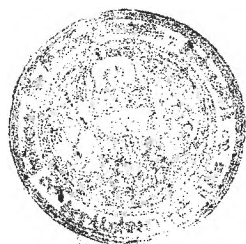


MAX SCHELER · GESAMMELTE WERKE

BAND I

MAX SCHELER

FRÜHE SCHRIFTEN



MIT EINEM ANHANG

HERAUSGEGEBEN VON MARIA SCHELER†

UND MANFRED S. FRINGS

FRANCKE VERLAG BERN UND MÜNCHEN



A. Francke AG · Verlag · Bern 1971

Alle Rechte, insbesondere Übersetzungs- und Senderechte, vorbehalten

Ausstattung und Druck: Benteli AG · Bern-Bümpliz

Printed in Switzerland

INHALT

<i>Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien</i>	9
I. Das Problem	11
II. Einleitung. Das Problem in der Geschichte der Philosophie	16
III. Systematischer Teil	
1. Abschnitt	61
2. Abschnitt. Verschiedene Tugenden und Untugenden im Verhältnis zu den Begriffen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit	112
3. Abschnitt. Unwahrheit, Unwahrhaftigkeit, Lüge	134
Lebensabriß	160
<i>Arbeit und Ethik</i>	161
<i>Die transzendente und die psychologische Methode</i> . Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik	197
Vorrede zur ersten Auflage	199
Vorrede zur zweiten Auflage	201
Einleitung	204
I. Überblick über die philosophischen Methoden in der neuzeitlichen Philosophie	211
II. Darstellung und Kritik der transzendentalen Methode	227
1. Darstellung der transzendentalen Methode	
A. Allgemeiner Teil	227
B. Besonderer Teil	
a) Das Problem des Raumes	231
b) Das Problem der Zeit	233
c) Das Problem des Ich oder der Persönlichkeit	235
d) Das Prinzip der Kausalität	236
2. Kritik der transzendentalen Methode	238
A. Allgemeiner Teil	238
a) Kritik der wesentlichen Merkmale der transzendentalen Methode	239
α. Ihre reduktive Art und der objektiv-logische Charakter dieser Reduktion	239
β. Ihr Anspruch, einen kritischen Maßstab für die Erkenntnis zu liefern	245

γ. Der formale Charakter der Erkenntnisprinzipien der trans-	
szendentalen Methode	253
δ. Die Einrechnung der Prinzipien a priori in den Begriff des	
«wissenschaftlichen Urteils»	263
b) Kritik der unwesentlichen Merkmale der transzendentalen	
Methode	271
c) Abschluß des allgemeinen Teiles der Kritik der transzenden-	
talen Methode	284
B. Besonderer Teil	287
a) Das Problem des Raumes	287
b) Das Problem der Zeit	295
c) Das Problem des Ich oder der Persönlichkeit	300
d) Das Problem der Kausalität	302
III. Darstellung und Kritik der psychologischen Methode	308
1. Darstellung der psychologischen Methode	308
2. Kritik der psychologischen Methode	313
A. Die berechtigten Momente der psychologischen Methode	313
B. Die unberechtigten Momente der psychologischen Methode	316
a) Der Begriff der Bewußtseinsstatsache und die Grenzen der	
Selbstbeobachtung.	316
b) Der Ausgangspunkt der psychologischen Methode	322
c) Kausale Reduktion der psychologischen Methode	328
Abschluß und Thesen	334
<i>Drei kleinere Veröffentlichungen (1903/04)</i>	337
<i>R. Euckens Religionsbegriff.</i> (Eine Besprechung zu Rudolf Eucken «Der	
Wahrheitsgehalt der Religion»)	339
<i>Kultur und Religion.</i> (Eine Besprechung zu Rudolf Eucken «Der Wahrheits-	
gehalt der Religion»)	343
<i>I. Kant und die moderne Kultur.</i> Ein Gedenkblatt	354
<i>Ethik.</i> Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*	371
I. Formale Merkmale des ethischen Schrifttums der Gegenwart	373
II. Traditionelle Richtungen in der philosophischen Ethik der Gegenwart	376
III. Neue Problemstellungen der gegenwärtigen Ethik auf der Basis einer	
philosophischen Werttheorie.	381

IV. Zur vitalistischen Ethik der Gegenwart	388
V. Grenzfragen in der Ethik der Gegenwart	397
VI. Arbeiten zur Genealogie der herrschenden Moral	408

ANHANG

Nachwort des Herausgebers	413
Anmerkungen zu Text und Fußnoten	416
Bibliographisches Verzeichnis	420
Sachregister	425
Personenregister	431

BEITRÄGE ZUR FESTSTELLUNG DER
BEZIEHUNGEN ZWISCHEN DEN LOGISCHEN
UND ETHISCHEN PRINZIPIEN

I. DAS PROBLEM

Vorliegende Arbeit will ein Versuch sein, eine prinzipielle philosophische Frage, welche dem Verfasser von dem bisherigen Entwicklungsgange seines inneren und wissenschaftlichen Erlebens gestellt wurde, von einer charakteristischen Seite zu beleuchten. Von diesem Gesichtspunkt allein bittet der Verfasser, diese Arbeit zu betrachten. Nichts liegt ihm ferner als die Meinung, eine «Lösung» des Problems gegeben zu haben. Sind solche Probleme überhaupt im strengen Sinne «lösbar», so sind sie es sicher nicht durch die viel zu schwachen und unentwickelten Kräfte des Verfassers. Lebt man aber der Überzeugung, daß der Fortschritt der Philosophie im Gegensatze zu den exakten Wissenschaften nicht so sehr in einer langsameren oder schnelleren Anhäufung unbestreitbarer Urteile besteht als in einer steten Bereicherung des geistigen Lebens, wie eine solche durch fortgesetzte Neueinnahme charakteristischer Gesichtspunkte den Dingen und Problemen gegenüber erzeugt wird, so wird man auch diesen Blättern nicht alles Recht verweigern können. Vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, wenn man die Auffindung großer Gegensätze in unserm Leben und Denken als eines der wertvollsten Agentien zur Vertiefung der Probleme in der Geschichte der Philosophie betrachtet. Und kann das letzte Wort auch nicht der Widerspruch sein und bedarf es vielleicht auch nicht eines Gottes, in dem die opposita zur coincidentia gelangen, wie der große Cusaner lehrte, so sind doch auch die Besten, denen eine endgültige rettende Synthese noch am ehesten gelungen scheint, wie z. B. der gewaltige Kant, durch ihre «Antinomien» hindurchgegangen.

So mag es denn auch uns, die wir nur aus den tiefsten Tiefen zu jenen Sternen menschlicher Gedankenarbeit ehrfürchtig hinaufsehen, nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn jede lösende und erlösende Kraft (und beides vermag nur die Synthese) unseren Überlegungen zu fehlen scheint, wenn wir *zwischen Denken und Wollen, Wissen und Handeln, dem Guten und Wahren* eine unschließbare *Kluft* sehen.

Wir gehen bei dieser Arbeit von einem allgemeinen Grundgedanken über die Aufgabe der modernen Philosophie aus, den wir zur besseren Verständigung über unser Ziel nicht vorenthalten können. Die Zersetzung, welche die real gedachten Seelenvermögen «Verstand», «Vernunft», «Gefühl», «Wille» usw. durch Herbart und noch viel weiter durch die gesamte neuere Psychologie erfahren haben, war, so sicher sie für die *psychologische* Wissenschaft einen unendlichen Fortschritt bedeutete, für alle jene Wissenschaften, die wir als *normative* bezeichnen, zum mindesten von großer Gefahr. Hierdurch kam der einzelne seelische Vorgang, ganz abgesehen davon, ob er (im älteren Sinne) «höheren»

oder «niedrigeren» Seelenvermögen angehörte, zu einer Bedeutung, die er früher niemals gehabt hatte. Der gute und böse Wille, Verstand und Unverstand, Sinnlichkeit und Vernunft wurden in einzelne Vorgänge aufgelöst, in gleicher Weise Objekte der psychologischen Wissenschaft. Die Folge war, daß sich die normativen Wissenschaften, welche sich früher mit der Psychologie wenig auseinanderzusetzen hatten, da ihr seelisches Organ gewissermaßen fertig und einheitlich in einem «Vermögen» gegeben war, in *Psychologie* aufzulösen drohten. Es war ein Vorgang ganz ähnlich unserer sozialen Entwicklung. Wie sich hier die alten Korporationen, Stände und Zünfte durch den Fortschritt der Geldwirtschaft auflösten und eine mehr mechanisch aneinander gegliederte Summe von bloß erwerbsbeflissenen Individuen zurückließen, ohne daß zunächst neue Korporationen an deren Stelle traten, so fielen hier (freilich zeitlich später) die einheitlichen seelischen Vermögen auseinander, und die Seele, früher ein scharf organisierter Bau, wurde eine Summe von Vorgängen, Ereignissen, die sich bei dem einen als ewige starre Gebilde förderten und hemmten, bei dem anderen, mehr als fließende voluntaristische Gebilde gefaßt, aufeinander einwirkten und ganz von selbst, ohne daß sie in einem einheitlichen Seelenwesen den Punkt ihrer inneren Zusammengehörigkeit hätten finden können, auf erst mühsam zu deduzierende Weise eine Einheit bildeten. Man könnte dieses Gleichnis (denn mehr soll es nicht sein, wenngleich es vielleicht mehr ist) fortsetzen. Es scheint nämlich, als ob in der Gegenwart, wie in sozialer Hinsicht, so auch in Hinsicht auf die philosophische Wissenschaft ein neuer Geist sich anmeldete, als ob hier und dort neue Gruppenbildungen erfolgten, neue Einheiten und substantiellere Kräfte aus den mechanischen Summen zu einer organischen Selbstgestaltung drängten.

Wie dem nun auch sein mag (zunächst hat sich der Philosoph um solche in den Zeitpotenzen liegenden Möglichkeiten wenig zu kümmern) – auf alle Fälle glauben wir fest, daß neben der psychologischen Arbeit, welche heute fast den größten Teil unseres philosophischen Deutschland in Beschlag nimmt, eine gewaltige neue Aufgabe vor uns liegt, die man vielleicht als das Gesamtproblem einer «Wertkritik des Bewußtseins» bezeichnen könnte. Diese Aufgabe würde sich von dem Unternehmen Kants einer Vernunftkritik in verschiedener Hinsicht unterscheiden. Denn gerade was letztere voraussetzt, nämlich die Konzeption einer «Vernunft», dürfte die Wertkritik nicht voraussetzen. Sie müßte vielmehr die Methode einschlagen, daß sie mit Benutzung aller Ergebnisse der modernen Psychologie einzelne seelische Vorgänge zu neuen «Vermögen» zusammennähme und diese über das bloße seelische Sein als wertvolle seelische Organe erhöhe. Man könnte vielleicht meinen, daß diese Aufgabe bereits ihre Lösung gefunden, wenigstens teilweise. Dies scheint uns nicht so. Betrachtet man z. B. ein Werk wie die Ethik Wundts, in dem doch ein glänzendes

psychologisches Wissen mit dem Vorsatz, zu Normen zu gelangen, aufeinander trifft, so muß man doch sagen, daß die Art und Weise, wie Wundt von seinem psychologischen und kulturhistorischen Teil auf die Aufstellung der Normen am Schlusse des Werkes gelangt, keineswegs klar und einleuchtend ist. Dies bewies auch die Kritik, welche an diesem Werke geübt wurde. So ist andererseits der stark normative Geist im System des Comte auf rein positivistischer Grundlage nicht recht verständlich, und es scheint, daß diese zwei verschiedenen Kräfte mehr durch die historisch zufällige Individualität Comtes (vor allem seine katholische Erziehung) als durch sachliche Affinität zusammengehalten werden.

Der bezeichneten Aufgabe scheint aber noch ein ganz besonderes Hindernis entgegenzustehen, das wir näher betrachten wollen. Die drei Normwissenschaften Logik, Ethik und Ästhetik führen im heutigen Betriebe der philosophischen Wissenschaft ein eigentümlich getrenntes Leben, und es scheint an Untersuchungen zu fehlen, welche die *Beziehungen* dieser Wissenschaften zueinander näher betrachten. Es kann nicht genügen, daß jede dieser einzelnen Normwissenschaften im Zusammenhang mit unseren psychologischen Erkenntnissen aufgebaut ist, wenngleich auch dies eine Notwendigkeit ist. Dieser Notwendigkeit wurde durch neuere Darstellungen dieser Disziplinen, bezüglich der Logik durch Lotze, Sigwart und vor allem durch Benno Erdmann und Wundt in glänzender Weise genügt, in der Ethik gleichfalls durch Wundt, in der Ästhetik durch Fechner, Lotze und Helmholtz. Dagegen fand die Aufgabe der Feststellung der Beziehungen zwischen den einzelnen Normwissenschaften eine arge Vernachlässigung, wenigstens soweit, als unser Wissen reicht. Man normierte hier, dort und da und stellte Forderungen auf für die menschliche Seele, ohne zu fragen, ob sich für die eine menschliche Seele diese Forderungen nicht am Ende widersprechen. Denn es könnte sehr wohl sein, daß die auf solche Weise getrennt erteilten Befehle nicht etwa an individueller Schwachheit, sondern an der Struktur der menschlichen Seele selbst einen unverhinderlichen Widerstand fänden. Es könnte sein, daß ein Mensch, der sich ernstlich nach den Normen dieser drei Wissenschaften richten wollte, sich wie ein Diener vorkäme, dem drei Mitglieder seiner Herrschaft zu gleicher Zeit entgegengesetzte Weisungen gäben. Uns will es wenigstens so erscheinen, als ob der Optimismus, die gegebenen ethischen, logischen und ästhetischen Normen ständen untereinander in einer Art selbstverständlicher Harmonie, wenn nicht irrtümlich, so mindestens unbewiesen wäre. Wir werden später sehen, wie sich die Sache verhält.

Die schwerste Gefahr für diesen getrennten Betrieb der Normwissenschaften liegt nun aber darin, daß sich zuletzt logische, ethische und ästhetische Weltanschauungen ergeben, daß drei gewaltige Wertsysteme *nebeneinander* stehen und eigentlich wenig voneinander wissen, so daß es im Grunde noch eines anderen,

vierten Wertprinzips bedürfte, das die Aufgabe hätte, die Ansprüche dieser drei Wertsysteme gegeneinander abzuschätzen. Aber auch diese Aufgabe könnte erst begonnen werden, wenn die Beziehungen dieser drei Wertsysteme untereinander, die Art, wie sich die von ihnen erteilten Normen in der menschlichen Seele zusammenfinden und sich ausleben, festgestellt ist. Die Anweisung, welche die humanistische Erziehungsidee (wie sie durch Herbart, Pestalozzi, Ziller, in neuerer Zeit durch Natorp vertreten wird) gibt: daß ein harmonisches Verhältnis zwischen diesen drei Wertgrundtendenzen des menschlichen Geistes erzielt werden müsse, oder auch die Anweisung, daß die Religion als Öl gegen die Reibung der drei Ideale gelten müsse – eine Ansicht, welche Sabatier in seiner «Religionsphilosophie» durchzuführen versucht hat –, scheint mir solange ungenügend, als nicht die Art und Weise angegeben ist, wie eigentlich dies geschehen könne. Und auch um dies festzusetzen, ist eine Untersuchung, wie wir sie fordern, allererst Voraussetzung. Denn ohne dies besagt die Forderung nach einem «harmonischen Verhältnis» sehr wenig, da ja noch gar nicht gezeigt ist, ob ein solches «harmonisches Verhältnis» bei den genannten Wertsystemen überhaupt möglich ist. Die andere Anweisung, welche als das verlangte vierte Wertprinzip die Religion setzt, scheint uns deswegen unannehmbar, weil die Religion, weitentfernt, hier den Streit der Ideale schlichten zu können, von dem Ablaufe dieses Streites in ihrem Bestande abhängig ist.

Wären nun diese Aufgaben gelöst, die Beziehungen der drei Normwissenschaften genügend nach allen Seiten hin festgelegt, so würde sich auf alle Fälle zeigen, wie man in der Lösung der Gesamtaufgabe einer «Wertkritik des Bewußtseins» weiterfahren müsse. Es könnte dann sehr wohl sein, daß bei einem völligen Auseinanderfallen der drei Ideale des Wahren, Guten, Schönen auf der bisherigen Grundlage der drei Normwissenschaften Logik, Ethik und Ästhetik obige Begriffe eine neue Prägung erleiden müßten (wie eine solche z. B. der Wahrheitsbegriff in Euckens Werk «Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt» gefunden hat); es könnte auch sein, daß eines der drei Ideale über die anderen gestellt werden müßte, z. B. das Schöne und Gute als ein gemeinsamer Ausfluß des Wahren begriffen werden müsse; es könnte endlich sein, daß hier endgültige Zwiespältigkeiten der menschlichen Seele (vergleichbar den kantischen Antinomien, nur tiefergehend) vorlägen, die man, ohne sie überwinden zu können, einfach konstatieren müßte. Bevor man aber letztere verzweifelte Annahme machte, müßte man auf alle Fälle probieren, ob sich nicht durch Zusammenlegung gewisser seelischer Akte Vermögen konstruieren und der menschlichen Seele durch Erziehung auch wirklich einbilden ließen, welche solche schweren Gegensätze überwinden könnten.

Wie nun dem auch sein mag, wir können und wollen dies Problem in unserer Untersuchung nicht lösen. Dagegen wollen wir einen Versuch machen, ein

kleines zur Vorarbeit für diese Aufgabe beizutragen, indem wir die *Beziehung eines ethischen und logischen Wertsystems* näher betrachten wollen. Die anderen Teile jener Vorarbeit, die Untersuchung des ästhetischen Wertsystems zum logischen und des ethischen zum ästhetischen, wollen wir hier also ausschließen und für spätere Arbeiten vorbehalten*. Der Schwierigkeit unseres Vorhabens und der Unzulänglichkeit unseres Denkens gegenüber diesem Vorhaben sind wir uns völlig bewußt, um so mehr als die philosophische Literatur uns hier verhältnismäßig wenig zu bieten vermochte. Möge man daher dies, was hier ein Anfänger mit bestem Willen bietet, nicht an allzustrengen Maßen messen. –

In Folgendem wollen wir zuerst das Problem durch die Geschichte der Philosophie in Kürze verfolgen. Wir sind weit entfernt, hier Vollständigkeit bieten zu wollen. Nur die *typischen* Lösungsversuche wollen wir kurz charakterisieren. Sodann wollen wir salvo errore zu einer selbständigen Behandlung des Problems schreiten.

II. EINLEITUNG

DAS PROBLEM IN DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Im *griechischen* Geistesleben, das verhältnismäßig wenig Gegensätze auszugleichen hatte, finden wir unser Problem gleichsam noch schlummernd. Der griechische Geist ist der Geist der noch wenig differenzierten Begriffe. Hier scheinen die drei großen Ideale der Menschheit, das Wahre, Schöne und Gute, wie in ein Ziel geschlossen. Wie in dem griechischen εὖ und καλῶς (καλοκαγαθία) die Qualitäten des Guten und Schönen zugleich inbegriffen sind, so bedeutet das Wort τὸ ψεῦδος Lüge, poetische Anschmückung, Irrtum (logischer Natur) zugleich. Ein eigenes Wort für «Lüge» als einer sittlich verwerflichen Unwahrheit besitzt der Grieche nicht¹. In der Theogonie werden die Erfindungen der Musen, in der Odyssee die Fiktionen des Odysseus in gleicher Weise mit ψεῦδος bezeichnet². Die Wirklichkeit bedarf keiner bewußten Idealisierung. Die Welt ist κόσμος, Tatsächlichkeit und harmonische Schönheit in einem. Man irrt vielleicht, wenn man, wie vielfach geschieht, im griechischen Geiste ein Überwiegen ästhetischer Tendenzen annimmt. Man entmännlicht vielleicht hierdurch zu sehr diesen Geist und verkennt seine rein intellektuelle Freude. Das Charakteristische ist weniger das Überwiegen ästhetischer Faktoren als eine Gebundenheit und Undifferenziertheit der drei Kräfte, die nicht erst durch besonderes Bemühen zusammengeschlossen werden müssen, vielmehr ihre Einigkeit in sich selbst bereits besitzen. Die Idee des *Maßes* ist der reinste Ausdruck für eine solche Kulturlage. Jeder Trieb, und sei er der edelste, wird durch das Leben selbst gleichsam zurückgezogen, wenn er, sich überspannend, mit anderen in Widerspruch tritt. Und dieses Zurückziehen erfolgt in einer unvergleichlichen Naivität und Fraglosigkeit. So ist die Idee des Maßes³, μέτρον ἄριστον, μηδὲν ἄγαν in der griechischen Kultur nicht eine Sehnsucht, ein Ideal, sondern ein Ausdruck.

Diese Idee des Maßes zeigt sich auch in der Behandlung unseres Problems, soweit es für den Griechen überhaupt Problem sein konnte, soweit das Leben nicht selber eine ungeforderte Lösung gab. *Platon* bezeichnet es als die Ansicht der meisten, daß im rechten Augenblick Lüge und Täuschung in der Ordnung sei. Diese Bemerkung ist um so interessanter, als sie nicht eine individuelle Lehrmeinung, sondern eine Charakterisierung des griechischen Volkscharakters zum Inhalt hat. Aber auch *Platon* selbst ist dieser Ansicht. Denn er gesteht⁴

1. Vgl. L. Schmidt, «Die Ethik der alten Griechen» (1881), Bd. II, S. 411.

2. Vgl. a. a. O. S. 411.

3. Vgl. a. a. O. S. 415.

4. *Platon*, *Rep.* 2, 389b, 5, 459c.

den Regierenden das unbedingte Recht zu, den Regierten gegenüber sich der Unwahrhaftigkeit zu bedienen, wie sich der Arzt eines Heilmittels bedient. Und dies nicht etwa nur zum Schutze von Geheimnissen, sondern er rät¹, durch wohlerrundene Fabeln, an die sich die Regierenden mit der Zeit selbst gewöhnen könnten, die Vaterlandsliebe zu befördern (eine Ansicht, welche unsere linksrheinischen Nachbarn in den Schulbüchern für Geschichtskunde heute noch betätigen). Bei Aischylos heißt es einmal, gerechter Täuschung fehle nicht der Gottheit Schutz, und von Demokritos ist das Wort bekannt: ἀληθομυθεῖν χρέων ὅπου λώιον². Hierdurch bewahrheitet sich also die Anschauung Schmidts³: «Wer sich um eines höheren Interesses zur Unwahrheit entschloß, tat es ohne den Gedanken, damit ein göttliches oder menschliches Recht zu verletzen.» Dieses Resultat steht mit dem griechischen Gesamtgeiste auch in Übereinstimmung. Denn nichts war diesem Geiste, der im Maße zugleich den vollendetsten Ausdruck für Schönheit und Tugend fand, fremder als ein auf die Spitze getriebenes Prinzip sowie Rigorismus jeglicher Sorte.

Dabei kam es auch keineswegs darauf an, ob sich hieraus Inkonsequenzen ergaben. Wir finden nämlich bei Betrachtung der Entwicklung unseres Problems in der griechischen Philosophie und Literatur eine eigenartige *Paradoxie*, der wir übrigens noch öfters begegnen werden: Von *Homer* bis zu den Perserkriegen finden wir, wie Schmidt bemerkt, eine weit höhere Schätzung der Wahrhaftigkeit als später. Diese Zeit war aber zugleich die Zeit der Starrheit des Geschlechterstandes und der gebundenen Lebensformen. In ihr war⁴ die Ansicht von dem *Angeborensein* der Tugend im Gegensatz zu der späteren, durch Sokrates bewirkten Aufklärung, welche die Tugend in die Einsicht setzte und sie *erlernbar* sein ließ, noch fest verbreitet. *Pindar* z. B. ist in der *Wahrhaftigkeitsfrage* streng rigoristisch und zugleich unbedingter Anhänger der aristokratischen Ansicht von dem Angeborensein der Tugend⁵. Mit dem Aufstieg der intellektuellen Kultur und mit der allgemach durch *Sokrates* und *Platon* immer weiter verbreiteten Überzeugung, daß die Einsicht zur Tugend führe, weicht dieser Rigorismus immer mehr der oben bezeichneten Ansicht. Dies ist, wie gesagt, zunächst paradox. Denn man sollte meinen, daß eine Ethik, auf die Instinkte gestellt, viel leichter die Unwahrhaftigkeit gestatten dürfe als eine Ethik, welche gerade auf jenen Trieb gestellt ist, der immer Wahrheit sucht, auf den Erkenntnistrieb. Die Ansicht Schmidts, diese Entwicklung habe sich durch eine fortschreitende Emanzipation des griechischen Volksgeistes von dem Einfluß

1. a. a. O. 3, 414b–415d.

2. Vgl. L. Schmidt a. a. O. S. 406.

3. Vgl. a. a. O. S. 411

4. Vgl. a. a. O. S. 101.

5. Vgl. L. Schmidt a. a. O. II, S. 160 und 410.

des Delphischen Orakels vollzogen, scheint wohl nicht genügend. Denn sie läßt die Frage übrig, wodurch denn diese Emanzipation erfolgt sei. Die Erscheinung scheint mir besser aus dem Wesen aller Aufklärung heraus erklärbar zu sein. Dieselben Sätze nämlich, die vor der Aufklärung in gutem Glauben gesagt werden, müssen nach der Aufklärung, sofern diese ihre Unrichtigkeit bewiesen hat, sofern sie überhaupt gesagt werden, nun als Lügen geäußert werden. Wir werden in unserem systematischen Teile diese Psychologie der Aufklärung noch weiter verfolgen. Andererseits hatte das Fortschreiten der intellektuellen Kultur in Griechenland den Wahrheitssinn offenbar sehr geschärft und gerade dadurch feinere Augen für die Lüge erzeugt.

Bei alledem bleibt es logisch genommen ein Widerspruch, auf der einen Seite die Einsicht als Fundament der Tugend hinzustellen, auf der anderen Seite die Äußerung von Unwahrheiten zu gestatten. Ganz besonders tritt dies bei Platon hervor, dessen in der Republik empfohlenen Laxismus wir bereits hervorgehoben haben. Denn für ihn ist das Gute als die höchste der Ideen, in der die übrigen ihre Einigung finden, Objekt der Erkenntnis*, und die größere oder geringere Sittlichkeit eines Menschen ist von dem Grade abhängig, mit dem er die Idee des Guten erkannt hat. *So enthält die Wahrheit das Gute als einen Teil*, und zwar als den edelsten Teil in sich. Andererseits ließe sich freilich gerade hieraus eine Rechtfertigung der in der Republik geäußerten Ansichten suchen. Denn indem das Gute als ein Teil der Wahrheit auftritt, ist zugestanden, daß vielleicht andere Teile der Wahrheit nicht zugleich gut sind. Wäre es umgekehrt, wäre die Wahrheit ein Teil des Guten, wie wir dies Verhältnis bei anderen Philosophen späterer Zeit finden werden, so wäre absoluter ethischer Rigorismus zur Konsequenz unbedingt nötig. So sehen wir auch hier Platon eine Synthese zwischen dem älteren griechischen aristokratischen Geiste und dem sokratischen Rationalismus vollziehen. Im übrigen fällt Platon an einigen Stellen auch von dem sokratischen Dogma des Wertes der Einsicht für das sittliche Leben ab. Er sagt (sowohl Rep. III 401 als auch Symp. 202 A), die sittliche Übung müsse der sittlichen Einsicht vorangehen. Andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß, wenn Platon von der Lehrbarkeit der Tugend redet, er nicht gerade ein Lehren von Mund zu Mund im Auge hat, sondern ebenso die Einflüsse von Umgebung und Erziehung. Lehrbarkeit steht, wie mir scheint, hier immer nur im Gegensatz zum Angeborensein, gegen welche Lehre sich ja der Kampf zu meist richtet. Vor allem aber darf man nie vergessen, wenn man dieses die ganze antike Philosophie tief bewegende Problem von dem Angeborensein bzw. der Erlernbarkeit der Tugend überschaut, daß Denken und Wollen in der griechischen Seele überhaupt viel weniger differenziert sind als etwa in der christlichen Periode. Dies beweist auch die Sprache. So heißt bei Homer εἰδέναι zugleich «wissen» und «gesinntsein», γνώμη zugleich «Meinung» und «Gesinnung»;

βούλεσθαι, βουλευέσθαι, βούλησις, βούλή sind Worte, welche zugleich Wollen und Überlegung ausdrücken, εὖ φρονεῖν, τὰ ἄριστα φρονεῖν zugleich wohlgesinnt und wohlverstanden sein¹. (Diese Worte ergänzen auch unsere frühere Bemerkung über das Wort ψεῦδος, das intellektueller Irrtum und gewollte Lüge zugleich bedeutet.) Demgemäß bedeutet Lehrer zugleich Erzieher.

Die eigentliche Bedeutung des Willens in seinem Unterschied von der Einsicht hat aber mit voller Schärfe erst *Aristoteles* geltend gemacht², wie er auch andererseits in einem bemerkenswerten Kapitel der *Metaphysik* (B. 4, K 8) die Unbestimmtheit zwischen Irrtum und Lüge, welche im Worte ψεῦδος liegt, beseitigte und verlangte, daß man die unwahre Sache und den unwahren Menschen auseinanderhalte und unter letzterem nur den absichtlich Lügenden verstehe³. Er war es auch, der zuerst klar und deutlich lehrte, daß mit dem bloßen theoretischen Wissen des Guten noch nichts erreicht sei. Das Handeln kann, wenn auch das Wissen vorhanden ist, immer noch seine eigenen Wege gehen. Für ihn ist die Übung im sittlichen Handeln erste Bedingung zum Verständnis der Sittenlehre. So stellt er sich der sokratischen Lehre von der Lehrbarkeit der Tugend bewußt gegenüber, und man wird wohl sagen dürfen, daß die Entwicklungsrichtung des Problems seit Sokrates zu diesem Resultate hin gegeben war. Platon hatte die Lehre des Sokrates nur halb, *Aristoteles* hat sie ganz überwunden. So sagt er *Eth. magna* 1,5 ausdrücklich, daß die Tugenden ἐν λόγῳ μορῶ τῆς ψυχῆς und nicht ἐν λόγῳ ἔχοντι ihren Sitz haben. Diese ganze Entwicklung wird wohl daraus erklärt werden können, daß Sokrates und Platon dadurch, daß sie mit dem Intellektualismus der Sophisten im Kampf lagen, zu einem Eingehen auf die intellektualistische Methode gewissermaßen gezwungen waren und so vielleicht (Platon wohl sicher) gegen ihre Natur zu ethischen Intellektualisten wurden.

Andererseits aber ist für *Aristoteles* das Sittliche ein Produkt der entwickelten Vernunft, so daß hier ein *Zirkel* vorzuliegen scheint – ein *Zirkel* übrigens, den wir späterhin auch bei einem großen modernen Denker antreffen werden. Diesen *Zirkel* hat auch G. Hartenstein⁴ bemerkt. A. Trendelenburg⁵ suchte ihn so zu lösen, daß er sagte: das Verhältnis in der wirklichen Geschichte der ethischen Entwicklung gestalte sich so, daß die werdenden Tugenden des jüngeren Geschlechtes die Einsichten des älteren zur Voraussetzung haben und es Aufgabe der Erzieher sei, die Kinder von früh an dahin zu bringen, daß sie darüber Lust und Unlust empfinden, worüber sie Lust und Unlust empfinden sollen. Es

1. Vgl. L. Schmidt a. a. O. I, S. 157.

2. Vgl. L. Schmidt a. a. O. I, S. 163.

3. Vgl. L. Schmidt a. a. O. II, S. 412.

4. Vgl. *Histor.-Philos. Abhandlungen*, Leipzig 1870, S. 279, Anm. 91.

5. Vgl. *Histor. Beiträge* II, S. 385.

ist Jodl¹ recht zu geben, wenn er diese Erklärung «geistreich» nennt. Trotzdem aber erscheint sie mir nicht befriedigend. Denn irgendwann einmal muß doch die Einsicht in der Geschichte – und zwar nicht nur bei Einem aus Zufall (denn was hätte dieser Eine erwirken können!), sondern bei Vielen – mit angeborener Tugend zusammen gegeben worden sein, und erst dann hätten diese im Sinne Trendelenburgs die Erziehung vornehmen können. Wenn aber dieses zugegeben wird, so ist nicht einzusehen, warum dies, wenn es sich an der einen Stelle in der Geschichte ereignen kann, sich nicht auch später ereignen könne². So wird es doch beim Zirkel bleiben müssen. Eine interessante Bemerkung aber macht zu diesem Punkte noch W. Wehrenpfennig³. Er meint, dieser Zirkel fließe notwendig aus der zu scharfen Trennung von Vernunft und Willenstätigkeit bei Aristoteles, wobei ihr Zusammensein, die «einsichtsvolle Gesinnung», unerklärt bleibe. Die Bemerkung ist sicherlich richtig; es fragt sich nur, welche Konsequenz man daraus zieht: Muß man den Gedanken der Vernunft als ethisches Fundament aufgeben und es bei jener «scharfen Trennung» belassen, oder muß man diesen Gedanken beibehalten und Vernunft und Willenstätigkeit etwa im Sinne der deutschen idealistischen Philosophie (vor allem Fichtes) näher aneinanderrücken? Wehrenpfennig schließt auf letztere, wir auf erstere Weise. Jedenfalls legen wir auf diesen Zirkel viel Gewicht, zumal er immer wieder auftreten wird und durch ihn eine gewisse Richtung in der Moralphilosophie am kräftigsten widerlegt wird.

Zum Problem der *Wahrhaftigkeit* stellt sich Aristoteles weit rigoroser als Platon. In der *Ethic. Nic.* I, 4c. 13, 1127a. 28 steht der Satz: «κατ' αὐτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ' ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν.» Ebenso hat er seinen Charaktertypus des «Hochherzigen» mit der Eigenschaft völliger Wahrhaftigkeit ausgestattet. Andererseits freilich finden wir keine Stelle, wo die Wahrhaftigkeit speziell unter jenen Bedingungen noch direkt geboten wäre, wo andere griechische Philosophen die Unwahrheit erlaubt hatten, also z. B. wenn es gilt, dem Vaterland, dem Freund zu nützen usw. Man denke im Gegensatz hierzu an Kant⁴, der an einem Beispiel die Bedingungen besonders verschärft, um ja seinen absoluten Rigorismus in das rechte Licht zu rücken.

Erheblicher als dies – für unser Problem – ist der Begriff des νοῦς πρακτικός, (*de anima* III 10 und *Polit.* VIIc. 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστὶ λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός.), Schopenhauer meint in der «Kritik der kantischen Philosophie»⁵.

1. Vgl. Fr. Jodl, «Geschichte der Ethik» I, S. 17.

2. Ähnlich Hartenstein a. a. O.

3. Vgl. W. Wehrenpfennig, «Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen», 1856, S. 60.

4. Vgl. den Aufsatz: «Über ein vermeintes Recht usw.», S. 1.

5. Anhang zu «Die Welt als Wille und Vorstellung», Bd. I.

Aristoteles gebrauche den Begriff (gemeinsam mit den Scholastikern) nur im technischen Sinne (im Gegensatz zu Kant). Ob dies richtig ist, ist eine sehr schwere philologische Frage, die wir hier nicht weiter verfolgen können. Auf alle Fälle wurde dieser Begriff in der neueren deutschen Philosophie in ganz anderem Sinne gebraucht (vor allem durch Kant), und wir wollen später erörtern, ob dies rechtmäßig geschah. Soweit ich Kenntnis habe, spricht die Stelle, wo Aristoteles den Sitz der Tugenden ἐν τῷ ἄλογον μοριον τῆς ψυχῆς setzt, für die technische Anwendung des Wortes νοῦς πρακτικός; andererseits sprechen jene Stellen, wo der νοῦς als jene Geisteskraft hingestellt wird, welche die Leidenschaften überwinden und die rechte Mitte des Handelns erzeugen soll, für die normative Anwendung des Wortes. Auf alle Fälle ist die Frage einer der dunkelsten Punkte in der Ethik des Aristoteles und hängt mit dem oben besprochenen Zirkel unmittelbar zusammen.

Eine ganz besondere ethische Wichtigkeit scheint für die Griechen die Wahrheit gehabt zu haben, soweit sie *Selbsterkenntnis* ist. Als ein ehernes Gesetz scheint die Aufschrift des delphischen Tempels γνῶθι σεαυτόν über der griechischen Geschichte zu leuchten. Aber auch hier müssen wir die schwerwiegende Frage stellen: War diese Norm, die im übrigen in der griechischen Philosophie und Literatur stetig wiederkehrt, mehr ein Ausdruck¹ oder eine Not des griechischen Geistes? Fast dünkt mich hier das letztere. Der Blick der Griechen war im allgemeinen mehr nach außen gerichtet als der Blick späterer Generationen, welche die ungeheure Verinnerlichung des Seelenlebens durch das Christentum erfahren hatten. Ehre, Ruhm, Schönheit sind Dinge, welche der griechischen Seele äußerst hochstanden – und doch auch Dinge, die der Mensch nicht erlebt, wenn er in sich blickt. Sollte diese Norm nicht ein Gegengewicht gegen diese stark angelegten Tendenzen in dem griechischen Geiste gewesen sein? Und daß die Selbsterkenntnis (auch) bei den Griechen als etwas besonders Schwieriges galt, dies bezeugen die Verse des Tragikers Ion (Fr. 55), die Schmidt² so übersetzt:

«Dich selbst erkenne, kurz ist dieses Wort,
Ausführen kann es von den Göttern Zeus allein.»

Auch Goethe, der doch den griechischen Geist so gut kannte, daß man oft als von «dem Griechen» über ihn spricht – nicht ohne den Nebensinn, daß sein Charakter dem griechischen Nationalcharakter vielfach nahe verwandt war –, bezeichnet die Forderung nach Selbsterkenntnis in den Gesprächen mit Eckermann als eine «seltsame, der bis jetzt niemand genügt hat». Wir Heutigen, die wir in der Zeit einer reichen und tiefgehenden empirischen Psychologie (nicht nur in der Wissenschaft, weit mehr in Kunst und Literatur) leben, haben viel-

1. Wie z.B. offenbar die Tugend des rechten Maßes.

2. Vgl. L. Schmidt a.a.O. II, S. 396.

leicht ein besonderes Recht zur Stellung obiger Frage und zu ihrem Entscheid dahingehend, daß die Norm für die Griechen eine Not gewesen ist – und nicht ein selbstverständlicher Ausdruck ihrer geistigen Natur.

Nun wäre, soweit es sich um die Griechen handelt, noch eine Frage zu stellen. Wir sagten bereits, daß an vielen Orten der griechischen Philosophie die Wahrhaftigkeit verlangt wird. Aber wir sprachen noch nicht davon, auf Grund welcher *Motive* das Reden der Wahrheit erfolgen soll. Die Frage ist, wie wir in unserem systematischen Teile sehen werden, von großer Wichtigkeit. Nun unterscheidet sich der griechische Geist an dieser Stelle streng von dem christlichen. Hier ist es ein mehr individualistisches, dort ein mehr soziales Motiv. Die Lüge¹ gilt dem Griechen vor allem als ein Symptom der Feigheit und Kleinmütigkeit; sie gilt ihm (durch viele Literaturstellen belegt) als etwas ästhetisch Widerliches. Auch scheint sie sein Gefühl persönlicher Würde herabzusetzen. Aber gerade deswegen vermag er eine Unwahrheit, die aus Mut, Tapferkeit hervorgeht, oder zur ästhetischen Färbung der Wirklichkeit geäußert ist, leichter zu verzeihen. Bei dem Christentum sind dagegen die Motive, welche die Wahrhaftigkeit bewirken sollen, mehr sozialer Art. Vor allem wird hier auf die antisoziale Natur der Lüge hingewiesen, auf die Schädigung, welche die allgemeine Glaubwürdigkeit der Menschen durch sie erfährt, wie wir später noch besser sehen werden.

Soweit die Griechen.

Die *Römer* waren, wie überhaupt in der Philosophie, so auch bezüglich unseres Problems wenig fruchtbar. *Cicero*, der in den Schriften *de finibus bonorum et malorum* und *de officiis* über einen schwächlichen Eklektizismus nicht hinauskommt und überhaupt mehr als Vermittler wie als produktiver Kopf zu schätzen ist, hat eine weitere Stufe in der Stellung und Lösung des Problems nicht erreicht. Eine einzige Stelle (*de nat. deor.* III, c. 26–31) wäre, soweit unser Wissen reicht, für unser Problem interessant: Hier wird nämlich gezeigt, inwiefern die Vernunft das notwendige Mittel und Werkzeug zu allen Verbrechen und Schlechtigkeiten ist und wie Wahrheitskenntnis an sich keineswegs die Garantie für sittliches Handeln erteilen kann. Trotzdem wird dieses scheinbar sehr starke Abgehen von dem Rationalismus in der Ethik für die prinzipielle Stellung nicht nutzbar gemacht. Die stoische Anschauung von der Weltmacht der Vernunft, die Cicero zweifellos sehr stark beeinflusste, konnte solche Einsichten nicht hochkommen lassen. Im übrigen mochte auch die lateinische Sprache, die zwischen *prudencia* (von *providencia*: Cicero, *de natura deor.* II, 22) und *ratio* streng unterschied, ein solches Unterfangen hemmen. Denn mit dieser Unterscheidung war ein so scharfer Unterschied zwischen rein theoretischem Denken zum Zwecke der Erkenntnis und dem Denken zu kleinen prak-

1. Mit Benutzung Schmidts.

tischen Zwecken gemacht (ein weit schärferer Unterschied als bei dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\rho\alpha\chi\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ und $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ des Aristoteles), daß jeder Versuch, die Vernunft als unsittlich oder doch außermoralisch hinstellen, sofort als ein Verwechseln der Begriffe prudentia und ratio hätte gedeutet werden müssen, so daß die «böse Vernunft» unter dem Begriffe der prudentia sogleich ihr Unterkommen gefunden hätte und die ratio sich in aller sittlichen Reinheit, die prudentia unter sich lassend, erhoben hätte.

Die stoische Philosophie, welche auf die römische Welt zweifellos den stärksten Einfluß geübt hat, ist für unser Problem in manchen Punkten interessant. Hier tritt uns nämlich zum erstenmal in der Geschichte ein Phänomen entgegen, dem uns ein sehr hoher Grad von Fragwürdigkeit anzuhaften scheint. Man kann es vielleicht gut das Phänomen der «Gelehrtenmoral» nennen! Starre Abschließung des Individuums, asketisches Leben, Nichthandeln, Kontemplation zur Erreichung der Erkenntnis, und vor allem: nil admirari. Mit diesen Forderungen beginnt durch den Stoizismus die *Unterwühlung* des frischen, naiven Werturteils über Welt und Leben. «Er (der stoische Held) bleibt auf seinen eigenen Gedankenkreis angewiesen und empfindet keinen Antrieb, die Wirklichkeit zu ergreifen und zur Vernunft zu bilden»¹. Das Leben, dessen tiefster Sieg und tiefste Niederlage das menschliche Handeln ist, wird ein Mittel zur Erkenntnis. Das tout comprendre c'est tout pardonner – vielleicht das unsittlichste Wort, das je gesprochen wurde, und doch zugleich das Wort, das heute in aller Munde lebt – wird hier antizipiert. Die Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Wollen und Denken – diese tiefste Erkenntnis des Aristoteles auf dem Gebiete der Ethik – hat nichts erwirkt. Die Stoiker lassen das kaum Getrennte wieder *zusammenfließen*, und so wird ihnen die Logik zur Ethik, das Naturgesetz zum ethischen Gesetz. So wird das secundum naturam vivere zu dem Prinzip ihrer Ethik; dies heißt aber nicht etwa Benützung der Natur zum Zwecke der Menschen, die als solche gegen die Blindheit kausalen Naturgeschehens ankämpfen, sondern Unterwerfung unter die Natur, wobei freilich ein Naturbegriff vorwaltet, der gänzlich unrealistisch ist, und das wenige Ethos, das gelehrte Leute, die in der Erkenntnis das letzte und eigentliche Ziel des Menschen sehen, zum Leben brauchen, bereits in sich enthält. Diese Vereinigung von Natur- und Sittengesetz und der daraus folgende Monismus der Weltanschauung läßt nämlich eine realistische Naturbetrachtung so wenig aufkommen wie eine kräftige Sittlichkeit, fälscht vielmehr beides in gleicher Weise, wie wir später bei Spinoza², der hier die letzten Konsequenzen aus dem Stoizismus gezogen hat, noch besser sehen werden. Und mit Recht sagt Jodl³, daß der stoische Sittlichkeitsbegriff

1. Vgl. R. Eucken, «Die Lebensanschauungen der großen Denker» II, S. 107.

2. Vgl. hierzu Fr. Jodl, «Geschichte der Ethik» I, S. 29.

3. Vgl. ebenda.

«der gehaltloseste und leerste des ganzen Altertums gewesen ist». Ja vielleicht kann man mit einigem Rechte sagen, daß eine Weltanschauung, die sich prinzipiell gegen das tätige, handelnde Element im Menschen richtet, sich damit gegen die ganze Materie sittlicher Schätzung richtet, welche menschliches Handeln ist, und somit weniger eine besondere Ethik vertritt als vielmehr darauf ausgeht, alle Ethik überflüssig zu machen.

Wie also die Logik hier zur Ethik wird, so wird die Wahrheit identifiziert mit dem Guten, und die Naturgesetze, welche das Denken erkennt, werden zu Sittengesetzen¹. Auch die Scheidung der menschlichen Angelegenheiten in δικάσιμα und ἀδικήσιμα ist für die ethische Seite der stoischen Wirksamkeit bezeichnend. Denn diese Scheidung beweist wohl am besten die öde Dürftigkeit in der Aufstellung von Werten. Alle Nuancen der sittlichen Wertschätzung werden hierdurch verwischt. Der Reichtum sittlichen Lebens, und überhaupt der Wertschätzung der Dinge, muß sich zwei Kategorien beugen und sich in sie einzwängen lassen. Ein ganzes Reich des Lebens, dem der fühlende und tätige Mensch unterscheidend und seinen Inhalt nach Werten ordnend gegenübertritt, wird hier von nur erkennenwollenden Geistern mit dem Worte ἀδικήσιμα abgefertigt. Gefühlsleben und Leidenschaft, der Mutterschoß menschlichen Handelns, wird asketisch unterdrückt und jegliche Begeisterung an sich (nicht nur die für das Schlechte, auch die für das Gute) in dem nil admirari verdammt. Auch diese beiden Elemente, Dürftigkeit der Wertbegriffe und Krieg gegen die Begeisterung als solche – ganz gleich wofür –, werden wir später bei jeglicher Art von Gelehrtenethik aufs neue erscheinen sehen.

So scheint also das Problem seit Platon folgende Entwicklung durchgemacht zu haben: Bei Platon erscheint das Gute als ein Teil der Wahrheit, so daß es auch «nicht-gute» Wahrheit geben kann (welche deswegen noch nicht böse zu sein braucht, vielmehr auch außermoralisch sein kann). Bei Aristoteles finden wir zwei entgegengesetzte Tendenzen: ein klares Bewußtsein von der Ohnmacht der Einsicht auf die Charakterbildung nach der einen Seite hin (eine Ansicht, die ihm auf Grund empirischer Beobachtung erwachsen sein mag), die Behauptung der Vernunft als Grundmotiv des Sittlichen (welche mehr auf Grund der philosophischen Tradition sich wird ergeben haben) nach der anderen Seite hin. Bei den Stoikern endlich, in denen der Rationalismus die letzten Banden an das Leben abgestreift hat, finden wir die Identifikation von Wahr und Gut.

1. Die Folge dieser Verlegung menschlichen Wirkungskreises in das Innenleben ist hier (wie auch später) ein dramatischer Charakter des Denkprozesses selbst. Die Energie, die nach außen keinen Abfluß findet, wendet sich nach innen. So wird ein «tatkraftiges Denken, eine Denkhandlung zum Kern des Geisteslebens». (Vgl. Eucken, «Lebensanschauungen» II, S. 206.)

Nur noch eine Stelle aus der römischen Literatur wollen wir hervorheben, da sie sich scharf im Gegensatz zu der ganzen Einsichtstheorie befindet. Wir meinen das Wort aus: Ovid, Met. VII, 20, 21: scio meliora proboque, deteriora sequor, das (wie Schopenhauer, «Kritik der kantischen Philosophie», 14. Abschnitt, bemerkt) ähnliches ausdrückt wie das französische «le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises». Hier ist die zwischen Wissen und Handeln gährende Kluft in feiner und dichterisch schöner Art zugestanden.

Mit dem Eintritt des *Christentums* in die römische Welt ändert sich auch sofort Fragestellung und Lösung unseres Problems. Die ältere Stoa bereits war von der Idee der Immanenz Gottes immer mehr abgekommen, und bereits in der Ethik Senecas, im folgenden Jahrhundert bei Epiktet und Marcus Aurelius macht sich eine starke dualistische Tendenz geltend und zu gleicher Zeit eine fortschreitende Entwertung des stoischen Naturbegriffes. Zugleich wächst das Mißtrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft auf praktischem Gebiete mehr und mehr, bis diese Entwicklung in dem grandiosen Bruche des Christentums mit der antiken Gesamtkultur ihren Abschluß findet. Wir brauchen kaum zu sagen, in welchem scharfen Gegensatz sich *Christus* selbst mit der jüdischen intellektuellen Kultur, wie sie in den Schriftgelehrten zum Ausdruck kam, setzte, wie das ungelehrte und unwissende Kind zum Typus sittlicher Reinheit und innerer Größe wurde, wie die, «die da geistig arm sind», Christus als das fruchtbarste Erdreich für die neue Lehre galten. Freilich Christus selbst kam dieser Gegensatz niemals zur Empfindung; wie dies am gewaltigsten sein Wort zeigt: Ich bin die *Wahrheit* und das Leben¹. In ihm werden ja alle Gegensätze, die später in der Kirche zum Ausdruck kommen mußten, als der unendlich reiche, aber eben durch seine Lebendigkeit begrifflich kaum faßbare Geist in feste Formeln, wie sie der gewöhnliche Mensch braucht, gebracht wurde – in ihm selbst waren jene Gegensätze durch unvergleichliche «Wesenstat», um mit einem trefflichen Worte Euckens zu reden, ausgeglichen und gelöst. So sicher für Christus selbst Denken und Wollen, Wahrheit und Leben ein Ganzes gewesen ist, so sicher konnten diese Spaltungen nicht ausbleiben, sobald dieser Geist in das wirkliche menschliche Leben einzugehen suchte. Und so geschah es denn auch bezüglich unseres Problems.

Bei den älteren Kirchenschriftstellern, wie *Origines* und *Chrysostomos*², wird die Unwahrheit gebilligt, wenn sie aus Liebe hervorgeht und gewöhnlich findet sich (nach Runze³) zu der Forderung nach ἀλήθεια der Zusatz: ἐν ἀγάπῃ, der

1. Man stelle das Wort Schillers gegenüber: «Nur der Irrtum ist das Leben und die Wahrheit ist der Tod.»

2. Vgl. V. Cathrein, «Moralphilosophie» (1891) II, S. 75.

3. Vgl. G. Runze, «Praktische Ethik», Berlin 1891, Bd. I der «Ethik».

zweifelloos als eine Beschränkung des Begriffs der ἀλήθεια gefaßt werden muß¹. Auch jenes Problem, wieweit der Priester in seiner Predigt von seiner eigenen Überzeugung abweichen dürfe, das sich später zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, entwickelte, findet sich schon sehr früh. Bereits der Bischof *Synesius* von Alexandrien (379–412 n. Chr.) unterschied ein exoterisches und ein esoterisches Christentum: τὰ μὲν οἴκοι (bei sich und der Freundin Hypatia) φιλοσοφῶν – τὰ δ' ἔξω (in der Kirche) φιλο-μυθῶν.

Gegen die ältere christliche Literatur wendet sich scharf der heilige *Augustinus* in seinen Schriften de mendacio und contra mendacium. Er ist sich der Schwierigkeit der Aufgabe, einen Wahrhaftigkeitsrigorismus auf der Grundlage des Evangeliums aufzubauen, völlig bewußt und nennt die Frage nach der Erlaubtheit der Unwahrhaftigkeit eine «magna quaestio», ja eine «quaestio latebrosa nimis» (de mend. c. 1). Er entscheidet sich zu einem Rigorismus, indem er (de mendacio c. 21 n. 42) am Schlusse sagt: «Quisquis aliquod esse genus mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipiet se ipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.» Es dürfte zweifelhaft erscheinen, ob hier Augustinus die Frage wirklich im evangelischen Geiste entschieden hat, ob nicht die älteren Schriftsteller wie Origenes und Chrysostomos mehr im Geiste des Evangeliums gelehrt hatten. Denn soviel steht – wie auch die einzelnen Stellen in der christlichen Literatur lauten mögen – fest: Eine Lehre, welche den Naturbegriff im Sinne des Christentums gestaltet, eine Lehre, die ihre Sittlichkeit auf eine gefühlsmäßige Einigung mit Gott aufbaut und neben dieses Prinzip gleichwertig die Menschenliebe stellt, kann, sofern sie nicht Unmögliches fordern will, nicht zugleich absolute Wahrhaftigkeit fordern. Sie kann sie insoweit fordern, als Wahrhaftigkeit zugleich den Nächsten vor Schädigung bewahrt, ihm hilft und aufrichtet. Sie kann, indem sie ihren Schwerpunkt in die Erringung des ewigen Heils verlegt, des weiteren in der Erkenntnis der wirklichen Welt nicht eine sittliche Pflicht sehen. So lenkt hier bereits das Christentum ein in antike Bahnen, denn die Begriffe des Exoterischen und Esoterischen finden wir fast bei allen Denkern der antiken Welt; sogar die Stoiker unterscheiden eine annehmbare Empfehlung (probabilis ratio) von der wissenschaftlichen Ableitung der Moralgrundsätze, die nur für den Weisen ist². Und auf das gesamte Mittelalter hat Augustin in diesem Sinne eingewirkt. Der Zoologe Hert-

1. Eine Ausnahme macht hier in gewissem Sinne *Clemens*, der vielleicht am weitesten von dem echt evangelischen Geiste abweicht. Schon durch die Fassung der ganzen alten Philosophie als eine προπαιδεία des Christentums, noch mehr «durch den Satz, daß der Erkenntnis die Werke folgen wie dem Körper der Schatten», hebt er Vernunftkenntnis zum Mittel eines religiösen und sittlichen Lebens; vgl. Eucken a.a.O. S. 137.

2. Nach Eucken a.a.O. II, S. 110.

wig sagt mit Recht¹: «Was das Auftreten des Christentums anlangt, so hatte dasselbe zunächst eine völlige Vernichtung des naturwissenschaftlichen Forschens und Wissens zur Folge.» Es kam die Zeit, in der man die Frage, wieviel Zähne das Pferd habe, in Streitschriften abhandelte, «welche das schwere Geschütz der Autoren in das Feld führten, ohne daß aber einer der Gelehrten Veranlassung genommen hätte, einem Pferde in das Maul zu sehen. Bezeichnend für diese Denkrichtung ist das im Mittelalter viel gebrauchte Buch ‚Physiologus‘ oder ‚Bestiarius‘, in welchem etwa 70 Tiere beschrieben wurden, darunter wieder fabelhafte, wie Drache, Vogel Greif, Phönix usw.» Ja wir haben Beispiele davon, daß gewisse Erkenntnisse sogar wieder vergessen wurden und erst wieder gefunden werden mußten. Ich nenne nur die zoologische Beobachtung, daß Walfische lebendig gebären. Aristoteles wußte dies bereits, und das ganze Mittelalter hindurch war es unbekannt. Solcher Beispiele gäbe es noch viele.

Zu dieser durchgreifenden Veränderung der Bestimmung des Menschen und der hieraus resultierenden Modifikation unseres Problems kam noch die teilweise Entwertung, welche die Vernunft durch die Idee der *Gnadenwahl* erfahren hatte. Von Augustin bis auf Abälard und später Scotus hat diese Idee, welche Augustin mit völliger Berechtigung dem Christentum als wesentlich und auch deshalb unmodifizierbar zugesprochen hatte, die christliche Tradition völlig beherrscht. Das Resultat der Gnade, das bei verschiedenartiger Anerkennung der Macht des natürlichen Gesetzes doch erst die wahre Sittlichkeit erzeugen konnte, vermochte weder erkannt, noch anerzogen zu werden, noch ergab es sich auf Grund von irgendwelchen Gefühlsentwicklungen.

In engster Berührung mit der Entwertung der Vernunft stehen die Tendenzen, die in Form von absichtlichen Paradoxien sich gegen die menschliche Logik überhaupt zu kehren scheinen, gleichsam auf Grund einer höheren Logik, die durch gefühlsmäßige Einigung mit der Gottheit direkt ergriffen wird und als Maßstab irdischer Logik gebraucht wird. Stellen, die diesen Geist tragen, finden sich im Evangelium häufig, und es wäre vielleicht keine ganz unbillige Frage, ob sie nicht der Keim für die im Mittelalter auftretende Lehre von der theologischen und der philosophischen Wahrheit gewesen sind. Denn dazu scheinen mir die Vorbedingungen in der Konzeption einer göttlichen Vernunft im Gegensatz zur menschlichen Vernunft im Grunde vollständig gegeben zu sein². Diese das Evangelium durchziehenden Ideen konnten aber um so leicht-

1. Vgl. in seinem «Lehrbuch der Zoologie», Jena 1892, S. 6.

2. Git Recht sagt hierzu W. Windelband («Geschichte der Philosophie», Freiburg 1892, S. 253): «Sie [die Lehre von der zweifachen Wahrheit] ist der adäquate Ausdruck des geistigen Zustandes, der durch den Gegensatz der beiden Autoritäten, unter welchen das Mittelalter stand, der hellenistischen Wissenschaft und der religiösen Tradition, notwendig herbeigeführt wurde ...»

ter in der Scholastik zu der *Lehrmeinung von den zwei Wahrheiten* fortgebildet werden, als ihr zweiter Hauptanknüpfungspunkt, die Philosophie des Aristoteles, durch die Unterscheidung des νοῦς θεωρητικός von dem νοῦς πρακτικός dem entgegenzukommen schien.

Die Lehre von den zwei Wahrheiten tritt in sehr verschiedenen Gestaltungen auf; wir können sie nicht alle verfolgen, weil dies dem Zwecke einer historischen Einleitung widerstreiten würde. Auf der einen Seite stehen sich gegenüber *philosophische* und *theologische* Wahrheit, auf der anderen Seite *theoretische* und *praktische* Wahrheit. Die erste Unterscheidung fand ihre Bedingungen in der Abweichung *Abælards* von der augustinischen Tradition, insofern dieser bereits die Idee der Relativität in den göttlichen Willen verlegt; zum vollen Durchbruch aber kam der Gegensatz erst in dem Streite der *Thomisten* und *Scotisten*, welch letztere die Lehre *Abælards* noch weiter fortbildeten, während die ersteren bei der Lehre, daß das Gute aus der festen und ewig gleichen Natur Gottes fließe, beharrten¹. Von *Scotus* bis zu *Occam* entwickelt sich der Prozeß eines Auseinandertretens von Intellekt und Wille, weltlicher Wissenschaft und Theologie immer weiter. Sie sind treue Anhänger der Kirche und echte Förderer einer voraussetzungslosen Naturwissenschaft. Man könnte es eine Ironie der Geschichte nennen, daß die franziskanische Tradition die Entwicklung der Wissenschaft auf allen Punkten beschleunigte, und doch das «bonum» im Range über das «verum» stelle, während im Gegensatz hierzu die dominikanische Tradition gerade hierdurch die Entwicklung der neueren Wissenschaft hintanhalt, daß sie das «verum» über das «bonum» stellte². Die zweite Unterscheidung hat ihren Ursprung in der thomistischen Philosophie; diese suchte einen Weg anzugeben, wie man von theoretischer Ungewißheit über das Bestehen oder den Inhalt eines Gesetzes zur praktischen Gewißheit gelange. So sehr sich diese beiden Formen voneinander unterscheiden mögen, so haben sie doch eine psychologische Wurzel: Beide Lehren sind unscheinbare Symptome, aber doch Symptome eines *neuen Geistes*, der seinen vollen Ausdruck freilich erst in der französischen Skepsis, vor allem in *Montaigne* und *Bodin* erhält.

Die erstere Lehre rüttelt an der absoluten Sicherheit und Einzigkeit der moralischen Grundsätze dadurch, daß sie dem Organ dieser Grundsätze, dem göttlichen Willen, die Eigenschaft einer relativistischen Beweglichkeit erteilt. Freilich hieß es nicht, Gott hätte in dieser oder jener Hinsicht seinen Willen geändert. Es hieß nur, er *könne* ihn ändern, es wäre zu irgend einer Zeit einmal möglich. Dieser scheinbar ganz harmlose Gedanke war aber doch ein Sturmvogel der nachfolgenden Skepsis, und die Thomisten wußten dies auch gut genug,

1. Vgl. hierzu J. Kreibitz, «Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus», Wien 1896, S. 58.

2. Vgl. hierzu auch Windelband a. a. O. S. 262.

weshalb sie die Scotisten «Skeptiker» nennen, während nach unseren heutigen Begriffen von Skepsis dieser Ausdruck an falscher Stelle zu sein scheint. War in die Eindeutigkeit und Ewigkeit des göttlichen Vernunftwillens durch die Eintragung der Idee der Relativität in dieselbe gewissermaßen eine Bresche geschlagen, so kam dies notwendigerweise der *menschlichen* Vernunft zugute, und das Unternehmen der Frühscholastik, die menschliche Vernunfttätigkeit so zu retten, daß man ihr als Objekt die Rationalisierung und Kodifizierung des evangelischen Geistes vorhielt, sie aber gleichsam immer unterhalb des religiösen Inhalts der Evangelien ihr Spiel treiben ließ – dieses Unternehmen hatte durch die Lehre von der Relativität und die darausfolgende Stärkung der menschlichen Vernunft eine Verschiebung erfahren. Diese Verschiebung ist nur eine Stufe in dem interessanten Prozesse, der mit dem Versuch der Rettung der menschlichen Vernunft vor dem Übergewicht der göttlichen beginnt und mit dem Versuch der Rettung der göttlichen Vernunft vor dem Übergewicht der menschlichen schließt. Die Lehre von den zwei Wahrheiten kann vielleicht gut der Kulminationspunkt dieses Prozesses genannt werden; denn hier ist gewissermaßen der Zustand gegeben, in dem sich menschliche und göttliche Vernunft gleich stark gegenüberstehen, was notwendig zur Konzeption zweier Wahrheiten führen muß. Vorher war die Einheit des Wahrheitsbegriffes durch das Primat der göttlichen Vernunft gerettet, später, d. h. seit dem Beginn der neueren Philosophie, war sie durch das Primat der menschlichen gerettet, freilich nur so lange, bis, wie wir sehen werden, dieser Zwiespalt in den Menschen selbst hineingetragen wurde.

Nach der Überwindung dieses kulturischen Kulminationspunktes beginnen, zuerst leise, dann immer stärker, die Versuche, die menschliche Vernunft in ihrem eigentümlichen Felde, der Wissenschaft, zu schwächen. Ein *Nicolaus Cusanus* trägt kein Bedenken, in seinem Hauptwerke *de docta ignorantia*, deutlicher noch in seiner kleineren Schrift *de coniecturis* das weltliche Wissen zum Vermuten herabzusetzen, und *Agrippa von Nettesheim* folgt diesem Beispiel mit seiner skeptischen Schrift «*de incertitudine et vanitate scientiarum*», welche dem geheimen Zwecke dienen soll, dem Vorwurfe, die magischen Lehren seien unsicherer als die philosophischen, Widerpart bieten zu können. Hier tritt zum erstenmal jene fragwürdige Apologetik auf, die dann später bis auf unsere Tage immer von neuem wieder ihr Haupt erhebt, jene mutlose und halb resignierte Apologetik, welche die Grundsätze der Religion nicht schöpferisch und positiv feststellen will, sondern ihr Genügen darin findet, durch Verkleinerung und Entwurzelung des wissenschaftlichen Strebens einen Zustand allgemeiner Skepsis zu erzeugen, in dem der Mensch die Unterscheidungsfähigkeit für das Gewicht der Gründe verliert und so präpariert ist, alle Sätze skrupellos anzunehmen, welche die Bedürfnisse des momentanen Kulturstandes zu fördern scheinen.

Gehen wir nun über zu der anderen Form, welche die Lehre von der zweifachen Wahrheit in der Lehre des *Thomas* angenommen hat. *Thomas* hatte von *Aristoteles* die Unterscheidung des praktischen und des spekulativen Verstandes übernommen. Der spekulative ist jener, «qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis agnitionem», der praktische jener, «qui quod apprehendit ordinat ad opus». Formalobjekt des spekulativen Verstandes ist also die Wahrheit als solche, die *Übereinstimmung zwischen Denken und Sein* (adaequatio intellectus cum re). Ziel des praktischen Verstandes ist die *rectitudo des Handelns*. Schon hier ist interessant, wie das opus durch das «sed» mit der sola veritatis agnitio in einen Widerspruch tritt. Nun handelt es sich für *Thomas* darum, diesen Widerspruch so zu schlichten, daß weder die Würde der spekulativen Wahrheit, noch jener bereits bei *Paulus* (Röm. 14, 23) auftretende Grundsatz: omne quod non est ex fide peccatum est, der nur bei völliger Gewißheit betreffs der Existenz oder Nichtexistenz, der eventuellen Geltung oder Ungültigkeit des Gesetzes ein Handeln erlaubt, irgendwelche Schädigung erleidet.

Ich kann nicht umhin, zu bemerken, daß diese Lehre in vielen neueren Darstellungen nicht ganz richtig aufgefaßt wird. Es wird so dargestellt, als ob die bloß wahrscheinliche Gewißheit über die Nichtexistenz eines Gesetzes ein Handeln gegen seinen Inhalt gestatte. So z. B. *Sigwart*¹. In Wirklichkeit gehen die Deduktionen des *Thomas* gerade von dem Grundsatz aus, daß man nur bei völliger Gewißheit über die Nichtexistenz eines Gesetzes dagegen handeln dürfe. *Thomas* fährt weiter in diesem Sinne: Völlige Gewißheit ist notwendig. Nun aber ist es eine Tatsache, daß in vielen Fällen des Lebens, wo wir vor einer Handlung stehen, die Ereignisse gleichsam selber ein Handeln von uns verlangen, vermittels des theoretischen Verstandes eine völlige Gewißheit (die doch unbedingt notwendig) nicht zu erreichen ist. Um diesen Zwiespalt des Handelnsollens und des Nicht-Handelndürfens zu überwinden, soll die Kirche neben alle ihre bestehenden Gesetze noch ein Gesetz hinzufügen des Inhalts, daß, wenn ein gewisses Maß von Gründen (bei den verschiedenen Schriftstellern verschieden) gegen die Existenz des Gesetzes spreche, dieses Gesetz als nicht existierend zu erachten ist. *Leimbach*² gibt folgenden Fall: Jemand, der im Begriffe steht, eine Handlung zu setzen, zweifelt, ob sie erlaubt sei oder ein Gesetz existiere, welches sie verbietet. Er hat die Pflicht, Sorgfalt und Prüfung anzuwenden. Das Ergebnis derselben ist, daß er die wahrscheinliche Meinung gewinnt, das Gesetz existiere nicht, d. h. daß gute und stichhaltige Gründe für seine Nichtexistenz sprechen, die Möglichkeit aber gleichwohl nicht ausge-

1. Vgl. *Sigwart* «Vorfragen der Ethik», Freiburg 1886, S. 28.

2. Vgl. die treffliche Monographie über den Probalismus usw. «Untersuchungen über verschiedene Moralsysteme» von *Alex Leimbach*, Fulda 1894.

geschlossen ist, daß es existiert. Daraufhin darf er noch keineswegs handeln; er hat noch nicht die erforderliche Gewißheit, das entscheidende Urteil über die Erlaubtheit seiner Handlung. Nun nimmt er das *reflexe* Prinzip zu Hilfe, das er als gewiß erkennt, etwa, daß ein Gesetz, gegen dessen Existenz gewichtige Gründe sprechen, nicht verpflichte. Indem er nun seinen Spezialfall in diesem allgemeinen Prinzip erkennt, hat er offenbar die praktische Sicherheit, daß er durch jenes Gesetz nicht gebunden sei. Mag nun auch spekulativ betrachtet jenes Gesetz wirklich existieren, ist er doch praktisch gewiß, daß er durch seine Handlung mit diesem Gesetz nicht in Widerspruch gerate. So ergibt sich auch, wie spekulative Nichtgewißheit mit praktischer Gewißheit, spekulativer Irrtum mit praktischer Wahrheit vereinbar sei. «*Quamvis contingat rem, circa quam versatur prudentia, aliter se habere quam prudens existimet, non idcirco tamen iudicium prudentiae est falsum, quia talis falsitas non est prudentiae, sed est intellectus speculativi*» (Sylvius, Comment. in S. Thom. 2. 2. q. 67. a. 4)¹.

Gemäß den Anschauungen der einzelnen *nachthomistischen* Denker über das Verhältnis von Gesetz und Freiheit zweigen sich nun aus diesem Grundprinzip verschiedene Einzelsysteme ab, wie absoluter Tutorismus, Tutorismus mitigatus, Probaliorismus, Äquiprobabilismus, Probabilismus, Laxismus, die hier zu verfolgen keinen Zweck hat. Man mag über diese ganze Lehre verschieden urteilen, jedenfalls ist die Abschachtung, die sie in neueren Darstellungen erfahren hat, kein Zeichen von Geschmack und intellektuellem Feinsinn. Denn die leichtsinnigen Anwendungen, welche die Lehre in späteren Zeiten durch gewisse katholische Orden erfahren haben mag (und hier wird noch viel übertrieben), ist (für den Philosophen wenigstens) noch kein Einwand gegen sie. Es ist darum erfreulich und vermehrt die Symptome dafür, daß wir endlich auch in der Philosophie aufhören, uns *nur* als Widerparte der Scholastik zu fühlen, wenn Sigwart² sagt: «Die klugen Praktiker, welche die jesuitische Moral geschaffen haben, sahen darin ganz richtig, daß die Wahrscheinlichkeit eine Rolle auch im sittlichen Handeln spielt, und den Probabilismus in jedem Sinne verwerfen, würde nur ein voreiliges Urteil verraten.»

Sehen wir doch einmal ein wenig hinter diese logische Akribie, deren Aufwand im Verhältnis zum Erfolge uns ja zuweilen ein wenig lächerlich anmuten mag, so bemerken wir, daß hier wenigstens ein tiefes und schwerwiegendes *Problem* anerkannt wird, was doch immerhin, wenn es auch mit scholastischen Mitteln zu überwinden gesucht wird, einen wohltuenden Gegensatz bildet zu der Moralphilosophie der neueren Zeit, in der es zumeist gar nicht in seiner Tiefe erkannt und, wenn es erkannt wird, hinter Gesinnungspathos versteckt wird. Die Wahl ist vielfach folgende (wenn wir das Bestehen unwandelbarer

1. Vgl. a. a. O. S. 40.

2. Vgl. in den «Vorfragen der Ethik» S. 28.

Sittengesetze, die aus dem Willen Gottes fließen, im Sinne des Thomas voraussetzen): Entweder es wird völlige theoretische Gewißheit verlangt – dann kommt es bei der Natur unseres Intellekts, der oft im Zweifel steckenbleibt, auf alle Fälle aber langsamer zu seinem Ziele kommt als die Handlung, die meist nunc et hic erfolgen muß, wenn sie überhaupt erfolgt, gestattet, überhaupt wenig zum Handeln. Oder es wird theoretische Gewißheit nicht verlangt – dann kommt es zwar zum Handeln, aber der Wahrheitsbegriff verliert einen Teil seiner Würde. Oder drittens – es erfolgt irgendwie eine Lösung dieses Widerspruchs. Eine bestimmte Lösung ist die der späteren Scholastik. Wir halten sie, wie wir gleich gestehen wollen, für falsch. Denn der Satz, der immer wiederkehrt, die *rectitudo* des Handelns oder auch des Willens sei praktische Wahrheit, hat im Grunde keinen Sinn. Die Richtigkeit eines Willens ist keine Wahrheit¹. Oder: Das Verhältnis eines Willens zu einem Gesetze, das ihn verpflichtet, ist nicht das Verhältnis eines Urteils zu einem Gegenstand, bei welchem Verhältnis allein von Wahrheit und Unwahrheit rechtmäßig gesprochen werden kann. Die praktische Wahrheit müßte doch auch eine Wahrheit sein. Es müßte ein Wahrheitsbegriff existieren, der noch nicht theoretische Wahrheit und noch nicht praktische wäre, diesen beiden Begriffen vielmehr übergeordnet wäre, so daß erst durch Beigabe zweier weiterer Bestimmungsstücke der Wahrheitsbegriff in einen theoretischen und praktischen zerfiel.

Einen solchen übergeordneten Wahrheitsbegriff bzw. seine Definition suchen wir bei *Thomas* vergebens. Wahrheit wird definiert als *adaequatio intellectus cum re*. Dieser Ausdruck definiert aber natürlich nur die theoretische Wahrheit und schließt die hinterherkommende praktische aus. Freilich wir verstehen dieses Unternehmen des Thomas: Es handelt sich eben darum, wie überall bei ihm, das Unrationalisierbare doch zu rationalisieren. Es muß alles, auch das sittliche Handeln, zu rationalisieren sein; dies ist gleichsam axiomatische Voraussetzung. Geht es nicht «direkt»², so werden «reflexe Prinzipien» erfunden, um das rationale Weltsystem da, wo es gleichsam das menschliche Handeln selbst zu durchbrechen scheint, künstlich zu schließen. So entsteht der interessante Widerspruch, menschliches Irren gewissermaßen gesetzmäßig zu machen, den Grundsatz aber, der dieses (objektive) Irren sanktioniert, selber als eine Wahrheit hinzustellen. Denn dieses reflexe Prinzip ist für Thomas natürlich eine Wahrheit. Das Mittel zu diesem Zwecke bietet die verhängnisvolle Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem praktischen und theoretischen Intellekt, wie wir bereits anführten, *prudentia* und *intellectus speculativus*, wie Thomas unterscheidet. Diese *prudentia* ist bei Thomas eigentümlicher termi-

1. Man vergleiche die feinsinnigen Ausführungen über Richtigkeit und Wahrheit bei R. v. Ihering, «Der Zweck im Recht», I, Leipzig 1877.

2. Vgl. hierzu Leimbach a.a.O. S. 40.

nus, indem hier das Wort ganz anders als in der Frühscholastik nicht mehr als Vermögen, die Mittel zu gegebenen Zwecken zu suchen, gemeint ist, sondern als Vermögen, den (freilich noch objektiv gedachten) Bestand oder Nichtbestand der Zwecke selbst (wie sie das Gesetz eben vorschreibt) zu untersuchen. Damit ist nun auch der Zusammenhang dieser Form der zweifachen Wahrheit mit der früher genannten angedeutet, wenngleich Thomas dieser ersten Form viel entfernter steht als die Nominalisten, als z. B. *Scotus*. Der Gedanke rückt gewissermaßen der Offenbarung bereits näher an den Leib. Vom rein technischen Mittel bekommt er bereits einen mehr normativen Charakter. Er gibt zwar noch keine Gesetze für das Handeln, urteilt aber bereits über den Bestand von Gesetzen. So ist es auch zu verstehen, wenn in der bedeutendsten und umfassendsten Darstellung der thomistischen Moralphilosophie, in Viktor Cathreins bereits zitiertem zweibändigem Werke, die Klugheit (*prudentia*) als «Königin der Tugenden» hingestellt wird. Auch hier wird ausdrücklich gelehrt, daß die Klugheit nicht bloße Überlegung über die Mittel ist (wie es der gewöhnliche Sprachgebrauch im Grunde erforderte), sondern die Vernunft selbst, sofern sie die Erfordernisse der sittlichen Gesetze in den einzelnen Fällen bestimmt.

Damit war aber offenbar der erste Schritt zu der späteren typischen Lösung des Problems getan, der gemäß die Vernunft nun weder rein technisch noch als Organ zur Erkenntnis der unabhängig von ihr bestehenden göttlichen Gesetze selbständig und aus sich selbst heraus die sittlichen Gesetze bestimmt. Dahin mußte die Lehre des Thomas vom *Naturgesetz* notwendig treiben. Bei diesem selbst hat das Naturgesetz einen eigentümlich schillernden Charakter angenommen, was bei der Synthese der aristotelischen und christlichen Weltanschauung ja auch unumgänglich war. Es ist einerseits ganz und gar das gestaltende Prinzip des aristotelischen πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν (im Gegensatz zum πολιτικὸν δίκαιον νομικόν), d. h. ein Ausfluß der Menschenvernunft. Da aber bei Thomas dieselbe Vernunft das Dasein Gottes als Weltschöpfer erkannt hat, wird es gleichsam hinterher doch wieder ein Ausfluß des göttlichen notwendigen Willens, des Wesenswillens Gottes (im Gegensatz zu dessen freiem Willen, aus dem das göttliche positive Gesetz fließt). Der früher viel innigere Zusammenhang der einfachsten moralischen Vorschriften mit der Gottheit ist hier bereits gelockert, indem das Naturgesetz zwischen Gott und Mensch in die Mitte tritt, freilich noch so, daß die Harmonie nicht gestört wird. Die viel selbständigere Stellung, welche das Naturgesetz und das daraus fließende Naturrecht bei *Hugo Grotius* findet, der bekanntlich gesagt hat, daß auch bei der Nichtexistenz Gottes das Naturrecht bestehen bliebe, und der noch weitere Fortschritt bei *Pufendorf* ist nur die Etappe einer weiteren Loslösung der Moralvorschriften von der Gottheit.

Das für unser Problem Wertvolle in diesem ganzen Zusammenhang besteht darin, daß seit Paulus allen Moralphilosophen eine Alternative gestellt war,

nach deren einem Teile sie unbedingt greifen zu müssen glaubten. Immer hieß es: Gott und Vernunft; was der Gottheit an gesetzgeberischer Kraft und Recht genommen wurde, kam der Vernunft irgendwie zugute; und ebenso umgekehrt. Bei Thomas mildert dies Verhältnis noch der Gedanke des Naturgesetzes, das harmonisch aus beiden Prinzipien herausfließt. Später verschärfte sich der Gegensatz immer mehr. An eine dritte mögliche Quelle der sittlichen Vorschriften dachte man nicht. Eine solche im *Gefühlsleben* des Menschen zu finden, blieb den Engländern vorbehalten; und wir werden später sehen, daß erst durch das Hineintragen dieses neuen Prinzips die innerliche Überwindung der Lehre von der doppelten Wahrheit ermöglicht wurde, daß erst hierdurch das «Richtige» von dem «Wahren», mit dem es bei Thomas identifiziert wird, unterschieden werden kann.

Was die Gestaltung der thomistischen Lehre von der subjektiven *Wahrhaftigkeit* betrifft, so ist zunächst zu sagen, daß sie von der rigoristischen Tradition des Augustinus beherrscht ist. Bezüglich der Definition der Wahrhaftigkeit ist zu bemerken, daß die Absicht zu täuschen in die Definition nicht eingeschlossen wird¹. Die Folge hiervon ist eine doppelte: Erstens werden diejenigen unwahren Äußerungen zu Lügen, bei denen der Redende (Thomas kennt im allgemeinen nur Wortlügen) weiß, daß der Angeredete ihm nicht glaubt. Zweitens sind hiernach jene Äußerungen keine Lügen, bei denen die Absicht zur Täuschung vorhanden ist, ohne daß ein als unwahr erkennbarer Vorstellungsinhalt geäußert wird, also alle doppelsinnigen Redensarten und Restriktionen. Cathrein erklärt die Sache so: «Derartige doppelsinnige Redensarten sind keine Lügen, weil die gebrauchten Worte wirklich das ausdrücken, was der Redende im Sinne hat².» So entscheidet den Tatbestand einer Lüge nicht das Verhältnis des mit dem Bewußtsein der Wahrheit begleiteten Vorstellungsinhaltes im Redenden zu dem erzeugten oder beabsichtigten Vorstellungsinhalt im Zuhörer, sondern das Verhältnis des mit dem Wahrheitsbewußtsein begleiteten Vorstellungsinhaltes zur Äußerung (den Worten, Sätzen) selber. Wir weisen, wie unser systematischer Teil besser begründen wird, diese Definition als zu bloß äußerlicher Werkgerechtigkeit verführend bereits hier zurück. Abgesehen hiervon wird vom hl. Thomas die Lüge nicht als eine Rechtsverletzung eines anderen verworfen, sondern ihrer Natur nach³. Wir können hier nicht umhin zu bemerken, daß hier von Thomas eine moralphilosophische Methode eingeführt wird, die später (z. B. auch bei Cathrein⁴) sehr schlimme Folgen gezeitigt hat. Es wird nämlich allenthalben ein Rigorismus erschlichen

1. Vgl. *Summa theologiae* II, II, 9, 110 a. 1.

2. Vgl. Cathrein a. a. O. Bd. II, S. 82.

3. Vgl. *Summa theologiae* II, II, q. 110 a. 3 ad 3, ad 4; vgl. Cathrein a. a. O. Bd. II, S. 82.

4. Man sehe die Kritik des Grotius bei Cathrein a. a. O. Bd. II, S. 75.

(ob subjektiv oder nur objektiv, ist gleichgültig) dadurch, daß in den Begriff der Handlungen, die es zu verdammen gilt, z. B. der Lüge, nur das aufgenommen wird, was auch nach anderen, weil laxeren Systemen als böse gilt. Dies ist einfach und billig, wird aber nicht den Ansprüchen gerecht, die wir an eine wissenschaftliche Behandlung der Probleme zu stellen haben. Wenn z. B. wie bei Cathrein (a. a. O.) gesagt wird, im Begriffe des Redens liege bereits der «Gedankenaustausch vernünftiger erwachsener Menschen», so ist es leicht, Rigorist zu sein. Denn die einem Kinde oder einem Wahnsinnigen gegenüber geäußerten Lügen sind dann keine, da Lügen das «Reden» subjektiver Unwahrheit ist, Kinder und Wahnsinnige keine vernünftigen, erwachsenen Menschen sind. Dies ist Rigorismus der Worte, aber nicht der Sachen.

Die *nachthomistische Scholastik* hat, wie sie auch sonst weniger neue Ideen hervorbrachte, sondern sich mit einer schärferen Durcharbeitung der alten Probleme beschäftigte, auch bezüglich unserer Frage eine neue Antwort nicht erteilt. In dem umfassenden Werke des Jesuiten *Suarez*, dem letzten gewaltigen Kulturniederschlag der scholastischen Wissenschaft, findet sich bei all seinem Reichtum unser Problem noch an alter Stelle.

Erst durch die *Reformation* und die nachfolgende Philosophie beginnt ein kräftiger Umschwung, der auch hier seine Wirksamkeit äußert. Er besteht, kurz gesagt, in dem Bruch mit der ganzen rationalistischen Methode der Scholastik. Zunächst macht sich dieser Bruch nur der Religion gegenüber bemerkbar durch eine ungeheure *Vertiefung des Glaubensbegriffes* durch *Luther* selbst. Der objektive Inhalt der Religion, der während der Scholastik gewissermaßen als starres Gebilde außerhalb der Menschheit schwebte und dieser ein Objekt der Vernunftkenntnis bilden sollte, wird mit gewaltiger Kraft nun auf jedes einzelne Gemüt bezogen und in tiefere Lagen der menschlichen Seele, als das abstrakte Denken eine darstellt, hineingedrängt. «Es ist nicht genug, daß einer glaubt, es sei Gott, Christus habe gelitten und dergleichen; sondern er muß festiglich glauben, daß Gott ihm zur Seligkeit ein Gott sei; daß Christus für ihn gelitten hab, gestorben, gekreuzigt, auferstanden sei, daß er sein Sünd für ihn getragen hab» (E. A. 22, 130). Oder: «Der Glaube geht auf Dinge, die nicht einleuchten. Damit also der Glaube Platz habe, muß alles verborgen werden, was Sache des Glaubens ist¹.» Oder man denke an jenes tiefsinnige, paradoxe Wort, das man den Extrakt der ganzen lutherischen Reformtätigkeit nennen könnte: «Wenn wir Gott wüßten, was hätten wir denn da zu glauben!» So wird der Glaube von einem weniger gewissen Fürwahrhalten, als es das Wissen gestattet, ein tätiges, gefühlsstarkes Ergreifen der Gottheit und Festhalten. Er erscheint nicht mehr als eine Art des Wissens, eine schlechtere Art als die-

1. Nach R. Eucken, «Lebensanschauungen usw.», S. 282.

jenigen, zu denen uns Erfahrung und folgerichtiges Denken oder Begriffsanalyse führen, sondern wird in gewissem Sinne (freilich noch nicht genügend begrifflich scharf) diesen gewöhnlichen Prozessen zur Wahrheitsforschung entgegengesetzt. Hierdurch erleidet freilich der Wahrheitsbegriff eine der Wissenschaft gefährliche Umprägung ins Mystische, und der abstrakte Denkprozeß verliert seine objektive Reinheit, auf Grund deren er leidenschaftslos die Tatsachen suchen kann, ohne sie durch vorgefaßte Wertungen durch Gefühl und Leidenschaft zu entstellen. Der Wert der Gottheit tritt an Stelle ihrer bloßen Tatsache in den inneren Blickpunkt des Zeitgeistes, um einen Ausdruck Wundts zu gebrauchen. Denn wenn auch Wissen und Glauben eine gewisse Trennung erfuhren, so war doch diese Trennung nicht groß genug, um die beiden am Kampfe miteinander zu hindern.

So ist es leicht erklärlich, daß die gleichzeitige aufklärende *humanistische Bewegung* in Deutschland, durch *Erasmus* hauptsächlich vertreten, trotz den gleichen Interessen, die sie als fortschrittliche Bewegung mit der religiös-reformersischen gemein hatte, doch auch in Widerspruch mit ihr geriet, wie es beispielsweise in der Polemik Luthers mit Erasmus über die Willensfreiheit zum Ausdruck kam. Die Reformation, ohne Verbindung mit dem Humanismus – eine Verbindung, die weniger innerlich begründet als historisch zufällig war –, hätte es zu dem nachfolgenden Aufschwung der Wissenschaften, wie er uns seit Beginn der neueren Philosophie allenthalben entgegentritt, nimmermehr gebracht¹. So sagt auch Eucken²: «Jene Abweisung der Vernunft war zugleich ein schroffer Bruch mit all den freien Bewegungen und Gedankenrichtungen, welche in Reformationszeiten schon mächtig aufstrebten.» Der Wahrheitsbegriff, wie ihn Luther geprägt hatte, indem er in Gott weniger die Tatsache als den auf jeden Einzelnen bezüglichen ungeheuren Wert sah, und indem er in die erkenntnistheoretische Funktion selber, die zur Gottheit führt, Gefühl und Willen einschloß, war für strenge, wissenschaftliche Forschung durchaus unbrauchbar, was auch, wie wir sehen werden, später genügend hervortrat.

Gemäß dieser gekennzeichneten Stellung Luthers zu Wahrheit und Glauben war auch seine Stellung zum Problem der *Wahrhaftigkeit*. Wie wir sahen und noch sehen werden, findet bei den Denkern gewöhnlich diese Frage eine von ihrer Gesamtanschauung über die Funktionen der menschlichen Seele, welche sittliches Handeln verursachen, sehr getrennte Behandlung, ja sogar, wie wir wohl jetzt schon behaupten dürfen, eine widersprechende. Anders bei Luther. Es ist dies ja nicht ein allzu seltenes Phänomen in der Geschichte der

1. Vgl. hierzu die trefflichen Bemerkungen Jodls in seiner «Geschichte der Ethik» Bd. I, S. 82/83.

2. Vgl. Eucken a. a. O. S. 283.

Philosophie, daß während der einen Zeitphase zwei Theorien ruhig nebeneinander bestehen, die sich in einer anderen Phase hart bekämpfen¹; dies gilt ebenso für Persönlichkeiten. Entscheidend ist hier, ob mehr Einheit oder Differenziertheit des seelischen Lebens vorhanden ist. Bei einem so eminent einheitlichen Charakter, wie ihn Luther besaß, ist dies also wohl erklärlich. Aus den Publikationen aus den Kgl. Preuß. Staatsarchiven von 1880, Bd. V, ersehen wir, daß Luther in einer Konferenz vom 15. und 17. Juli 1540 dem Landgrafen von Hessen in Sachen der Doppelhele erklärte: «Eine Notlüge, Nutzlüge, Hilfslüge zu tun, wäre nicht wider Gott.» Der Landgraf soll hierauf an Luther geschrieben haben: «Denn Lügen lautet übel, hat's auch kein Apostel keinem Christen gelehrt, ja Christus sogar höchst verboten, man soll bei Ja und Nein bleiben.» Bemerkenswert ist bei diesen Worten Luthers, daß er es nicht bei der Erlaubnis der Notlüge beläßt, sondern noch «Nutz- und Hilfslüge» hinzufügt; denn der Begriff Nutzlüge kann hier doch sehr schwerlich als eine Lüge, die einem anderen nützt, aufgefaßt werden, sondern als eine solche, die schlechthin nützt. Daß der Ausdruck im letzteren Sinne gemeint ist, beweist auch der Anlaß; denn der Landgraf will sich doch selber durch eine etwaige Lüge nützen, nicht irgend jemandem andern. Freilich könnte man hier wohl die Frage aufwerfen, ob nicht die meisten und gerade die schlimmsten Lügen in diesem Sinne Nutzlügen sind, ob der Unterschied zwischen einer völligen Erlaubnis des Lügens und der Nutzlüge eigentlich noch groß ist. Natürlich wäre es nur sehr ungereimt, auf Grund dieser Worte Luthers an seiner persönlichen Ehrlichkeit zu zweifeln, die für uns über alle Zweifel erhaben dasteht. Denn in dem Sturm und Drang der geistigen Entwicklung Luthers mag so manches Wort gefallen sein, welches die Goldwaage des hinterherkommenden objektiven Beobachters falsch charakterisieren würde und das (wie ich für Cathrein² bemerken möchte, der die Sache in einer Anmerkung nicht ohne Schadenfreude erzählt) ein gelehrter Jesuit in seinem kühlen Studio auf gutgefalztes Papier still hinzuzuschreiben freilich keinen Grund findet. Aber, wie dem auch sein möge: Ein Zusammenhang mit der so geäußerten Anschauung Luthers und der durch ihn erfolgten Umgestaltung des Wahrheits- und Glaubensbegriffes dürfte doch vorhanden sein. Denn wie dort das Hauptaugenmerk auf den Wert der Gottheit gegenüber ihrer bloßen Tatsächlichkeit gelegt wird, so hier auf den Wert der Aussage gegenüber ihrer Wahrheit, was im letzteren Falle geradezu zu einer Sprengung des sittlichen Begriffes der Wahrhaftigkeit (als der Eigenschaft, die Tatsachen, so wie sie stattgefunden haben, zu berichten) durch Wertüberlegungen führt. Es ist

1. Z.B. bei Grotius die doppelte Ableitung des Ethischen aus der Vernunft und den sozialen Trieben. Später wird hieraus der Kampf des englischen Intellektualismus mit der Gefühlsethik.

2. Vgl. Cathrein a. a. O. II, S. 75.

dies um so interessanter, als neuere¹ illusionistische Bewegungen in der Religionsphilosophie von hier aus bei Luther eine gewisse Berechtigung finden. Denn wenn auch Luther nie so weit gegangen war, die objektive Tatsächlichkeit der Gottheit auch nur in Zweifel ziehen zu wollen (hiervor bewahrte ihn sein gewaltiges Gemüt, das den höchsten Wert gewissermaßen unbewußt mit der Realität verschmolz), so mußten doch ruhigere, mehr intellektuell begabte Köpfe mit breiterer Tatsachenkenntnis den Widerspruch, der sich bei Luther nur in dem untergeordneteren Problem der Wahrhaftigkeit zwischen Tatsache und Wert auftut, bis in die Höhe metaphysischer Gegenstände tragen, so daß die Tatsächlichkeit der Gottheit, die bei Luther im Gegensatz zur Scholastik in den Hintergrund tritt (wenn sie auch da ist), nun gänzlich vor der subjektiven Erregung über ihre Vorstellung verschwand.

Die Stellung zum Wahrhaftigkeitsproblem blieb denn auch bei den früheren protestantischen Denkern die gleiche. Besonders ausführlich behandelt es Hugo Grotius. Wenn er das «mendacium» von dem «falsiloquium» unterscheidet, läßt er den Gefühlston des Bösen nur auf einem Teil der Unwahrhaftigkeit². Nur demjenigen ist durch ein mendacium Unrecht geschehen, der ein Recht auf Wahrheit hat. Dieses Recht wird ihm aber erst durch den Vertrag, der den Staat gegründet, und ist als solches mit den übrigen Rechten, die aus diesem Verträge und seiner Einhaltung hervorgehen, keineswegs perpetuell. Jeder kann dies Recht verlieren oder auch (wie Unmündige) überhaupt nicht besitzen. Grotius unterscheidet, von diesem Prinzip ausgehend, nun sechs Fälle, in denen ein falsiloquium nicht zugleich mendacium ist. So z.B. gegenüber Kindern und Irrsinnigen; sodann, wenn ein Dritter, aber nicht der Angeredete, getäuscht wird, wenn dem anderen Vorteil hieraus erwächst. Der Vorgesetzte hat das Recht gegenüber dem Untergebenen auf Grund seines *ius supereminens* über alle Rechte des Untertanen. Nur Gott darf nie die Unwahrheit äußern, aber nicht, weil diese seiner Güte widerstritte, sondern weil sie (nach Platon) ein Zeichen von Schwäche ist. Zuletzt ist die Unwahrheit auch den Feinden gegenüber nicht mendacium³. Auch hier zeigt sich Grotius als Scholastiker⁴ des Protestantismus; er systematisiert und ordnet die gegebenen Impulse. Aber auch mit seiner Gesamtanschauung über die Wurzeln der Sittlichkeit hängt die hier gegebene Lösung zusammen. Indem er die tierischen Instinkte der Mutterliebe, das Mitleid des Kindes usw. zur Erleuchtung der menschlichen Sittlichkeit heranzieht und letztere nur als eine vernünftige Ausgestaltung dieser naturgegebenen Triebe anspricht, vertritt er (psychologisch geredet) eine berech-

1. Ich denke vor allem an Th. Ziegler und P. Natorp.

2. Vgl. *de iure belli et pacis* I, IIIa, § 11 n. 1.

3. a. a. O. § 12-16, 17-18.

4. Er kannte die Scholastik sehr gut und sprach es offen aus, was er ihr verdankte.

tigte Kausalität des Gefühlslebens auf das Denken und Äußern der Gedanken. Nichts anderes als eine solche Kausalität ist aber auch die Lüge (wie wir im systematischen Teile noch besser bemerken werden).

Wie bei Grotius die Vernunft des Ethos mehr einen triebartigen Charakter bekommt, so auch ähnlich bei Bacon. Die angeborenen Normen, das «Licht und Gesetz der Natur» der Scholastik wird ihm zum sozialen Trieb¹; die Vernunft als der Begriff, in dem Reflexion und Gemüt als Einheit gedacht werden, ist bei ihm dem Worte, nicht aber der Sache nach zu finden. Reflexion, Erkenntnis tritt hier in Gegensatz zu Gefühl. Hiermit ist auch seine Stellung zu unserem Problem bereits angedeutet. Wahres und Gutes finden zwar in Gott für ihn eine Einheit, aber diese Einheit ist für ihn mehr Tradition, Konvention als Erlebnis. Wenn er die Gottheit noch nicht rein auf das Gefühl stellt, wie es Spätere taten, so ist der einzige Grund hiefür, daß er sich mit dem Problem nicht innerlich beschäftigte – daß ihn die religiöse Frage im Grunde kalt ließ. Indem er den geistigen Blick mit aller Macht auf die Natur lenkt, «entwickelt sich bei ihm die Neigung, Intellekt und Geist gleichzusetzen»². Der Widerspruch dieser erkenntnistheoretischen Wendung zu den Gütern des religiösen und sittlichen Lebens kommt ihm nicht zu Bewußtsein. Er trennt zwei Welten auseinander; aber er sucht sie weder zu vereinigen, noch heißt er diese Trennung mit klarem Bewußtsein sachgemäß und richtig. So wenig man bei ihm von Monismus reden kann, so wenig auch von Dualismus im Sinne einer Weltanschauung. Der Dualismus ist gewissermaßen im Blute, nicht im Geiste. Dies ist nur dadurch erklärlich, daß der durch induktiv-naturwissenschaftliches Denken und klares Sich-Hingeben an die Sinnenwelt unterdrückte Affekt, anstatt sich an die höchsten Güter zu wenden und auszuleben, ein praktisch-technisches Wirken zu erzeugen sucht. So entstehen in seiner Seele drei Gebiete, die wenig voneinander wissen: das Gebiet des objektiven, klaren, von allem Gefühle unbeeinflussten Denkens, die Welt praktisch-technischen Schaffens, das am wenigsten entwickelte Gebiet der Religion und Sittlichkeit. Die erste Welt bedingt die zweite, während die dritte unverbunden an den beiden hängt. Denn auch das praktisch-technische Schaffen, das Bacon empfiehlt und dem er in prophetischem Geiste eine ungeheure Zukunft eröffnet, sucht keinen Anschluß an die Sittlichkeit und Religion. So gehört Bacon zu den wenigen großen Denkern in der Geschichte, die dem Dualismus zu sehr gelebt haben, als daß sie ihn hätten lehren können.

Trotzdem hat Bacon, mehr indirekt, durch seine Neugestaltung der Wissenschaft zu einem langsamen Fort- und Zusammenarbeiten vieler, auch zeitlich getrennter Forscher mitgewirkt, die Idee einer objektiven, gleichsam über allen

1. Vgl. Jodl a.a.O. I, S. 95.

2. Vgl. Eucken a.a.O. S. 346.

einzelnen Denkern schwebenden *Wissenschaft* zu erzeugen, die keiner ganz besitzt, die jeder nur zum Teile in sich trägt. So wird gerade dieser durchaus unhistorische Denker paradoxerweise zum Förderer des historischen Zusammenschlusses der Forscher. Indem die Wahrheit so auf Einzelne verteilt, doch aber als einheitliches Ziel gedacht wird, erwächst ihr, ohne allen Bezug auf das Gute, nach Einiger Meinung eine sittliche Kraft¹. Ich möchte aber bereits hier daran einen Zweifel wagen. Abgesehen von den endlosen Prioritätsstreitigkeiten, der Eifersucht und dem Neide unter den Gelehrten, die dieser (für mich ebenso wie für andere notwendige) Wissenschaftsbetrieb mit sich bringt, scheint mir die hier verschmähte Systemwissenschaft, auch wenn sie schneller zum Abschluß schreitet als es unter bewußtem oder unbewußtem Opfer des Intellekts geschehen könnte, einen innigeren Bezug zu sittlichem Handeln zu haben. Handeln verlangt Entscheidung, und sein größter Feind ist Zweifel und Kritik. Entscheidung aber ist die innerste Natur des Systems; Zweifel und Kritik das Lebenslicht aller induktiven, langsam fortschreitenden Wissenschaft. Gerade wie wir im Leben oft das Denken abrechnen müssen, so bricht der Systematiker gleichsam die Strebungen der intellektualen Kultur seiner Epoche ab, damit wenigstens das bisher Erreichte in Leben und Tat eingehe. So richtet sich die von Bacon inaugurierte Forschung freilich nicht gegen das gute Handeln als solches, wohl aber gerät sie in einen gewissen Widerspruch mit dem Handeln überhaupt. In dem systematischen Teile werden wir sehen, daß alles darauf ankommt, ob man diesen Wissenschaftsbetrieb für unumgänglich notwendig hält oder nicht – daß die Lösung unseres ganzen Problems in gewisser Hinsicht von dieser Frage abhängt. Zu betonen ist im übrigen noch, daß dieser Betrieb nicht etwa zufällig ist und noch eine Änderung desselben erfolgen könnte. Vielmehr folgt dieser Betrieb notwendig aus dem Begriff einer induktiven Forschung, wobei es sogar gleichgültig erscheint, ob die Induktion in rein Baconischem Sinne oder in idealistischer Art (wie etwa in Sigwarts Logik) gegründet und geboten wird – wofür der treffendste Beweis die Übereinstimmung Bacons mit dem Idealisten Sigwart in diesem Punkte ist².

In beiden Denkern, Bacon und Grotius, liegen die Keime zu der nachfolgenden *Spaltung der englischen Moralphilosophie in Intellektualismus und Gefühlsmoral*. So sehr sich die verschiedenen Denker, welche diesen Richtungen angehören, unterscheiden mögen – für unser Problem kommt gerade nur dieser Unterschied in Betracht.

Die Hauptrepräsentanten der ersten Richtung sind *Hobbes* und *Cudworth*.

Bei *Hobbes* ist für unser Problem hauptsächlich dies interessant, daß es hier

1. Vgl. Chr. v. Sigwart, «Kleine Schriften» II, Freiburg 1881: «Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft.»

2. Vgl. Sigwart a. a. O.

dem denkbar schroffsten und einseitigsten Intellektualismus, der in dem reinen Verstande das einzige wertvolle und den bloßen Bewußtseinstatsachen überlegene Vermögen der Seele erblickt, trotzdem zu gelingen scheint, zu äußerst festen, gewichtigen, ja überstrengen Normen zu gelangen. «Jede Verletzung des natürlichen Gesetzes entsteht nur durch falsches Schließen, nur durch die Torheit der Menschen, welche die zu ihrer eigenen Erhaltung unentbehrlichen Verpflichtungen gegen andere nicht zu erkennen imstande sind¹.» Sieht man den Satz nur oberflächlich an, so erscheint hier die *Wahrheit*, die nur aus bloßer Reflexion, nicht aus Vernunft (im Sinne der Scholastik) hervorgegangen ist, das *Gute* als einen *Teil* zu umschließen: das Gute eine Wahrheitserkenntnis unter anderen, die natürliche oder sonstige Gegenstände haben. Zu einem ähnlichen Satze waren wir bei Platon gekommen. Wie ist aber dies möglich? Denn daß diese beiden Denker auch nur ähnliches meinten, ist von vorneherein ausgeschlossen. Das Rätsel löst sich leicht, wenn man bedenkt, daß in Platons «Vernunft» Willens- und Gefühlselemente, Induktion und Phantasie eingeschlossen liegen, hier aber die «Vernunft» zu rein abstraktem, diskursivem Denken geworden ist. Wenn Platon die Sittlichkeit von Einsicht verursacht sein läßt, so findet dies seine Berechtigung in der die ganze antike Philosophie durchziehenden Undifferenziertheit von Denken und Wollen, während hier bei Hobbes, wo das Denken alle Wertungselemente verloren hat (wie uns seine mechanische Naturwissenschaft ja unwiderleglich beweist), es allein imstande sein soll, Normen zu begründen. Wie gelingt ihm nun aber dieses philosophische Taschenspielerkunststück? Offenbar durch jenen Grundfehler, der dem ganzen intellektualistischen *Utilitarismus* bis auf *Helvetius* gemeinsam ist, wenngleich er bei Hobbes in der denkbar stärksten Form auftritt: er begründet nicht die Normen, sondern er beweist bloß ihre Vorteile und verwechselt logische Abhängigkeit zweier Phänomene mit ihrem objektiv-kausalen Zusammenhang. Er hält die Überlegung, die er als Forscher über «bellum omnium contra omnes», «Bürgerfrieden» und dessen nützliche Konsequenzen anstellt, für jene seelische Ursache, welche in den Menschen den Übergang vom Naturstande zur staatlichen Gemeinschaft hervorgebracht hat. Also nicht nur der Mangel an allem genetischen und historischen Sinn bringt jenes Paradoxon der bloßen Reflexion und der festen Norm zustande, sondern noch hinzukommend der positive Glaube, er hätte genetisch und auch normativ begründet, was er sich rein logisch zurechtgelegt hat. So finden wir bei Hobbes bezüglich unseres Problems denselben Dualismus wie bei Bacon, nur noch in weit härterer Form; auch hier gelangt er nicht zum Bewußtsein, da das gesamte seelische Leben nur von der einzigen (Natur-)Aufgabe der mechanischen Naturerklärung beherrscht ist.

1. de Cive, Cap. II § 1, p. 169.

Ganz anders beim zweiten Repräsentanten des Rationalismus, bei *Cudworth*¹. Er war der Gründer jener *Schule von Cambridge*, welche in gleichem Maße den religiösen Dogmatismus der Puritaner wie den Radikalismus des Hobbes bekämpfte. Man hat ihn einen Vorläufer Kants genannt – und er ist dies auch in gewisser Hinsicht bezüglich unseres Problems. Auch für Cudworth ist das Gute eine Erkenntnis der Vernunft und als solches eine «ewige Wahrheit». Die «*recta ratio*» und die «*lex naturalis*» sind Begriffe, die Hobbes und Cudworth gemeinsam haben. Indem aber Cudworth auf Platon und den Neuplatonismus des Plotin zurückgeht, ist seine *ratio* natürlich nicht bloße Reflexion wie dort, sondern ein gehaltreiches (a priori erkennendes) Vermögen. So rückt hier die Vernunft dem Wollen wieder näher, indem das Denken selbst als eine Tätigkeit und Schöpfung erscheint. Dabei ist freilich von einer völligen Autonomie der vernünftigen Sittlichkeit im kantschen Sinne keine Rede. Im göttlichen Geiste, der hier als reine Intelligenz (nicht als Wille, wie später bei Lotze) gedacht ist, haben die sittlichen Ideen ihren Ursprung.

Es ist klar, daß diese Anschauung in völligen Widerspruch mit der Naturwissenschaft eines Bacon treten muß. Das Problem hat keine neue Stufe erreicht. Es mochte für die Theologie und für die tiefere Fundierung der Sittlichkeit hier manches gewonnen sein; indem jedoch die sich entwickelnde Naturwissenschaft samt ihren logischen Voraussetzungen unter den Tisch fiel (denn niemals hätte diese mit der *ratio* des Cudworth erfolgreich weiterarbeiten können), fand das Problem eine antike Lösung, die sich wohl in einem engeren Schulkreis halten konnte, darüber hinaus aber keine Zukunft besaß. So knüpfen denn auch die nachfolgenden englischen Ethiker durchaus an Hobbes an.

Locke gelangt über die Stellung des Hobbes hinsichtlich unseres Problems nicht hinaus. Denn daß zu dem Willen des Souveräns hier noch als bestimmend für die Handlungen der Wille Gottes und die öffentliche Meinung tritt, ist für unsere Frage wenig erheblich. Hier wie dort befinden wir uns im Kreise des intellektuellen Utilitarismus, für den das Gute ein Teil der Reflexionswahrheit ist. Dabei wird nicht einmal der Unterschied dieses Teiles der Wahrheit, der das Gute ist, mit dem Ganzen deutlich empfunden. Denn der Kreis der Denkobjekte selber erhält hier eine utilitarische Bestimmung. «Unsere Aufgabe hier ist nicht, alle Dinge zu erkennen, sondern die, welche unser Benehmen angehen².» Indem so das Denken als ein Aufsuchen von Wahrheit selber von praktischen Gesichtspunkten geleitet wird und das Gute gleichfalls utilitarisch bestimmt wird, kommt dies von vornherein leichter mit jenem zur Deckung.

Dagegen rückt unser Problem auf eine neue Stufe in der *schottischen Schule*. Hier wird eine Stellung eingenommen, welche die entgegengesetzten Interessen

1. Jodl a. a. O. I, S. 129–133 benutzt.

2. Nach R. Eucken, «*Lebensanschauungen*».

des Wahren und Guten noch am besten zu einer gewissen Einigung führt. Und zwar erfolgt dies zunächst durch *Hutcheson*. Der Vernunftbegriff eines Cudworth mit seinem platonischen Charakter, der sich im Gegensatz zu aller induktiven Forschung befindet, und der Vernunftbegriff eines Bacon und Hobbes, der zwar dieser Forschung gute Dienste leistet, als bloß diskursive abstrakte Reflexion aber nimmer zu einer Begründung, wenn auch zu einem Verstehen der Vorteile des Sittlichen führen kann, die rein emotionelle Sittlichkeit eines *Shaftesbury*, welche das sittliche Phänomen in einem ungeleiteten Naturtriebe, für den der Mensch mehr Sklave als Herr ist, aufgehen läßt – alle diese Theorien mit ihren Mängeln werden hier glücklich umschifft. Von einer teleologischen Erklärung des Sittlichen, wie sie (wie oft vergessen wird) ein Hobbes so gut wie ein Platon verfocht, wie verschieden die Inhalte des Zieles auch gewesen sein mögen, wird hier eine wirkliche Kausalerklärung mit psychologischen Mitteln unternommen. Hier wird ein neuer Begriff geprägt: «*Der moralische Sinn*». Dieser moralische Sinn ist ein gemeinsames Produkt von Reflexions- und Gefühlsprozessen. Er ist nicht bloß ein passives Vermögen, wie es der Ausdruck «Sinn» erwarten läßt¹. Vielmehr hat die Vernunft als tätige Reflexion die Aufgabe, die Eindrücke mit den ihnen anhaftenden Gefühlen zu vergleichen. Dies klingt freilich ein wenig utilitaristisch. Und ganz freizusprechen von Utilitarismus scheint Hutcheson auch nicht zu sein. Trotzdem bedenkt der Denker immer wieder die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls, das von allen anderen Gefühlen der bloßen Lust streng unterschieden wird. So gerät hier unser Problem auf eine durchaus *neue* Stufe. Das Gute ist nicht mehr eine Wahrheit, auch die Wahrheit nicht ein Teil des Guten. Das Gute ist eine Folge jenes moralischen Sinnes, der, allen Menschen angeboren, weder durch Denken noch bloße passive Sympathie ersetzt werden kann. So wird hier neben das Denken, als einer mehr als bloß psychologischen Funktion, aus dem Bewußtsein der moralische Sinn als eine normgebende Kraft kräftig herausgehoben. Die Erscheinung der verschiedenen Anschauungen der Völker über die Sittlichkeit, welche sonst für die Relativität des Sittlichen geltend gemacht wird, wird auf die Verschiedenheit in dem Grade und der Art ihrer Vernunfttätigkeit zurückgeführt. Freilich ergibt sich hieraus eine gewisse Inkonsequenz insofern, als zuerst die Vernunfttätigkeit in den Begriff des moralischen Sinnes aufgenommen, dieser moralische Sinn als allgemein-menschlich bezeichnet wurde, während nun gerade die Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen der Völker durch eine Verschiedenheit der Vernunfttätigkeit erklärt wird. Auch wird gewissermaßen hinterher betont, daß die «großmütigen Regungen unse-

1. Nach Jodl (vgl. a.a.O. S. 224) protestiert Hutcheson gegen diese falsche Auffassung selbst. Er hat den Ausdruck von Shaftesbury, bei dem er freilich das Passive einschließt, in Ermangelung eines besseren übernommen.

rer Seele vollständig mit unseren eigenen Interessen zusammen bestehen können»¹, wodurch der zuerst vermiedene Utilitarismus in der Form eines wunderbaren Parallelismus sich wieder einschleicht. Auch die psychologische Analyse ist noch nicht auf der Höhe, wie wir sie heute wünschen möchten.

Trotzdem können wir nicht verschweigen, daß uns in diesem Gedankensystem ein Weg beschritten zu sein scheint, der nach unserer Ansicht vielleicht noch am ehesten zum Ziele führt. Zunächst behält der Wahrheitsbegriff diejenige Form, die ihn zu einer streng induktiven Wissenschaft geeignet erscheinen läßt. Er braucht nicht zum Behufe, die Ethik auf ihn zu stellen, seine objektive Reinheit aufzugeben. Freilich ist zuzugeben, daß auch hier die rechte Konsequenz fehlt. Denn «wir gelangen nach Hutcheson durch Vernunftschlüsse zur Erkenntnis eines weltregierenden Geistes und einer sittlichen Weltordnung»². Hier erhält die Vernunft freilich den Charakter eines metaphysischen Organes, ja es scheint, als wäre die ganze Mühe zur Umgrenzung eines moralischen Sinnes überflüssig gewesen, wenn wir eine sittliche Weltanschauung durch Vernunftschlüsse erkennen können. Man muß jedoch diesen Widerspruch, der ja große Lücken des Systems aufzeigt, nicht so verstehen, als hätte Hutcheson seiner Vernunft hierdurch den Charakter eines intuitiven Vermögens geben wollen. Zweitens aber wird durch die Festsetzung eines moralischen Sinnes die Ethik und ihr Fundament nicht in den Wechsel der wissenschaftlichen Reflexion hineingezogen. Die sittlichen Zustände erhalten eine gewisse Stabilität (durch den Gefühlsinhalt des moralischen Sinnes) und behalten doch auch eine Entwicklungsmöglichkeit (durch den Vernunftinhalt des moralischen Sinnes). Diese Folge (man verzeihe hier die Antizeption unseres systematischen Teiles) scheint mit der gesamten historischen Kulturentwicklung gut übereinzustimmen. Denn so sicher sich die sittlichen Zustände im Laufe derselben verbessert haben, so sicher ist dieser Fortschritt dem Fortschritt der Wissenschaft nicht ebenbürtig gewesen. Hierfür kann eine Vernunftethik niemals eine Erklärung geben, sowenig wie eine reine Triebtechnik. Denn vermag erstere das Zurückbleiben der sittlichen Zustände hinter der Wissenschaft nicht zu erklären, so letztere nicht den Fortschritt. Dagegen wird jene Verschmelzung des «konservativen Gefühls» (Höfding) mit der «leichtbeweglichen Vernunft» (Goethe, Iphigenie) obigem Sachverhalt gerecht. Und drittens lassen sich vom «moralischen Sinne» aus, der über das bloße Bewußtsein als mit dem Denken gleichwertiges Organ hinausgehoben erscheint, sehr wohl Pflichten und Normen aufstellen, die, wie ihre Quelle Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit besitzen können.

Die Fortbilder dieser Theorie waren *Hume* und *Adam Smith*. Sie kamen über die Stellung Hutchesons unserem Problem gegenüber nicht hinaus. Was bei

1. Nach Jodl a. a. O. S. 224.

2. Ebenda.

ihnen die psychologische Analyse des Zusammenwirkens logischer und Gefühlselemente beim Zustandekommen des sittlichen Phänomens gewinnt, verliert die Kraft und Bestimmtheit der Norm. Denn indem der «moralische Sinn», der ja schon bei Hutcheson eine Zusammensetzung war, seine Einheitlichkeit, die ihm dieser dennoch in gewisser Hinsicht gelassen hatte, ganz verliert und in Elemente zerspalten wird, verliert das ethische Organ den Charakter eines überpsychologischen Vermögens mehr und mehr. Da es aber bei Hume dem Verstande nicht besser ging und auch er in elementare Assoziationsprozesse aufzugehen schien, so blieben die Begriffe des Wahren und Guten auseinanderliegend und koordiniert; der ethische Skeptizismus verliert hier dadurch seinen peinlichen Charakter, daß ein logischer Skeptizismus mit ihm einhergeht. Smith dagegen sondert die Gefühlsprozesse, die mit Hülfe des Verstandes in allgemeine Regeln eingehen («Reflexionsgefühle»), wieder schärfer ab von den übrigen Gefühlsprozessen, woraus sich bei ihm eine sehr feine und durchdachte Verbindung Shaftesburys mit Hutcheson und Hume ergibt. Von ersterem nimmt er den «Vergeltungstrieb» auf, mit Hutcheson gibt er dem moralischen Organ einen normativeren Charakter, und Hume benützt er hinsichtlich der psychologischen Analyse.

In dieser schottischen Schule, welche bis auf den heutigen Tag die Moralphilosophie Englands beherrscht, sind die Begriffe *Wahrheit* und *Wert* klar und deutlich auseinandergetreten. Dies halten wir für einen sehr großen *Fortschritt*; aber wir halten den Zustand nicht für den endgültig richtigen. Der Zusammenhang dieser Ideen mit dem Utilitarismus, der bei Hume besonders stark hervortritt, und der zwar in Smiths Moralphilosophie aufgegeben ist, in seiner Nationalökonomie aber nur um so breiter sich ausstreckt; der Zusammenhang dieser Ideen mit dem Liberalismus, der die objektiven sittlichen Mächte nicht verstehen und würdigen kann; die, wenn auch bei Hutcheson vorhandene, so doch unserer Ansicht nach ungenügende Erhebung des sittlichen Vermögens über die psychologische Tatsächlichkeit –; alles dies halten wir für *Mängel*, die vielleicht auf dieser Grundlage schwer, aber nach unserer Ansicht doch zu beheben sind. Ein anderer Hauptmangel erscheint uns an diesen Theorien die Zusammenhangslosigkeit derselben mit Religion und Metaphysik. Dagegen halten wir den Zusammenhang derselben mit dem wirtschaftlichen Leben für einen gewaltigen Vorzug der englischen Moralphilosophie vor der deutschen Moralphilosophie. Mag dieser Zusammenhang die Erhabenheit der sittlichen Idee auch ein wenig herunterziehen scheinen: es ist besser so, als daß diese Idee zwar in großer, aber einsamer Höhe über dem Leben und seinen Aufgaben schwebt, während das Leben selber sich nach gänzlich verschiedenen Prinzipien abspielt.

Man verzeihe die Abweichung von unserem Thema in den letzten Sätzen. Wir hielten es aber für notwendig, den Punkt anzuzeigen, wo die Entwicklung

unserer eigenen ethischen Anschauungen einsetzte. Denn anders würde unsere systematische Abhandlung über das Problem, welche in allgemeinen Anschauungen über die Theorien der Ethik ihre natürliche Voraussetzung besitzt, nicht verstanden werden¹.

Ganz anders als in England vollzog sich während derselben Zeit die Entwicklung unseres Problems auf dem *Festlande*. Die Differenzierung von Sein und Wert, von Gefühl und Verstand, welche die Reformation inauguriert hatte, konnte sich nicht erhalten, weil das ethische Gesamtproblem mit dem theologischen bei den großen Denkern eng verknüpft war (im Gegensatz zu England), und eine Religionsphilosophie, die im reinen Gefühl oder im reinen Wollen das seelische Organ für die Erfassung des religiösen Phänomens gesehen hätte, mit beiden Kirchen und deren fester Überzeugung und Lehre von einer objektiven Realität der Gottheit in unauflöslichen Widerspruch hätte geraten müssen. So erscheint bei den englischen Gefühlsethikern die religiöse Indifferenz geradezu als eine Bedingung dieser Differenzierung der Begriffe, und bei Hutcheson, wo diese Indifferenz weniger stark ist, zeigt sich auch sofort der aufgewiesene Widerspruch zwischen der «durch Vernunftschlüsse erkannten Gottheit und sittlichen Weltordnung» und dem Gefühle, das er zum Hauptfundament der Moralität macht. Erst durch Kant, noch mehr durch Benecke und Schleiermacher vollzog sich hier eine gewisse Synthese. Zunächst aber blieb es hier, indem man die Lebensarbeit Luthers philosophisch völlig beiseite ließ², beim Rationalismus. «Das ethische Element des Lebens gelangte dabei nicht zur völligen Entwicklung» und «es entwickelte sich die Neigung, das *Erkennen* zum Hauptinhalt des Lebens zu machen»³.

Cartesius hat in der Ethik eine «grundlegende Tätigkeit nicht entfaltet»⁴. Trotzdem ist er für unser Problem von Bedeutung. Er definiert die Sittlichkeit als das «Tun dessen, was man als richtig erkannt hat». Damit ist das Gute als eine Wahrheit genügend gekennzeichnet. Wie man aber aus dieser Erkenntnis zu einer Beherrschung der Affekte, die er in seiner Schrift *de passionibus animae* so fein analysiert hat, gelangen könne, erscheint ganz unerklärlich. Dies

1. Das Wahrhaftigkeitsproblem konnten wir, um diese historische Einleitung nicht noch länger auszudehnen, bei den einzelnen englischen Denkern nicht berücksichtigen. Es genüge der allgemeine Hinweis, daß die Gefühlsethik hier nicht rigoristisch ist, während die Intellektualethik mehr zu einem Rigorismus neigt.

2. Man verwechselt sehr oft die Fragen, welchen Einfluß die politischen, sozialen und sonstigen Konsequenzen der Reformation für die Entwicklung der Forschung hatten, mit der Frage, was sie durch Luthers geistige Arbeit profitierte. Die Antwort auf die erste Frage ist: großen; auf die zweite: zunächst nichts.

3. Vgl. Eucken, «Lebensanschauungen», S. 346.

4. Vgl. Jodl a. a. O. I, S. 258.

hängt mit seinem schroffen psychologischen Dualismus aufs engste zusammen. In obiger Schrift, Artikel 45 und 211, sagt er, daß die Seele keine Macht über die Affekte habe; dies erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß nach ihm (im Gegensatz zu der Lehre Spinozas) die Affekte aus den Bewegungen der Lebensgeister entspringen; da erscheint jede Verbindung mit dem Denken von vornherein als abgebrochen. Freilich wird dieses Verhältnis dadurch für die Ethik wenig erheblich, daß (nach derselben obenbezeichneten Stelle) die Affekte an sich gut sind und nur im Übermaß schlecht werden. So erscheint hier das Gute einerseits als eine Wahrheit, andererseits als etwas durchaus Natürliches. Es herrscht gewissermaßen ein Parallelismus zwischen Natürlichem und als gut Erkanntem. Damit stimmt dann auch die Fassung des Willensbegriffes bei Descartes gut zusammen. Das Wollen verlegt sich (im schärfsten Gegensatz zu Aristoteles, der das Wollen und Denken zuerst klar unterschieden hatte) in den Erkenntnisprozeß hinein. Velle ist affirmare oder negare und als solches ein Bestandteil des Urteils. Jedes Urteil ist eine volitio im Gegensatz zu einer bloßen perceptio, welche nur Gegenstand der volitio ist. Die perceptio wird identifiziert mit passio, die volitio mit actio. Diese Begriffsbestimmungen sind ungemein bezeichnend. Ähnlich wie bei den Stoikern (συγκατάθεσις, ἐποχή) werden hier Tun und Leiden nicht als zwei Verhältnisse des Menschen zur Außenwelt erfaßt, sondern als Verhältnisse des Geistes zu sich selbst. So rückt der Schauplatz des Lebens durchaus in die Innenwelt und das Denken erhält einen aktiven Charakter, während das Verhältnis zur Außenwelt durch den Mechanismus natürlicher und von Hause aus guter, ja fast sanfter Affekte seine unwillkürliche Regelung findet. So konnte das Gute nicht ein selbständiges, von der Erkenntnis und ihrem Ziele, der Wahrheit, unabhängiges Reich bilden.

Wenn trotzdem theologisch ein strenger Dualismus vertreten wurde, der im Grunde ganz andere Lebensbedingungen im Gemüt und Geist des Menschen verlangt, als sie ein reiner Intellekt bieten kann, so war dies weit mehr durch die starke Tradition veranlaßt als durch die innerlichen Kräfte dieses philosophischen Systems. Darum liegt auch hier gerade seine Hauptschwäche. Das Denken führt auf der einen Seite zu Gott (Gottesbeweise). Und auf der anderen Seite soll das Dasein der Gottheit die Möglichkeit begründen, daß unser Denken zur Wahrheit gelangen kann. Denn diese Möglichkeit erscheint durchaus als eine aus der göttlichen Willkür frei dem Menschen überlieferte Gabe (Descartes war strenger Anhänger der Scotisten und Occams, welche die Gottheit vor allem als Wille faßten).

Es ist im Grunde derselbe Zirkelschluß¹, dem wir bei Aristoteles und, wie wir zeigen werden, auch bei Sigwart begegnen, nur daß er hier dem Wandel der sonstigen Verhältnisse gemäß in theologischer Form anstatt in ethischer

1. Vgl. Eucken, «Lebensanschauungen», 2. Aufl., S. 350.

auftritt. Hatte Aristoteles das Gute auf der einen Seite auf die Vernunft gestellt, andererseits (wie wir gezeigt haben) aber doch wieder ἐν ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς als angeboren erscheinen lassen, so waren es bei Descartes (wenn man ganz vom Äußerlichen absieht) dieselben Triebfedern, die ihn zu diesem Zirkel brachten. Das Denken sollte beide Male seinen «freischwebenden Charakter» verlieren (um ein Wort Euckens zu gebrauchen), und doch als Grundkraft des Geistes nicht aufgegeben werden. Es sollte tiefer begründet werden, und doch der letzte Grund bleiben. Nur die psychologische Genesis des Zirkels erscheint mir bei beiden Denkern umgekehrt. War bei Aristoteles der ethische Rationalismus die Tradition gewesen und stammen die Stellen, welche im Guten ein Irrationales sehen, hier mehr aus selbständiger Beobachtung und Verarbeitung der Beobachtungen, so ist bei Descartes der irrationale Grund des Denkens (im Willen Gottes) die Tradition, und seine Zutat das überaus starke rationelle Element seiner Ethik und Theologie. Daß dieser Zirkel auch bei Sigwart in der Logik wieder aufträte, werden wir bei aller Verehrung, die wir diesem hervorragenden neueren Denker zollen, später zu erweisen suchen.

Wenden wir uns nun zu *Spinoza*, der einen gewissen Typus der Lösungen unseres Problems mit ganz besonderer Schärfe herausgearbeitet hat. Beginnen wir mit einem Satz, der sich im «Kurzen Traktat von Gott usw.»¹ findet: «Gott oder, was *wir* für ein und dasselbe nehmen, die Wahrheit².» Man muß den Satz recht verstehen: Gott ist nicht eine wahre Erkenntnis unter anderen wahren Erkenntnissen. Sondern die Wahrheit überhaupt als solche ist Gott. Wer eine Wahrheit hat, hat darin auch Gott. Und er hat sie nicht als das mehr oder minder symbolische Bild eines draußen liegenden Seins, sondern seine Seele identifiziert sich mit dem Sein; sie geht in ihm auf. Der Wahrheitsbegriff ist in seiner höchsten Form durchaus intuitiv und mystisch gedacht. Spinoza kennt wohl auch eine Wahrheit, die aus diskursivem Denken hervorgeht; aber diese steht durchaus an zweiter Stelle. Er unterscheidet (K.Trakt.II, Kap.I und II) scharf den Glauben, der durch «Hörensagen oder Erfahrung» (die Gleichstellung ist bezeichnend), vom «wahren Glauben», der durch Gründe gestützt ist; und von diesen zwei Möglichkeiten, die Wahrheit zu erhalten, unterscheidet er die «klare Erkenntnis», die «nicht durch Überzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch Gefühl und Genuß der Sache selbst entsteht». Und er setzt hinzu: «und sie [die klare Erkenntnis] geht weit über die andern» [Arten der Erkenntnis]³. Und (K.Trakt.II, Kap.4) heißt es: «Der wahre Glaube» (als Frucht diskursiven Denkens) «läßt wohl sehen, wie beschaffen

1. Übersetzt und herausgegeben von Chr. Sigwart.

2. Vgl. a.a.O. S.74. Der Satz findet sich übrigens noch an mehreren Stellen des Traktats. So auch II Kap.15; vgl. a.a.O. S.99.

3. Nach der Übersetzung Sigwarts, S.64, II, Kap.3.

die Sache sein muß, aber nicht, wie sie in Wahrheit *ist*; und das ist der Grund, warum sie uns niemals mit der geglaubten Sache *vereinigen* kann». Dagegen findet bei der sog. «klaren Erkenntnis» diese «Vereinigung» statt. Hierbei ist das Verhalten des Menschen durchaus passiv gedacht; «das Verstehen ist ein reines Leiden»¹ II. Kap. 18; «Wir sind Diener, ja Sklaven Gottes.» Ja: «Wir bejahen und verneinen selbst nichts von den Dingen, sondern die Sache selbst ist es, die etwas von sich bejaht und verneint.» Dieses Bejahen und Verneinen wird in dem Begriff (*ens rationis*, nicht *reale*) «Willen» zusammengefaßt. Wir haben also durchaus den Willensbegriff des Descartes, nur daß eine *perceptio* nicht noch eigens davon geschieden, als Objekt des Bejahens oder Verneinens, erscheint, sondern die beiden Vorgänge als zusammengehörig gedacht werden. Wie bei Descartes wird hiervon das «Begehren» völlig geschieden. Im Trakt. II, Kap. 17,2, wird gegen den aristotelischen Willensbegriff als «Neigung zum Guten oder Schlechten» direkt polemisiert und für diesen Begriff «Begierde» gesetzt. Die «Begierde» setzt stets den «Willen», *voluntas*, d. h. das Bejahen und Verneinen eines Gegenstandes durch ein Urteil voraus (K. Trakt. II, Kap. 16,8); dies Urteil gehört aber dem diskursiven Denken an, das zu «wahrem Glauben», nicht zu «klarer Erkenntnis» führt. Andererseits aber ist es gerade die «klare Erkenntnis» als höchste Erkenntnisart, welche in uns die «wahre Liebe», den *amor intellectualis Dei*, erzeugt, der uns die höchste Vollkommenheit, ja die «Wiedergeburt» zuteil werden läßt. Hier also haben wir das letzte und höchste Ziel des Menschen. Aber wir haben es zugleich da, wo «Begierde» und «Wollen» keine Rolle mehr spielen. Das «Gute und Schlechte», das Spinoza Objekte der Begierde nennt, hat mit dieser «wahren Seligkeit» des Menschen nichts zu tun. Das Gute und Schlechte sind relative Begriffe und haben keine objektive Bedeutung. Bezeichnend dafür, daß Spinoza ein eigenes Reich menschlicher Sittlichkeit, die sich in Wollen und Handeln ausdrückt, nicht kennt, ist es, wenn er K. Trakt. I, Kap. 10, in einem Atem sagt: «So sagt man, daß ein Mensch schlecht ist, nicht anders als in Hinsicht auf einen, der besser ist, oder auch, daß ein Apfel schlecht ist, in Hinsicht auf einen andern, der gut oder besser ist.» Das Prinzip, nach dem ein Mensch geschätzt wird, ist das gleiche wie nach dem ein Ding geschätzt wird: die Nützlichkeit.

So gehen bei Spinoza zwei grundverschiedene Gedankenreihen, die beide in das Gebiet der Ethik gehören, nebeneinander her. Die eine enthält einen ganz gewöhnlichen Utilitarismus, die andere zeigt aus diesem Reich des Begehrens und Wollens, in dem dieser Utilitarismus seine Geltung² besitzt, einen Ausweg, eine Befreiung davon, eine (wie er es bezeichnenderweise nennt) «Wiederge-

1. K. Trakt. II, Kap. 16, S. 105 a. a. O.

2. Zuweilen eine naturgesetzliche, zuweilen eine normative. Vgl. Sigwart a. a. O.: Erläuterungen.

burt». So ist es denn kein Wunder, wenn er Eth.V, Prop. 41 von einer Religion der «Denker» und der «Massen» spricht. Ganz ähnlich den Stoikern wird auch er zu einer *doppelten Moral* gedrängt – ein Punkt, der mir bei neueren Darstellungen der Lehre nicht genug betont erscheint. Das *Gut und Schlecht* als Objekt des Begehrens hat hier eine Auseinandersetzung mit dem *Wahren* überhaupt nicht zu verlangen, da es ihm durchaus nicht ebenbürtig ist. Soweit es ein Gutes gibt, das ihm ebenbürtig erscheint, fällt es mit ihm zusammen, ist es eben das Wahre. Wir glauben in der Tat hier bereits das *verhängnisvolle Wort* Goethes klingen zu hören:

«Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!»

Freilich konnte Spinoza nicht unversucht lassen, eine Brücke zwischen diesen zwei so schroff auseinanderfallenden Reichen des Erkennens und der Wahrheit auf der einen Seite, des Begehrens und des Guten auf der anderen Seite zu schlagen. Und gerade hier gewinnt er für unser Problem eine neue Bedeutung. Im Gegensatz zum englischen Intellektualismus, z.B. eines Hobbes, erkennt Spinoza klar und deutlich: «Die Erkenntnis von Gut und Böse kann, sofern sie wahr ist, nimmermehr einen Affekt einschränken, sondern nur, sofern sie selbst als Affekt betrachtet wird» (Eth.IV, Prop. 14 u. 15). Auch im K. Traktat ist er sich, so sehr er gerade hier den Affekt (sogar den der «Dankbarkeit», der «Gunst», der «Ehre», der «Scham», der «Reue», der «Achtung», der «Hoffnung») als das Schlechte hinzustellen sucht, darüber klar, «daß wir zuweilen, obschon wir sehen, daß eine Sache gut oder schlecht ist, dennoch keine Macht in uns finden, das Gute zu tun oder das Schlechte zu lassen» (K. Trakt. II, Kap. 21). Dieser Widerstreit ist für Spinoza um so schwieriger zu lösen, als er vorher (im Gegensatz zu Descartes und der Theorie der Lebensgeister) im Affekt nur eine inadäquate Erkenntnis gesehen hat. Er sucht nun folgendermaßen den Knoten zu lösen: Diskursives Denken kann einen Affekt, der in uns wirklich ist (den wir nicht nur durch Hörensagen kennen), überhaupt nicht überwinden. Wohl aber kann es «die klare Erkenntnis», die, wenn sie ihr Objekt im Weltganzen hat, *amor intellectualis Dei* ist; denn sie ist selbst Affekt, Liebe, innige Vereinigung mit der Sache, Genuß der Sache, «Die eine Liebe wird nur durch die andere, die größer ist, vernichtet» (K. Trakt. II, Kap. 21, Schluß). So gilt hier dasselbe Wort, das Eucken einmal für Plotin gebraucht: «Der Intellektualismus zerstört in seiner Überspannung sich selbst» und «das Erkennen kann sich nur halten, wenn es aufhört, eigentliches Erkennen zu sein und zum Gefühle wird»¹. Oder derselbe Gedanke auf unser Problem gemünzt:

1. Vgl. Eucken, «Lebensanschauungen usw.» I, S. 127.

Der Wahrheitsbegriff, der zugleich das höchste Gut enthalten soll und dies nicht so, daß das eine ein Teil des andern wäre, wie bei Platon auf der einen, im Christentum¹ auf der anderen Seite, sondern so, daß die ganze Wahrheit auch als das ganze Gute erscheint, – kann zu dieser seiner Eigenschaft nur auf Kosten seiner Reinheit, ja, wir glauben nicht zuviel zu sagen, seiner wissenschaftlichen Brauchbarkeit gelangen.

Der aufstrebende naturwissenschaftliche Monismus hat bekanntlich das Studium Spinozas in neuerer Zeit wieder sehr lebendig gemacht. Vor allem war es Spinozas Kampf gegen den Zweck und die Theologie, der gerade hier Gefallen erregen mußte. Aber gerade hier scheint man den oben bezeichneten Punkt nicht gehörig in Betracht gezogen zu haben. Denn mit dem Wahrheitsbegriff Spinozas könnte die Naturwissenschaft nie und nimmer arbeiten, wenigstens soweit nicht, als sie exakt bleibt. Die Wahrnehmung des Naturforschers, die das Objekt in seiner scharfen Begrenztheit erfaßt, an allen seinen Punkten untersuchend sieht und es dann nicht im Zusammenhang mit dem ganzen Weltall, sondern im Zusammenhang mit anderen ähnlichen Objekten betrachtet, ist von einer Intuition Spinozas, die in einem gefühlswarmen Hingeben an das Objekt beruht, wobei dann sofort dessen Grenzen verfließen und die Einzelheit unter religiösen Affekten von dem Gedanken der Allheit verschlungen wird, gänzlich verschieden. Und doch konnte Spinoza nur auf Kosten der Reinheit und wissenschaftlichen Brauchbarkeit seines Wahrheitsbegriffes eine rationale Ethik herausbringen. Er mußte die Vernunft so zurichten, daß sie am Leben der Affekte einen Angriffspunkt finden konnte; erst dann hatte sie für die Ethik irgendwelche Bedeutung; aber gerade dadurch erhielt dieses seelische Organ Elemente beigemischt, die es zu streng wissenschaftlichem Gebrauche untauglich machen. Und nun kann man nicht etwa den intuitiven Wahrheitsbegriff Spinozas abweisen und glauben, daß man damit nicht den Lebensnerv der Moralphilosophie Spinozas durchschneidet. Auch gegen den Zweck konnte Spinoza nur kämpfen, weil die Wahrheit ihm *böchst* und zwar durchaus *eudämonistischer* Zweck war. (Wir erringen durch den amor intellectualis Dei die «wahre Seligkeit»².) Indem das Sein selber für Spinoza jenen Wert in sich trägt, den wir sonst nur als mit der vernünftigen Schöpfung einer Persönlichkeit verbunden denken können, war für Spinoza kein Platz für den Naturzweck, und die Wahrheit als Erkenntnis dieses Seins konnte dem Guten nicht widerstreiten.

1. Bei Platon ist das Gute dem Wahren, im Christentum das Wahre dem Guten subordiniert.

2. Wir bemerken hier, daß die Identifizierung des Wahren mit dem Guten bei Spinoza mit seinem Determinismus eng zusammenhängt. Wir können aber dies Problem hier nicht mehr berücksichtigen, um den Rahmen einer Dissertation, der so bereits durchbrochen, nicht noch mehr zu überschreiten.

Wenn nun aber der Materialismus diese Tat Spinozas preist, so verkennt er natürlich diesen notwendigen Zusammenhang. Denn Spinoza mag noch so oft sagen, Gut und Schlecht seien nur subjektive Erregungen (*entia rationis*), denen nichts Objektives entspricht, er meint dabei immer nur das Gut und Schlecht als Objekt des *Begehrens*; hinterher bringt er doch einen *objektiven* Wertbegriff herbei, um seine Philosophie als einen Pantheismus zu retten. Es ist dies der Begriff der «*Vollkommenheit*»¹. Die Vollkommenheit ist eine Eigenschaft, besser ein *Grad* des Seins, ein Mehr-oder-weniger-Sein*. Die Wahrheit als Erkenntnis des Seins muß also ähnlich ihrem Objekte gleichfalls Gradabstufungen des Wertes in sich tragen. Und in der Tat sagt Spinoza im K.Trakt. II, Kap. 4, 10: «Doch auch die wahre Erkenntnis ist nach den Gegenständen, die ihr vorkommen, verschieden, so daß, wieviel *besser* der Gegenstand ist, mit welchem sie sich vereinigt, soviel *besser* auch diese Erkenntnis ist, und deshalb ist der der *vollkommenste* Mensch, welcher mit Gott, dem *allervollkommensten* Wesen sich vereinigt und ihn so genießt.» Das «besser» als eine Eigenschaft des Gegenstandes steht hier zweifellos im Sinne von «vollkommener», wie auch am Ende des Satzes anstatt des erwarteten «das beste Wesen» der Ausdruck «*allervollkommenstes* Wesen» gesetzt ist. Die Stelle ist für unser Problem sehr wichtig. Denn hier wird der Versuch gemacht, den Wert der Wahrheit zu bestimmen, was auf den sonstigen Grundlagen des spinozistischen Systems, das doch, wie wir gleich anfänglich sahen, Gott und die Wahrheit identifiziert, zunächst fast unmöglich erscheint. Wie die wahre Erkenntnis (als intuitiv gedacht) zugleich höchstes Wertprinzip und doch einer Wertabstufung nach ihren Inhalten fähig sein soll, wozu doch nur ein noch höheres Wertprinzip von qualitativ anderer Art erforderlich wäre, dies ist schlechterdings nicht einzusehen. So zweifelt auch Camerer², daß Spinoza die widerspruchsslose Durchführung dieses Gedankens gelungen sei. Wir schließen uns dem völlig an, setzen aber nur noch hinzu, daß dieser Gedanke nach unserer Meinung im System nicht etwa nebensächlich ist, sondern geradezu der Kerngedanke des Systems, mit dem es steht und fällt. Lassen wir diese dunkle Lehre von der *objektiven Vollkommenheit der Realität* weg, so ist das System kein Pantheismus mehr, sondern einfach Materialismus, und zugleich hat das System seine Fähigkeit, eine mehr als utilitarische Machtethik (die in ihrer Form hinter den späteren englischen Formen *an Ausarbeitung und Tiefe weit zurückbliebe*) aus sich herauszutreiben, völlig eingebüßt. Die einzige Wendung, die sich wenigstens als Versuch einer Rettung hier einführen könnte, ist der Vorhalt, daß ja die Grade der Vollkommenheit nur eine

1. Wenn Jodl a.a.O. I, S. 324 sagt, Gut und Böse, Vollkommen und Unvollkommen seien Begriffe (für Spinoza), welche für objektive Weltbetrachtung keinen Sinn haben, so ist das unrichtig. Der Satz gilt nur für das erste Begriffspaar, nicht für das zweite.

2. Vgl. Camerer in seinem Buche «Die Lehre Spinozas».

quantitative Abstufung der Realität selbst darstellten. Und hierauf werden wir in dem systematischen Teile noch zu reden kommen.

Bis jetzt ist die Stellung Spinozas zu unserem Problem kurz folgendermaßen gekennzeichnet: Durch die innige Verbindung, in die Spinoza Wahr und Gut durch seinen Begriff der «klaren Erkenntnis» bringt, ist ein exakt wissenschaftlich brauchbarer Wahrheitsbegriff ebenso ausgeschlossen wie ein objektives Gute, das im menschlichen Handeln irgendwie zum Ausdruck kommen könnte. Die Frische und Kraft menschlicher Werturteile wird hier durch eine Moral des tout comprendre c'est tout pardonner (et mépriser, wie man meist hinzuzufügen vergißt) im gleichen untergraben wie die notwendige Nüchternheit wissenschaftlicher Forschung.

In vieler Hinsicht anders, wenn auch bezüglich des intellektualistischen Grundgedankens ähnlich, steht unser Problem bei *Leibniz*. Auch für ihn ist das Gute eine wahre Erkenntnis. In Nouv. Ess. II, Kap. XX, § 62 heißt es: «Niemand würde seinen Zustand unselig machen, wenn er nicht durch falsche Urteile dahingebracht würde.» Erstens nämlich ist das Gute eine angeborene ewige Wahrheit, nicht ein erst durch den Denkprozeß während des Lebens Errungenes. Zweitens aber ist für Leibniz Gefühl und Instinkt selber eine *wahre Erkenntnis*, nur keine *deutliche*. Die Schwierigkeit ist gegenüber der Lösung Spinozas bei Leibniz dadurch überwunden, daß Affekt und Gefühl aus der gegnerischen Stellung, die es bei Spinoza dem Denken und seinem Streben nach Wahrheit gegenüber einnahm, herausgedrängt ist und in den Dienst des Denkens gestellt wird, in dem es als eine gebundene Vorform («Keimbildung») der Wahrheit erscheint. So kann Leibniz, Nouv. Ess. I, Kap. II, § 10, in einem Atem von einem «Sozialinstinkt» «der geschlechtlichen» und Elternliebe (στοργή) und zugleich von diesen angeborenen Neigungen als von «ewigen Wahrheiten» reden. Gerade so wie er etwa in der gelben Farbe ein undeutliches (verworrenes) Denken der Farbenbegriffe «Grün», «Weiß» usw. sieht, so auch in diesen Instinkten ein verworrenes Urteilen: «Man muß die Menschen lieben usw.» So ergibt sich durch diese intellektualistische Psychologie, welche die seelischen Tatsachen nicht betrachtet, wie sie sind, sondern sie sofort teleologisch ergreifen und erklären will, für die Ethik eine gewisse Synthese der englischen Gefühlsethik und des deutschen Intellektualismus. In welche Schwierigkeiten Leibniz hierdurch gelangt, das zeigen die Stellen, wo er unser Problem in sehr interessanter Weise behandelt: Nouv. Ess. II, Kap. XXI, § 31–47, sowie § 62. Leibniz beginnt hier damit, seinen Philalethes auf die Tatsache hinweisen zu lassen, daß wir sehr oft das Gute kennen, ohne danach zu handeln, was er mit Vorführung einiger Beispiele, wie des Trinkers, der seine schlechte Leidenschaft erkennt, ohne sie abschütteln zu können, illustriert. Hierauf antwortet Theophilus mit einer Theorie, welche die Frage zu beantworten unternimmt. Er sagt: «Der Um-

stand, daß man den wahren Gütern wenig zugetan ist, kommt zum guten Teile daher, daß bei den Gegenständen und den Umständen, wo die Sinne nicht wirken, unsere meisten Gedanken sozusagen taub sind (auf Latein nenne ich sie *cogitationes caecas* – blinde Gedanken), d. h. *leer von Verständnis und Gefühl*, und in der bloßen Anwendung von Zeichen bestehen, wie es denjenigen ergeht, die algebraische Berechnungen machen, ohne daran zu denken, daß die geometrischen Figuren und die Wörter von Zeit zu Zeit dabei dieselbe Wirkung haben wie die arithmetischen und algebraischen Zeichen. Man denkt oft in Worten, fast ohne den Gegenstand im Geiste zu haben» (§ 35). Weiterhin: «Die verworrenen Gedanken lassen sich oft sehr klar empfinden, aber unsere deutlichen Gedanken sind gewöhnlich nur der Möglichkeit nach klar.» Dieser Satz muß jedermann befremden, welcher die Leibnizische Terminologie nicht kennt. Die Begriffe «verworren» – «deutlich» und «klar» – «unklar» gehen hier, allem sonstigen Sprachgebrauche zuwider, eigentümliche Verbindungen ein. Die «Klarheit» eines Gefühls ist hier die Seite an ihm, die man gewöhnlich mit «Intensität» bezeichnet. «Verworren» ist dagegen alles Gefühl überhaupt im Gegensatz zu Begriff und Urteil, an denen es von vornherein teleologisch gemessen wird. Die «deutlichen Gedanken», das heißt hier: die über das Gefühl hinausgehenden Urteile und Begriffe brauchen nicht (wie man dies nach der herkömmlichen Redensart «klar und deutlich» erwarten möchte) «klar» zu sein. So erscheinen bei Leibniz auch Begriff und Urteil als *intensive* Größen, die bei gleichem logischen Gehalte «klar» und «weniger klar» usw. sein können. Und kurz vorher: «Fassen wir sie aber nicht fest ins Auge, so sind unsere Gedanken und Raisonnements, entgegengesetzt dem Gefühle (d. h. den verworrenen Gedanken), eine Art von Psittazismus, der im Augenblicke für den Geist nichts ausmacht, und wenn wir nicht Maßregeln zur Abhülfe dagegen ergreifen, so sind sie wie im Winde verfliegen» usw. Hatte Leibniz oben gesagt, daß wir oft nur «in Worten denken» «ohne Verständnis und Gefühl», so gibt er doch im letzten Satze «Gedanken und Raisonnements» zu, die im Gegensatz zum Gefühle «für den Geist nichts ausmachen» – das heißt hier: unser Handeln nicht bestimmen. Dürfen aber diese Gedanken «blind» und ohne «Verständnis und Gefühl» genannt werden? Ohne *Verständnis* brauchen sie keineswegs zu sein, um doch ohne Gefühl sein zu können. Kann der Trinker sich nicht sehr klar und deutlich das Gute, das er tun soll, vorstellen, keineswegs in bloßen Worten, sondern in Urteilen und Begriffen, ohne doch ihnen gemäß zu handeln?

Uns erscheint es, als hielte Leibniz auch hier, wie es ja auch seiner gesamten Weltanschauung entspricht, den *logischen* Wert der Begriffe und ihre ihnen anhaftenden *Gefühlstöne* nicht genügend auseinander, indem ihm das Gefühl ein verworrener Gedanke, der Gedanke ein verdeutlichtes Gefühl ist, wie wir bereits sahen. Die *Selbständigkeit* der Stellung des Gefühls im Seelenleben und

der qualitative Unterschied der Vorstellung vom Gefühl tritt hier viel zuwenig hervor. Und eben aus diesen psychologischen Grundlagen heraus ist auch die Lösung unseres Problems zu verstehen. Zwischen einem bloßen Denken «in Worten» und einem Denken mit «Verständnis und Gefühl» gibt es eben noch ein Mittelding, das recht eigentlich wissenschaftliche Denken, das keineswegs in Worten, sondern in klaren, deutlichen Begriffen, aber ohne Gefühl verläuft.

Im weiteren erweist sich Leibniz keineswegs als Rigorist. So entschuldigt er jenen Assassinenfürsten, den Alten vom Berge, der seine Krieger in tiefem Schlaf an einen reizenden Ort bringen ließ, «wo sie sich im Paradies des Mohammed wähten und durch Engel oder zu Heiligen Verkleidete solche Lehren empfangen, wie ihr Fürst sie bei ihnen wünschte» usw. Er sagt hierzu: «Aber gesetzt, daß er es verlangt hätte [den Glauben seiner Leute, daß sie im Paradiese gewesen seien], so durfte man sich nicht wundern, daß dieser fromme Betrug mehr Wirkung gehabt habe als die vielleicht schlecht angebrachte Wahrheit.»

So erweist sich im Ganzen gesehen Leibniz auch unserem Probleme gegenüber als der versöhnende Geist, der die reine Aufklärung eines Descartes mit dem praktischeren und das Wesen des sittlichen Handelns vielleicht tiefer durchschauenden Geiste der Engländer in die Einheit einer Weltanschauung so zusammenschließen möchte, daß er, wo jene beiden Parteien *Gegensätze* sehen, nur die *Stufen ein und desselben*, wo jene innere *Widersprüche* wahrnehmen, eine *Entwicklung* sieht.

Wenn auch Leibniz diese seine Aufgabe mit unendlichem Scharfsinn und der breiten Erfahrung eines tätigen und (im besten Sinne) allen Sätteln gerechten Lebens durchführte, so konnte dieser Versuch einer Harmonisierung der theoretischen und praktischen Kultur der Folgezeit doch nicht genügen. Viel zu weitgehend und an viel zu vielen Stellen der Vergangenheit war dieser Gegensatz angelegt. Viel zu tief reichte er nicht nur in den Intellekt, sondern in das ganze Gemüt des menschlichen Geistes hinein. Dies hätte er genugsam an seinem Zeitgenossen und Gegner *Bayle* sehen können. Windelband sagt¹: In seinem (Bayles) Streite mit ihm (Leibniz) war dieser (Bayle) «nicht der unterliegende Teil». In Bayles Seele hatten sich alle jene breit in der Kulturentwicklung angelegten Widersprüche zu einer ungeheuren Heftigkeit und Wucht gesteigert. Der Widerspruch von Glauben und Wissen, aber auch – was noch tiefere Beziehungen zu unserem Problem hat – der Widerspruch von «Erkennen und Ausführen des Guten»² wurden in diesem Geiste mehr begrüßt und in Orgien des Scharfsinns gefeiert, als dargelegt und beklagt. Die Lehre von der «*zweifachen Wahrheit*» gewann hier in nie dagewesener Schärfe einen begeisterten Verteidiger. Das christliche Sittengesetz ward hier auf die Widervernünftigkeit ge-

1. Vgl. W. Windelband «Geschichte der Philosophie», S. 389.

2. Vgl. Falckenberg «Geschichte der Philosophie», S. 123.

radezu basiert und auf dieser Grundlage mit feinsten Vernunft verteidigt. Stimmen wir in dem so gegebenen Dualismus mit Bayle auch völlig überein, so können wir dies doch nicht für richtig finden, daß die Rettung von Glauben und Sittengesetz hier *auf Kosten* der Vernunft erfolgt. Bayle war zugleich *Skeptiker*. Anstatt der Vernunft auf ihrem Gebiete ihr Recht zu lassen, suchte er es auch hier zu brechen. Hatte er die Widersprüche der Vernunft bezüglich der Glaubensobjekte durch die Geltendmachung des alogischen Charakters der Offenbarung und ihrer Gültigkeit trotz alledem durch die Gewißheit des sittlichen Gewissensurteils für *diese Objekte* niedergeschlagen, so waren ja diese Gegenstände gerettet und es war ganz unnötig, wenn er versuchte, Sätze wie: «Jemand, der nicht existiert, kann keine Schuld an einer bösen Tat tragen» oder «Zwei von einem dritten nicht verschiedene Dinge sind unter sich gleich» mit Offenbarungssätzen, wie dem Satz von der Erbsünde bzw. jenem von der Trinität, widerlegen zu wollen, und dies nicht nur für diese Objekte, sondern *überhaupt*. Ja man kann sagen, damit verließ Bayle, der sich doch zur «zwiefachen Wahrheit» offen bekannte, im Grunde seinen eigenen Standpunkt, indem er die Vernunftwahrheit an der Offenbarungswahrheit maß und letztere so der ersteren überordnete, daß ihm die Wahrheit unter der Hand zu *einer* wurde, der religiösen nämlich, während alles wissenschaftliche Erkennen zu einem bloßen *Meinen* herabsank. Aber eben hierdurch zeigt sich bei diesem vielleicht bedeutendsten Vertreter des Satzes von der zwiefachen Wahrheit die völlige Unhaltbarkeit dieses Standpunktes. Eine Lehre, die den Satz vom Widerspruche einfach leugnet (und dies tut der Standpunkt einer zwiefachen Wahrheit ohne Zweifel), untergräbt sich selbst ihr Daseinsrecht; denn dieses kann nur wieder auf der Logik fußen, deren oberstes Gesetz das vom Widerspruche ist.

In diesem Zustande einer unleidlich gegensätzlichen Lösung traf das Problem der große *Kant* an und verstand es auch hier, eine durchaus neue und originelle Synthese zu finden – darüber kann auch für denjenigen, der sich auch bei diesem Lösungsversuch nicht zu beruhigen vermag, kein Zweifel walten. Hierzu waren in seinem Wesen auch durchaus die Vorbedingungen gegeben. Ein Mann, der die exakte Wissenschaft und ihre Methode, wie sie sich bis zu seiner Zeit vor allem in der Mathematik und den allgemeinen Naturwissenschaften, in allgemeiner Physik und Astronomie entwickelt hatte, liebte, ja verehrte und selbst bis zur Meisterschaft beherrschte, der aber andererseits sich nicht wie Spinoza mit einer sozusagen dem Erkenntnisprozesse nachlaufenden Ethik beruhigen konnte, für den vielmehr die *Unvergleichlichkeit sittlicher Würde* allem bloßen *Wissen* gegenüber ein oberstes Axiom seines Lebens, Handelns und Denkens gewesen ist – ein solcher Mann konnte sich auch bei dem leibnizischen Monismus in dieser Frage so wenig beruhigen wie bei der Rettung der Sittlichkeit eines Bayle, die auf Kosten der Wahrheit, Notwendigkeit und All-

gemeingültigkeit des wissenschaftlichen Urteils erfolgt war. Er konnte auch in seiner Theorie weder die Wissenschaft als einen Nebenertrag sittlichen Strebens, noch die sittliche Würde als einen Nebenertrag wissenschaftlicher Tätigkeit begreifen, sondern mußte dem in der gesamten Kulturentwicklung zu tiefst angelegten *Gegensatz* auch eine theoretische Fassung geben. Ein gewisser *Dualismus* bezüglich unseres Problems war mit diesen Bedingungen einfach unausweichbar gegeben. Nur um die nähere Fassung konnte noch eine Frage sein.

Diese bestimmte Art der Dualität, wie sie Kant aufstellte, hängt nun, wie natürlich, mit seinem gesamten Gedankensystem aufs innigste zusammen. Sie endgültig und nach allen Seiten hin betrachten und kritisch beleuchten hieße mehr oder minder eine Kritik des kantischen Gesamtwerkes geben, was unsere Aufgabe nicht sein kann, auch nicht sein könnte. Wir wollen darum nur darauf unser Augenmerk richten, ob der Hauptgedanke bei Kant folgerichtig durchgeführt worden ist. Darüber kann kein Zweifel sein: Die Vernunft ist für Kant immer *ein und dieselbe*. Es gibt nicht eine theoretische und eine praktische in dem Sinne von zwei verschiedenen geistigen Vermögen, sondern *eine* Vernunft, die nur das eine Mal theoretisch, das andere Mal praktisch sich auswirkt. Wie reine Vernunft *als* theoretische die für sich betrachtet ungeordnete Welt der Empfindungen durch die Tätigkeit ihrer Kategorien zu einer «Erfahrung» erst werden läßt, wodurch ihre Aufnahme in die Einheit des Selbstbewußtseins erst ermöglicht wird, so bringt dieselbe reine Vernunft *als* praktische unser ungeordnetes, schweifendes Triebleben durch dieselbe Tätigkeit erst in gesetzmäßige Formen.

So scheint es, als betätige sich *ein und dasselbe* geistige Vermögen nur an zwei *verschiedenen Materien*, das eine Mal an den Empfindungen, das andere Mal an den Trieben. Die Leistung der praktischen Vernunft begreiflich erscheinen zu lassen, zu diesem Zwecke kommt Kant besonders dies zustatten, daß ja reine Vernunft schon *als* theoretische sich nicht einfach aufnehmend (rezeptiv) verhält, sondern vielmehr tätig (spontan) die ungeordnete Empfindungsmasse zu einer «Natur», d. h. einem gesetzmäßigen Zusammenhang *umschafft*. Hierdurch erscheint die praktische Vernunft nicht einfach im Gegensatze zur theoretischen, nicht als ein qualitativ neues geistiges Tun, sondern nur als deren Fortsetzung. «Die Objektsetzung des Willens liegt in der Fortsetzung der Erfahrung; so bleibt sie in der verlangten Verbindung mit ihr und fällt doch nicht in ihr Gebiet¹.» Soweit wäre die Idee einfach und wohl kaum irgendwie zu beanstanden. Schwierig und dunkel wird die Lösung aber sofort, wenn man fragt, was denn eigentlich diese eine Vernunft mit den verschiedenen «gegebenen» Materien beginne, und ob ihre Bearbeitung derselben auch wirklich die *gleiche* oder eine *verschiedene* ist. Und nun behaupten wir: Wenn auch nach Kant das geistige Vermögen *ein und dasselbe* ist bzw. sein soll, so liegt der Unterschied in

1. Vgl. P. Natorp, «Religion innerhalb der Grenzen der Humanität», Freiburg 1894, S. 41.

den beiderseitigen Gesamtleistungen der theoretischen bzw. der praktischen Vernunft dennoch nicht *nur* in der Verschiedenheit der jeweilig gegebenen Materien, sondern *auch* in einer *Verschiedenheit der Tätigkeiten des Vermögens selbst*. Soll nämlich erstens im einen Falle (bei der Gestaltung der gegebenen Empfindungen) die Tätigkeit nur eine *ordnende* sein, so soll sie im andern Falle nicht *nur* eine Ordnung, sondern auch eine *partielle Unterdrückung* des Gegebenen leisten. Die gegebenen *Empfindungen* sollen durch die Tätigkeit, welche die Vernunft durch ihre Kategorien an ihnen übt, ja nicht verlorengehen oder auch nur in ihrem Inhalt umgestaltet werden, sie sollen nur in einen gesetzmäßigen räumlich-zeitlichen Zusammenhang, in eine Ordnung gebracht werden; die *Triebe* aber sollen durch die Vernunft, soweit es gemäß ihren natürlichen Richtungen angeht, zwar auch in eine gesetzmäßige Ordnung gebracht werden, aber doch nicht *nur* dies: einige von ihnen müssen vielmehr direkt *unterdrückt* werden, wenn *nicht* von vornherein die Voraussetzung gemacht wäre, daß die Triebe *ohne* Unterdrückung einzelner in eine gesetzmäßige Ordnung gebracht werden *können* – eine Voraussetzung, welche Kant unseres Wissens nicht nur nirgends ausdrücklich gemacht hat, der vielmehr seine Überzeugung vom «*Radikal-Bösen*» in der Menschennatur direkt widerspräche. Sowenig also reine Vernunft eine Empfindung schaffen oder unterdrücken könnte, sowenig vermag sie irgend einen Trieb zu schaffen oder zu unterdrücken. Hat sie diese Leistung im ersten Falle auch nicht nötig, so hat sie dieselbe doch im zweiten Falle nötig. Die praktische Vernunft, besser die reine als praktische Vernunft, hat also in der Bearbeitung ihrer Materie ein *Plus* zu leisten, welches die reine Vernunft als theoretische nicht zu leisten braucht. Eine noch weitere Gewährleistung der Richtigkeit dieses Gedankens wäre aber dann gegeben, wenn sich zeigen ließe, daß reine Vernunft *auch* bei Gegebenheit der *Triebe* als Materie ihrer Bearbeitung sich theoretisch verhalten könne, so daß bezüglich der Materie zwar alle Bedingungen zur Begriffsbestimmung einer praktischen Vernunft gegeben wären, diese Vernunft in ihrer Betätigung aber doch nicht die «praktische Vernunft» *Kants* wäre, weil sie eben dieses Plus nicht leistet. Denn damit wäre gewissermaßen experimentell festgestellt, daß nicht nur die Verschiedenheit der Materien (Empfindungen – Triebe) den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt, sondern gemäß unserer Behauptung eine Verschiedenheit der *Tätigkeiten* der Vernunft im einen und andern Falle. Dies kann aber in der Tat gezeigt werden. Denn was ist die Vernunfttätigkeit des Psychologen oder irgend eines anderen, der die ihm gegebenen Triebe zu begreifen, d. h. in ihrer kausalen Aufeinanderfolge zu verstehen sucht, anderes als eine vernünftige Bearbeitung des Gegebenen (der Triebe) durch die Kategorien? Trotzdem leistet diese Tätigkeit nicht, was die «praktische Vernunft» leisten soll; sie ist nur eine theoretische Vernunfttätigkeit. Das Kenn-

zeichen der praktischen Vernunft kann somit *nicht* an derselben Materie gesucht werden; sie muß also in einer anderen Tätigkeitsweise gesucht werden. Dieselbe Vernunft muß sich an derselben Materie das eine Mal so, das andere Mal anders *betätigen* können. Neuere Kantianer, z. B. Natorp und Stammler, suchen diesen Tatbestand dadurch abzuschwächen, daß sie von einer doppelten Objektsetzung reden. Wer setzt aber das Objekt, das gesetzt wird? Ist es die Vernunft? Gut. So kann die Vernunft, wenn sie sich stets *gleichmäßig* betätigt, ihr Objekt, z. B. den Trieb, auch nur auf *eine* Weise setzen. Ist es die Vernunft *nicht* – was ist dann das Setzende? Wir kennen nur Materie und Vernunft und nichts dazwischen. Erstere ist einfach «gegeben» und kann sich nicht selber so oder anders setzen. Letztere kann, wenn sie sich gleich betätigt, immer nur auf eine Weise setzen. Die hier angenommene Tätigkeit der Objektsetzung kann also weder der Vernunft, noch der Materie angehören. Sie schwebt in der Luft.

Ist es so gewiß, daß es konsequenterweise verschiedene Tätigkeiten der Vernunft geben muß (nach Kant), so kann man die berechtigte Frage stellen, inwiefern es denn gestattet sei, dann noch von *einem* geistigen Vermögen zu reden, nämlich «der Vernunft». Denn «als Vermögen» kennen wir doch die Vernunft nicht; wir schließen nur, daß denselben Tätigkeiten ein und dasselbe Vermögen zugrunde liege (dies muß selbst derjenige zugeben, der die «Vermögenstheorie» gegen die Herbartische Kritik erhalten haben möchte). Bemerken wir ein (nach Annahme) einheitliches Vermögen an *derselben* Materie (z. B. den Trieben) Verschiedenes leisten: ein Mal ein theoretisches Begreifen, das andere Mal ein praktisches Ordnen und teilweise Unterdrücken des Trieblebens, so müssen wir eben schließen, daß die Annahme der Einheit dieses Vermögens eine falsche war, daß wir nicht ein, sondern *zwei* Vermögen vor uns haben. Daß konsequentes Denken die Theorie Kants an diese Stelle unbedingt hintreiben muß, hat schon Schleiermacher bemerkt, als er in seinen «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» über Kant schrieb von der «Zweideutigkeit in dem Ausdruck eines vernünftigen Wesens, der sowohl bedeuten kann ein solches, welches die Vernunft hat als Vermögen, und ein solches, welches von ihr wirklich getrieben, und dessen übrigens von ihr gehabt wird». Damit aber wird die Stellung unhaltbar. Es muß nun einfach heißen: *Entweder* es soll beides vom menschlichen Geiste geleistet werden: eine tatkräftige Ordnung und teilweise Unterdrückung des Trieblebens *und* eine völlige Erkenntnis des Wirklichen – dann kann ein und dieselbe Vernunft dies auch nach Kant nicht leisten; das Plus, das die praktische Vernunft unbeschadet ihrer Identität mit der theoretischen leisten sollte, muß dann entweder ein anderes geistiges Geschehen als überhaupt Vernunft oder eine zweite Vernunft leisten. Ersteres wäre ein Aufgeben einer rationalistischen Ethik; letzteres wäre die Annahme zweier verschiedener Vernunftvermögen und somit eine Sprengung des einheitlichen

Wahrheitsbegriffes, d.h. der Standpunkt der «zweifachen Wahrheit». *Oder* aber es soll vom menschlichen Geiste *nur* eine völlige theoretische Vernunft-erkenntnis geleistet werden: dann bleibt es bei der einheitlichen Vernunft. *Oder* aber es soll vom Menschen *nur* die sittliche Ordnung und teilweise Unterdrückung des Trieblebens geleistet werden: dann gibt es wiederum zwar *eine* Vernunft, aber es hängt nun in der Luft die Wissenschaft.

Die beiden letzten Möglichkeiten sind aber in gleicher Weise unhaltbar. Die Gedankenrichtungen, welche sich in der Folgezeit je einer von beiden annäher-ten, sanken beide, ganz abgesehen von der Lösung, weit unter die *Tiefe und Größe der bloßen kantischen Problemstellung*. Die *idealistische Philosophie*, vor allem Fichte und Hegel konnten ohne Künstlichkeit die Methoden einer exakt forschenden Wissenschaft, sowohl der Natur- als auch der Geschichtswissenschaften, aus sich heraus nicht rechtfertigen, ja sie versuchten es kaum; diese entwickelten sich vielmehr *trotz ihren Philosophemen*. Der *Neukantianismus*, der sein Hauptaugenmerk auf die theoretische Vernunft richtete, konnte das sittliche Phänomen in seiner Bedeutung nicht rechtfertigen.

Somit bleibt nur die erste Möglichkeit, volle Rechtfertigung des sittlichen Phänomens *und* der exakten Wissenschaft, und ihre angegebenen Modi: erstens das Aufgeben einer rationalistischen Ethik (die etwaige Stellung des Sittlichen auf ein Irrational-Geistiges, z.B. das Gefühl), oder aber der Standpunkt der doppelten Vernunft und damit der «zweifachen Wahrheit». Da letztere Möglichkeit gänzlich unannehmbar ist (wiewohl sie sich in Begriffen wie «Herzens-, Gemüts-Wahrheit» zwar nicht so offen¹ und ehrlich wie im Mittelalter und bei Bayle, aber mit nicht geringerem Belang in der neueren protestantischen Theologie forterhalten hat), so bleibt nur übrig der erste Modus: das Aufgeben einer rationalistischen Ethik.

1. Vgl. hierzu W. Windelband «Geschichte der Philosophie», Freiburg 1892, S. 253: «... so war sie [die Lehre von der zweifachen Wahrheit] auch in diesen Fällen der ehrliche Ausdruck des inneren Zwiespaltes, in dem sich gerade die bedeutenden Geister befanden».

III. SYSTEMATISCHER TEIL

I. ABSCHNITT

Motto: Die Anerkennung von Gegensätzen
ist ein Kennzeichen der
wissenschaftlichen Philosophie (Eucken)

Kein Satz erfreut sich so allgemeiner Anerkennung innerhalb aller Gebiete der Wissenschaft wie der Satz: Die Wissenschaft hat zum Ziele die Erkenntnis des Seins. Kein Satz verdient so sehr allgemeine Anerkennung – und kein Satz macht gleich ihm ethisch-praktische Normen, soweit sich diese wissenschaftlich rechtfertigen wollen, unmöglich. Damit wäre in dürren Worten eine zwar sehr tragische, aber doch eben eine feste und scheinbar unabänderliche Tatsache unseres modernen Geisteslebens hingestellt.

Der erste Teil unserer Feststellung dürfte ernstliche Anfechtung kaum finden. Wollten wir ihn auf allen Gebieten wissenschaftlicher Tätigkeit beweisen, so wäre dies ebenso zeitraubend als unnötig. Denn abgesehen von einigen philosophischen Schulen, innerhalb deren sich eine bestimmte Tradition esoterisch forterhält, dürfte er in der tätigen Wissenschaft eine ernstliche Anzweiflung nicht erregen. Darum möchten wir mehr zur Verlebendigung dieses Gedankens als zum Behufe des Beweises ein paar hierhergehörige Tatsachen in Erinnerung bringen.

Bereits im Jahre 1866 konnte Ernst Mach in einem seiner feinsinnigen populären Vorträge, der das Thema behandelte: «Wozu hat der Mensch zwei Augen?», an dessen Eingänge Worte sprechen, die nicht etwa ironisch, sondern ernst gemeint waren: «Da nun aber die naturwissenschaftliche Kirche einmal die Frage nach dem Wozu verbietet, so wollen wir, um ganz orthodox zu sein, so fragen: der Mensch hat einmal zwei Augen; was kann er mit zwei Augen mehr sehen als mit einem?» Und bei diesem Verbot ist es bis heute geblieben. Auch Bestrebungen, welche dem Zweckbegriff besonders sympathisch gegenüberstehen, wie z. B. in den Sigwart'schen Schriften sich solche finden¹, müßten doch Zugeständnisse machen wie: «Die rein kausale Betrachtung ist die der eigentlichen Wissenschaft»², wobei das Wort «eigentlich» hier, wie immer, die zweifelhafte Position anzeigt. Und sieht man zu, mit welchen Mitteln der Gebrauch des Zweckbegriffes dort für die Wissenschaft gerettet wird, so muß man doch gestehen, daß ein solcher Zweckbegriff, der nichts bedeutet als die Wirkung, von der auf die Ursachen zurückgeschlossen wird, niemals Objekt des naturwissenschaftlichen Angriffes gewesen ist.

1. Vgl. Chr. Sigwart «Logik» II (2. Aufl. 1893), S. 249 und «Kleine Schriften» (1881) II: «Der Kampf gegen den Zweck».

2. Vgl. Sigwart, «Kleine Schriften» II, S. 55

Die Frage löst sich hier von einer sachlichen in eine terminologische auf. Die *Naturwissenschaft* versteht unter kausaler Betrachtung des Geschehens nicht nur: von der Ursache zur Wirkung, sondern auch: vom gegebenen Tatbestande (z. B. einem bestimmten Organismus) zu dessen Ursachen überzugehen. Nennt Sigwart das letztere Verfahren bereits ein teleologisches, so wird ihm die Naturwissenschaft die Berechtigung eines solchen Verfahrens ohne Zweifel zugestehen. Jedoch erlauben wir uns bescheidene Zweifel, ob ein so gefaßter Zweckbegriff den Disziplinen der *Normwissenschaften* irgendwelchen Nutzen bringen könnte¹. Mit dem Begriffe des Zweckes ist der Gedanke des Wertes untrennbar verbunden, wie ja Sigwart in einer späteren Stelle gleichfalls bemerkt. Und wenn nun die Naturwissenschaft im allgemeinen, die meisten Anhänger der *Evolutionstheorie* (obzwar nicht alle) im besondern von einer «Höherentwicklung» durch «Organdifferenzierung», fortschreitende «Arbeitsteilung», «Entwicklung zu höheren Lebensformen» usw. reden, so dürfte man diese Tatsachen nach unserer Meinung nicht zum Beweise dafür anführen, daß sich die «teleologische Betrachtung nicht zum Schweigen bringen läßt, weil bei der vergleichenden Übersicht über die Gesamtheit der Lebensformen unvermerkt ihre Gesichtspunkte mit der mechanischen Berechnung der Ursachen und Wirkungen sich verbinden», vielmehr müßte man zur Förderung der Reinheit und Exaktheit naturwissenschaftlichen Erkennens von seiten der Logik streng darauf dringen, nicht nur «die Gesichtspunkte rein und sauber auseinanderzuhalten, die in unserer Weltanschauung zusammenwirken», sondern darauf, daß auch die naturwissenschaftliche Einzelforschung sich solcher Vermengung kausalen und teleologischen Verfahrens peinlichst enthielte. Nur wenn unsere Weltanschauung etwas so Fertiges und Bestimmtes wäre, daß man nichts weiter tun könnte, als die bei ihrer Bildung benützten Methoden ins Bewußtsein zu erheben, könnte man Sigwart recht geben. Da sie in Wirklichkeit etwas Werdendes und nicht im mindesten Abgeschlossenes ist, gilt es, diese Geheimmethode, die sich in Widerspruch mit der sozusagen offiziellen Methode setzt, als eine Inkonsequenz nachzuweisen, zumal wenn sich zeigen läßt, daß die Naturwissenschaft ihren Anspruch, eine Weltanschauung bilden zu können, gerade auf Grund ihrer offiziell verleugneten teleologischen Methode erheben konnte. Man kann noch weiter gehen und zeigen, daß die evolutionistische Annahme einer Höherentwicklung nicht nur unberechtigt ist, sondern auch widersinnig, indem derselbe Zustand, Anpassung an die Umgebung (sei es durch reine Selektion oder Lamarcksche Selbsttätigkeit), von einem niedrigeren Organismus wie etwa einer Qualle mit einem Aufgebot ungleich geringerer

1. Die Art und Weise der Fassung des höchsten Gutes könnte durch diesen Zweckbegriff nicht festgestellt werden. Nur die Ableitung der einzelnen Pflichten von der Idee dieses höchsten Gutes vermöchte mit diesem Begriff zu arbeiten.

Mittel erreicht wird, als dies von dem Menschen mit seiner höheren Organdifferenzierung, vor allem dem ungeheuren Apparat seines hierarchisierten Nervensystems geschieht, so daß der Mensch der Qualle wie ein Bergfex mit Leinen, Steigeisen, Haken und Stock, Schneebrille usw. dem einfachen Burschen ohne jegliche Zurüstung gegenübersteht, während doch hier wie dort der gleiche Zustand (Erhaltung im Kampfe des Daseins, Ersteigung des Berges) erreicht wird*. Betrachtet man nun aber die Entwicklung gar als rein mechanisch, so ist nicht einmal zu sagen, inwiefern die Erhaltung überhaupt besser sei als der Untergang: denn es ist derselbe Stoff und es sind dieselben mechanischen Gesetze, welche das lebendige Gehirn des Genius in seiner Arbeit wie die Zersetzungsprozesse eines toten Organismus beherrschen. Der Entwicklungsgedanke im besonderen ist nun einmal kein Ergebnis exakter Wissenschaft, sondern nur ein Ergebnis der Projektion gewisser historischer und gesellschaftlicher Stimmungen auf eine als solche hochachtbare Reihe von exakten Kenntnissen. Auch die letzte und auf breitestem Tatsachenmaterial errichtete Form dieser Lehre vermag ihren historischen Ursprung aus der gesellschaftswissenschaftlichen Theorie des Malthus heraus nicht zu verleugnen.

Auch innerhalb der *Physiologie* vermögen die in den letzten Jahren zeitweise hier und da auftauchenden neovitalistischen Vorstellungen sich nicht zu einem der kausalen Forschung gegenüber selbständigen Erklärungsprinzip zusammenzuschließen. Mag, wie beispielsweise von Kupffer¹, auch zuweilen das Zugeständnis gemacht werden, daß der Organismus niemals restlos kausal erklärbar sein werde und daß der Wert der einzelnen Organe und ihrer Funktionen für das Ganze in vielen Fällen das allein Verständliche sei, so wird das Suchen und Forschen nach kausalem Verständnis des bisher nur in seinem teleologischen Wert Verstandenen sich durch das bloße Verständnis der Zweckmäßigkeit nicht aufhalten lassen. Der Zweck bleibt der Ausgangspunkt der Forschung, das Material der Erklärung; nicht aber wird er ihr Prinzip.

Nur durch eine zu weite Ausdehnung des Begriffes «teleologische Erklärung», wie wir sie bereits vorher bei Sigwart konstatieren zu müssen glaubten, wird zuweilen ein Wiederhervortreten teleologischer Erklärungsart gerechtfertigt. So z. B. von Gustav Wolff in seinen «Beiträgen zur Kritik der darwinischen Lehre»². Die Selektionstheorie hat unter den anderen, bereits vorhandenen und etwa noch möglichen Entwicklungstheorien keineswegs das eigene Merkmal, eine kausale Theorie zu sein. Nur wer den Begriff Ursache mit körperlicher Ursache oder gar bloß äußerer Ursache schlechthin identifiziert, kann eine aus einem psychologisch wirklichen Streben hervorgegangene Organver-

1. Vgl. hierzu: Verhandlungen der Anatomischen Gesellschaft, Ergänzungsband zum Anatom. Anzeiger, 1898.

2. Vgl. auch die kleine Schrift: «Zur Psychologie des Erkennens», Leipzig 1897.

änderung oder Funktionsänderung in einem Organismus eine teleologischer Erklärung bedürftige Veränderung nennen. Den Namen «teleologisch» verdient eine Erklärungsweise erst dann, wenn von einer bestimmten Zweckmäßigkeit auf einen *tätigen Zweck* geschlossen wird, nicht aber auf eine psychologische Tatsache, wie *Zweckvorstellung* und Strebung solche darstellen. Die «Lebenskraft» war ein wahrhaft teleologisches Prinzip; aber nicht deshalb, weil sie eine «innere» Ursache war und keine «äußere», sondern weil sie weder eine körperliche Tatsache *noch* eine psychologische war, vielmehr als eine zu allen tatsächlichen bewußt-psychischen Vorgängen noch hinzukommende «Kraft» gedacht wurde.

Nur die naturgemäß durch den therapeutischen Zweck beherrschte *Medizin* arbeitet noch mit den teleologischen Begriffen des «Pathologischen» und «Normalen». Aber diese den praktischen Zwecken dieser Wissenschaft entsprechende Ökonomie ihrer Materialeinteilung hat für die Frage des theoretischen Erklärungsprinzips keinerlei Bedeutung. Aus den Begriffen der Gesundheit und Krankheit wird nirgends etwas erklärt. Nur eine ohne feinere Unterscheidungslinien laufende Stoffabgrenzung wird vorgenommen, deren größerer oder geringerer Willkürlichkeit auf den Übergangsstufen sich die Forscher wohl bewußt sind. Die Therapie selbst ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst, welche, als aus der «bestimmenden Urteilskraft» (Kant) hervorgehend, nicht gelehrt werden kann.

Auch als «heuristisches Prinzip» (der Titel, unter dem wissenschaftliche Erklärungsarten pensioniert zu werden pflegen) kann die Teleologie nicht angesehen werden, wenn man darunter «heuristisches Erklärungsprinzip» versteht. Versteht man dagegen unter dem Ausdruck: «heuristisches Prinzip für die Problemstellung», also für die völlige Umschreibung des zu erklärenden *Tatsachen-Zusammenhangs*, so mag sie *immerhin* als ein heuristisches Prinzip gelten. Nur muß man sich bei Annahme dieses Ausdruckes klarmachen, daß die Teleologie in diesem Falle nicht mehr «Forschungsprinzip» genannt werden kann, da Ausgangspunkt der Forschung und Forschung selbst zwei verschiedene Dinge sind.

Ist also innerhalb der Naturwissenschaft die Anwendung des Zweckbegriffes eine seltene und, wo sie dennoch stattfindet, entweder eine vermeintliche oder eine widerrechtliche, so steht es kaum anders innerhalb desjenigen Umkreises der Wissenschaften, welche als die Hochburg des Zweckbegriffes insofern bezeichnet werden können, als viele Denker, welche von dem naturwissenschaftlichen Gebrauch des Begriffes nichts wissen wollen, doch im Gebiete der *Geisteswissenschaften* seine Anwendung nicht missen zu können glauben.

Werfen wir einen Blick auf die heutige *Psychologie*. Da begegnen wir schon auf der Schwelle dem seltsamen Streit, ob Psychologie eine Naturwissenschaft

ist oder eine Geisteswissenschaft, bzw. die Grundlage aller Geisteswissenschaften. Soweit die Psychologie der Naturwissenschaft vindiziert wird, gelten für sie die eben für die Naturwissenschaft aufgestellten Sätze; und zwar im gleichen Sinne, ob wir sie mit den Physiologen (wie Avenarius und Exner) als einen Teil der Physiologie, oder ob wir (mit Rickert und Windelband) in ihr eine «Gesetzeswissenschaft» sehen und diese «Gesetzeswissenschaft» als solche (abgesehen von der Eigenart der Vorgänge, in denen sich diese Gesetze finden) gleich «Naturwissenschaft» setzen, indem wir mit einer Erweiterung kantischer Terminologie unter «Natur» einen «gesetzmäßigen Zusammenhang» schlechthin verstehen. So verschieden diese Auffassungen sein mögen, indem die erstere entweder mit Avenarius den Begriff der Kausalität überhaupt in eine Anzahl von bloßen Bedingtheiten auflöst und eine Einteilung der Kausalität in eine «psychische», «psychophysische» und «physische» leugnet, oder die psychische Kausalität leugnet und die seelischen Vorgänge als in der natürlichen Kausalität miteinbeschlossen ansieht, während die letztere, Kausalität mit Natur überhaupt identifizierend, noch verschiedenen besonderen Auffassungen über die Arten der Kausalität Raum läßt, so sind sie beide doch darin völlig gleich, daß sie annehmen, es habe die Psychologie mit Vorgängen zu tun, die überhaupt in einem kausalen Zusammenhang stehen und (was nicht ohnehin folgt) auch mit einer diesem Zusammenhang nachspürenden Methode begriffen werden müssen. Aber auch Psychologen, die sich mit besonderem Nachdruck so nennen und hierdurch schon das Bekenntnis einer Theorie ablegen, wie Lipps, sehen in der Seele einen Komplex von Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen, welche kausal zu erforschen sind.

Die eigenartige Entwicklung des Begriffes «Unbewußt» darf hier ein schönes Beispiel dafür bilden, wie die kausale Auffassung die teleologische verdrängt hat. Für Leibniz und noch für die meisten ihm folgenden Psychologen war «Unbewußt» nur ein quantitativer Relationsbegriff, was schon in der Terminologie seinen Ausdruck fand, indem der quantitative Relationsbegriff «klein» («petites perceptions») auf die seelischen Vorgänge, die «unbewußt» sind, angewandt wurde. Die Methode dieser Begriffsbildung bestand darin, daß man die «petites perceptions» genannten Vorgänge, anstatt sie in ihrem reinen Gegebensein für sich zu betrachten, an solchen Vorgängen maß, welche inhaltlich dieselben *Leistungen* in der Welt vollbringen konnten wie die «petites perceptions», nur noch besser. Da Leibniz beobachtete, daß solche Handlungen, die er auf Grund sittlicher Überlegung für «gut» befinden mußte, auch ohne kausierende «Urteile» durch kausierende «Gefühle» entstehen können, so wurden diese Gefühle (gleichsam an den Urteilen, durch welche er die Handlung für «gut» fand, gemessen) eine *Vorform* der sittlichen Erkenntnis. Eine Landschaft in der Abenddämmerung erschien minder bewußt als eine solche im

Sonnenschein, eine «petite perception», indem die erste Vorstellung, an der zweiten, welche für die Zwecke des Lebens günstiger ist, gemessen, dieselbe Landschaft, nur weniger bewußt, zu sein schien¹. Für die heutige Psychologie ist, wenn auch über den proteusartigen Begriff des Unbewußten mancher Streit herrscht, das für Leibniz Unbewußte ein Bewußtes, während das Unbewußte für die «reinen» Psychologen nur den hypothetischen Raum bedeutet, in dem zwar keine Vorstellung (denn von einer solchen ist Bewußtsein unzertrennlich), aber jene Akte angenommen werden müssen, welche als kausale Zwischenglieder der, für sich angesehen, unzusammenhängenden seelisch bewußten Fragmente anzunehmen sind. So gibt es zwar in der Psychologie einen Streit über die Arten der Kausalität und der dieser korrespondierenden Methoden, nicht aber einen Streit, ob überhaupt kausal verfahren werden müsse.

Was für eine Psychologie gilt, bleibt auch in Geltung für die *Geschichtswissenschaften*. So scharf heute der Streit um die historische Methode geführt wird, so bewegen sich die streitenden Parteien doch völlig oberhalb jenes Gegensatzes von teleologischer und kausaler Methode. Nur die Fassung des Begriffes der Kausalität, nicht dieser selbst, steht in Frage. So handelt es sich beispielsweise um die Frage, ob an der Kausalität der Gedanke des Wirkens von Ding zu Ding, Person auf Person, oder der Gedanke der gesetzmäßigen Folge der Erscheinungen für die Geschichtswissenschaft fruchtbar gemacht wird, ob die wirkenden Ursachen mehr in einmalige, unvergleichliche Taten oder in gesetzmäßig auftretende sozialpsychische Entwicklungen verlegt werden – nicht aber um die Frage, ob sich *neben* dem Willen Einzelner und den sozialpsychischen Phänomenen noch eine hinzukommende zwecktätige Kraft in der Geschichte aufarbeite. Selbst die Fassung der Rankeschen Ideenlehre als teleologische Forschungsmethode wird von den in dieser Frage kompetentesten Männern, den Schülern Rankes, nicht als rechtmäßig zugestanden. Die Idee ist nicht eine transzendente Kraft, welche $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ in die Geschichte eintritt, sondern ein Inbegriff, welchen sich der Forscher aus der Betrachtung der Details eines bestimmten Kultur-Zusammenhangs bildet. Sie besitzt, um es in Kants Sprache zu sagen, nicht konstitutive Bedeutung für die historische Erfahrung, sondern bloß die regulative eines subjektiven logischen Prinzips. Lorenz sagt in dieser Hinsicht folgendes: «Es ist der größte, der mutigste, der erhabenste Gedanke, daß die Geschichtswissenschaft den Zusammenhang der Dinge im großen und ganzen begreifen soll und kann, daß sie sich mit voller Sicherheit in der Erkenntnis des wirklich Geschehenen hoch über jede bloße Aneinanderhäufung von Tatsachen emporhebt und dabei doch die elenden Krücken des eingebildeten Zweckbegriffes hinwegwirft – das teleologische Prinzip ein für allemal ent-

1. Vgl. Th. Lipps: «Grundtatsachen des Seelenlebens» (1883).

behrlich macht¹.» Ähnlich hat sich Max Lenz ausgesprochen². Diltey vergleicht in seiner «Einleitung in die Geisteswissenschaften» jene übergreifend zwecktätigen Kräfte der Romantik, wie Savignys «Volksgeist», mit der «Lebenskraft» der Physiologen und bezeichnet sie als ebenso unzulänglich wie jenen Begriff.

Auch innerhalb der *Nationalökonomie*, in deren Bereiche der Methodenstreit bis auf den heutigen Tag ungeschlichtet fort dauert, hat es die Frage nach der Teleologie des Geschehens noch nicht einmal zu einem Problem bringen können. Auch hier dreht sich der Streit lediglich um die besondere Art der anzuwendenden kausalen Methode, also z. B. um die Frage, ob es eine theoretische Wirtschaftswissenschaft im Sinne der englischen Klassiker gebe, ob Regeln der Phänomene des Tausches, der Preisbildung, des Bodenertrages usw. unter Zugrundelegung von Fiktionen bloß durch wirtschaftlichen Eigennutz getrieben und in betreff der Konjunkturen allwissender individueller Einheiten aufgestellt werden können, oder ob eine historische Schilderung und pragmatische Erklärung des tatsächlichen Geschehens im Ganzen historisch-konkreter Volkswirtschaften der wahre Leitstern der Forschung sein müsse. Zwischen diesen beiden Polen halten sich auch die Methoden der österreichischen Schule oder Adolph Wagners. Die marxistische Nationalökonomie allein besitzt eine teleologische Methode, indem sie den teleologischen Begriff eines «echten Seins», eines *ὄντως ὄν*, in Form der «Klassenkämpfe» bzw. der «technischen Entwicklung» in die Geschichtsforschung einzuführen sucht. Aber auch sie will es wenigstens nicht zugeben, daß sie teleologisch ist, ja sie pocht in ihrem Mangel an Erkenntnis ihrer eigenen Entwicklung aus dem hegelschen Idealismus auf ihre «kausale Methode».

Innerhalb der *Rechtswissenschaft* nimmt die Dogmatik und die Rechtsgeschichte weitaus den größten Teil juristischer Arbeit in Beschlag. Die Rechtspolitik ist als Wissenschaft so wenig als die Volkswirtschaftspolitik anerkannt, soweit es sich nicht bloß um Fragen handelt, wie ein irgendwoher gegebenes politisches Ziel durch Aufstellung bestimmter Normen am besten und zweckmäßigsten zu erreichen sei. Das Naturrecht und die Lehre vom Vertrag haben seit langem nicht bloß als historische Hypothesen (als solche hat sie schon ein Rousseau zurückgewiesen), sondern auch als bloße regulative Ideen und Maßstäbe für alles positive Recht abgewirtschaftet. Die herrschende Rechtsphilosophie geht entweder – nach induktiver Methode vergleichend – historisch vor (beispielsweise Kohler), oder aber sie sucht die jeweiligen geschichtlichen Rechtsbildungen aus den Interessen des konkret bestimmenden Volkes (und

1. Vgl. O. Lorenz über die Rankesche Ideenlehre in «Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben», Berlin 1886/91, Bd. II, S. 67.

2. Vgl. «Deutsche Rundschau» vom 10. Okt. 1897.

seiner Parteiungen) abzuleiten, das der Träger jenes Rechtes ist. Ein Werk wie Iherings «Der Zweck im Recht» könnte (beispielsweise) nur nach teleologischer Methode verfahren nennen, wer sich äußerlich an das Wort «Zweck» im Titel des Buches festhielt. Denn auch hier wird die Rechtsbildung im strengen Gegensatz zu dem romantischen «Volksgeist» Savignys aus empirischen Tatsachen, nämlich den wirklichen Zweckvorstellungen der Gesetzgeber abgeleitet, nicht aber ein Gesetz des Telos in der Rechtsentwicklung *neben* den empirischen Zweckvorstellungen der Individuen und Parteien aufgestellt. So wenig die Entwicklungstheorie Lamarcks deswegen «teleologisch» ist, weil sie die Ursachen der organischen Fortbildung nicht nur in äußeren Ursachen, sondern auch in inneren (aber psychologisch tatsächlichen) Strebungen der Organismen sieht, so wenig ist diese Theorie der Rechtsbildung teleologisch. Denn niemals hat man von irgendeiner Seite bestritten, daß es innerhalb des empirischen Kausalnexus auch solche Glieder gebe, welche tatsächlich entweder selbst beobachtete oder per analogiam aus äußeren Bewegungen erschlossene Zweckvorstellungen sind, sei es klare oder weniger klare (Triebe), aus Wahl hervorgegangene oder sich nur als einzige darbietende. Bestritten wurde nur, daß neben solchen entweder direkt konstatierbaren oder doch mit hinreichender Gewißheit per analogiam zu erschließenden Zweckvorstellungen im Reiche der Natur und der Geschichte noch zwecktätige Kräfte walten, welche weder durch Selbstbeobachtung wahrzunehmen, noch gemäß solchen durch innere Wahrnehmung konstatierten Tatsachen zu erschließen sind.

Sollen wir zu dieser kurzen Erinnerung an feste Tatsachen heutiger Wissenschaft noch hinzufügen, was dieser Ausschluß der teleologischen Methode aus der Forschung für die wissenschaftliche Entwicklung in extensiver Hinsicht gleichsehr als in Hinsicht auf Exaktheit und Präzision des Erkennens geleistet hat? Wir halten dies für unnötig. Denn es ist heute innerhalb aller wissenschaftlichen Methodologie eine ausgemachte Sache, daß durch den Ausschluß aller teleologischen Kräfte dem Blicke des Forschers recht eigentlich der Star gestochen wurde. Was sich aber an Teleologie innerhalb einzelner philosophischer Schulen erhalten hat, findet in das große Arbeitsgebiet der Natur- und Geisteswissenschaften keinen Eingang und schwebt über der tatsächlichen wissenschaftlichen Arbeit. Wie wäre dies auch möglich, nachdem sich dieses Aufgeben aller Teleologie so bewährt hat, wie es tatsächlich der Fall ist; wie könnte man einen geschichtlichen Prozeß rückgängig machen, der von dem Richteramt der Geschichte der Wissenschaft gleich diesem sein Recht hat ausgestellt bekommen?

Fragen wir nun aber: Was bedeutete dieser Prozeß für das *Ethos der Menschheit*, so stehen wir auch schon in dem furchtbaren Zwiespalt, von dem wir anfänglich geredet haben. Denn genau so wahr der Satz ist, daß dieser Prozeß die

Wissenschaft von Erfolg zu Erfolg, von Höhe zu Höhe führte, ebenso genau wahr ist der Satz, daß derselbe Prozeß die *Objektivität* und *Allgemeingültigkeit* des *Sittengesetzes* immer tiefer untergraben und *vernichtet* hat. Als erkenntnistheoretisches Äquivalent der Ausschließung des Zweckbegriffes aus den ontologischen Prinzipien zeigte uns die historische Einleitung eine fortschreitende Reinigung des Erkenntnisorganes von Willens- und Gefühlselementen. Je weiter dieser Reinigungsprozeß fortschritt, desto brauchbarer wurde das Organ zur wissenschaftlichen Arbeit – und desto *unbrauchbarer*, dem menschlichen Handeln allgemeingültige inhaltvolle Zwecke zu setzen. Die eigentümliche Tragik aber lag hierbei vornehmlich darin, daß das Verlangen nach wissenschaftlich fixierbaren sittlichen Gesetzen um so stürmischer wurde, je wertvoller sich das wissenschaftliche Organ, der Verstand, durch diese Reinigung erwies – und daß es doch durch eben diese Reinigung immer unfähiger wurde, diesem Verlangen zu genügen. Das vielfache Bemühen Descartes', Lockes, Hugo Grotius', Leibnizens, die Sittengesetze durch mathematische Demonstration zu völliger Evidenz zu bringen, das doch niemals über den Anfang hinaus kam und von nachfolgender Kritik immer alsbald als illusorisch erwiesen wurde, bietet hierfür das beste Beispiel. Der weitaus bedeutendste und abgemessenste Versuch, den Zwiespalt auf rationalistischer Basis zu überbrücken – wir meinen *Kants* tief-sinnige Begründung eines objektiven Sittengesetzes –, führte konsequent ausgedacht zu der unhaltbaren Position der «zwei Wahrheiten»¹. So ist die Frage auch heute noch das «tiefste Problem der Philosophie»².

Um einige selbständige Bemerkungen zu diesem Problem zu machen, sei es uns erlaubt, von dem ausgezeichneten Werke Sigwarts auszugehen. Der hervorragende Autor verzeihe uns die kritische Stellung, die wir seinen Sätzen gegenüber hierbei einnehmen müssen, und halte sich unseres dankbaren Sinnes für all das, was wir sonst von ihm gelernt haben, versichert.

Unter den neueren Logikern von Bedeutung hat wohl keiner das Denken so innig mit den sittlichen Prinzipien verwoben, die Wissenschaft wohl keiner so tief in den Strom des sittlich-historischen Werdens eingesenkt wie *Christoph Sigwart* in seiner zweibändigen «Logik» und seinen «Kleineren Schriften». In einzigartiger Weise liegt in diesem Werke der beste Teil der Traditionen der deutschen idealistischen Philosophie (vorzüglich Fichtes und Schleiermachers) verbunden mit dem kühlen Tatsachensinn und der exakten Methodik der neueren Naturwissenschaft und historischen Forschung. Kaum wird man zuviel sagen, wenn man Sigwart als den einzigen bezeichnet, der die historisch und sachlich gleichermaßen klaffenden *Gegensätze* zwischen der idealistischen Philo-

1. Vgl. unsere Einleitung, Schluß.

2. Vgl. Sigwart, «Logik», II. Bd., S. 761.

sophie einerseits, der exakten Natur- und Geschichtsforschung andererseits durch wahrhaft organische Verwebung der in den beiden Denkrichtungen gegebenen Forschungstendenzen zu überbrücken gesucht hat. Aber eben die Größe dieser Aufgabe, ja die beim ersten Anblick in die Augen fallende Unüberwindlichkeit derselben gibt schon aus rein historischer Überlegung die Frage ein, ob denn wirklich so Heterogenes logisch in sich verbunden sein könne, ob die aus so breiter und sich so schroff widersprechender historischer Erfahrung hervorgewachsenen Gedankentendenzen überall ohne äußere Kompromisse, ohne da und dort auftretendes logisches Leimen der großen historisch gegebenen Forschungskomplexe erfolgen konnte. Wir sind uns hierbei bewußt, daß die Breite und Tiefe historischer Erfahrung, welche ein philosophisches Gedankensystem in sich aufgenommen hat, mit seiner logischen Geradlinigkeit meist, ja immer im umgekehrten Verhältnis steht. Blicken wir beispielsweise auf den großartigen Versuch des Thomas von Aquino, den Höhepunkt griechischer Vernunftforschung mit der christlichen Idee und beide Potenzen mit dem praktisch-sozialen System des römischen Imperiums in einen Gedankenbau aufzunehmen! Wie eingehend und deutlich hat die neuere Forschung die Sprünge und Risse aufgezeigt, welche dieses scheinbar für die Ewigkeit bestimmte Werk in sich enthält! Diese und ähnliche historische Erfahrungen werden uns Demut lehren, und zugleich werden sie uns eine freudige Bewunderung so gewaltiger Synthesen trotz den etwa in ihnen vorhandenen Widersprüchen nicht verkümmern. Die Geschichte ist ja die Welt des Widerspruchs, und wer behielte seine logische Reinheit, wenn er sie in sein Denken aufnimmt! Und wer muß sie nicht in sich aufnehmen, sofern er mehr geben will als ephemere Reflexionen! Aber gleichwohl: Das Ziel philosophischer Forschung muß doch immer bleiben, daß ein Gedankensystem beides biete: die Fülle der historischen Erfahrung und die streng logische Widerspruchlosigkeit und Folgerichtigkeit. Dies ist trotz Hegel eine unnachlässliche regulative Idee für die Forschung und zugleich ein Maßstab für gegebene Gedanken.

Gehen wir nun daran, diesen Maßstab auch auf Sigwarts hierhergehörige Gedanken anzuwenden.

In der Einleitung zum Band I der Logik unterscheidet Sigwart im Denken als einer «inneren Lebendigkeit des Vorstellens» (S. 2) verschiedene Formen: erstens ein «unwillkürliches Denken», zweitens ein «willkürliches». Das «willkürliche Denken» zerfällt ihm des weiteren erstens in solches, das das «Angenehme» sucht und das «Unangenehme vermeidet» (S. 3), zweitens in solches, dem «Bedürfnis und Not des Lebens» seine Zwecke setzen. An diese Arten des Denkens schließt er sodann den «Wissenstrieb» an (S. 4); ihm gemäß «soll unser Denken sich anstrengen, rein um des Erkennens willen die Natur der Dinge zu erforschen, und in der Gesamtheit unseres subjektiven Wissens

ein getreues und vollständiges Bild der objektiven Welt entwerfen». Bliebe Sigwart bei diesem «Wissenstrieb» als einem selbständigen Fundament des wissenschaftlichen Erkennens auch in anderen Teilen seines Werkes stehen, so hätten wir bezüglich dieser Einteilung der Denkvorgänge nichts einzuwenden. In der Einleitung zum Band II geht jedoch Sigwart über diese Bestimmung weit hinaus. An die Stelle des bloßen «Wissenstriebes» tritt hier eine bewußte Zwecksetzung, welche das Wollen dem Denken setzt. In diesem Sinne sagt er (II, S. 19): «Kein müheloses Geschenk einer sich von selbst entwickelnden Natur, noch ein zufälliger Neben-Erwerb bei der durch die Not uns abgerungenen Befriedigung unserer Bedürfnisse ist jene allumfassende Erkenntnis des Gegebenen, welche wir suchen; sie ist ein *frei gewollter Zweck*, den wir unserer bewußten und planmäßigen Tätigkeit setzen usw.» Während also in der Einleitung zu Band I von jenem «willkürlichen Denken», das einerseits das Angenehme und die Vermeidung des Unangenehmen, andererseits die Befriedigung der durch die Not des Lebens erwachsenden Bedürfnisse sich zum Zwecke setzt, der Wissenstrieb als eine nicht willkürliche (eben triebartige) seelische Bewegung abgeschieden wird, tritt hier auch das wissenschaftliche Denken in den Begriffsumfang des «willkürlichen Denkens» ein und die Wahrheit wird ein freigewählter Zweck unter Zwecken. Es kommt mir nicht im geringsten darauf an, einen Widerspruch zu konstatieren; ergibt doch der gesamte Charakter von Sigwarts Logik klar und deutlich, daß die Formulierung dieser Einteilung des Denkens im zweiten Bande die eigentliche Überzeugung Sigwarts ist. Dies geht schon daraus klar hervor, daß «das Recht, diesen Zweck [einer allumfassenden Erkenntnis] für uns aufzustellen und zu verfolgen, zuletzt aus der *Gültigkeit des sittlichen Ideals* fließt» (II, S. 19). Einen Trieb kann man nur haben oder nicht haben; ein *Recht* jedoch, dessen Gültigkeit erst abgeleitet werden muß, kann man nur auf eine freie, willkürliche Tätigkeit besitzen. Nur unter der Voraussetzung, daß alles wissenschaftliche Denken letztlich auf immer neu anhebenden Willensakten beruht und nicht nur auf einem passiven Triebe, ist der von Sigwart (II, S. 25) konstatierte «*Primat des Wollens auch auf dem theoretischen Gebiete*» ein sinnvoller Gedanke.

Ist also demgemäß nach Sigwart alles wissenschaftliche Denken von einem willensmäßigen Zwecksetzen abhängig, so ist die Frage aufzuwerfen, ob Sigwart ohne Verwendung jenes Begriffes «Wissenstrieb» in der Einleitung zu Band I (welche gegenüber seiner wahren Meinung inkonsequent ist) eine genügende Abtrennung jenes willkürlichen Denkens, das Wahrheit sucht, und jenes willkürlichen Denkens, das auf das Angenehme und die Vermeidung des Unangenehmen sowie auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ausgeht, zu vollziehen wußte und überhaupt vollziehen kann. Daß eine genügende Abtrennung des wissenschaftlichen Denkens von jenem, welches das Angenehme

sucht, vorhanden ist, geben wir ohne weiteres zu; nicht aber ist zuzugeben, daß das wissenschaftliche Denken von jenem, das der Bedürfnisbefriedigung dient, genügend unterschieden wurde. Bd. II, S. 6, schreibt Sigwart: «Sie [sc. die Methodenlehre] setzt ja ein *Denkenwollen* voraus, und dieses ist kein richtungsloses und planlos ins Unbestimmte hinaustastendes; durch die bleibenden Triebe der menschlichen Natur überhaupt und die jeweilige Stufe der geistigen Entwicklung wird ihm eine in ihren Grundzügen wenigstens bestimmbare Aufgabe gestellt.» Daß die Methodenlehre von der jeweiligen Stufe geistiger Entwicklung abhängig ist, duldet keinen Zweifel; daß sie aber auch von den «bleibenden Trieben der menschlichen Natur» abhängig sein soll, ja durch diese Triebe dem wissenschaftlichen Denken die Aufgabe gegeben sein soll, bringt jenes Denken, das nur die Wahrheit sich zum Zwecke gesetzt hat, doch in eine sehr bedenkliche Nähe jener Art des Denkens, welche ihren Charakter in dem Streben nach Bedürfnisbefriedigung findet. Daß nur von «bleibenden Trieben» und nicht von Trieben schlechthin die Rede ist, ändert hieran nichts. Hunger, Durst, Geschlechtstrieb sind bleibende Triebe der menschlichen Natur; aber dürfen diese Triebe auch in der denkbar weitesten Ausspannung den Objektkreis und die Forschungsmethoden bestimmen und umgrenzen? Sigwart selbst führt als erstes Ideal menschlichen Erkenntnisstrebens ein «nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild» auf (II, S. 6). Ein solches Ziel könnte sich menschliches Denken auch nicht einmal als Ideal (denn auch ein Ideal muß ein nach dem Wesen der menschlichen Natur wenigstens prinzipiell erreichbares Ziel sein) setzen, wenn es von bleibenden Trieben der menschlichen Natur abhängig wäre. Es könnte in diesem Falle nur die Fragmente jenes Weltbildes erreichen und sich als Ideal setzen, welches als Ganzes von einem durch jene bleibenden Triebe nicht geleiteten Denken erreichbar wäre. Man hat zwar versucht¹ nachzuweisen, daß uns keinerlei Empfindung ohne begleitende Gefühle gegeben ist; nicht aber hat man nachgewiesen, daß es für uns keine Empfindung geben könne, ohne daß wir zugleich einen Trieb darauf richteten; ein derartiger Nachweis wäre aber die Voraussetzung dazu, die Sätze widerspruchlos möglich zu machen, daß einerseits unser Denken von bleibenden Trieben seine Aufgabe erhält und andererseits sich ein vollständiges Weltbild als Ideal setzen könnte. Denn kommen uns Empfindungen und deren Komplexe ins Bewußtsein, auf welche wir keine Triebe richten, während andererseits solche Triebe unsere Denkrichtung bleibend bestimmen, so ist es unmöglich, einem so geleiteten Denken ein vollständiges Weltbild als Ideal vorzusetzen. Nur für eine Weltanschauung, welche, gleich jener Fichtes, nichts weiter an Wirklichkeit wollte gelten lassen, als was «Material meiner Pflichten» ist, könnte jener Gedanke

1. Vgl. A. Riehl, «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft», Bd. I (Leipzig 1876).

Sigwards konsequent verteidigt werden. Wie einengend und wie verärmlichend aber solche Identifizierung auf den Objektkreis der Forschung wirken würde, brauchen wir nicht zu sagen.

Lassen sich demgemäß die beiden bezeichneten Sätze Sigwards nicht vereinigen, so läßt sich auch positiv zeigen, daß Sigwards Lehre vom Primat des Wollens gegenüber dem Denken, ja auf das Denken, einer Anzahl von Tatsachen nicht entspricht. Eines Hegels Lehre vom Denkprozeß, welcher durch die einzelnen Geister seinen Durchgang nimmt, wäre, abgesehen von der Richtigkeit der in ihr ruhenden metaphysischen Behauptung, nicht einmal psychologisch möglich gewesen. Sie setzt voraus, daß der Gedanke selbständig seine Folgen aus sich heraustreiben könne, ohne durch eingreifende Willensakte immer wieder gelenkt zu sein. Schopenhauer sagt in «Die Welt als Wille und Vorstellung» einmal mit vollem Rechte, daß «wertvolle Köpfe» rein assoziativ «nach dem Satze vom Grunde denken». Jeder Psychologe wird zugeben müssen, daß er bei Vornahme des inneren Experimentes, seine Assoziationen frei folgen zu lassen, um die dieser Folge innewohnenden Gesetze zu studieren, gerade eines negativen Willensaktes, der Enthaltung vom Denken, benötigt, um diese freie Folge zu erzeugen und zu verhindern, daß nicht der bloße seelische Prozeß unwillkürlich in ein folgerichtiges Denken einmünde. Es mag zugestanden werden, daß die *Wahl* eines Problems zuweilen von dem Willen abhängt¹. Ist das Problem aber einmal angegriffen, so geht der Gedanke seine eigenen gesetzmäßigen Wege und nur bei anomal zerstreuten Wesen ist es nötig, das Denken immer aufs neue auf die Frage zu lenken. So heißt es auch hier: «Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte.» Wir gestehen freilich im Gegensatz zu Hegel gerne, daß die Geschichte der neueren Philosophie den Eindruck eines nach der Art Sigwards gezeichneten Denkcharakters macht. Ob aber dieser Mangel logischer Kontinuität der philosophischen Entwicklung gegenüber jener der Einzelwissenschaften so wertvoll erscheinen darf, daß die ihn bedingenden Züge des Denkens eine Normierung und Stabilisierung in der Logik finden dürfen, können wir nicht zugestehen.

Es ist kein Wunder, daß Sigwart, um die genannten Sätze aufrechtzuerhalten zu können, eine *Erweiterung* des Begriffes «wollen» machen muß, welche uns nicht

1. Darum trifft Sigwards Lehre noch am ehesten zu, wenn es sich um die großen Persönlichkeiten handelt, welche neue Fragestellungen ersannen. Aber auch diejenigen «Wahrheiten», welche von solchen Männern gefunden wurden, lösen sich im Lauf der Geschichte von jenem schöpferischen Wollen los. Die Wahrheit wird ein Ding, das sich allerorten den Geistern aufdrängt. Für Kopernikus mag seine Lehre eine freie Tat gewesen sein. Dem heutigen Deutschen wird sie in der Schule gelehrt. Die Betrachtung des Verhältnisses vom Wahren und Guten hat sich aber nicht nur im Sinne einer Logik, welche «den Fortschritt im Denken regeln» will (Log. I, S. 12), an jene Wahrheiten zu halten, die gefunden werden sollen, sondern auch an jene, welche gefunden sind.

berechtigt scheint und welche ihn selbst in einen Zirkel hineintreibt, aus dem heraus, wie er selbst bekennt (II, S. 725), «kein Sprung retten kann». Er kennt ein Wollen als Ursache des Handelns und ein Wollen als Ursache des Denkens. Er würde demgemäß jene innere Tätigkeit, die wir «besinnen» nennen, auch ein Wollen nennen müssen. Aber sind wirklich diese beiden Tätigkeiten, Vorstellung einer zukünftigen Handlung, Entschluß und Akt der Verwirklichung einerseits, das «Besinnen» andererseits, nicht zu verschieden, um in den einen Begriff des «Wollens» eingeschlossen zu werden? Sigwart hat in der II. Reihe seiner «Kleinen Schriften» selbst eine sehr feinsinnige Analyse des «Wollens» gegeben. Er unterscheidet in dem Prozesse als erstes Moment «die Vorstellung des zukünftigen Zustandes», als zweites die «Überlegung des Verhältnisses, in welchem das Projekt zu mir steht», welche Frage sich wiederum in die Fragen: «Soll ich?» und «Kann ich?» spezialisiert, als drittes die «Willensentscheidung». Diese drei Momente dürften aber bei jenem inneren «Wollen», z.B. beim «Besinnen», nicht nachzuweisen sein. Vor allem fehlt hier notwendig (also nicht bloß zufällig) das erste Moment. Denn es ist eine *wesentliche und niemals aufzubebende Differenz* zwischen jenem Wollen als Ursache des Handelns und jenem, das nur ein Besinnen verursacht, darin vorhanden, daß ersteres die *vollständige* Vorstellung des zukünftigen Zustandes prinzipiell (wenngleich es nicht immer tatsächlich geschieht) bejahen oder verneinen kann, während letzteres *nie vollständig* weiß, was es will, da ja, wenn es dieses wüßte, die gesuchte Vorstellung eben im Bewußtsein gegeben wäre, also ein Wollen derselben nicht nötig wäre. Der Unterschied ist so wenig spitzfindig¹, daß er vielmehr die letzte, feste und natürliche *Basis einer freien Forschung* bildet².

Dieser wesentliche Unterschied der beiden Tätigkeiten läßt es nicht gerechtfertigt erscheinen, *dieselben beide als «wollen» zu bezeichnen*. Unter «wollen» verstehen wir *daher nur dasjenige*, was Sigwart mit «äußeres Wollen» bezeichnet, d.h. die seelische Ursache von Handlungen. Für Sigwarts «inneres Wollen, Denkenwollen usw.» setzen wir «inneres Tätigsein», welcher Ausdruck nur den *spontanen* Charakter des Besinnens usw. bezeichnet, ohne den bei allem «wollen» notwendigen Nebengedanken des zu verwirklichenden Zustandes

1. Mit Unrecht nennt Windelband («Präludien», 1884, S. 179) diese Argumentation einen «Sophismus».

2. Dieser letztgenannte Grundsatz scheint mir zu wenig beachtet zu sein. Jede Lenkung der wissenschaftlichen Forschung auf einen bestimmten Inhalt verdammt die Forschung unbedingt zu einer Reihe von *petitiones principii*, d.h. zu Denkfehlern. *Wo es ein «Denkenwollen» gibt, muß es sofort auch ein «Denkensollen» geben*. Dagegen ist der Grundsatz, daß die *Natur des Denkens selbst* vermöge des Umstandes, daß *Projekt und Verwirklichung* im Gegensatz zu allen Tätigkeiten, welche rechtlicher und sittlicher Regelung unterliegen können, beim Denken zusammenfallen, jede Regelung ausschließt, die *natürliche Basis aller Denkfreiheit*. Wer die Paradoxie liebt, könnte sagen: Eben die Denknötwendigkeit ist die Gewähr der Denkfreiheit.

bei sich zu führen. Aus dem gleichen Grunde weisen wir die innerhalb heutiger Philosophie vielgebrauchten termini «innere Willenshandlung», «innere Tat» zurück, welche alle in mehr oder minder losem Zusammenhange mit der stoischen und Descartes' Urtheilstheorie eine Verschiebung der sittlichen Welt in bloßes Innenleben vollziehen und den ruhigen Fortgang der Wissenschaft ebenso gefährden, als sie geeignet sind, die Kraft und Frische des Handelns allzusehr mit «des Gedankens Blässe» anzukränkeln.

Sigwart selbst gerät, wie wir schon bemerkten, durch seine Fassung des «Wollens» notwendig in einen *Zirkel*, was sich sofort zeigt, wenn er die Leistung des Denkens für die *Ethik* zu bestimmen sucht. Er sagt (II, S. 725): «Die Frage nach den Wegen, die zu gewisser ethischer Erkenntnis führen, ist dadurch eigentümlich verwickelt, daß das Wollen, dessen Normen aufzufinden sind, selbst schon in der Erkenntnis tätig ist, und als die treibende Kraft in dem Streben nach Wahrheit und Gewißheit wirkt.» Und weiter unten: «Soll sich aber unser Denken auf unser Wollen selbst richten, so ist Objekt des Denkens, was zugleich das letzte Subjekt desselben ist, und wir befinden uns in einem Zirkel, aus dem heraus uns kein Sprung retten kann. Das Denkenwollen bleibt auch in dem ethischen Gebiete letzte, nicht weiter aufzulösende Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens, und alle Reflexion auf unsere eigene Willens-tätigkeit kann zuletzt nur sich klarmachen, daß das Wollen niemals in seinem ganzen Umfang als Objekt herausgestellt werden kann.» Nach unserer Feststellung des Inhalts des Begriffes «wollen» wird dieser Zirkel vermieden. Sigwarts Anerkennung des Zirkels aber scheint uns nicht der Bemühung zu überheben, den Zirkel, der doch eine Form des Denkfehlers auch dann ist, wenn er als solcher erkannt wird, irgendwie zu vermeiden. Ein «unvermeidlicher Zirkel» ist ein Widerspruch in sich selbst. Sigwart kann sich, wie die folgenden Sätze zeigen, bei dem Zirkel auch tatsächlich nicht beruhigen. II, S. 727 nötigt er ihn, «mit einer vorläufigen Trennung zu beginnen unter dem Vorbehalt, sie wieder aufzuheben, künstlich zu isolieren, wovon wir wissen, daß es in Wirklichkeit nie getrennt ist ... Das Denkenwollen mit seinem Zwecke der Wahrheit nehmen wir zunächst als ein Gegebenes und sich von selbst verstehendes, das nicht selbst wieder Gegenstand der Reflexion ist, wenn wir das menschliche Wollen untersuchen; wir setzen uns in künstlicher Abstraktion zwar nicht aus dem Kreise heraus, aber auf einem Punkte desselben fest, um in einer Richtung vorwärts zu gehen, erwartend, ob uns der Weg auf den Ausgangspunkt zurückführt. Dem Wollen, das sich, auf Erkenntnis gerichtet, zunächst als *Denkenwollen* äußert, setzen wir das zum *Handeln*, d. h. zum Wirken auf die Außenwelt führende Wollen gegenüber und nehmen dieses für sich als Gegenstand der Untersuchung.» So ist Sigwart genötigt, um überhaupt methodische Prinzipien der Ethik zu finden, dennoch jene Unterscheidung zu machen, die wir vorher prin-

zipiell vorgeschlagen haben. Daß die Art und Weise der Einführung jener Unterscheidung aber recht künstlich ist, wird wohl zugegeben werden müssen. Sigwart vermag sich auch endgültig aus jenem Zirkel nicht zu befreien. Er muß immer wieder in ihn zurückkehren. Er durchzieht sein ganzes Werk. So findet er sich auch bereits in der Einleitung zum II. Bande. S. 6 wird die Aufstellung eines «höchsten Zweckes, der alle unsere einzelnen Handlungen in sich befaßt», in das «Ideal des Denkenwollens» aufgenommen. Andererseits aber ist dieses Ideal «ein freigewollter Zweck, den wir unserer bewußten planmäßigen Tätigkeit setzen, und das *Recht*, diesen Zweck für uns aufzustellen, fließt zuletzt aus der Gültigkeit des sittlichen Ideals, als dessen Teil die umfassendste Erkenntnis gedacht wird, und das Denkenwollen, das die Logik voraussetzt, muß in seiner konkreten Gestalt, in der Richtung auf einen bestimmten für alle gültigen Zweck, als enthalten in der allgemeinen Bestimmung des Menschen, als notwendiges Ziel gemeinschaftlicher menschlicher Tätigkeit gedacht werden». So soll einmal das sittliche Ideal aus notwendigem und allgemeingültigem Denken fließen, während ein andermal alles Streben nach Wahrheit (also auch das Streben nach richtiger Erkenntnis des sittlichen Ideals) allererst seinem *Rechte nach* aus der sittlichen Bestimmung des Menschen soll abgeleitet werden.

Diese Position, welche, wie man leicht erkennen wird, mit der Feststellung des Verhältnisses von Denken und Wollen seitens Sigwarts enge zusammenhängt, ist aber unhaltbar. Es darf eben schlechterdings kein Wollen geben, das nicht unter die Norm des Sittengesetzes fiele. Ist, wie Sigwart setzt, alles Denken notwendig mit einem Wollen verbunden und ist die Wahrheit ein Zweck unter Zwecken, so muß auch alles Denken und Erkennen notwendig unter das Sittengesetz zu stehen kommen. In solchem Falle kann aber Denken und sein Recht bzw. das Recht der Zwecksetzung der Wahrheit seitens des Erkennenwollens nicht selbst wieder auf das Denken gestellt werden. Denn was hieße dies anders als einen Zweck setzen, von dem wir noch gar nicht wissen, ob wir ein *Recht* zu seiner Setzung besitzen. Das Erkennenwollen käme, sofern es gleich jedem anderen sittlichen Wollen das Sittengesetz respektiert, entweder überhaupt nicht zur Ausführung, müßte sich vielmehr sozusagen fortwährend (nach der Art jesuitischer Erziehungskunst) ängstlich um sich selbst drehen (eine Konsequenz, die freilich Sigwart ferneliegt), oder aber es müßte (im besten Falle) eine Zeitlang sich fortsetzen, ohne sich für sittlich berechtigt zu halten; letzterer Fall aber widerspräche einem sittlichen Grundsatz, der wohl allgemein als berechtigt angesehen wird und deshalb hier als Axiom angesehen werden darf: daß nämlich jede Zwecksetzung sittlich unberechtigt ist, in betreff der es dem Subjekt unbekannt ist, ob sie dem Gesetze entspricht, oder wider das Gesetz oder sittlich indifferent ist. Wir sagten, im besten Falle verhielte

es sich so, d.h. in dem a priori keineswegs feststehenden Falle, daß das Sittengesetz, welches auf diese Weise von einem seines Rechtes noch nicht versicherten Denken gefunden wird, diesem Denken und seinem Zwecke hinterher sein Recht einräumte, ihm gleichsam Indemnität gewährte. Dies ist jedoch nur ein möglicher Fall. Es könnte ebenso wahrscheinlich möglich sein, daß das Sittengesetz das Denken und seinen Zweck gemäß dem ihm eigenen Inhalt nicht anerkennen würde. In solchem Falle müßte die Forschung sich fort und fort überlegen, ob ihr Fortgang noch berechtigt wäre oder ob sie stillhalten müßte. So führt Sigwarts Festlegung des Verhältnisses von Denken und Wollen, Wahren und Sittengesetz, wie man sie auch wenden möge, in das Unmögliche.

Sigwart hat leider eine nähere Ableitung des Erkenntnisideals aus dem Sittengesetz meines Wissens an keiner Stelle seiner Werke gegeben. Er sagt (Log. II, S.19): «Wir versuchen hier nicht nachzuweisen, inwiefern das oben in seinen Grundzügen gezeichnete Ideal der theoretischen Erkenntnis aus allgemeinen ethischen Prinzipien abgeleitet werden kann.» So wird es uns erlaubt sein, unser Urteil einstweilen dahin zu bestimmen, daß wir eine solche Ableitung auf der gegebenen Basis für unmöglich halten.

Sigwart hat sich freilich auch in der zweiten Reihe seiner «Kleinen Schriften» über ein mit der obigen Frage enge zusammenhängendes Problem vernehmen lassen, wir meinen in seinem Vortrage «Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft». Es findet sich jedoch über unseren bisher behandelten Punkt in dieser Arbeit nichts Neues. Dagegen entwickelt er an dieser Stelle einige *Konsequenzen* seiner bereits in der Logik enthaltenen Sätze, die wir zu näherer Aufhellung unseres Problems in Betracht ziehen müssen. «Kleine Schriften» II, S.17, sagt Sigwart: «... weder wer verschmähte, sich den Erwerb anderer zunutze zu machen und den schon begonnenen Bau weiter zu fördern, wird uns als ein Mann der Wissenschaft gelten, noch der gelehrte Schatzgräber, der im Dunkel der Einsamkeit nur zu eigener Befriedigung Kenntnisse sammelt und mit ihrer Mitteilung geizt.» Und weiter unten: «So geht auch aus dem Wesen der Wissenschaft die Pflicht der Erziehung zur Wissenschaft hervor.» Diese Sätze sind notwendige Konsequenzen der in der Logik von ihm dargestellten Prinzipien. Ist im Individuum das Denken an ein Wollen gebunden, so folgt für die praktische Philosophie hieraus notwendig, daß auch die *Wissenschaft* an ihre äußere Organisation im *Staate* gebunden ist und daß nur solche Urteile auf Wahrheit Anspruch machen können, die ihre Genesis aus der Organisation, als der Willensform gelehrter Gemeinschaften, nachweisen können. Ja es folgt, wenn man die Lehre vom Willensprimat in der Logik nach ihren Konsequenzen für die praktische Philosophie zu Ende denkt, daß der organisierte Wille des Volkes, d.h. der Staat, eine Lenkung und Leitung des organi-

sierten Volksdenkens, d.h. der in den betreffenden Veranstaltungen organisier-
ten Wissenschaften, vorzunehmen das Recht und die Pflicht habe.

Wir glauben nicht im mindesten, daß Sigwart solche Konsequenzen anzunehmen geneigt wäre, und sind natürlich weit entfernt zu meinen, er wolle subjektiv die Freiheit der Wissenschaft irgendwie gefährdet wissen. Aber es liegt ohne Zweifel in der objektiven Logik seiner Prinzipien, daß der Staat das ihm als dem organisierten Volkswillen zuzugestehende Primat gegenüber der Wissenschaft ausübe. Sowie einmal der Begriff eines «Rechtes» auf Wahrheit (Logik II, S. 19) eingeführt ist, wird sich diese Konsequenz nicht umgehen lassen. Wir sind uns bei der Aufstellung dieser Sätze wohl bewußt, daß Sigwart ja nicht (wie er es an Cartesius tadelt¹) «das Vermögen, jedem Urteile unsere Zustimmung zu versagen», so auffaßt, «als ob ohne weitere Bedingungen jeder in jedem Augenblicke durch seinen bloßen Willen glauben oder nicht glauben könne, was ihm beliebe». Nicht jedes einzelne Urteil, sondern die Wahrheit überhaupt setzt sich nach ihm das Wollen zum Zwecke. So folgte nach ihm auch in Hinsicht auf die eben berührte Frage nicht, daß der Staat vermöge des ihm der Wissenschaft gegenüber innewohnenden Primates jedes einzelne Urteil annehmen oder verwerfen könne. Er hätte sich nur zu entscheiden, ob er die Wahrheit als solche wolle oder nicht wolle, und wäre, wenn er sich einmal für die Wahrheit entschieden hätte, auch rechtlich *bestimmt*, einzelne Urteile der Wissenschaft, auch wenn diese mit seinen momentanen Zwecken, d.h. den Zwecken der jeweiligen Regierung, nicht zusammenstimmten, trotzdem zuzulassen. Diese Argumentation wäre ohne Zweifel richtig, wenn sich ein so Allgemeines wie die Wahrheit wollen ließe. Ein solches Wollen widerspräche aber nicht nur unserem Begriffe von «wollen», sondern auch dem Begriffe Sigwarts. Denn wollen läßt sich (wie Sigwart zugesteht²) immer nur ein *Bestimmtes*; es mag dieses Bestimmte *in Hinsicht auf* einen allgemeinen Gedanken gewollt werden – dieser selbst läßt sich nicht wollen. Des weiteren kann nur gewollt werden, was in irgendeiner Hinsicht Befriedigung und Lust verspricht. Sigwart selbst sagt: «Ein vollkommen ... selbstloses Wollen ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist mit vollem Rechte betont worden, daß das Hervorbringen eines Zustandes, von dem niemand einen Gewinn hätte und der in keinem bewußten Wesen ein Gefühl der Lust erregte, vernünftigerweise kein Zweck sein kann³.» Selbst wenn sich also der Allgemeinbegriff der «Wahrheit» im Laufe der Kulturentwicklung mit einem Lustgefühl verbunden hat, so doch gewiß nicht das einzelne wahre Urteil, so daß auch der Staat, der hierin gleich dem Individuum doch immer nur ein Bestimmtes, nie ein so Allgemeines wie «die Wahrheit» schlechthin

1. Vgl. Sigwart, «Logik» II, S. 25.

2. Vgl. in den «Vorfragen der Ethik» (Freiburg 1886) an verschiedenen Stellen, z.B. S. 2.

3. Vgl. a.a.O. S. 6.

wollen kann, doch auch die einzelnen Urteile der in ihm organisierten Wissenschaft beaufsichtigen und regulieren müßte. Auf alle Fälle müßte die Möglichkeit eines so idealen Staates, der doch das Ziel der Wahrheit schlechthin in seinen Willen aufnimmt und der genug Selbstenthaltung übt, um auch nicht das einzelne Urteil trotz dem ihm der Wissenschaft gegenüber zugestandenem Primat anzutasten, erst deduziert werden. In der Geschichte dürfte er sich schwerlich finden.

Aber abgesehen von diesen Konsequenzen, welche aus den Prämissen Sigwarts hervorgingen, können wir auch den weit maßvolleren Sätzen Sigwarts, welche wir oben zitierten, nicht zustimmen. Wenn in der Entwicklung des deutschen Schulwesens die *wissenschaftliche Forschung* und die *Erziehung zur Wissenschaft* gewöhnlich in einer Person vereinigt liegen, so gibt diese historisch und räumlich relative Erscheinung kein Recht, die sachlichen Unterschiede jener beiden Tätigkeiten weniger hervortreten zu lassen. So können wir nicht zugestehen, daß «aus dem Wesen der Wissenschaft die Pflicht der Erziehung zur Wissenschaft» hervorgehe. Aus dem Wesen der Wissenschaft, rein sachlich betrachtet, geht eine solche Pflicht nicht hervor. Erziehung zur Wissenschaft ist ein Teil der allgemeinen Pädagogik, die ihrerseits eine zur Erreichung sittlicher Ziele angewandte Psychologie ist. Ebenso wenig kann zugegeben werden, daß «wer verschmähte, sich den Erwerb anderer zunutze zu machen» oder «der gelehrte Schatzgräber, der mit der Mitteilung seiner Kenntnisse geizt», kein Mann der Wissenschaft ist. Beide Funktionen mögen zu wesentlichen Bestandteilen der Betriebsorganisation der Wissenschaft gehören – zu dem Wesen der Wissenschaft, das einzig in dem Streben nach objektiver Wahrheit besteht, gehören sie nicht. Ob ein Urteil mitgeteilt wird oder nicht, ob es Bestandteil einer ihrer sittlichen und sonstig praktisch-sozialen Qualität nach so oder anders beschaffenen Persönlichkeiten ist, kann zu seinem *Wahrheitswerte* weder etwas hinzutun noch wegnehmen. Der «Stand der Wissenschaft» ist die Summe aller wahren Urteile, welche zu einer bestimmten Zeit von Menschen gedacht werden. Wie sich diese Urteile auf den einzelnen verteilen, wieviele ein jeder davon besitzt, ist eine gewiß sehr wichtige Frage; aber sie ist eine Frage pädagogischer Natur. Die Wissenschaft ist jedem einzelnen Forscher gegenüber eine objektive Tatsache, an der er teilhat.

Nach denselben Gesichtspunkten würde sich auch der von Sigwart verteidigte Satz¹ von dem «nationalen Charakter» der Wissenschaft zurückweisen lassen müssen. Es ist ja eine offensichtliche Tatsache, daß die *Geschichte der Wissenschaft* die Charakterzüge der Nationen, welche sie hervorgebracht haben, in sich trägt. Aber was geschichtliche Betrachtung noch so evident lehrt, ist und

1. Vgl. in «Kleine Schriften» II den Vortrag «Über die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft», S. 20.

bleibt ein bloßes Faktum, das nie zur Norm erhoben werden darf. Bei Sigwart wird jedoch der nationale Charakter der Wissenschaft nicht als eine Generalisation aus historischer Erfahrung hingestellt (wozu wir natürlich unbedenklich zustimmen würden), sondern als eine logisch-sachliche Folgerung aus dem Grundsatz, daß die Wissenschaft letztlich ihr Recht aus einem sittlichen Grundsatz, ableite¹. Auf solche Weise deduziert, müßte das Nationale als ein wesentliches Merkmal des Begriffes «Wissenschaft» erscheinen, also nicht bloß ein unbeabsichtigter Nebenerfolg sein, sondern auch in die Gesinnung des Forschers aufgenommen werden*. Einem für alle Vernunftwesen einheitlichen Wahrheitsbegriff, der als solcher das einzige Ziel der Wissenschaft ist, scheint uns diese Folgerung zu widerstreiten.

So zeigt uns sowohl die Kritik der Sigwartschen Lehre selbst wie diejenige ihrer Konsequenzen die ihr innewohnende Unhaltbarkeit. Wie wir bereits in der Einleitung bemerkten, gerät Sigwart in denselben Zirkel, in den schon Aristoteles und Cartesius geraten sind. Beide mußten jenen tieferen Grund, in dem sie das Denken als Vernunfttätigkeit begründen wollten, doch wieder mit dem Denken selbst begründen. Bei Aristoteles ist es die sittliche Übung, die einmal Voraussetzung, einmal Folge sittlicher Vernunftkenntnis sein soll. Bei Descartes ist es der Gottesbegriff, der einmal die mögliche Erreichung einer wahren Erkenntnis garantieren, ein andermal ein Teil jener Erkenntnis selbst sein soll. Bei Sigwart ist es das sittliche Ideal, von dem einmal das Recht des Erkenntnisstrebens abgeleitet, während es ein andermal gleichfalls ein Teil dieser Erkenntnis sein soll. Um diesen Zirkel, in den jeder ethische und theologische Rationalismus (z. B. auch jener des Thomas von Aquino) unweigerlich verfällt, aufzuheben, muß das disjunktive Urteil gefällt werden: Entweder beruht das sittliche Ideal auf notwendigem und allgemeingültigem Denken, in welchem Falle das Denken frei auf sich selbst steht, so daß von seinem «Rechte» – da es den Begriff jeglichen Rechtes erst erzeugt – nimmermehr die Rede sein kann («konsequenter ethischer Rationalismus», z. B. Platon); oder aber es steht das Sittliche auf einer irrationalen Basis, so daß es das Denken weder begründen noch auflösen kann (die verschiedenen Formen der – vorzüglich englischen – «Gefühlsethik»).

In eine andere Schwierigkeit gerät Sigwart durch seine Bestimmung des Verhältnisses vom Denken zum Wollen in betreff der *Einheit* der wissenschaftlichen Grundsätze. Er sagt hiezu (Logik II, S. 18): «Auf dem rein theoretischen Gebiete ließe sich denken, daß die Untersuchung auf eine *Vielheit* voneinander unabhängiger Grundsätze führte, die sich nur nicht widersprechen, ohne auseinander ableitbar zu sein; ein *praktisches Prinzip aber fordert Einheit*, so gewiß mein Wille nur dann *mein* Wille ist, wenn er in allen seinen Betätigungen ein in sich

1. Vgl. a. a. O. S. 20.

einiger, wenn ihm in Einem Zwecke die Norm aller besonderen Akte gegeben ist.» Und einige Zeilen weiter: «Somit erweist sich die *Besinnung über das, was der Mensch soll*, als die höchste und dringendste Aufgabe seines Denkens, und zwar als eine Aufgabe, die nicht nur durch die denkende Bearbeitung des ihm Gegebenen nicht erschöpfend gelöst werden kann, sondern die bei näherer Betrachtung diese *rein theoretische Tätigkeit* in sich schließt und von sich abhängig macht.» Beide Sätze erscheinen zunächst nicht vereinbar: denn erweist sich die «rein theoretische Tätigkeit» von dem Suchen nach einem «praktischen Prinzip», das notwendig einheitlich sein muß, abhängig, ja «schließt» dieses Suchen sogar «jene theoretische Tätigkeit in sich», so kann eine «Vielheit theoretischer Grundsätze, die sich nur nicht widersprechen», auch nicht möglich sein. Auch die theoretische Wissenschaft muß in diesem Falle ihr Ideal in einem logischen System von Urteilen sehen, die deduktiver Ableitung aus einem höchsten Grundsätze fähig sind. Das ist ein Schlußsatz, der aus dem logischen Willensprimat Sigwarts notwendig hervorgeht. Wenn sich Sigwart *trotzdem* dazu herbeiläßt, die Möglichkeit einer *Vielheit* voneinander unabhängiger letzter Grundsätze zuzugeben, so entspricht dies freilich ebenso sehr jenem Geiste exakter, vorsichtiger und kritischer Wissenschaft, in dem seine ganze Logik geschrieben ist, als es von seinen Prämissen her, welche der deutschen idealistischen Philosophie entnommen sind, inkonsequent ist. Denn ist einmal die Möglichkeit einer Vielheit theoretischer Grundsätze zugegeben, so ist die Frage aufzuwerfen, was denn geschehen müßte, wenn sich eine solche Vielheit letzten Endes weigerte, sich weiter vereinheitlichen zu lassen. Wäre *logisch* eine solche Vereinheitlichung nicht mehr möglich, so bliebe die Forderung nach Einheit als eine *praktische* doch in Kraft. Es wäre also entweder eine unlösbare Antinomie gegeben und damit ein Widerstreit der Logik in sich selbst, oder aber es müßten auf *logisch widerrechtlichem Wege* die gegebenen Grundsätze so geschoben und künstlich hergerichtet werden, daß sie trotzdem einer deduktiven Ableitung aus *einem* Grundsätze fähig wären. In beiden Fällen wäre gegen den Satz vom Widerspruch gefehlt, das eine Mal in der Logik, das andere Mal in der auf diese Weise in «systematische» Form gebrachten Wissenschaft.

Auch folgendem Satz Sigwarts, der sich in seinen «Kleinen Schriften» II im ersten Vortrage¹ findet, können wir nicht beistimmen: «Das Interesse, die Welt als ein zweckvolles Ganzes zu verstehen, drängt Platon und Aristoteles zum Monotheismus; denn der Polytheismus, der in der Welt nur die geteilten Kreise voneinander unabhängiger Gewalten sieht, ist seiner Natur nach der die Einheit suchenden Wissenschaft feind.» Betrachten wir die Entwicklungen der Religionen und der Wissenschaften in ihrer zeitlichen Parallele gleichsam wie mit einem Blicke, so ergibt sich vielmehr ein schroffer Gegensatz in den auf die

1. Vgl. Fußnote zu S. 79.

Frage der Einheit bezüglich den Entwicklungsformen. Die *Religion* beginnt mit der Vielheit von Göttern, die *Wissenschaft* mit der Aufstellung einheitlicher Weltprinzipien, aus denen alle Spezialsätze gefolgert werden sollen. Inmitten eines Polytheismus stellen die griechischen Naturphilosophen ihre Sätze über ihre je verschiedene kosmische Urpotenz auf. Und während der Monotheismus die Welt erobert, treten die Einzelwissenschaften immer mehr und mehr aus dem ihnen gemeinsamen Mutterschoß, der φιλοσοφία im griechischen Sinne, heraus. Mögen die Gründe hierzu *zunächst* bloß technischer und ökonomischer, d. h. sich aus der immer fortschreitenden Anhäufung des *Wissensstoffes* ergebender Natur gewesen sein, so gewann dieser Differenzierungsprozeß in seinem weiteren Fortschreiten doch eine *logische* Bedeutung. In heutiger Zeit aber müßten wir, wenn Sigwart Recht hätte, Polytheisten sein.

So dürfen wir in positiver Weise unsere Ansicht dahin präzisieren, daß eine *Vielheit* widerspruchsfreier theoretischer Prinzipien als Ziel der Wissenschaft durchaus genügen muß. *Nur der Gegenstand, nicht der Wille des Forschers* kann über Einheit und Vielheit entscheiden. Die Einheit als konstitutives Prinzip der wissenschaftlichen Erfahrung (und wir sahen, daß Sigwart durch seine Aufstellungen zu einer solchen Annahme notwendig gedrängt wird) wäre ein schädliches Vorurteil für die wissenschaftliche Forschung. Sigwart geht in dieser Forderung über die Forderung Kants, der auf Grund seiner *regulativen* Ideen nur eine *Maximation* der Einheit verlangt, weit hinaus. Dagegen geben wir gerne zu, daß Sigwarts Lehre *historisch* wohl begreiflich ist. Wer heute an die Resultate der verschiedenen Einzelwissenschaften nicht einen *Willen zur Einheit* heranbringt, wird freilich schwerlich noch behaupten können, daß Wissenschaft *System* sein könne. Aber dies zugegeben, wird man fragen müssen: Darf man System *erzagen* wollen?

Wir glauben, daß sich Sigwarts Lehre nicht nur mit den Erfordernissen einer kritisch vorgehenden *Wissenschaft* im Widerstreit befindet, sondern auch mit dem Werdegang der bedeutendsten *philosophischen* Systeme. Es gibt unter den letzteren zwei Arten, die freilich wieder ihre Zwischenstufen haben. Einerseits solche, bei deren Genesis *ein* Grundgedanke alles weitere Denken beherrschte. Sie sind ohne Zweifel die konsequentesten und widerspruchsfreiesten. Als Beispiele mögen dienen die Systeme Fichtes und Hegels. *Ein* Strom ergießt sich hier aus *einer* Quelle. Andererseits solche, welche *verschiedene Ausgangspunkte* haben; *verschiedene Gedankentendenzen* streiten im Ganzen des Systems miteinander. Sind die ersteren *gemacht*, so sind die letzteren *gewachsen*. Zur zweiten Art gehört z. B. das System Kants. Beide Systemarten haben ihre eigentümlichen

1. Ein schönes Pendant ist hiezu der bekannte Prozeß in der Wirtschaftsgeschichte, demzufolge die zunächst bloß *technische* Arbeitsteilung in den frühmittelalterlichen Großgrundherrschaften sich zu einer *rechtlich-ständischen* erweiterte.

Vorzüge. Ragen die ersteren hervor durch *Geschlossenheit* und *Widerspruchsllosigkeit*, so die letzteren durch ihre weit *breitere Basis* in den verschiedenen Forderungen *verschiedener Lebensgebiete*. Ohne Zweifel sind die letzteren der Gefahr des Widerspruches viel eher unterworfen. Vaihinger nennt in seinem Kommentar (1. Vorrede) Kants System das genialste und «widerspruchsvollste» zugleich. Die neuere Kantforschung hat den Widerstreit des Empirismus, Apriorismus, Rationalismus, der metaphysischen und sittlichen Bedürfnisse in Kants innerer Entwicklung zur Genüge gezeigt. So sind die ersteren Systeme Schnellseglern aus einem Holze zu vergleichen, die an der *Küste* brauchbarer sind als die schwer zu bewegendenden, vielfach zusammengesetzten Kolosse, welche für das *hohe Meer* ihre Bestimmung haben. So mögen jene in ihrer Zeit Mächtigeres wirken, indem sie das, «was not tut», in einer Art Politik des Geistes zu einer Weltformel verabsolutieren, wogegen diese auf dem hohen Meere der Weltgeschichte trotz etwaigen Sprüngen und Rissen die Stürme der Parteikämpfe eher auszuhalten imstande sind als die einheitlicheren, aber auch *einseitigeren* Genossen. Wird sich so eine gründliche Untersuchung in ihrer Wertschätzung doch letztlich auf die Seite der zweiten Art von philosophischen Systemen schlagen müssen, so wird man sagen dürfen, daß Sigwarts Lösung dieser Frage, wenn man sie zu Ende denkt und den zuerst bemerkten Widerspruch nicht stehen läßt, auch dem Werdegang dieser Systeme nicht entspricht, ganz abgesehen von der Einzel-forschung, für welche der Grundsatz Sigwarts, wie gesagt, ein schädliches Vorurteil bedeuten müßte.

Es wird für Kenner der Sigwartschen Logik ohne weiteres klar sein, wenn wir sagen, daß sich die bisher einem Versuche der Kritik unterworfenen Grundsätze Sigwarts in ihren Konsequenzen durch das gesamte Werk hindurchziehen, wie es ja bei einem Werke von so einheitlichem Plane nicht anders zu erwarten ist. Den Nachweis hiefür im einzelnen zu führen, würde unser Thema weit übersteigen. Es wäre uns schon eine genügende Befriedigung, wenn uns durch das Vorhergegangene (und das noch Folgende) der Nachweis gelungen wäre, daß sich derartige logische und erkenntnistheoretische Formulierungen *niemals isoliert vom Gesichtspunkte bloßer theoretischer Wissenschaft*, sondern immer nur im Zusammenhang mit Forschungen und Überzeugungen hinsichtlich der *Ethik* machen lassen, so daß man mit einigem Rechte sagen kann, daß eine gewisse *Art der Logik* auch schon eine *bestimmte Art der Ethik* antizipiert. Geschieht dies, wie bei Sigwart, *bewußt*, wie auch von unserer Seite die *Kritik* der diesbezüglichen Grundsätze Sigwarts von demselben Gesichtspunkt her *bewußt* geschieht, so erscheint uns ein derartiges *Betreiben der Logik* dem vielfach herrschenden Betrieb gegenüber, in dem man die *sachliche* Zusammengehörigkeit der Fundamentalsätze der Logik und Ethik übersieht, als nicht zu verachtender Vorteil. —

Um nun doch einige wichtige Punkte der Logik in Hinsicht auf die kritisierten Sätze Sigwarts herbeizuziehen, betrachten wir Sigwarts Auffassung des *Kausalgesetzes* und des *Dingbegriffes*.

Sigwart bezeichnet das Kausalgesetz als ein *Postulat* (Logik II, S. 19). Postulate aber sind «Voraussetzungen, deren Annahme zuletzt auf unserem *Wollen* beruht» (II, S. 19). Er begründet diesen Satz durch eine Kritik von Kants Auffassung des Kausalgesetzes als eines synthetischen Urteils a priori, das erst Erfahrung ermöglicht. Wir geben nun darin Sigwart völlig Recht, daß Kant geirrt hat, wenn er meinte, das Kausalgesetz bzw. seine Anwendung durch die «bestimmende Urteilskraft» könnte erst entscheiden, welcher Vorgang einem anderen vorhergeht und welcher folgt. Kant hat in der Tat nicht gezeigt, «warum nicht in Einem Bewußtsein sich sollen Ereignisse vereinigen lassen, die eben nur *tatsächlich* sich in Einem Falle folgen, ohne daß wir der *Notwendigkeit dieser Folge* bewußt wären» (Logik II, S. 22). Die noch durch keinen Kausalbegriff geleitete Beobachtung der Sukzession einer Mehrheit von Erscheinungen ist allerdings die Voraussetzung der Anwendung des Kausalgesetzes¹. Aber hiermit erscheint uns noch kein Grund dafür angegeben, daß man berechtigt sei, das Kausalgesetz ein «Postulat» zu nennen. Diese letztere Frage ist nicht davon abhängig, ob das Kausalgesetz nur «das ideale Bewußtsein der vollendeten Wissenschaft» (II, S. 22) oder die gemeine Erfahrung des Alltags ermögliche. Sie ist vielmehr nur davon abhängig, auf welche Weise der Kausalgedanke in meinem Bewußtsein aufzutreten pflegt, ob er erst durch einen Willensakt der durch die Sinne wahrgenommenen Sukzession der Begebenheiten sozusagen entgegengehalten werden muß, oder ob er unwillkürlich, *freilich* nicht das Mannigfaltige der Wahrnehmung auch sofort *durchdringend*, in mein Bewußtsein tritt. Der Gedanke des Kausalgesetzes ist als solcher nicht Bedingung der vollendeten Wissenschaft. Bedingung der vollendeten Wissenschaft ist vielmehr die *richtige*, an eine Fülle von Methoden gebundene *Anwendung* des Kausalgesetzes. Ich kann beim Anblick des auf der Straße vor mir herstreifenden Menschengewoges die völlig gewisse, nicht erst durch einen Willensakt herbeigeholte Überzeugung haben, daß in diesem scheinbar regellosen bunten Treiben das Kausalgesetz in unbedingter Herrschaft ist, ohne daß mir die einzelnen Bedingungen, welche jeden Teil meines Bildes im Fortschreiten der Zeit an seine Stelle setzen, bekannt wären. Ob der Kausalgedanke zu dem Anblick eines wissenschaftlich noch gar nicht bearbeiteten Gewirres von Erscheinungen (also zu bloßen Wahrnehmungsurteilen) oder zu welchem Maße wissenschaftlicher Erfahrungsurteile er, weitere Nachforschungen veranlassend, hinzutritt, ist für die Frage, ob er *unwillkürlich* oder erst mit einem *Wil-*

1. Vgl. auch Sigwart, Logik II, S. 464, § 95, «Die Gewinnung allgemeiner Sätze über das Wirken von Ursachen».

lensakt sich durchsetzend ins Bewußtsein tritt, völlig irrelevant. Ersteres ist eine Frage der Erkenntnistheorie, welche Sigwart im empirischen Sinne Kant gegenüber gelöst hat, letzteres eine Frage der empirischen Psychologie.

Auch ist nicht ohne weiteres zu verstehen, *woher* das Wollen das Ideal einer durchgängig kausalen Begreifung des Weltgeschehens und mit welchem *Rechte* es dies haben soll, wenn nicht auf Grund der bereits *vorhandenen* wissenschaftlichen Resultate, d. h. per inductionem? Bezieht es aber nur hierher den *Inhalt* des Gesetzes und das *Recht* zu diesem Inhalt, so wird es auch für die Fortsetzung der Forschung überflüssig sein, da es ja bis zu jenem Zeitpunkte der Entwicklung der Wissenschaft überflüssig war, in dem es Inhalt und Recht des Gesetzes aus der vorhergehenden Bewährung gezogen hatte. Wo andersher als von wissenschaftlicher Bewährung das Wollen, das als solches etwas Alogisches ist, Inhalt und Recht des Gesetzes beziehen könnte, dürfte kaum zu erklären sein. So erscheint uns das Kausalgesetz zwar als eine Induktion, aber, nachdem es einmal durch Induktion seine Gewißheit gefunden, doch tiefer in der Natur des Bewußtseins begründet, als es nach Sigwart den Anschein gewinnt. Nach Kants Auffassung des Gesetzes wäre ein Zweifel an seiner Gültigkeit unmöglich. Aber Kants Auffassung ist, wie Sigwart selbst zugesteht, falsch, da die Wahrnehmung sukzedierender Erscheinungen auch ohne dasselbe möglich ist. Nach unserer Auffassung wäre streng genommen zwar ein Zweifel möglich, da keine Induktion strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Urteils verbürgen kann. Aber ein etwaiger Zweifel wird durch die Hindeutung auf die bisherige ausnahmslose Bewährung des Gesetzes doch leichter niedergeschlagen werden als durch die Basierung des Gesetzes auf ein bloß subjektives Wollen, das weder zeigen kann, *warum* es gerade *dieses* Gesetz und kein anderes, noch mit welchem *Rechte* (denn wo von «wollen» die Rede ist, muß auch von einem Rechte die Rede sein können) es *überhaupt* ein Gesetz, und mit welchem Rechte es gerade dieses *bestimmte* Gesetz den Dingen aufdrängen will. Sigwart hätte einem Manne wie Friedrich Nietzsche beispielsweise, der sich mit ihm (von allen sonst bestehenden diametralen Gegensätzen abgesehen) doch darin auf einer Linie bewegt, daß er die *Wahrheit* als einen letztlich *sittlichen* Wert betrachtet, nichts entgegenzusetzen, wenn er sagte: «Ich will *nicht*, daß es ein Kausalgesetz gäbe.» Sittliche Überzeugungen sind eben viel schwankender als wissenschaftliche Urteile. Wer die letzten Grundsätze der Wissenschaft auf die variablen sittlichen Überzeugungen stellt, muß sie notwendig an diesem Schwanken Anteil nehmen lassen. In der Geschichte finden wir einen Kampf um die letzten Grundsätze der Sittlichkeit, denen sich ähnliche Kämpfe um die Gültigkeit des Kausalgesetzes nirgends an die Seite setzen lassen. Die Frage nach den göttlichen und dämonischen Wundern ist hiefür kein Gegenargu-

ment, vielmehr ein Beweisstück. Wer die Ursache einer natürlich nicht erklär-
baren Tatsache in eine übernatürliche Kraft setzt, betätigt ebenso das Kausal-
gesetz wie ein Naturforscher. Nur wenn man, wie es beispielsweise John Stuart
Mill versucht, das *Kausalgesetz* mit dem spät ausgebildeten Begriffe des *Natur-*
gesetzes identifizierte, könnte man im Kampf um die Wunder einen Kampf um
das Kausalgesetz sehen. Für Thomas von Aquino, dem die Naturgesetze «Ge-
wohnheiten des göttlichen Handelns» waren, steht das Kausalgesetz nicht min-
der fest als für einen Naturforscher von heute.

Ähnlich steht es mit dem *Dingbegriff*. So unleugbar es ist, daß er unserer
Sprechweise fast an jedem Punkte Voraussetzung ist, so gibt es doch keine *sichere*
Grenze dafür, wie weit wir unsere *logischen* Grundsätze auf die Erfordernisse der
bloßen Sprache bauen können. Die neuere Sprachwissenschaft hat eine solche
Fülle irrationaler Motive der Sprachbildung aufgedeckt, daß eine Annahme des
Inhalts, daß man die obersten Wortformen der Sprache als *logische* Kategorien
ausgeben dürfte, unberechtigt wäre¹. Sigwart hat seinen Beweis für die Apriori-
tät und Notwendigkeit des Dingbegriffes auch nicht durchweg auf die Erforder-
nisse der Sprache gebaut, wenn uns gleich der Eindruck geworden ist, als ließe
er sich doch allzusehr von den Erfordernissen der Sprache leiten. Daß ein Ding
kein *absolut* konstanter Empfindungskomplex ist, darüber sind wir mit Sig-
wart einer Meinung. Die *Willkürlichkeit* im Zusammenfassen dessen, was wir
als «Ding» bezeichnen, gibt auch Sigwart zu (Logik II, S. 118). Ob also ein
bestimmter Empfindungskomplex machen kann, daß der Zusammenhang, in
dem er erscheint, nicht mehr als *ein* Ding, sondern als *zwei* Dinge erscheint, ist
durch seinen *Inhalt* nie auszumachen. Man wird also sagen müssen: daß wir
diesen oder jenen Empfindungskomplex als ein Ding mit so und so vielen
Eigenschaften denken oder aber als Eigenschaften eines Dinges oder als zwei
Dinge usw. ist nicht notwendig, nur daß wir *überhaupt* Dinge denken, ist not-
wendig. Wollen wir aber, da wir bei dem Denken des bloßen Allgemeinbe-
griffs «Ding» uns doch nicht beruhigen können, sondern die Kategorie auch
anwenden müssen (wenn sie überhaupt Bedeutung haben soll), über die rein sub-
jektive *Willkür* der Anwendung, in welche uns das Problem der *Veränderung*,
hineintreibt, hinauskommen, so müßten wir das *Ding hinter* die *erfahrbare* Welt
verlegen. Jede Bedeutung für das wissenschaftliche Erkennen hat es aber hier
völlig verloren. Denn da wir die eigentümliche Art, *wie* es die erfahrbaren Qua-
litäten hervorbringt und *welche* und in *welchem Zusammenhang* es diese gemäß sei-
ner Natur hervorbringt, niemals erkennen können, so ist es für unser Erkennen
so gut wie nicht vorhanden. Nur *eine* Funktion kann der Dingbegriff hier noch

1. Wie weit aber der Dingbegriff nur im Sinne des grammatikalischen Subjektes als eines
substantivierten Wortes gebraucht wird, wie weit er etwas wirklich Selbständiges bezeich-
nen soll, scheint uns unerweisbar.

erfüllen, eine Funktion aber, die uns den Fortschritt des Erkennens eher zu hindern als zu fördern scheint: er kann machen, daß der Forscher einen bestimmten Zusammenhang von Qualitäten nicht nur als daseiend, sondern auch als *notwendig* zusammengehörig auffaßt, und daß er demgemäß eine in diesen Zusammenhang neu eingehende Qualität entweder überhaupt nicht anerkennt oder doch wenigstens sie in *diesem* Zusammenhang nicht anerkennt. Nach Sigwarts Theorie hätte man diejenigen Metalle, die im Wasser schwimmen, weil sie ein geringeres spezifisches Gewicht als Wasser haben, entweder ignorieren oder doch wenigstens nicht mehr «Metalle» nennen dürfen. Denn die Eigenschaft «Im-Wasser-Untersinken» hätten die Forscher nach Sigwart mit vollem Rechte als *notwendige* Wirkung des «Metall» genannten Dinges bezeichnen dürfen. Wir geben zu: sie hätten es *nicht* so bezeichnen dürfen, wenn sie sich klar gemacht hätten, daß sie das «Metall» genannte Ding als Ding ja nicht kennen, von ihm (auch nach Sigwart) nur kennen, daß es eben ein *Ding* ist. Aber bleibt man in dieser Position fest stehen, so hat man überhaupt *niemals* (bei welchem Stand der Wissenschaft es auch immer sei) das Recht, einen gewissen Qualitätenkomplex als *notwendig zusammengehörig*, weil durch ein Ding verursacht, aufzufassen. So wird man vom Ding sagen dürfen: *Innerhalb* der erfahrbaren Wirklichkeit ist es bei der fortwährenden und unbegrenzten Veränderung der Objekte stets ein *Willkürakt* der Zusammenfassung, der wissenschaftlich entweder von *keiner* oder doch bloß *ökonomischer* Bedeutung der Stoffverteilung ist; *außerhalb* der erfahrbaren Wirklichkeit gedacht, kann es entweder nur eine Notwendigkeit der Zusammengehörigkeit von Qualitäten *vortäuschen*, oder aber es hat (sozusagen ernstlich und wahrhaft hinter die Erfahrung gedacht) keine Bedeutung für die Forschung.

Auch der von Sigwart vorgetragenen Lehre (Logik II, S. 119), daß «die Einheit des Raumes», in dem wir das Ding vorstellen, «nicht ein Produkt unserer Wahrnehmungen, sondern die Voraussetzung, unter der wir unsere verschiedenen Empfindungen zu Vorstellungen von Dingen bilden», ist, kann nicht ohne weiteres zugestimmt werden. Richtig wäre Sigwarts Urteil nur, wenn die psychologische Entwicklung unserer Raumvorstellung so vor sich ginge, daß sich uns ein *Tastraum neben dem Gesichtsraum* ausbildete, welche beiden Räume bei Gelegenheit zweier gleichzeitiger Empfindungen, einer Gesichts- und einer Tastempfindung, soweit sie in diesen Empfindungen sich darstellen, durch eine derartige Synthese vereinigt werden müßten. Eine derartige Entwicklung unseres Raumes widerspricht jedoch den Tatsachen. Der Raum, den wir anschauen und in dem wir Tast- und Gesichtsempfindungen gleichmäßig lokalisieren, ist selbst eine Resultante der beiden Komponenten, deren eine unsere Gesichtswahrnehmung, deren andere unsere Tastwahrnehmung ist. Tast- und Gesichtsraum müssen wir deswegen niemals durch eine Voraussetzung für *einig* halten,

weil wir sie getrennt niemals kennen, vielmehr jeder Raumteil, den wir ansehen, schon eine *Vereinigung* unlöslicher Art darstellt.

Bei alledem soll nicht geleugnet sein, daß der Dingbegriff seine Bedeutung hat. Aber diese Bedeutung ist nur praktisch-sittlicher Natur, nicht logischer Natur. Es dürfte die Bemerkung nicht ohne Interesse sein, daß wir ihm damit nur diejenige Stelle einräumen, die er im Mittelhochdeutschen gehabt hat¹. Er ist in Wirklichkeit ein teleologischer Begriff. So mag er auch, wie wir schon bemerkten, für die Wissenschaft eine *ökonomische* Bedeutung behalten. Abgesehen hiervon wird es im praktischen Leben stets erlaubt sein, dasjenige, was wir auf Grund eines *Wertgefühles*, welches wir eben mit *diesem* Zusammensein von Qualitäten verbinden, als *ein* Ding zu bezeichnen. Die Einheit beruht in diesem Falle in dem Zweckgedanken, den wir an die Empfindungskomplexe heranbringen. So werden schon heute in der lebendigen Sprache eigentlich nur Artefakte als «Dinge» bezeichnet. Wir werden, den Dingbegriff so gefaßt, einsehen müssen, daß nur unser «Wählen und Richten», nicht unser Erkennen «dem Augenblick Dauer verleiht». Was wir dauernd besitzen wollen, müssen wir *mit unserer Kraft erhalten und schützen*, nicht aber einer stabilisierenden Tendenz in der Welt selbst anvertrauen, welche uns die Auffassung der Welt als einer Welt fester Dinge vortäuscht. Wer die Kraft und Schnelligkeit des Stromes unterschätzt, wird ein zu leichtes Wehr bauen, das der Strom mitfortreißt. Wer sie richtig erkennt, wird das Wehr fest genug bauen, damit sich der Strom daran nach vernünftigen Zwecken breche.

So halten wir die Aufrechterhaltung des Dingbegriffes innerhalb der Wissenschaft auch vom Gesichtspunkte der *Ethik* für falsch. Er teilt mit den vorher kritisierten Lehren Sigwarts die Eigenschaft, den Fortschritt der Wissenschaft zu verzögern und die Größe der sittlichen Aufgaben zu verkleinern.

Dasselbe Schicksal wird mit dem Dingbegriff auch der Begriff der «*Kraft*» teilen müssen. Es wurde von den Verteidigern des Kraftbegriffes gegen die vorzüglichen historischen Untersuchungen eines Mach, welche gezeigt haben, wie konventionell und willkürlich die Annahme einer Kraft als Ursache bestimmter Veränderungen in einer bestimmten Klasse von Gegenständen ist, bis heute noch nichts Erhebliches eingewandt. Ob wir die Sensationen der Wärme auf einen «Wärmestoff» oder auf eine «Wärmeenergie» oder auf «mechanische Bewegung» zurückführen, ist für unser positives, naturwissenschaftliches Wissen völlig gleichgültig. Unser Interesse hängt einzig und allein an den mathematisch fixierbaren Funktionen zwischen den wahrnehmbaren Tatsachen. Nicht wie es die Bewegung macht, zur Wärme zu werden, oder wie es die Wärme macht, zur Bewegung zu werden, sondern das meßbare Quantum von

1. Vgl. Kluge: «Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache», S. 73.

Wärme, das einem meßbaren Quantum von Bewegung äquivalent ist, wollen wir wissen. Dieses Ziel aber ist ohne jegliche Benützung des anthropomorphen Kraftbegriffes zu erreichen. Ob ein Stück Stahl magnetisch ist, können wir ihm nicht ansehen – ob wir eine magnetische Kraft zugeben oder ob wir sie leugnen; wir können es nur erfahren, wenn wir ihm ein Eisenstückchen in die Nähe bringen und die Bewegung des Stückchens zum Magneten hin wahrnehmen. Die Fiktion, daß sich eine Kraft auf das Stückchen, die vorher schon gelauert hätte, stürze, um es heranzuziehen, gibt unserer Erkenntnis keine Bereicherung, wendet aber unsere wissenschaftliche Aufmerksamkeit von der wahrnehmbaren Welt auf ein unbekanntes und nie zu erkennendes Etwas hin. So stiehlt uns die Annahme von Naturkräften einen Teil *unserer Kraft*, die wir besser auf die Erkenntnis wahrnehmbarer Tatsachen verwendeten. Wir suchen, um mit Goethe zu reden, einen «Kern der Natur», der in Wirklichkeit «Menschen im Herzen» ist. Wir fingieren ein Kraftquantum in die Natur hinein, das wir selber brauchen, um das Auseinanderstrebende zusammenzuhalten und uns in den Stürmen der menschlichen Willenswelt zurechtzufinden.

Darüber müssen wir uns klar werden: Nur durch eine völlige Entmetaphysizierung der Physik vermag die Philosophie zu einer *Metaphysik des Geistes* die Bausteine zu gewinnen. Nimmt man diese anthropomorphen Stützen und Klammern wie «Ding», «Kraft», «Kausalgesetz» usw. aus der Natur heraus, so hat das Märchen von der «naturwissenschaftlichen Weltanschauung» ein Ende. Es ist eine wunderliche Ironie in der Geschichte der Wissenschaft, wenn wir sehen, wie Männer gleich Kirchhoff, Mach, Avenarius, deren Ansichten wir im obigen vielfach teilten, die sog. «naturwissenschaftliche Weltanschauung» zu *fördern* glaubten, indem sie diese Anthropomorphismen aus ihrem Naturbegriff entfernten, ohne zu bemerken, daß sie dieselbe eben hierdurch zu Grabe trügen. Sie hatten die wichtige Lehre, welche uns die Geschichte der Philosophie in ausreichendem Maße gibt, vergessen, daß immer nur dort Natur eine beseligende, tröstende und den Menschen in seinem Lebensgange sichernde Antwort gegeben hat, wo die tröstenden und beseligenden Kräfte erst aus dem reichen Innenleben des Menschen in sie hineinfingiert waren; daß der Mensch, wo immer er Natur mit liebenden Armen umfing und in der Hingabe an sie den Zweck seines Lebens suchte, nur sich *selbst* in der Natur umfing und nur dem sich hingab, was er an Güte aus dem Reichtum seines Herzens in sie eingelegt hatte. Aber dieses Verdienst sei den genannten Forschern unbestritten, daß sie die Nüchternheit und Exaktheit der *positiven einzelnen Naturwissenschaften* durch Austreibung jener anthropomorphen Größen aufs mächtigste gefördert haben. Scheint auch Natur als *System* durch Ausschaltung jener eingelegten Stifte und Klammern zusammenbrechen zu wollen, so werden die ein-

einzelnen Objekte dennoch bereichert und sozusagen wie durch ein natürliches Mikroskop tiefer ins *einzelne* gegliedert aus diesem Umbildungsprozeß hervorgehen; denn nun darf jede besondere Qualität sich rein und bis ins Letzte ausdrücken, ohne sofort in den Zusammenhang, in dem sie auftritt, verschlungen und damit in ihrer Eigenart modifiziert zu werden. Andererseits aber ist erst durch den *Zusammenbruch* der Natur als festgegliedertes *System* die Bahn frei geworden zu einem mächtigen *Zusammenschluß* der *geistig-sittlichen* Welt. Die in dieser Welt geltenden Werte und Zwecke müssen nun an die auf solche Weise erweiterte und vertiefte Naturwirklichkeit herangebracht und diese in einer den höchsten sittlichen Zielen gemäßen Technik zu einem menschenwürdigen Wohnsitze herangebildet werden.

Um nun aber zu den Sätzen Sigwarts zurückzukehren, so wird kein Zweifel sein, daß wir mit Ablehnung der bereits genannten Sätze auch den *Wahrheitsbegriff* Sigwarts nicht annehmen können. Sigwart vermeint diesen Begriff ohne die Annahme eines *Seins* außerhalb unseres Bewußtseins konstituieren zu können, indem er unter «Wahrheit» nur «notwendiges und allgemeingültiges Denken» versteht. Diese *logische* Notwendigkeit sucht Sigwart von der bloß psychologischen Notwendigkeit, die dem Irrtum ebenso eigen ist wie dem wahren Urteil, abzugrenzen, indem er sagt: «Allein neben dieser Notwendigkeit der psychologischen Kausalität steht eine andere, die rein in dem *Inhalt* und *Gegenstand* des Denkens selbst wurzelt, die also nicht in den veränderlichen, subjektiven, individuellen Zuständen, sondern in der Natur der *Objekte* begründet ist, welche gedacht werden, und *insofern objektiv* heißen mag» (Logik I, S. 6). Hiermit erscheint uns jedoch keineswegs eine *genügende* Unterscheidung *subjektiver* und *objektiver* Notwendigkeit gegeben zu sein¹. Denn auch die subjektive Notwendigkeit ist in dem Inhalt und der Natur der gedachten Objekte gegründet. Wenn wir irren, so ist nicht darin der Grund gegeben, daß die Notwendigkeit unseres Irrrens *nicht* in Inhalt und Gegenstand wurzele, sondern darin, daß sie nicht in dem *wirklichen* Gegenstand und seinem Inhalt, sondern in einem fälschlich vorgestellten wurzelt. Was unter den vielen Gegenständen innerhalb des Bewußtseins ein solcher ist, in dem die Notwendigkeit des Denkens wurzeln soll, wenn es *wahr* sein will, kann nach Sigwart nicht einmal zu unterscheiden *unternommen* werden, da alle bloß vorgestellten Gegenstände völlig gleichwertig sind, solange wir nicht ein extramentales *Sein* annehmen, welches den einen dieser Gegenstände entspricht, den anderen dagegen nicht entspricht.

1. Log. I, S. 15 führt Sigwart die «objektive logische Notwendigkeit» dennoch wieder auf «die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der Evidenz» zurück, so daß die zuerst vorgenommene Unterscheidung wieder verwischt ist.

Welches dieses Sein¹ ist und welche eigentümliche feste Beziehung zu ihm von unserem Vorstellen und Urteilen her stattfindet, kann natürlich nicht Gegenstand unserer Untersuchung sein. Die Antwort auf diese Fragen hieße eine Metaphysik und Erkenntnistheorie schreiben. Aber ganz gleich, ob wir die betreffende Beziehung als «Identität» oder als «Bild» oder bloß als «Symbol» (wie es Lotze tut) fassen, auf alle Fälle muß eine *extramentale Wirklichkeit* und eine irgendwie beschaffene Beziehung zu ihr Anerkennung finden, wenn wir von «Wahrheit» reden wollen. Dabei ist freilich zuzugeben, daß nicht die Wahrheit eines jeden *einzelnen* wahren Urteils aus einem solchen Sein bestimmt werden kann. Aber um den *Wahrheitsbegriff überhaupt* zu konstituieren als einen sinnvollen Begriff, ist die Annahme eines Seins unerläßlich. Solange wir nur innerhalb des Bewußtseins bleiben, ist der Wahrheitsbegriff niemals festzulegen, auch nicht als ein *Zweck*, wie Sigwart (Logik I, S. 9) versucht, indem eben jeder Maßstab fehlt, der diesen Zweck von irgendwelchen anderen Zwecken unterschiede. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob Sigwarts Satz (Logik I, S. 6) wahr ist: «... die kritische Behauptung, daß alle unsere Erkenntnis zunächst und unmittelbar nur für *uns* etwas sei, in einem System von Vorstellungen bestehe, ist unwiderleglich.» Wir halten den Satz keineswegs für unwiderleglich, da er uns auf einer falschen Fragestellung zu beruhen scheint. Aber auch angenommen, es verhielte sich so, dann müßte unsere Erkenntnis auch nur für *uns* etwas bleiben (könnte also niemals allgemeingültig sein), solange wir nicht das unserem Bewußtsein Gegebene auf ein *Sein* beziehen. Es mag auch zugegeben werden, daß die Annahme eines Seins ein «blinder Glaube ist», wenn diese Annahme nicht wieder auf die «Notwendigkeit in unserem Denken» zurückgeht. Damit wäre nur etwas bewiesen, wenn der Glaube an das *Recht* der Denknötwendigkeit nicht selbst ein «blinder» wäre. Dies aber gibt Sigwart (Logik I, S. 15) selbst mit den Worten zu: «Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewißheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den gibt es keine Wissenschaft, sondern nur zufälliges Meinen.» Wenn wir demgemäß an der ersten Stelle um einen «blinden Glauben» nicht herumkommen, so scheint uns der «blinde Glaube» an ein «Sein» als letzter Ankergrund der Gewißheit immer ein zweckmäßigerer zu sein als Sigwarts «blinder Glaube» an das Recht des Gefühls der Evidenz. Die Denknötwendigkeit ist also immer bloß eine «Deutung»² des

1. Dieses «Sein» braucht nicht eine «Außenwelt» im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu sein. Es genügt eine überindividuelle Welt. So ist z. B. Euckens «Geist» zwar keine Außenwelt, aber doch ein «Sein», zu dem sich die individuellen Bewußtseine in Beziehung setzen können.

2. Selbst Cohen muß in seinem Buche «Kants Begründung der Ethik» (1871), zugeben, «daß das Gesetz selbst nur eine *Deutung* des Ding an sich ist», so gerne er auch das Ding an sich forthaben möchte (vgl. S. 30).

Seins. Das Sein *ersetzen* vermag sie nicht. Die Frage, wie wir inne werden, daß ein von uns gedachtes Urteil Wahrheit enthält, ist streng von der Frage zu unterscheiden, unter welchen Bedingungen der Begriff der «Wahrheit» überhaupt ein sinnvoller ist. Mag das *Kennzeichen* für die Wahrheit eines Urteils immerhin seine Denknöwendigkeit sein, der Begriff der «Wahrheit» überhaupt ist ohne die Annahme eines überindividuellen Seins nimmermehr zu konstituieren. Wie könnte es andernfalls möglich sein (und es ist ohne Zweifel wirklich), daß ein X ein *objektiv wahres Urteil gedacht hat*, ohne sich bewußt zu sein, daß es *wahr* ist? Oder war es weniger wahr, weil er es *nicht* für denknöwendig hielt?

Sigwart hält die Voraussetzungslosigkeit der Logik bezüglich eines Seins auch deswegen für empfehlenswert, weil sie die «Einseitigkeit» der erkenntnistheoretischen Logik vermeidet, immer nur das theoretische Denken zu berücksichtigen und dasjenige zu vergessen, welches unser Handeln leiten soll (Logik I, S. 8). Wir gestehen, in jener Eigentümlichkeit der erkenntnistheoretischen Logik eher einen *Vorzug* als einen Nachteil zu erblicken. Denn eben hierdurch schützt sie vor einer *Verwechslung* der wissenschaftlichen Erkenntnis und der sittlich-praktischen Aufgaben, welche eben deshalb so gefährlich ist, weil sie beide gleichmäßig zu schädigen pflegt. Auch Sigwart ist eine widerspruchslose Durchführung des Gedankens *nicht* gelungen. Er sagt (Logik II, S. 742): «Ebenso wie das Gefühl der Gewißheit, welches auf logischem Gebiete das objektiv notwendige Denken scheidet von dem individuell zufälligen und durch wechselnde psychologische Motive bestimmten, ein Letztes ist, über das nicht zurückgegangen werden kann: so muß, wenn es überhaupt ein *ethisches Wissen* gibt, für die Überzeugung von einem Sollen die Gewißheit seiner unbedingten Notwendigkeit ein Letztes sein usw.» Ist aber dieses Gefühl der Gewißheit, das sich einem Wollen anschließt und es hierdurch zu einem «Sollen» macht, wirklich dasselbe, das mit einem *Urteil* verbunden seine Wahrheit konstituiert? Dies scheint uns schon deswegen unmöglich, weil die beiden Gefühle *zugleich* gegeben sein können. Ich kann, wenn sich meinem Wollen das Gefühl der Evidenz angeschlossen hat und es hierdurch ein «Sollen» geworden ist, diesen inneren Zustand noch in ein Urteil fassen, dessen Inhalt ist: «Ich soll dies und jenes». Diesem Urteil mag sich dann auch jenes Evidenzgefühl anschließen, das alle wahren Urteile der inneren Wahrnehmung begleitet. Ich brauche dieses Urteil auch nicht zu fällen und kann doch handeln, wie ich soll; immer bleiben es zwei *verschiedene* Gefühle. Ein «ethisches Wissen» gibt es hierbei, streng genommen, nicht. Ein Wissen ist an sich niemals ethisch. Es gibt nur ein Wissen des Ethischen, das heißt hier: eben meines «Sollens», welches Sollen mir gegeben sein muß, wenn ich seine Tatsächlichkeit in einem Urteile konstatieren will. Ist mir jenes «Sollen» nicht gegeben, so kann es bloßes Urteilen nicht erzeugen. Ist es mir aber gegeben, so

ist das Urteil, daß ich soll, ein *ethisch* unnützes Beiwerk. Es ist in diesem Falle ein theoretisches Urteil wie jedes andere und geht auch wie jedes andere theoretische Urteil auf eine gegebene Tatsache, ein *Sein*.

Eine weitere Schwierigkeit scheint uns Sigwarts Wahrheitsbegriff dadurch zu bieten, daß er nicht die bloße Widerspruchslosigkeit eines Urteiles mit anderen Urteilen *neben* ihrem empirischen Gehalt für Merkmale der Wahrheit bezeichnet, sondern ein Gefühl der *Evidenz*. Daß es nämlich ein Gefühl der Evidenz gäbe, welches sich so genau von allen anderen Gefühlen der *Gewißheit*, welche auch mit falschen Urteilen verbunden auftreten können, unterscheidet, daß es immer vollkommen klar wäre, ob das Gefühl jenes ist, das die unvergleichliche *Würde* hat, Wahrheit zu konstituieren, oder nur ein solches, das sich jeder festen «Überzeugung», wenn auch einer unwahren, anschließen kann, können wir nicht zugeben. Eine derartige *völlig klare* Unterscheidung müßte jedoch möglich sein, wenn der Wahrheitsbegriff auf ein solches Gefühl endgültig gestellt werden könnte. Wäre das Gefühl wirklich ein so eindeutiges und unverwechselbares, so wäre folgende Methode der Aufsuchung von Axiomen *möglich* und die allein *sachgemäße*: Wir müßten alle unsere Urteile daraufhin durchgehen, ob sich an ihnen dieses Gefühl der Evidenz findet oder nicht. Jedes Urteil, bei dem es sich fände, wäre unmittelbar wahr, jedes andere entweder falsch oder erst zu deduzieren. Daß Sigwart diese Methode nicht angewandt hat (die unter der Voraussetzung eines bestimmten Evidenzgefühls doch die allein richtige wäre), kann außer Zweifel sein. Soweit ihre Anwendung überhaupt menschenmöglich wäre, würde sie gewiß auf eine Summe von Urteilen führen, die individuell sehr verschieden zusammengesetzt wäre. Daß nicht jene, auf alle Fälle nicht *nur* jene Urteile darunter wären, welche wir in der Logik als Axiome zu bezeichnen pflegen, dürfte außer Zweifel sein. Denn wir glauben nicht, daß ein Vorurteilsloser das Evidenzgefühl, das er mit irgendeiner festen Überzeugung verbindet, von jenem genau unterscheiden könnte, das er mit dem Urteile $2 \times 2 = 4$ verbindet.

Hiezu kommt noch ein anderes. Jenes Bewußtsein der Evidenz soll ein *Gefühl* sein. Da es als solches eine *intensive* Größe hat, müßte offenbar auch die *Wahrheit* eine *intensive* Größe haben, da es ja eben diese bezeugen soll. Ein und dasselbe Urteil müßte demgemäß wahr, weniger wahr usw. sein können – ein Gedanke, der dem Satz des Widerspruches widerspräche, nach dem ein Urteil *entweder wahr oder falsch* ist. Daß die Frage der *Wahrscheinlichkeit* nicht hierher gehört, braucht wohl nicht bemerkt zu werden. Denn auch eine durch einen Zahlenbruch ausdrückbare Wahrscheinlichkeit eines Geschehens oder Gewesenseins ist *als Wahrscheinlichkeit* vollgültig *wahr*. Eine Logik, welche das *Sein* voraussetzt (wie wir sie gefordert hatten), müßte in solchem Inhalte auch *Grade* des Seins, wie wir sie beispielsweise bei Spinoza und Hegel finden, an-

erkennen. Die Begriffe eines ὄντως ὄν, eines «echten Seins» und «unechten Seins», eines «vollkommenen Seins» usw. sind ja gleichfalls aus einer Einschleichung von gefühlsmäßigen Wertungen in das wissenschaftliche Denken hervorgegangen. Spinoza hat, wie wir zeigten, tatsächlich den Gedanken von *Wahrheitsgraden* vollzogen, wenn er sagt: «Eine Wahrheit ist um so vollkommener als der Gegenstand, dem sie adäquat ist¹.» Sowenig jedoch Spinoza diesen Gedanken durchzuführen imstande ist, sowenig dürfte er überhaupt durchführbar sein. Es hängt mit der Annahme dieses Begriffes und seinem ontologischen Korrelat der «Seinsgrade» enge zusammen, wenn Hegel den *Satz des Widerspruches* geleugnet hat. Die philosophischen Systeme in der Geschichte konnten auf solche Weise «Stufen» des vernünftigen, zur Wahrheit eilenden Prozesses werden. Es begann mit diesen Grundsätzen jene *Relativierung* des Wahrheitsbegriffes, die nur solange einen *Schein* von Konsequenz hatte, als sie nicht auf Hegels System selbst angewandt wurde. Sowie dies geschah, standen die unerträglichsten, in reine historisierende Skepsis führenden Konsequenzen dieser Lehre vor Augen. Eine derartige Entwicklung ist aber eine nicht zu vermeidende Folge für denjenigen, der ein *quantitativ Meßbares* zum Kennzeichen der unmitttelbaren Wahrheit eines Urteils macht.

Diesen Prinzipien entgegen ist neben der *Erfahrung* gemäß unseren Ausführungen *allein der Satz des Widerspruches*, der seinerseits auf einer *Denknotwendigkeit* (jedoch nicht gefühlsmäßiger Art) beruht, ein Mittel, die Wahrheit eines Urteils festzustellen.

Dagegen ist jenes *Gefühl der Evidenz*, das in verschiedenen Graden mit unseren Urteilen verbunden sein kann, aber auch mit «wahren» *nicht* verbunden sein *muß*, ein Merkmal *subjektiver Wahrhaftigkeit* des Urteilens. Die «Wahrhaftigkeit» hat in der Tat *Grade*. Verschiedene Subjekte können ein und dasselbe objektive Urteil mit verschiedenen «Graden der Wahrhaftigkeit» denken. Es ist ein Unterschied, ob Frau von Staël in einem kurzen Aperçu einmal sagt: «Die Welt ist im Grunde Wille» oder ob dasselbe Schopenhauer sagt, wengleich der *objektive* Gehalt des Satzes beide Male derselbe ist.

Wahrhaftigkeit ist demgemäß nicht nur eine Eigenschaft einer *Außerung*, sondern des *Denkens selbst*. Wir gewinnen hierdurch die Möglichkeit, von einer *inneren Unwahrhaftigkeit* zu reden.

Unwahrhaftigkeit ist unter solchen Bedingungen erst dann gegeben, wenn *zwei* Urteile im Bewußtsein gegeben sind, von denen eines mit größerem Evidenzgefühle gegeben ist als das andere und der Charakter objektiver Wahrheit demjenigen mit *geringerem* Evidenzgefühle zugesprochen wird.

Sittliche Schätzung wird diesen Grundsätzen gemäß niemals die bloße Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils, deren sich das es fällende Subjekt ja gar

1. Vgl. hierzu unsere Einleitung S. 52.

nicht bewußt zu sein braucht, finden können, sondern nur *Wahrhaftigkeit* und *Unwahrhaftigkeit* eines Urteils. Denn sittliche Schätzung kann nur finden, was aus einer «*Gesinnung*» hervorgeht. Dabei wird nicht nur zugestanden, daß auch jede nicht durch Gesinnung erwirkte Veränderung unter die *Axiologie*, als der Wissenschaft von den Werten überhaupt, fällt, sondern daß auch die *Ethik* letztlich von den in der Axiologie gegebenen Werten abhängig bleibt.

Von allgemeiner axiologischer Seite aus gesehen ist der Begriff «*Gesinnung*» freilich nur Hilfsbegriff. Denn von hier aus dient er nur dazu, die wahrscheinlich erfolgenden Handlungen eines Menschen (oder einer Gruppe) zu bestimmen, da alle Axiologie nur auf Begriffe von eintretenden Tatsachen und ihren Veränderungen geht, in diesem Falle also nur auf Handlungen. Der *Ethik* dagegen dient er als *Grundbegriff*, da in den Bereich ethischer Schätzung eine Handlung überhaupt erst dann rückt, wenn sie von einem Wollen, das aus Gesinnung fließt, verursacht ist. Die Axiologie ist der Ethik übergeordnet und muß (wenn auch nicht genetisch, so doch systematisch) ihr Geschäft vollendet haben, wenn die Ethik einsetzt. Nur die axiologisch positiv wertvollen Veränderungen und Tatsachen können auch ethisch positiv wertvoll sein, wenngleich dies keineswegs notwendig ist, vielmehr erst durch die Feststellung des Verhältnisses dieser Tatsachen und Veränderungen zu einer Gesinnung ausgemacht wird. Die Axiologie hängt auf diese Weise mit der Ethik zusammen, ohne daß letztere ihre Selbständigkeit verlöre. Nicht daß ein Zustand durch einen Menschen bewirkt ist, begründet hiernach seine mehr als axiologische Bedeutsamkeit, sondern nur dies begründet sie, daß der Zustand durch ein *gesinnungsvolles Wollen* bewirkt wurde. Ein Wollen (wenngleich ein menschliches), das nur durch eine Naturtatsache bedingt ist, nennen wir zum Unterschied von einer Naturtatsache, die durch eine andere Naturtatsache bewirkt ist, ein *unterethisches* Phänomen, welches freilich zugleich ein *außerethisches* ist. Außerethisch ist es insofern, als es nicht aus einer Gesinnung erwächst, was das Phänomen des «*Ethischen*» erst konstituiert. Unterethisch ist es, wenn man es in Beziehung auf seinen menschlichen Träger betrachtet, der noch nicht auf die Stufe eines ethisch überhaupt in Betracht kommenden Wesens gerückt ist. Die unterethische Handlung kann dabei freilich gut und schlecht (als allgemeine axiologische Wertgegensätze) sein. Ethisch kann sie dadurch nie werden. Sie bleibt, und sei sie (axiologisch) die denkbar beste, unterethisch. Und ebenso vermag eine unendlich böse Handlung (als eine durch Gesinnung bewirkte, also ethisch bedeutsame Handlung) auch durch ihre unendliche Bosheit niemals unterethisch zu werden. Sie bleibt ethisch bedeutsam. Wir drücken diese unsere Unterscheidung im Leben gewöhnlich so aus, daß wir das (ethisch) Gute mit moralischer «*Liebe*», das Böse mit moralischer «*Entrüstung*», das «*Unterethische*» mit moralischer «*Verachtung*» auffassen, und im letzteren

Fälle ganz gleich, ob es positiven oder negativen Wert (axiologisch) besitzt. Freilich ist zu bemerken, daß eine absolut unterethische Handlung nur selten vorkommen mag. Trotzdem haben wir doch einen Pol (gleichsam) durch diesen Begriff bezeichnet, dem sich sehr viele Handlungen mehr oder minder annähern. (Den Begriff der Gesinnung werden wir bei seiner Anwendung auf unser Problem noch genauer feststellen.)

Trotz dieser angegebenen Verschiedenheit axiologischer (im engeren Sinne) und ethischer Schätzung bleibt für uns ihr *gemeinsamer Ausgangspunkt vom Werte überhaupt* festbestehen. Wir können darum nicht umhin, freilich nur in ein paar Zügen, unsere Ansicht über die *Natur des Wertes* hier festzulegen.

Von den verschiedenen Ansichten über den Inhalt dieses Begriffes greifen wir nur drei heraus, die wir für die verbreitetsten halten. Die erste ist wissenschaftlich im Grunde überhaupt nicht diskutierbar; trotzdem ist gerade sie es, welche innerhalb der nationalökonomischen Wissenschaft eine große Rolle spielt. Sie meint, der Wert ist ein Lustgefühl. Wir antworten kurz: Wäre der Wert ein Gefühl, so wären Urteile wie: jenes Stück Brot hat diesen oder jenen Wert usw., einfach Unsinn. Denn jenes Stück Brot hat kein Gefühl. Wie gesagt, wir können diese ebenso verbreitete wie ganz und gar sinnlose Definition weiterhin aus dem Spiele lassen. Eine andere, schon viel höherstehende Definition heißt: Der Wert ist ein objektiviertes Gefühl (Lust oder Unlust). Diese Definition bringt die genetische Frage herein, welche unseres Erachtens zunächst besser fortbliebe. Denn der Begriff «objektiviert» enthält eine Tätigkeit des Subjektes, aus welcher der Wert entstehen soll. Von dieser Tätigkeit wissen wir aber empirisch gar nichts; vielmehr steckt in dieser Ausdrucksweise bereits eine Theorie, welche wir am Anfang der Untersuchung besser vermeiden. Gleich der sog. Projektionstheorie innerhalb der Psychologie der Empfindung läßt obige Definition den Wert als etwas «zunächst» nur «in uns» Vorhandenes erscheinen, um ihn dann erst «verobjektivieren» zu lassen, trotzdem bei vorurteilsloser Untersuchung des Tatbestandes Wert und Empfindung von vornherein als *objektiv* anzusehen sind. Sagt man mit Ehrenfels¹: «Wert ist die von der Sprache irrtümlich objektivierte Beziehung eines Dinges zu einem auf dasselbe gerichteten menschlichen Begehren», so besteht, abgesehen von den Einwänden Meinongs², welche Ehrenfels³ unseres Erachtens nur sehr künstlich und mit Herbeiziehen der gleichfalls sehr fragwürdigen Dispositionstheorie* zu entkräften suchte, dieselbe Schwierigkeit wie oben. Ja die Begriffe

1. Vgl. Chr. v. Ehrenfels, «Werttheorie und Ethik» (1893) I. Art., S. 89.

2. Vgl. A. Meinong, «Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie» (Graz 1894), S. 15.

3. Vgl. Chr. v. Ehrenfels in seinem Artikel «Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz», Archiv f. systemat. Philosophie, Bd. II, H. 1 (1896).

«Beziehung» und «irrtümlich» machen die Sache nur noch dunkler. Was ist eine objektivierte Beziehung? Wie kann eine Beziehung des Subjekts zu einem Ding objektiviert werden? Die Beziehung setzt ja gerade das Subjekt und damit die Nichtobjektivierung des einen Beziehungspunktes voraus. Und inwiefern kann eine Objektivierung (wenn das Wort überhaupt einen deutlichen Sinn hat) «irrtümlich» sein? Demgemäß befänden wir uns, wenn wir die Augen offen hätten und Farben sähen, in einem fortwährenden «Irrtum». Denn auch die Farbe wäre eine «irrtümlich objektivierte Beziehung» usw. Die nächstliegende und dem Geiste der Sprache gemäßeste Definition ist offenbar: Wert ist eine Eigenschaft des wertvollen Gegenstandes. Aber auch diese Definition löst nicht alle Schwierigkeiten. Neben allen sinnlichen Eigenschaften, Härte, Undurchdringlichkeit, Raumerfüllung, Farbe usw., käme einem Dinge noch eine Eigenschaft unsinnlicher Art hinzu: Wert. Wie aber nun alle diese Eigenschaften an die Existenz des Dinges gebunden wären, so auch der Wert. Und Meinong, der mit der Kategorie «Eigenschaft» den Wert definiert, kommt notwendig zu diesem Ergebnis. Dies aber wiederum widerspricht, wie Ehrenfels mit vollem Recht an genannter Stelle bemerkt, der ganzen Anwendung des Wertbegriffes. Denn auch Ungeschehenes «hatte Wert». Die Sprache kann hier nicht Richter sein. Gewiß sagen wir im Deutschen: Dies wäre von Wert gewesen (wenn es nämlich geschehen wäre). Die lateinische Sprache, der man mit Recht den Vorzug höherer Logik einräumt, sagt dagegen: *faciendum erat*.

Somit wären wir mit diesen Definitionen nicht weitergekommen. Uns scheint es, als lägen diese Schwierigkeiten, in welche sich obige Definitionen verwickeln, bereits in der Fragestellung. Sie fragen nämlich alle: Was *ist* der Wert, d. h. sie betrachten den Wert schon von vornherein unter der Kategorie des Seins. Nun gibt es aber mancherlei Gegenstände, die mit dieser Kategorie nicht in Verbindung gebracht werden dürfen, wenn sie nicht ihren Sinn ganz und gar verlieren sollen. So z. B. der logische Begriff. Alles, was an einem Begriffe logisch, d. h. nicht nur psychologisch, in Betracht kommt, kann unter die Kategorie des Seins nimmermehr eingehen. Der logische Begriff, ebenso wie das logische Urteil («gilt»), macht den Anspruch zu «gelten», und zwar immer zu gelten, und gilt, wenn er bzw. es logisch vollkommen ist und auch den materialen Erfordernissen genügt, tatsächlich immer, ganz abgesehen, wie oft Begriff und Urteil tatsächlich Bewußtseinsinhalt vom Menschen gewesen sind. Wir können Sigwart nicht Recht geben, wenn er (Logik I, S. 248) sagt: «ein logischer Grund, den wir nicht kennen, ist streng genommen ein Widerspruch; denn er wird erst ein logischer Grund dadurch, daß wir ihn kennen. Nur wenn man in der Fiktion lebt, als könnte ein Urteil wahr sein, abgesehen davon, daß irgendeine Intelligenz dieses Urteil denkt, kann man auch den Grund als irgendwo im Leeren vorhanden annehmen.» Wäre der erste Satz richtig, so besäße jeder

immer alle logischen Gründe für die Annahme seiner Urteile. Der zweite Satz ist uns nicht ganz verständlich: Bezieht sich «er» auf «Grund», hieße es also, logisch wird ein Grund erst dadurch, daß wir ihn denken, so wäre zu fragen, wie es denn mit dem Grunde stand, ehe er logisch war. Bezieht sich das «er» auf «logischen Grund», so kann es nur heißen, «es gibt überhaupt keine logischen Gründe außerhalb des tatsächlichen menschlichen Bewußtseins». Letzteres dürfte gemeint sein. Uns erscheint nun gerade das Umgekehrte richtig zu sein. *Psychologischer* Grund wird der logische Grund erst, indem wir ihn wirklich denken, während seine logische Würde von seinem Gedachtwerden völlig unabhängig ist. Die «Fiktion», daß er «im Leeren vorhanden sei», ist dabei ganz unnötig. Aber er «galt» schon *vor* seinem Gedachtwerden. Niemand hat dies klarer und tiefer entwickelt als Hermann Lotze in seiner Logik¹. Das «*Gelten*» ist für ihn hier ein letzter Begriff, der einer Auflösung in Sein unzugänglich ist.

Ähnlich – freilich auch nur ähnlich – scheint es sich auch mit dem *Werte* zu verhalten. Die Geschichte der Philosophie ist voll von Beispielen, das Sein aus dem Wert, den Wert aus dem bloßen Sein abzuleiten. Kant hat uns in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises gezeigt, wie falsch es ist, Realität aus dem Wertbegriffe des vollkommensten Wesens ableiten zu wollen. Weil etwas Wert hätte, vollkommen ist als Begriff, deshalb braucht es noch lange nicht zu existieren. Noch so hoher Wert kann etwas nicht zur Existenz bringen. Heute muß man, wie schon bemerkt, die Umkehrung dieses Satzes energisch verfechten. Weil etwas *ist*, und wenn es noch so oft oder von noch so langer Dauer ist, deswegen hat es noch lange keinen Wert. Wie der Wert ein Ding nicht existent macht, *so macht aber auch die Existenz ein Ding nicht wertvoller*. Wert und Sein sind durchaus koordinierte Begriffe, die jeglicher Ableitung auseinander widerstehen. Man mag sich drehen und wenden, wie man will, es wird nicht gelingen.

Auf die Frage: Was ist der Wert? antworten wir, sofern das «ist» als Ausdruck des Existenz (und nicht als bloße Kopula) gemeint ist: Der Wert *ist* überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig wie der Begriff des Seins. Somit ist der Wert auch nicht «die Eigenschaft» eines Dinges neben seinen anderen sinnlichen Eigenschaften. Alle diese Begriffe «Ding», «Eigenschaft», «Tätigkeit» können für die Erklärung des Wertes nichts leisten, ziehen vielmehr mit jener Macht, die historischer Begriffsbildung eignet, den Wert immer schon von vornherein in die Kategorie des Seins hinein. Und was ergibt sich daraus? Fetischismus. Denn die Behauptung, Wert sei die Eigenschaft eines Dinges, ernst gemeint, dies ist Fetischismus. Somit also, könnte man sagen, hängt der Wert gewissermaßen in der Luft? Er hängt im selben Sinne nicht in der Luft, als dies auch der logische Begriff und das richtige logi-

1. Vgl. Hermann Lotze, «Logik» (1874), III. Teil, 2. Kapitel.

sche Urteil nicht tut, ohne deshalb seinen Anspruch auf objektive Wahrheit aufzugeben. Und ebensowenig wird der Wert, weil er nicht als Eigenschaft eines Dinges, überhaupt eines Seienden begriffen werden kann, diesen Anspruch aufgeben. Er ist weder ein bloßes Gefühl, noch ein objektiviertes Gefühl, das, wenn es einmal objektiviert wäre, doch nun «objektiv» sein müßte. Was ist aber ein «objektives Gefühl»? Hiervon könnte man nur dann reden, wenn wir bei unseren Wertschätzungen wirklich glaubten, daß die Dinge fühlen, ebenso wie wir glauben, daß sie rot oder grün sind, trotz aller das Gegenteil lehrenden Reflexion. Davon kann aber keine Rede sein. *Objektiv* aber ist Wert gleichwohl. Es handelt sich auch hier nur darum, das Vorurteil aufzugeben, es müsse auch alles Objektive *sein*. Das Gesetz der Schwere hat lange vor Newton in unserm Weltall objektive *Geltung*, obgleich es nach unserer Ansicht weder als platonische Idee, Gedanke Gottes, starres Gesetzeswesen usw. existierte. Im selben Sinne kann man auch von der Objektivität des Wertes reden. Man muß nur nicht, wie immer geschieht, bei dem Begriffe «objektiv» auch sofort an objektives *Sein* denken. Objektiv heißt nur: unabhängig von allem individuellen Meinen und Wünschen. Und insofern wird Wert nicht minder objektiv gedacht als Sein.

Eine ganz andere Aufgabe als die Frage nach der Natur des Wertes ist die Frage, wie wir Werte *erleben*. Nennen wir, wenn es erlaubt ist, diese Aufgabe im Gegensatz zur «Werttheorie» und gemäß dem Ausdruck «Erkenntnistheorie» «Wertungstheorie».

Wir erleben Werte durch das Gefühl. So allgemein gesagt, erfreut sich der Satz heute wohl allgemeiner Anerkennung. Nennen wir diese Art von Gefühlen, welche Werte erleben lassen, Wertgefühle. Mehr als ein Name für ein noch ganz und gar Unbestimmtes ist dies einstweilen nicht. Die traditionelle Psychologie unterscheidet nun bekanntlich alle Gefühle qualitativ nach Lust- und Unlustgefühlen und behauptet, jedes Gefühl müsse entweder Lust- oder Unlustgefühl sein. Die weitere Einteilung der Gefühle erfolgt nach ihrer Intensität und nach den objektiven Elementen, mit denen sich Gefühle verknüpft im Bewußtsein vorfinden (ästhetische Elementargefühle, logische Gefühle usw.). Wir finden, daß gegen die erste Einteilung alle Selbstbeobachtung spricht¹, daß es nichts Heterogeneres geben kann als der qualitative Charakter eines Lustgefühls etwa nach dem Essen einer wohlschmeckenden Speise und derjenige eines Gefühls, das sich nach erfüllter Pflicht einstellt. Die beste Gegeninstanz aber besteht gegen diese Einteilung in der Tatsache, daß sehr starke

1. Es finden sich in der Tat Gefühle in unserem Bewußtsein, die, wenn nicht die Worte Lust und Unlust eine ganz ungehörliche Ausdehnung finden, weder Lust- noch Unlustgefühle sind. Solche Gefühle sind z. B. die Gefühle der Wollust. Nur der von Lust abgeleitete Name dieser Gefühle hat sie in die Klasse der Lustgefühle einordnen lassen. Der Sache nach

Lustgefühle neben sehr starken negativen Wertgefühlen und sehr starke Unlustgefühle neben sehr starken positiven Wertgefühlen auftreten können, wie dies auf der einen Seite ein Zustand des verbotenen Genießens, auf der anderen Seite der Zustand einer Unlust erregenden Pflichterfüllung deutlich erweist*. Nicht erst nach dem Genuß oder nach der Pflichterfüllung haben wir negative bzw. positive Wertgefühle, sondern bereits während der betreffenden Handlung. Hier sind *gleichzeitig* zwei grundverschiedene Gefühle im Bewußtsein, die keineswegs miteinander verschmelzen. Darum glauben wir, das Recht zu haben, den Begriff der Wertgefühle schon aus diesem Grunde qualitativ von dem der Lust- und Unlustgefühle abzusondern.

Aber noch ein anderer Grund scheint uns dieses Recht zu bestätigen. Auch bezüglich der *Objekte*, mit denen Lust- und Unlust-, Wert- und Unwertgefühle verknüpft auftreten, besteht ein durchgreifender Unterschied. Lust und Unlust sind an Empfindungen und Wahrnehmungen, Reproduktionen und Phantasiebilder geknüpft, Wertgefühle dagegen sind immer nur mit Begriffen und Urteilen direkt und immer nur indirekt mit den Gegenständen, auf die sich Begriff und Urteil beziehen, verknüpft. Darum ist das gleichzeitige Zusammensein von Wertgefühlen positiver und negativer Art mit Lust- und Unlustgefühlen so gut möglich wie das Zusammensein von Wahrnehmung und Begriff. Es ist psychologisch und moralphilosophisch der größte Unterschied, ob ich einem Armen deswegen ein Almosen gebe, weil mir die Wahrnehmung direkt ein Gefühl des Mitleids hervorruft, oder ob ich nach vollzogener Wahrnehmung das Urteil fälle: dieser Mann ist arm, womit sich ein negatives Wertgefühl verknüpft, das selbsttätig zu der Vorstellung des Almosengebens, welche mit positivem Wertgefühle verknüpft ist, hinüberleitet. Im ersten Falle können es gewisse äußere Zeichen des Elends, schlechte Kleidung, krankes Aussehen usw. gewesen sein, welche Unlustgefühle hervorrufen. Meine Handlung klebt durchaus an diesem individuellen Fall und es ist nicht die geringste Gewähr gegeben, daß ich in einem anderen Falle, da dieselbe Armut ohne diese bestimmten Spuren gegeben ist, ebenso handle. Im zweiten Fall ist die Gewähr dagegen gegeben, da das Urteil auch in ganz anderen individuellen Fällen (bezüglich der Wahrnehmung) dasselbe bleibt und mit demselben Wertgefühl verknüpft auftritt. Und so in allen anderen Fällen.

könnte man sie mit demselben Recht unter die Unlustgefühle subsumieren. Nicht umsonst spricht der Dichter von dem »Süß-Schmerzlichen« der Wollust, nicht umsonst ist der Gesichtsausdruck aller Menschen, welche bildende Künstler zur Veranschaulichung dieser Gefühle dargestellt haben, ein leidender. Und doch sind diese Gefühle nicht zusammengesetzt, sondern einfach. Nicht von einem Abwechseln von Lust und Unlust kann die Rede sein. Sie sind eine besondere Gefühlsqualität neben den Lust- und Unlustgefühlen. Eine andere, nicht minder aller Auflösung in Lust und Unlust widerstehende Klasse von Gefühlen sind aber die Wertgefühle. Sie in der Klasse der Lustgefühle einzuordnen, dazu fehlt, wie mir scheint, jeglicher Grund.

Die Wertgefühle sind natürlich auch nach ihrer *Entstehung* hin zu untersuchen. Sie können so gut wie der Begriff, auch der zu logischen Zwecken dienende, *psychologisch betrachtet werden*. Dies hindert aber nicht im mindesten, sie so gut wie die Begriffe auch *normativ* zu behandeln. Denn axiologisch sind sie als psychologische Tatsachen ganz und gar unbedeutsam; erst indem sie auf geltende Werte objektiver Art bezogen werden, bekommen sie eine überpsychologische Bedeutung, gerade so wie der Begriff, der in einem Bewußtsein in bestimmter Zeit Tatsache ist, diese Bedeutung erst erhält, wenn er mit immer geltenden, vollkommen logischen Begriffen, die auch in materialer Hinsicht richtig gebildet sind, zusammenfällt. Wie wir die Wahrheit nicht machen wollen, sondern suchen, so streben wir auch, die Werte zu «erleben», nicht sie durch Gefühle zu produzieren.

In Lotzes «Mikrokosmos»¹ findet sich ein ähnlicher Gedanke wie der angegebene aufgeführt; aber gerade weil er ähnlich ist, möchten wir unseren Standpunkt von der dort gegebenen Ansicht unterscheiden. Lotze sagt, daß «in dem Gefühl für die Werte der Dinge unsere Vernunft eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung besitzt, wie sie in den Grundsätzen der verstandesmäßigen Forschung ein unentbehrliches Werkzeug der Erfahrung hat»². Andererseits aber war es Lotzes Überzeugung, daß es «gar keinen Wert oder Unwert gebe, der an sich einem Ding zukäme; beide existieren nur in der Gestalt von Lust und Unlust, die ein gefühlsfähiger Geist erfährt»³. Indem Lotze im Gefühle einen mehr als psychologischen Faktor anerkennt, schließen wir uns an ihn an. Indem er aber über den qualitativen Gegensatz von Lust und Unlust nicht hinausgeht, weiß man nicht, welche Art von Gefühlen er über das bloße Bewußtsein erhebt, so daß eine Scheidung zwischen Gefühlen, die bloß psychologische Tatsachen⁴ und solchen, die neben diesem Charakter noch die Funktion von Wertorganen besitzen, nicht hervortritt.* Auch wird im letzten Satze Lust und Unlust mit Wert und Unwert identifiziert, während doch, wie schon angedeutet, sogar der Sprachgebrauch dem Wert eine *gegenständliche* Bedeutung verleiht. Mit Lotzes Anschauung käme das Gefühl entweder in seinem ganzen Umkreis über die psychologische Tatsächlichkeit hinaus, oder aber es bliebe gleichfalls in allen seinen Einzelfällen innerhalb der bloßen Subjektivität. Im ersten Falle führte die Ethik zu einem schrankenlosen Emotionalismus (wenn es erlaubt ist,

1. Vgl. H. Lotze, «Mikrokosmos» (1856/58), Bd. I, S. 267.

2. Interessant ist auch hier, daß Lotze in dem Gefühl einen Teil der Vernunft sieht*.

3. Vgl. H. Lotze, «Grundzüge der praktischen Philosophie» (1882), §. 7*.

4. Wenn auch Otto Ritschl in seiner Schrift «Über Werturteile» (1895) sagt: «Alle Gefühle enthalten Wert und Unwert; Wertgefühl ist Unsinn», so kann der Grund zu dieser starken Äußerung nur in der ungeheuren Verflachung liegen, welche im Gegensatz zum Geiste der Sprache der Begriff des Wertes durch immer weitergehende Versubjektivierung gefunden hat. Das Wohlgefühl eines Säufers «wertenthaltend» zu nennen, ist sinnlos.

dies Wort zu prägen), der in seinen zwei möglichen Formen ästhetischer oder sinnlich genüßlicher Natur in gleicher Weise zu verwerfen wäre; im letzteren Falle wäre Ethik unmöglich. Bei uns soll eine *qualitative Grenze* innerhalb des Gefühlslebens festgestellt werden. Was jenseits dieser Grenze liegt, ist nur psychologische Tatsache, was diesseits liegt, Wertorgan. Wir sahen bereits, wie qualitative Unterschiede der Gefühlsinhalte selbst sowie Unterschiede der objektiven Elemente, mit denen Gefühle verknüpft sich vorfinden, diese Grenze rechtfertigen*.

Betrachten wir nun kurz das Verhältnis der Gefühle diesseits und jenseits dieser Grenze. Daß sich psychologisch zeigen läßt, wie Wertgefühle allmählich aus Lustgefühlen und anderen seelischen Tätigkeiten entstehen, ist ebenso sicher als dies, daß man zeigen kann, wie der logische Begriff, bzw. der psychologische Begriff, der auch logische Bedeutung besitzt, aus Allgemeinvorstellungen entsteht, die durch Urteile ihre Bearbeitung finden. Dabei gilt es aber, eines festzustellen: Diese Prozesse verlaufen nicht etwa nebeneinander, als wüßten sie nichts voneinander, sondern der Prozeß ist so zu denken: Die Wahrnehmung *W* war mit dem Lustgefühl *L* im Bewußtsein *B* gegeben. Es erfolgt die Reproduktion *w* dieser Wahrnehmung und zugleich die Reproduktion *l* des Lustgefühls. Sowohl ist *w* nicht gleich *W* wie *l* nicht gleich *L*. *w* ist eine Allgemeinvorstellung und enthält nur gewisse Teile, Konturen des *W* (nach Kant: *w* ist ein Schema des *W*). Aber auch *l* hat Bestimmtheit, Frische und Leuchtkraft des *L* verloren. Es enthält, wie *w* den Keim zu einem Begriffe, den Keim zu einem Wertgefühl in sich. In weiterem Verlaufe greift jene *tätige Synthese* ein, welche, wenn sie nur (*abstractione*) die Allgemeinvorstellungen zusammenbringt, Urteil heißt. Nun darf aber nimmer vergessen werden, daß die Allgemeinvorstellung nur eine Abstraktion ist. In Wirklichkeit wird nicht diese Abstraktion, sondern *w* und *l* mit einem anderen *w*₁ und *l*₁ synthetisch verbunden. Darum erscheint es uns angezeigt, mit demselben Rechte der Abstraktion dieser Synthese auch insofern eine Bezeichnung zu geben, als sie (nicht *w* und *w*₁, sondern) *l* und *l*₁ verbindet. Nennen wir diesen Vorgang die «Synthese der Allgemeingefühle». (Daß dieser Terminus der «Allgemeingefühle», als dem Terminus der «Allgemeinvorstellung» nachgebildet, mit dem gebräuchlichen Terminus des «Gemeingefühls» nichts zu tun hat, braucht wohl kaum gesagt zu werden.) Die Synthese der *ganzen* Gebilde, also *wl* + *w*₁*l*₁, möge dagegen den Terminus der «*lebendigen Synthese*» erhalten. *Wirklicher psychologischer Vorgang* ist nur die «lebendige Synthese». «Urteil» und «Synthese der Allgemeingefühle» sind beides Abstraktionen¹. «Urteil» und «Wertung» (wie

1. Die synthetische Tätigkeit (dies hat die Gefühlsethik zumeist übersehen) beherrscht eben gleichermaßen unser intellektuelles und sittliches Leben. Nicht die rohen und passiven Gefühlszustände wie «Mitleid», «Sympathie», «altruistische Gefühle» usw. können Organe des

wir den ganzen Vorgang «die lebendige Synthese» bezeichneten, soweit er eine Synthese der mit den Begriffen verbundenen Allgemeingefühle darstellt) sind also beides Produkte einer *Synthesis* und haben beide als zu bearbeitenden Stoff die «lebendigen Allgemeinbegriffe», wie sie auf psychologischem Wege ausgebildet werden¹.

Diese «lebendige Synthese» stellt gleichermaßen die letzte Triebkraft unserer intellektuellen und die letzte Triebkraft unseres sittlichen Lebens dar; das erstere, indem sie «Synthese der Allgemeinvorstellungen» d.h. ein «*Urteil*» ist, das letztere, indem sie «Synthesis der Allgemeingefühle», d.h. eine «*Wertung*» ist. Nur muß auch hier wieder der Gedanke ferngehalten werden, als sei die «lebendige Synthese» aus «*Urteil*» und «*Wertung*» zusammengesetzt. Sie ist vielmehr ein ungeteiltes Ganzes, das realiter zunächst niemals in diese beiden nur abstractione unterschiedenen Elemente zerfallen kann. In den meisten tatsächlichen Fällen ist nur das Maß der Aufmerksamkeit, welche wir einer der beiden Seiten schenken, verschieden groß. Im Laufe der individuellen wie

sittlichen Lebens sein, sondern die durch jene Tätigkeit bearbeiteten, mit den Vorstellungen immer in untrennbaren Zusammenhängen befindlichen Gefühle können unser sittliches Leben leiten und beherrschen. Und desgleichen, nur nach der entgegengesetzten Richtung hin, irrt die rationalistische Ethik, wenn sie das Sittengesetz zu einer der Erfahrung des Lebens gegenüber machtlosen und leeren logischen Formel erstarrt.

1. Das Gefühl ist in seiner Wirksamkeit im assoziativen und im begriffsbildenden Seelenleben auch in der Psychologie noch nicht gemäß seiner Bedeutung anerkannt worden. Obgleich diese Frage einen direkten Bezug zu unserer Aufgabe nicht hat, da diese ja nicht psychologischer Natur ist, und obgleich wir ihre Beantwortung an dieser Stelle unmöglich geben können, so sei zur indirekten Stützung unserer Ausführungen doch auf einige Punkte hingewiesen, die uns in den Lehrbüchern der Psychologie zu sehr in den Hintergrund getreten zu sein scheinen. Schon Spinoza spricht Ethik III/14 den Gedanken aus, daß verwandte Gefühle später einander wieder hervorrufen können. Die neuere Psychologie dagegen ist der Meinung, daß, um mit Höffding («Psychologie», S. 303) zu reden, «die Verbindung der Vorstellungen der Kanal sei, durch welchen die Gefühle sich miteinander vermischen». Die Selbstbeobachtung scheint mir nicht hierfür zu sprechen. Ich erinnere mich genau, daß mir nach einer Billardpartie, die ich verlor und in Anbetracht der geringen Kunst meines Gegners sicher zu gewinnen glaubte, das hiermit verbundene Unlustgefühl eine Anzahl Vorstellungen von Vorgängen ins Gedächtnis rief, die weder irgendeine Gleichzeitigkeit noch irgendeine Ähnlichkeit mit der Vorstellung einer verlorenen Partie verband, die nur das eine mit dem seelischen Vorgang gemeinsam hatten, daß sie mich unangenehm berührten. Wenn die Leute sagen, «heute geht mir alles gegen den Strich», «heute habe ich einen Unglückstag», so sind es immer solche durch das Gefühl geleitete Assoziationen, welche das Material zu diesen Urteilen liefern. Die relative Selbständigkeit, welche das Gefühlsleben innerhalb der assoziierten Seelentätigkeit einnimmt, behält es auch bei den Vorgängen der psychologischen Begriffsbildung. Gerade an dieser Stelle ist Herbart mit seinem Intellektualismus in der Psychologie noch nicht genügend überwunden. Diese Bedeutung, die das Gefühl innerhalb der Psychologie besitzt, muß ihm aber auch in der Lehre vom Geiste gewahrt bleiben, und zwar ohne es im Sinne des Leibniz zu einem verkappten Erkenntnismittel zu machen.

kulturellen Entwicklung jedoch tritt ein *Widerstreit* der beiden Seiten der lebendigen Synthese hervor, der sich immer stärker entfaltet, indem das zunächst nur verschieden Apperzipierte eine reale Trennung erleidet.

Geben wir zunächst ein Beispiel für die individualpsychologische Entwicklung der «lebendigen Synthese»: Der «lebendige Begriff» eines reichen Mannes enthält in sich ein Vorstellungs- und Gefühlselement. Er ist als «lebendiger Begriff» ein Produkt der Synthese gewisser Allgemeinvorstellungen und Allgemeingefühle, welche ihrerseits wieder aus unvollständigen Reproduktionen bestimmter Einzelwahrnehmungen und der mit diesen zusammenhängenden ursprünglichen (Lust- oder Unlust-)Gefühle hervorgegangen sind. Analysiere ich diesen lebendigen Begriff, so kann ich zuerst die in ihm enthaltenen Vorstellungselemente nacheinander herausstellen, das heißt aber nichts anderes als definieren, was ein reicher Mann ist. Ich kann aber andererseits auch die in ihm enthaltenen Gefühlselemente in Form von Urteilen herausstellen, wobei ich freilich einiger Worte bedarf, welche diese verschiedenen Gefühlselemente bezeichnen. So kann ich, wenn ich mit dem Denken des Begriffes «reicher Mann» ein positives Wertgefühl erlebe, das Urteil fällen: «Ein reicher Mann ist gut», wobei das Wort «gut» nur eine allgemeine Bezeichnung für das in dem lebendigen Begriff gegebene positive Wertgefühl ist. Indem ich mir durch synthetische Erfahrungsurteile nun aber verschiedene weitere Merkmale eines reichen Mannes vergegenwärtige (deren Inhalt nach der Weite der Erfahrung, welche ich an reichen Männern gemacht habe, verschieden sein kann), treffe ich vielleicht auch auf solche Merkmale, mit denen ich ein negatives Wertgefühl verbinde. Gibt mir beispielsweise die in meinem Begriff des reichen Mannes aufgespeicherte neue Erfahrung Grund, das Urteil zu fällen: «Ein reicher Mann hat selten Verständnis für die Tragweite wirtschaftlicher Kämpfe», so kann mit dem Prädikatsbegriff «selten Verständnis für usw.» ein negatives Wertgefühl verbunden sein. Angenommen, es verhalte sich dies solchermaßen, so beginnt der vorher erwähnte Widerstreit. Die Urteilsseite dieser «lebendigen Synthese» ist, wenn nur die Erfahrung genau befragt war, richtig. Die Wertung dagegen nicht. Denn in dem lebendigen Subjektsbegriff des reichen Mannes ist ein positives Wertgefühl enthalten; in dem lebendigen Prädikatsbegriff ein negatives. Das «Urteil» gehorcht dem Satz des Widerspruches, die «Wertung» dagegen lehnt sich dagegen auf. Denn stelle ich durch ein Urteil die bloße Tatsache fest, daß in dem letztgenannten Urteil das Prädikat ein negatives Wertgefühl mit sich führt, wobei ich von der Besonderheit dieses Prädikates nach seiner Vorstellungsseite hin absehe, so erhalte ich das Urteil: «Ein reicher Mann ist schlecht», wobei «schlecht» nur ein allgemeiner Name für das negative Wertgefühl ist. Auch dieser Satz kann ein bloßes Urteil sein. Aber darin liegt gerade nicht seine sittliche Bedeutung. Diese liegt vielmehr allein

in dem «lebendigen», d.h. unter Wertgefühlen verlaufenden Gedachtwerden des Satzes. Als Urteil schildert der Satz bloß eine seelische Tatsache. Und nur der in der Form des Denkens ausgedrückte Widerstreit der Wertgefühle liegt nun in den beiden konträr entgegengesetzten Urteilen: «Ein reicher Mann ist gut» und «Ein reicher Mann ist schlecht». Der Widerstreit der Wertgefühle selbst im Fortschritte der Erfahrung wird durch diese Urteile geschildert. In dem synthetischen Urteil: «Ein reicher Mann hat selten Verständnis usw.» liegt, wie wir sahen, ein Widerstreit des Subjekts- und Prädikatsgefühls. In der Form des Denkens pflegen wir diesen Widerstreit zu schildern, indem wir sagen: «Ein reicher Mann soll nicht selten Verständnis usw.». Ein bloßes theoretisches Urteil kann diesen Satz weder beweisen noch widerlegen. Er schildert ja nur in der Weise des Denkens einen seelischen Widerstreit. Das Wörtchen «nicht sollen» hat keinen anderen Inhalt als die Konstatierung, daß, trotz logisch rechtmäßiger und auch der Erfahrung entsprechender Ineinssetzung von Subjekt und Prädikat ihrem Vorstellungsgehalte nach, die Ineinssetzung der mit diesen Begriffen verbundenen Wertgefühle nicht möglich ist. Diese widerstreiten aus völlig eigenem Rechte als ebenso hochstehende Produkte synthetischer Verarbeitung seelischer Tatsachen dieser Ineinssetzung, aus einem Rechte originaler Evidenz, welche durch theoretische Sätze (Urteile) weder abgeleitet noch widerlegt werden kann. Der Satz «Ein reicher Mann soll nicht usw.» «erzeugt» nicht, «schafft» nicht diesen Widerstreit, sondern er schildert ihn bloß – eine seelische Tatsache nämlich, die jedem gegeben sein muß, der den Satz verstehen will. Freilich nur in Hinsicht auf theoretisches Denken, auf Urteilen ist dieser Widerstreit seelische Tatsache. Für sich selbst beansprucht dagegen diese «seelische Tatsache» Geltung, und ihrer originalen Evidenz ist jenes theoretische Urteil: «Ein reicher Mann hat selten Verständnis usw.» eine bloße «seelische Tatsache». Solange die beiden Seiten in der «lebendigen Synthese» vereinigt liegen, kommt das theoretische Denken ebenso wie das sittliche Leben nicht zur Klarheit und zur Kraft. Beide Seiten hindern einander. Das theoretische Denken will über diesen Widerstreit hinwegzueilen nach neuer Erfahrung, um diese in immer neue synthetische Urteile einzuformen. Aber hierbei findet es ein Hindernis in diesem Widerstreit der Wertgefühle. Dieser Widerstreit drängt seinerseits zur Aufhebung seiner selbst, welche jedoch durch noch so weitgehenden Fortschritt in der Erfahrung und deren Umformung in Urteilen nicht erzielt werden kann. Ja ein derartiger Fortschritt ist selbst gar nicht möglich, sofern sich nicht die logische Seite der lebendigen Synthese aus dieser loszulösen sucht, um so eine immer selbständigere seelische Macht zu werden. Eine derartige *Loslösung* erfolgt nun auch in der Tat, und dies gleichmäßig in der *individuellen* geistigen Entwicklung wie innerhalb der *Kulturentwicklung*. Aus der lebendigen «Synthese» tritt die logische Seite derselben, das

Urteil, immer mehr heraus und verselbständigt sich, indem sich das Ganze der lebendigen Synthese immer weiter in Urteil und Wertung differenziert.

Wir sagten, ein wirklicher psychologischer Vorgang sei immer nur die «lebendige Synthese». «Synthesis der Begriffe» oder «Urteil», «Synthesis der Allgemeingefühle» oder «Wertung» seien Abstraktionen, die an diesem lebendigen Ganzen vorgenommen werden. In der «lebendigen Synthese» schienen uns die Elemente des Logischen und des Ethischen gewissermaßen noch gebunden vorzuliegen, noch undifferenziert. Der Stand der griechischen Wissenschaft, wie wir ihn in der Einleitung kurz schilderten, mag dem bloß theoretischen Begriffsgebilde der «lebendigen Synthese» eine empirische Bestätigung sein. Aber auch im alltäglichen Denken aller Zeit und z. T. auch noch in dem wissenschaftlichen Denken der Neuzeit behält die «lebendige Synthese» ihre empirische Tatsächlichkeit. Trotzdem bleibt es nicht minder unzweifelhaft, daß eine exakte *Wissenschaft* bei einer Herrschaft dieser lebendigen Synthese nicht möglich ist, daß vielmehr das ganze Streben echt wissenschaftlichen Geistes darauf hingeht, daß das «Urteil» zur psychologischen Wirklichkeit werde, das heißt, daß was in vielen Fällen nur Abstraktion an dem psychologischen Vorgang der «lebendigen Synthese» ist, auch tatsächlich werde. So sehen wir, wie die Wissenschaften mehr und mehr Terminologien ausbilden zum reinen Zwecke der Erkenntnis, wobei der einzelne Terminus nur, soweit er in das Sprachgebiet des täglichen Lebens und Handelns hereinreicht, sein Gefühlskorrelat behält. Benno Erdmann sagt in diesem Sinne¹ «Sie [die Begriffe von Reizen] finden sich auf der Heerstraße, welche die praktische Weltanschauung geht, um so weniger, je *entwickelter die Wissenschaft* ist, in deren Dienst die Beobachtung steht, oder je weniger dies Wissen *aus sich heraus Antriebe für unser Handeln erzeugt*». Begriffe wie «Elastizitätsmodul» oder «Wärmeoeffizient», «Bevölkerungskapazität einer Wirtschaftsverfassung» besitzen keinerlei Gefühlston. Aber auch Begriffe, welche in weitem Gebiete des Alltagslebens mit bestimmten Wertgefühlen auftreten, können in wissenschaftlichem Zusammenhang diese Korrelate verlieren. Wenn der Jurist den Begriff des *Mordes* als die mit Absicht und Überlegung ausgeführte Tötung eines Menschen definiert, so verbindet sich ihm mit diesem Begriffe nicht dasselbe Gefühl, das sich dann mit ihm verbindet, wenn jemand, der einen Menschen in seinem Zimmer erschlagen findet, ausruft «Mord». Oder wenn der Zoologe sagt: «Der Mensch ist die Spitze der Wirbeltierreihe», so verbindet sich nicht das Gefühl mit dem Begriffe des Menschen, das sich verbindet, wenn jemand das Wort Goethes zitiert: «Denn ich bin ein Mensch gewesen und das heißt ein Kämpfer sein.» Und doch entbrennt gerade an dieser feinen Grenze, wo dieselben Begriffe und Worte

1. Vgl. B. Erdmann in dem Aufsatz «Zur Theorie der Beobachtung», Archiv f. syst. Philosophie Bd. I, H. 1 (1895).

zugleich auf rein wissenschaftlichem und sittlichem Gebiet gedacht und gebraucht werden, der schwere Kampf; hier an diesem Angriffspunkt will die Wissenschaft das sittliche Leben beeinflussen, hier wirkt das Leben auf die Wissenschaft störend und sie in ihr fremde Zweckbereiche zwingend zurück.

Will sich die Wissenschaft nicht beirren lassen, so muß sie sich von dem Reiche des Willens so fern wie möglich halten. Die Ausbildung von Terminologien, in deren Bereiche die Begriffe und Urteile ihre Wertgefühle verloren haben, gehört zu ihren wichtigsten technischen Voraussetzungen. Dies wußte Kant und schuf seine ausgebildete Terminologie, und mit Unrecht tadelt Schopenhauer dies Beginnen¹.

Selbständig gegen die Wissenschaft bleibt hierbei die *Bildung von sittlichen* (und anderen) *Wertungen*. Das Gesetz der Synthese erfolgt hier durch das Gefühlsleben. Das Gefühl bewährt hier eine konstruktive Kraft zur Begriffsbildung. Alle Begriffsbildung zu *Erkenntniszwecken* verläuft mit Ausnahme der mathematischen Begriffsbildung nach dem Prinzip der *Klassifikation* des Gegebenen. Die *ethische* Begriffsbildung (wie auch die rechtliche) hat einen *konstruktiven* Charakter². Dort eine Zusammenordnung der Merkmale nach den Prinzipien der Ähnlichkeit des Gegebenen, welche sich in der Zusammenordnung nach ihrer kausalnotwendigen Zusammengehörigkeit abschließt, hier eine freie Tätigkeit, welche Merkmale unabhängig von aller Gegebenheit so zusammenreicht, daß das so entstandene Ganze mit einem bestimmten Wertgefühl verknüpft ist. Aber nicht so ist dieser Prozeß zu denken, als träte nach Herstellung der fertigen Begriffe das Wertgefühl erst zu diesen hinzu. Vielmehr ist dieses ein bei der Bildung des Begriffes und der Wahl seiner Merkmale ausschlaggebender Faktor. Wenn wir den *Mord* als die Tötung eines Menschen mit Absicht und Überlegung bezeichnen, so ist die konstruktive Kraft, welche diese Merkmale zu einem Begriff zusammenfaßt, das Gefühl des *Unwertes*, das wir gerade mit dieser Zusammenfassung verbinden. Denn warum könnten wir nicht, wenn wir klassifikatorisch verfahren, so gut wir Blüten mit bestimmter Staubfadenanzahl zu einem Begriff zusammenfassen, alle diejenigen Fälle der Tötung unter einen Begriff bringen, wobei der Tötende ein Messer oder Gift oder einen Hammer oder ein anderes Instrument gebraucht? Warum fassen wir nicht die Fälle zusammen, bei denen der Getötete von vorne oder hinten oder von der Seite getroffen wird? Weil uns «daran nichts gelegen ist». Warum fassen wir nicht die Arten des Todes, an denen der Betreffende stirbt, oder die soziale Stellung, die der Tötende einnimmt, zu einem Begriff zusammen? Weil dies uns «unwesentlich erscheint»; das heißt aber nicht, weil die im Begriffe gegebenen Merkmale «mehr Tatsächlichkeit», «ein höheres Quantum von Realität»

1. Vgl. R. Avenarius, «Kritik der reinen Erfahrung» (1888/90), Vorrede.

2. Vgl. Sigwart, Log. II, § 78, S. 243.

tät» besitzen, oder weil diese so bestimmten Fälle einen höheren Grad von Ähnlichkeit aufwiesen als andere Fälle. Welche Fälle besitzen eine größere Ähnlichkeit: die Fälle, wobei einmal ein Mann im maßlosen, aber wohlbegründeten Zorn auf einen anderen zustürzt und ihm das Messer in die Brust stößt, und ein anderer Mann mit Überlegung, d.h. ohne im Zustande unnatürlichen Affekts zu sein, einem ganz gleichen Mann ebenfalls das Messer in die Brust stößt, oder die Fälle, wobei einmal ein Mann mit Absicht und Überlegung mit einem Hammer einen anderen niederschlägt, ein andermal eine Dame aus Amerika einem Kinde in Deutschland ein paar Flaschen vergifteten Weines sendet, an dem das Kind stirbt? Ähnlicher sind die ersteren Fälle, sehr unähnlich die letzteren. Trotzdem werden die ersteren als «Totschlag» und «Mord» unterschieden, während die letzteren als «Mord» zusammengefaßt werden. Noch weniger gehören die Merkmale Tötung, Absicht, Überlegung irgendwie notwendig zusammen, wie etwa im Begriffe Körper die Merkmale der Räumlichkeit und der Raumerfüllung (Undurchdringlichkeit) zusammengehören. Es gibt Absicht und Überlegung ohne Tötung, Überlegung und Tötung ohne Absicht, Tötung und Absicht ohne Überlegung usw. Jede Ethik, der die sittlichen Begriffe in diesem ihrem dargelegten Wesen nicht genügen wollen, welche sie zu «verbessern» sucht, indem sie dieselben in Begriffe mit notwendig zusammenhängenden Merkmalen verwandeln will, wie z.B. die Ethik Spinozas, überhaupt die ganze «comprendre c'est pardonner»-Ethik, ist so weit entfernt, sie zu verbessern, daß sie sie vielmehr ganz oder teilweise auflöst, wie es Spinoza mit der naiven Unerschrockenheit eines konsequenten Gelehrten ja tatsächlich in seinem «Kurzen Traktat» mit Größen wie «Ehre», «Scham», «Reue», «Hoffnung», «Zuversicht», «Dankbarkeit» gemacht hat.

Es handelt sich hier also darum festzustellen, daß es zum *Wesen* des sittlichen Begriffes gehört, nicht *notwendig* zusammengehörige, sondern einem bestimmten *Wertgefühl* entsprechende Merkmale in sich zu enthalten. Die Merkmale werden also nicht zusammengeordnet aus irgendwelchen Prinzipien logischer Natur. Es wäre auch gar nicht nötig, daß jemals ein Mord sich ereignet hätte, um diesen Begriff zu bilden. Wir können uns einen Begriff einer Schandtat bilden, die sich nie und nirgends hat begeben, und doch sagen, daß sie böse wäre, und nicht etwa subjektiv negativwertig, sondern *objektiv*. Dieser Punkt ist sehr wichtig. Es gilt nämlich festzustellen, daß ein bloß logisch formal richtiger Begriff, der logisch material – und dies heißt auf die Erfahrung bezogen – kein Recht besitzt, ja eine Täuschung einschließt, wenn er auf Erfahrung bezogen wird, trotzdem mit einem Wertgefühl verbunden sein kann, das seinem Inhalt einen objektiven Wert zugesteht. Wie kann eine allem objektiven Sein gegenüber subjektive Vorstellung bzw. deren Inhalt objektiv wertvoll sein? So möchten wir dies Grundproblem formulieren.

Daß die Vorstellung einer Handlung, die ich begehen will, nicht ein Seiendes und irgendwie Erfahrbares zum Gegenstande hat, dies ist eine einfache und klare Tatsache. Daß ich von solchen Handlungen, die ich tun will, Begriffe bilden kann, ist es nicht minder. Es ist also auch gewiß, daß ich Begriffe bilden kann, die kein Erfahrbares zum Gegenstand haben, zum mindesten dann nicht erfahrbare, wenn ich sie bilde; denn ich will ja erst diese Handlungen ausführen. Daß diese Begriffe *logisch-material nicht wahr¹ sind*, da sie weder Empfindungen zusammenfassen noch spontan gebildete Figuren des Raumes oder Zahlen zum Gegenstande haben, sondern bloß subjektive Vorstellungen sind, die sich auf kein Seiendes beziehen, dürfte zweifellos sein. Im Verhältnis zu dem Gegensatz wahr und unwahr sind sie also direkt unwahr; dies deswegen, weil Wahrheit nach unserer Definition eine (nicht näher zu bestimmende) feste Beziehung zwischen Denken und Sein ist, Unwahrheit das Fehlen dieser Beziehung. Sie sind darum auch «unwahr», ohne daß das Subjekt, das sie besitzt, ihre Wahrheit für die Erfahrung behauptet oder auch nur sie innerlich auf die Erfahrung bezieht. Dies wird das Subjekt auch gewöhnlich nicht tun; es meint ja nur, es *wolle* solche Handlungen setzen, welche die Merkmale dieses Begriffes tragen, und denkt nicht daran, ob solche Handlungen auch da und dort verwirklicht worden sind. Tut es das Subjekt trotzdem, so muß es, je richtiger es denkt, zu dem Schlusse kommen, daß diese Begriffe «unwahr» sind. Will es sie also deswegen, weil sie unwahr sind, aufgeben, so bleibt ihm nichts übrig, als sich mit klassifikatorischen Begriffen zu begnügen, und das heißt in diesem Falle: zum Prinzip seines Handelns einen Begriff zu machen, der Handlungen umfaßt, die es da und dort erfahren hat. Eine Weltanschauung, welche in der Geschichte ein bloßes Gewoge ewig gleicher Triebe und Leidenschaften sieht, wie die eines Montesquieu oder eines Schopenhauer, wird sich hiermit zufrieden geben können. Dagegen wird sich eine Weltanschauung, die anerkennt, daß in der Geschichte qualitativ neue Größen ins Dasein treten, mit dieser Lehre nicht befreunden können. War der Befehl: «Liebet einander um Gottes willen!» eine neue Zusammenfassung von Handlungen (mit deren zugehörigen Absichten), so war er ein objektiv «unwahrer» Begriff. Aber noch eine andere Schwierigkeit läge in der Hinwendung zu einer bloß klassifikatorischen Begriffsbildung auf diesem Gebiete. Der einzelne, der in die Geschichte zurückblickt, mag mit bloß klassifikatorischen Begriffen auskommen, er mag sich auch ein Vorbild wählen, dem er möglichst nahe zu kommen sucht; nun bleibt aber immer noch die Frage, ob die Geschichte sich auch so zugetragen hätte, wenn alle historischen Individuen ihre Handlungen nach klassifikatorisch gebildeten Begriffen gerichtet hätten? Ob eine Reihe stets aufeinander rückschau-

1. Nach der neueren Logik, welche an das Ziel des Erkennens den «Begriff» setzt, dürfte der Ausdruck «wahrer Begriff» keinen Widerstand finden.

ender Generationen, von denen jede einzelne in ihrem Tun sich von der jeweilig vorhergehenden leiten läßt, nicht gar zu sehr der Reihe jener sieben Schwaben ähnelte, die, an ihrem langen Speere aufgestellt, bei jeder Unternehmung alle aufeinander ängstlich zurückschauen, so daß es zu nichts Rechtem kommen will? – Auch die Sprache des Umgangs hat in einer feinsinnigen Wendung unseren dargestellten Sachverhalt anerkannt. So sagt man: Eine Drohung «wahr machen» usw. Man bezieht hier die Zweckvorstellung bzw. den Begriff von Zweckvorstellungen (z. B. «seinen Grundsatz wahr machen») auf die tatsächliche Lage der Dinge. Was *noch nicht wahr* ist dieser Lage gegenüber, muß wahr gemacht werden.

Damit wäre also die Feststellung gemacht, daß objektiv «unwahre» Begriffe in unserem geistigen Leben vorkommen müssen, sofern es zu Handlungen kommen soll, die nicht nur bereits historische Handlungen nachahmen. Auch das rechtsgültige Prinzip der Bildung solcher unwahrer, erst «wahr zu machender Begriffe», ist in dem Wertgefühl aufgewiesen. Scheinbar frei kombinatorisch und doch von einem inneren Gesetze geleitet fügt es Merkmale zu einem Begriff zusammen.

Mit dem eben Dargelegten hängt aufs engste zusammen die Irrationalität des Zweckbegriffes, soweit dieser innerhalb des menschlichen Handelns angewandt wird. Jede Zwecksetzung erfolgt mit dem Gefühl der Gewißheit. Die Sprache zeigt dies deutlich genug, indem sie das: Ich «will morgen abreisen» und das: Ich «werde morgen abreisen» gleichsetzt. Eine logische Berechnung, ob mein Abreisen eintritt, ist gleichwohl unmöglich. Abgesehen von der Unmöglichkeit, nur die objektiven Umstände am morgigen Tage genau zu berechnen, wäre auf alle Fälle auch nur der Versuch der Berechnung meiner eigenen seelischen Ereignisse bis zum Punkt meiner Abreise am folgenden Tage unmöglich. Denn diese Berechnung selber brächte ja ein neues Glied in den Kausalnexus meines seelischen Geschehens und veränderte ihn, indem sie ihn erkennen wollte. Und würde dann dieser neue seelische Vorgang, eben jener Erkenntnisversuch, in das zu betrachtende Objekt einbezogen, so bedürfte es doch hierzu wieder neuer Erkenntnisversuche, welche noch nicht in das zu erkennende Objekt einbezogen wären usw. Man denke sich einmal ernstlich eine ihr eigenes seelisches Geschehen berechnende Menschheit: eine Menschheit, die nicht mehr sagt: «Ich will», sondern eine solche, die, in sich verbrütet, ihr stets zurückhuschendes Ich erhaschen will (wahrlich einem Jagdzug nach Fledermäusen vergleichbar); man denke sich bloß ein Individuum, das sagte: «Wenn ich mich über den Zustand meines seelischen Kausalnexus nicht täusche, so besteht Wahrscheinlichkeit, daß ich in einer halben Stunde spazieren gehe.» Man denke sich ernstlich einen solchen Zustand und man hat eine Welt abgründiger Absurdität und Komik kennengelernt. Und trotzdem – bleibt es dabei, daß das

Kausalgesetz zu heuristischen Erkenntniszwecken auch hier in Herrschaft gedacht werden muß – aber eben auch *nur* zu Erkenntniszwecken. Wollte man menschliches *Handeln* restlos rationalisieren, so würde einer offenbar um so leichter zum Handeln kommen, je oberflächlicher er diese Untersuchung durchführte. Und je genauer einer diese Untersuchung durchführte, desto wahrscheinlicher wäre es, daß er überhaupt zu einem Handeln nicht käme. Diese unumgängliche Oberflächlichkeit des Denkens bei dem Problem einer zukünftigen Handlung würde sich natürlich auch in jenes Gebiet fortsetzen, das besondere Genauigkeit vor allen anderen verlangt, in das Gebiet der *Wissenschaft*. Oder mit anderen Worten: Mit der Rationalisierung der Handlungen stiege die Verflachung des rationalen Denkens im Gebiete der Wissenschaft.

Wir werden später sehen, inwiefern die Tugend des Mutes, die wir zur Kardinaltugend erheben möchten, gerade in einem besonderen Grade des Verzichtes auf logische Gewißheit in betreff des tatsächlichen Eintreffens der gewollten Veränderung besteht.

An diesem Punkte haben denn auch die verschiedenen *Probabilitätstheorien* eingesetzt: Auch ohne logische Gewißheit über das wirkliche Geschehen der Handlungen muß gehandelt werden, da sonst mit den Handlungen selber aller Ethik das Substrat fehlte. Nicht minder aber ist gewiß, daß gerade der Handelnde, um handeln zu können, der Gewißheit über das Gelingen bedarf¹. Gibt ihm das gemeine logische Denken diese Gewißheit nicht, so bedarf es – so schloß man – einer andersartigen Gewißheit; und zu diesem Zwecke erfand man eben den Begriff einer praktischen Wahrheit. Hiermit erschien freilich diese Schwierigkeit beseitigt, aber nur um den Preis einer noch tiefer greifenden. Denn hierdurch wurde die Einheit des Wahrheitsbegriffes gesprengt und es ergab sich das Monstrum einer doppelten Logik, nach der ein und derselbe Satz wahr und unwahr sein konnte, und somit eine Aufhebung des ersten logischen Grundsatzes vom Widerspruch. Eine ungeheuerliche Sophistik, ein schrankenloser Skeptizismus erschien am Horizont der Kultur. Worin aber bestand der Fehler dieser Lösung? Er bestand darin, daß man den inneren, notwendigen *Alogismus des ethischen Phänomens* verkannte, daß man versuchte, das wesentlich Alogische dennoch zu logisieren. In dem Befehl des Suchens einer

1. Wenn Sigwart Logik I, S. 254 bei bloß wahrscheinlicher Gewißheit stehenbleiben will, so scheint uns dies eine gewisse Verkennung der Schwierigkeit des Problems. Im Handeln genügt so wenig die Wahrscheinlichkeit wie im Glauben. Wahrscheinlichkeitsbeweise der Existenz Gottes, wie z. B. in dem neueren Werke: «Das Ganze der Philosophie und ihr Ende» (1894) von R. Wahle einer zu finden ist, laden den Fluch der Lächerlichkeit auf sich. Sich dabei beruhigen sollen hieße dasselbe, wie einer Mutter, deren Kind in den See gefahren ist, zuzumuten, sie solle sich dabei beruhigen, daß ihr Kind bei dem heraufgezogenen Sturm «wahrscheinlich» nicht ertrunken sei. Wo wir lieben, müssen wir wissen, nicht für wahrscheinlich halten; ebenso, wo wir handeln.

logischen Gewißheit lag der fundamentale Fehler; in dem Befehl, sie dort zu suchen, wo notwendig a priori keine zu finden war. Die Gewißheit des Wollens und die Gewißheit über den sittlichen Wert dieses Wollens, welch letztere das dem Begriffe der Handlung sich anschließende *Wertgefühl* anzeigt, genügt einer gesunden Seele. Das Suchen einer logischen Gewißheit ist Zeichen eines Charakterdefektes, den die Wissenschaft in der Theorie nicht zu stabilisieren und zu fixieren hat.

2. ABSCHNITT

VERSCHIEDENE TUGENDEN UND UNTUGENDEN IM VERHÄLTNIS ZU DEN BEGRIFFEN DER WAHRHEIT UND WAHRHAFTIGKEIT

Man hat sich bisher zumeist darauf beschränkt, zu fragen, ob es sittlich erlaubt wäre, aus Menschenliebe unwahrhaftig zu sein. Wir wollen in Folgendem zeigen, daß diese Frage nur eine von den sehr vielen und tiefgreifenden ist, die man stellen kann. Denn die Tugend der *Wahrhaftigkeit* kommt keineswegs nur mit der Tugend der Liebe in starke Konflikte, sondern auch mit anderen anerkannten Tugenden. Wir werden aber zugleich diese Tugenden im Verhältnis zum Begriffe der *Wahrheit* als dem Ziele wissenschaftlicher Forschung betrachten.

Ehe wir hierzu schreiten, erübrigt aber noch, das Verhältnis des Fundamentalbegriffes der Ethik zu dem Fundamentalbegriff der Logik, dem Begriffe der *Wahrheit*, näher zu betrachten. Die psychologische Analyse dessen, was wir «*Gesinnung*» nennen, zeigt uns, daß sie keineswegs in dem Sinne eiserner Bestand der Seele ist, daß sie, gewissermaßen mit dem Menschen geboren, nie sich verändern könnte. Schon deshalb ist jene metaphysische Anschauung, wie sie z. B. Schopenhauer besaß¹, für uns unannehmbar, weil die einzige Erkenntnismöglichkeit der Gesinnung in der Betrachtung und begrifflichen Zusammenfassung vieler einzelner Äußerungen und Handlungen der Individuen liegt, und zwar nicht nur für andere, sondern auch für das Individuum selber. Gesinnung ist also auf alle Fälle nur die relative Konstanz gewisser mit Wertgefühlen behafteter Urteils- und Begriffsgruppen. Auch die strenge Alternative: «Entweder geht eine Äußerung oder Handlung aus Gesinnung hervor oder nicht», scheint uns dem psychologischen Tatbestande zu widersprechen. Wir müssen vielmehr, wenn wir diesem gerecht werden wollen, «Gesinnungsgrade» annehmen. Darum entscheidet die Frage, ob und wie weit das Gefühl *g*, als die subjektive Ursache des Wollens einer Handlung, zur Gesinnung gehört, nicht ein Merkmal, das diesem Gefühl neben seinen anderen Merkmalen, der Qualität und Intensität, anhaftete. Die ganze Reihe qualitativ bestimmter Gefühle

1. Vgl. die Abhandlung über die Unveränderlichkeit des Grundcharakters in «Die Welt als Wille und Vorstellung», § 54 des 1. Bds.

und die ganze Reihe der nach der Intensität geordneten Gefühle kann vielmehr zu allen Graden der Gesinnung gehören.

Entscheidet also nicht eine bestimmte Eigenschaft des Gefühls seine Stellung zur Gesinnung, so muß sein Verhältnis zu allen Bewußtseinsinhalten und ihren erschlossenen unbewußten Mittelgliedern, d.h. *zum Ganzen der konkreten Seele*, die Stellung entscheiden. Dies Verhältnis kann nach 4 Seiten näher bestimmt werden:

1. nach der Anzahl der Bewußtwerdungen des betreffenden Inhalts während der Lebensdauer.
2. nach seiner (des Inhalts) Intensität.
3. nach der Anzahl der Assoziationen, die der bestimmte Inhalt bei seinem Bewußtwerden hervorgerufen hat.
4. nach der Anzahl der Assoziationen, die er möglichst konstant hervorgerufen hat, bzw. nach der Anzahl der Fälle, in denen er immer die gleichen Assoziationen hervorgerufen hat.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Ein Inhalt gehört um so mehr zur Gesinnung, je tiefer und weitgehender er in den seelischen Gesamthaushalt verschlungen ist.

Die Punkte 1 und 3 sind hierbei nur Abstraktionen ein und derselben Tatsache. Denn ein Inhalt kann um so öfter bewußt werden, mit je mehreren Inhalten er assoziativ verbunden ist, wenn wir hierbei ein gewisses Maß des Wechsels der Vorstellungen als konstant annehmen. Je geringer der Wechsel innerhalb einer gegebenen Zeit ist, mit desto weniger sich inhaltlich ausschließenden Vorstellungen braucht er verbunden zu sein, um eine gewisse Anzahl von Bewußtwerdungen zu erreichen. So erklärt sich leicht, daß mit dem Anwachsen der intellektuellen Bildung, die stets einen größeren Vorstellungswechsel mit sich führt, es immer schwerer wird, Gesinnung zu erhalten¹. Die bloße Wahrheit eines Urteils ist ja bloß die Bestimmung einer Beziehung zwischen Urteil und Gegenstand. Sie sagt mitnichten etwas aus über jene Stellung des Urteils im seelischen Gesamthaushalt, die wir als Gesinnung bezeichnet haben. Einen je höheren Gesinnungsgrad aber das Urteil besitzt, desto unzugänglicher wird die betreffende Seele Gründen, desto mehr hat der Grund nicht nur das betreffende Urteil gewissermaßen isoliert zum Gegner, als vielmehr eben jenen gesamten seelischen Komplex, mit dem das Urteil innig verbunden ist. Ein Urteil mag ein Urteil – ein Urteil wird nie eine Seele wider-

1. Am auffälligsten ist hier der Unterschied zwischen Land und Stadt. Wenn Heine einmal sagt: «bei ihren Torheiten beharren, das nennen sie Charakter», so hat er in Gestalt eines Bonmot diese Antinomie gut gekennzeichnet. Nur so ist es auch zu erklären, daß in der modernen Gesellschaftssprache der Begriff eines «gesinnungstüchtigen Mannes» immer mehr den despektierlichen Gefühlston des französischen «bonhomme» hat.

legen. Nur so ist es z. B. zu erklären, wenn ein Tycho de Brahe die einfache Wahrheit nicht verstand, die Kopernikus lehrte, wenn dieser große Astronom nicht begreifen wollte, was heute jeder Schulknabe versteht.

Nun aber bleibt es gewiß, daß *Wissenschaft* nur gedeihen kann, wo sich die Forscher Gründen nicht verschließen, d. h. wo die wissenschaftlichen Urteile keine Gesinnungsgrade haben; und nicht minder bleibt es gewiß, daß ohne Gesinnung jede Sittlichkeit, auch jede Unsittlichkeit, also das *ethische Phänomen* überhaupt unmöglich ist. Denn erst, soweit eine Handlung aus Gesinnung hervorgeht, fanden wir sie ethisch bedeutsam und überaxiologisch. Hieraus aber geht klar und deutlich hervor: Soll die Wissenschaft nicht das ethische Phänomen durch Zerstörung aller Gesinnung auflösen, soll das ethische Phänomen die Wissenschaft nicht zersetzen und unmöglich machen, so müssen die Grundsätze der Sittlichkeit der wissenschaftlichen Bewegung und ihrer weitgehenden Oszillation *entzogen* werden. Nehmen wir ein Beispiel: Die darwinsche, auf ihrem Gebiete großartige Hypothese über die zusammenhängende Entwicklung der Organismen durch den Kampf ums Dasein hat bald nach ihrem 1856 erfolgten Auftreten Gedankengänge im Gefolge gehabt, welche eine neue Ethik mit neuem Inhalt aus ihr abzuleiten versuchten. Wir wollen hier nicht bestimmen, was für Denkfehler bei dieser Ableitung gemacht wurden, was alles sich gegen diese Ableitung sagen ließe. Wir fragen nur: Wohin käme es mit dem Menschengeschlecht, wäre das Handeln der einzelnen von der neuen Entdeckung eines Gelehrten abhängig – einem Funde, der vielleicht einige Jahre später von einem anderen Forscher als illusorisch erwiesen wird? Seit Lamarck wieder in der Entwicklungslehre in den Vordergrund getreten ist, müßte die damals verkündete Ethik, sofern sie Wirklichkeit gewonnen hätte (wogegen freilich die guten Götter historischer Schwere die lieben Darwinisten selber bewahrt haben), schon wieder eine Abänderung erfahren haben. Die Geschichte der Wissenschaften lehrt, wie die Meinungen schwankten, wie das scheinbar sicher Erwiesene zusammensank, wie das Verachtete und Verspottete zu Ehren und Anerkennung kam. Hieraus möchten wir mitnichten eine skeptische Konsequenz ziehen. In diesem Wallen und Wogen, diesem ewigen Annehmen und Abweisen besteht das Leben und die Seele aller echten Wissenschaft. Sie würde zur Hüterin der Vorurteile, wollte sie diesen Charakter aufgeben. Aber eben deswegen kann sie nicht verlangen, daß das Ethos des Menschen diese Schwankungen mitmacht. Denn ein schwankendes Ethos ist keines. In dem Begriff der Sittlichkeit und in ihrer Grundlage, der Gesinnung, liegt das Verlangen der relativen Unwandelbarkeit.

Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit, welche in dem Unterschiede der Gewißheitsgrade auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft liegt. Hier kann man nämlich geradezu sagen, daß die Gebiete mit höchster Apodikti-

zität ihrer sie ausmachenden Urteile zugleich diejenigen sind, welche *am wenigsten* das Ethos beeinflussen können, so z. B. die Gebiete der reinen Mathematik, der theoretischen Physik, der Chemie usw. Wie deutlich man dies gefühlt hat, zeigt das vielfache Bemühen in der Geschichte der Philosophie, Gegenstände der praktischen Philosophie mathematisch zu behandeln. Man denke an Spinozas *more geometrico* dargestellte Ethik, an Descartes' Postulat in dem «discours sur la méthode», an die Bemühungen Leibnizens, an das rein mathematisch abgeleitet sein sollende Naturrecht Pufendorfs, an Locke und Wolff; der Engländer Stewart schreibt über Adam Smiths «Untersuchungen über Wesen und Ursachen des Völkerreichthums», «daß ihm außerhalb des Gebietes der mathematischen und physikalischen Wissenschaften wenige Bücher an einer so genauen Richtigkeit gleichkommen»¹. So überall das Bestreben, koste es was es wolle, die ideale Exaktheit der Mathematik zu erreichen, sei es auch nur durch die täuschende Form einer scheinbar mathematischen Behandlung. Welche dieser Bestrebungen hat sich erhalten? Der pythagoreische Lehrsatz und die Keplerschen Gesetze gelten noch heute. Und Adam Smith? Dagegen ist das Wissen bezüglich der Materien, welche das Ethos gemäß ihrer Natur beeinflussen können, zugleich dasjenige, wo die fragwürdigsten Hypothesen herrschen und ein gegen weitere Forschung gesicherter Schatz des Wissens am wenigsten hergestellt werden konnte. So die Gebiete der Staats- und Gesellschaftswissenschaften, der Philosophie und der Theologie. Wohin kämen wir, wenn praktische Staatskunst und Gesetzgebung alle jene Strömungen mitmachten, die in den Staatswissenschaften und der Jurisprudenz jeweils am Ruder sind? Wie könnte sich eine Tradition, eine prinzipielle Art der Administration und Rechtsprechung einleben, wie könnte nach großen historischen Grundsätzen die Politik geleitet werden, wenn die leitenden Geister alle Oszillationen der Wissenschaft in ihrem Tun zum Ausdruck brächten? Fürst Bismarck, unser großer Meister der Staatskunst, sagte einmal im Reichstage: «In betreff der Beurteilung des Staates gilt mir die Wissenschaft nicht mehr als in betreff der Beurteilung anderer organischer Bildungen.»

So gewinnt jener vorher konstatierte Gegensatz von *Gesinnung*, als der Form alles sittlich Bedeutsamen, und *intellektuellem Fortschritt* eine neue Beleuchtung. Denken wir uns die Weltgeschichte beendet und fragen wir, wie «sittlich bedeutsam» sie war (ganz abgesehen von gut und böse), so müßten wir zuerst fragen, wie weit der seelisch-geistige Prozeß, der sie ausmacht, «Gesinnung» in sich trug. Sie wird aber um so mehr in sich tragen, nach je gleichbleibenderen Normen überall und immer gehandelt wurde. So erscheint von diesen Gesichtspunkten aus gesehen der Begriff eines «sittlichen Fortschrittes» eine *contradictio in adjecto*. Man könnte paradox sagen: Der sittliche Fortschritt liegt in

1. Vgl. H. Eisenhart: «Geschichte der Nationalökonomie», 2. Aufl., Jena 1891.

der Konstanzgröße der sittlichen Begriffe, d. h. also gerade darin, daß keine Veränderung stattfindet. Denn wo Fortschritt, da ist auch Veränderung; je weniger Veränderungen aber im sittlichen Leben von Individuum, Nation und Welt vor sich gehen, desto mehr ist die Grundlage alles Sittlichen, Gesinnung, vorhanden. Aber gerade, wie das Sittliche auf Konstanz, gerade so ist Wissenschaft auf Fortschritt angewiesen, und ungehemmt vermag sie auch fortzuschreiten, wo sie nur nichts über Sittliches bestimmen will. Sie kann uns nur zeigen, wie wir am wirksamsten unsere Pflichten erfüllen können, ohne aber dadurch unsere gegebenen sittlichen Intentionen auch nur um eine Spur besser zu machen. Es ist sittlich ganz gleichgültig, ob ein indianischer Mediziner seinen Patienten bespricht oder besingt, oder ob ein moderner Arzt ihn operiert, wenn beide ernstlich und im Glauben an ihre Mittel ihm helfen wollen. Wissenschaft erscheint so dem Guten gegenüber als bloße Technik, die genau so gut bösen Zwecken, ja unsittlichen Zwecken dienen kann.

Aber auch das Prestige, das die Wissenschaft in der Laienwelt besitzt, leidet Schaden, wenn sie mit dem praktisch-sittlichen Leben des Volkes zu rasch verbunden wird. Beispiele aus der neuesten Zeit gibt es hierfür genug. So gehört hierher das sofortige Veröffentlichen neuer wissenschaftlicher Entdeckungen in der öffentlichen Presse, wie es speziell bei medizinischen Entdeckungen in den letzten Jahren überhandgenommen hat. Indem der Journalist maßlose Erwartungen an die Funde zu stellen liebt, folgt meist rasch eine Enttäuschung des Volkes, das selten bedenkt, wie klar sich die Forscher in den meisten Fällen über die hypothetische Tragweite ihrer Funde sind und wie nur die Sucht nach Emotionen am Neuen den sachunkundigen Lobrednern Gedanken in die Feder drückte, welche die gelobten Forscher selbst nicht unterschreiben möchten. Auch die obenberührte freie Stellung der Wissenschaft im Staat leidet Schaden, wenn Wissenschaft sich sofort praktizieren will, indem als natürliches Gegenmittel der Staat einer Wissenschaft keine Freiheit lassen kann, die sich auf Gebiete wagt, die ihrer inneren Natur fremd sind.

Widerstreitet so die Form alles sittlichen Tuns, welche Gesinnung ist, der Form der wissenschaftlichen Bewegung und ihrer unaufhörlichen Beweglichkeit, so verhält es sich auch nicht anders mit den Inhalten der sittlichen Gebote bzw. ihren Korrelaten im Subjekt, den *Tugenden*.

Betrachten wir zuerst den Begriff der *Gerechtigkeit*.

Der Begriff findet doppelte Anwendung: als oberste Norm der Gesetzgebung selber, als «Recht des Rechts», und als richtige Art und Weise, Gesetze auf Einzelfälle anzuwenden. Die historischen Stufen des Begriffs können wir hier weiter nicht berücksichtigen. Nehmen wir den Begriff im letzteren, leichter verständlichen Sinne. Hier ist Gerechtigkeit vor allem eine Eigenschaft des Rich-

tenden und bedeutet eine gleichmäßige Anwendung eines Rechtssatzes auf alle Fälle, welche die vom Rechtssatz gegebenen Merkmale besitzen. Fänden sich diese Merkmale immer isoliert zusammen, so wäre Gerechtigkeit keine besondere Tugend. Das Eigentümliche ist, daß dieselben Merkmale in den verschiedensten Zusammenhängen auftreten, aus diesen Zusammenhängen erst loszulösen sind, so aber, daß die besonderen Arten ihrer Zusammenhänge das Urteil nicht bestimmen. Letzteres versteht man unter dem Ausdruck: «ohne Ansehen der Person urteilen». Und in diesem Sinne ist die Gerechtigkeit auch als blind dargestellt worden. Ein gewisses Maß des *Nichtwissens* erscheint so als eine ihrer Existenzbedingungen¹. Eben jenes Herausnehmen der Merkmale aus den Zusammenhängen muß uns einerseits ein falsches Bild des Gesamtvorgangs geben, ist andererseits aber zu einem gerechten Urteil durchaus notwendig. Dies ergibt eine völlige Antinomie. Si duo idem faciunt, est idem, sagt die Gerechtigkeit. Unser «besseres Wissen» sagt das Gegenteil: si duo idem faciunt, non est idem. Unser *Wahrheitsbedürfnis* will die Handlung auf ihre Ursachen hin bis in die tiefsten Gründe und Abgründe der Persönlichkeit hinein aufsuchen, ja will nicht stehenbleiben bei der Persönlichkeit, sondern auch diese wieder in ihren natürlichen und sozialen Zusammenhängen verstehen; es will hierdurch denselben Handlungen, die für unseren *Gerechtigkeitssinn* die gleichen scheinen, eine ganz verschiedene Bedeutung geben. Es will sich die Person recht genau ansehen, während unser Gerechtigkeitssinn nach jeder Hinsicht davon absehen will und eben deswegen sich selbst eine Binde um die Augen schlägt. Dieses Verhältnis scheint man nicht immer klar erkannt zu haben. Bis zu einem gewissen Grade mag ja die Würdigung der *Motive* des Täters eine Vertiefung der Gerechtigkeit bedeuten. Es gibt aber eine ganz bestimmte Grenze, wo die Einbeziehung der Motive in die rechtliche Schätzung der Handlung eine direkte Untergrabung des Gerechtigkeitsbegriffes bedeuten. Darum verkennt man die Sachlage völlig, wenn man in der Einbeziehung der Motive des Täters in die rechtliche oder sittliche Schätzung sofort eine «höhere Gerechtigkeit» wittern will. Man begibt sich damit auf einen abschüssigen Weg, vor dem Ihering mit Recht gewarnt hat, ohne deswegen das Prädikat einer «juristischen Kraftmeierei» von seiten Toennies verdient zu haben. Auch die in Betracht gezogenen Motive haben wieder ihre Ursache usw. In dieser unendlichen Kausalkette käme nie ein Punkt, an dem die Strafe mit mehr Recht einsetzen könnte als an

1. Vgl. Meinong «Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie» (1894); S. 167 heißt es: «Höchst auffallend aber ist es, daß die Werthaltung auch dort bei den mangelhaften Daten stehen bleibt, wo ihr Besseres zugänglich wäre. Ich kann dies eben nur unter der Voraussetzung verstehen, daß der Standpunkt, von dem aus die moralische Werthaltung erfolgt, so beschaffen ist, daß ein genauerer Einblick in die der Wollung zufälligen Umstände, unter denen diese zustande kommt, sich nur als Störung geltend machen könnte.»

dem ersten Punkte, der Handlung. Geht man in diesem Suchen zu weit, so erscheint zuletzt jede Handlung als ein rein individuelles, unvergleichliches Faktum, das jeder Einfügung in einen Rechtsbegriff, der stets allgemein ist und, wie wir gezeigt haben, nie notwendig zusammengehörige Merkmale enthält, zu spotten scheint. Die neue, von Liszt begründete Strafrechtsschule sucht diese Gefahr durch ein Aufnehmen von Motivationstypen strafbarer Handlungen in das Gesetzbuch selbst zu überwinden. Es ist nicht unsere Sache und auch hier nicht der Ort, die Berechtigung dieses Verfahrens zu untersuchen. Nur soviel wollen wir bemerken: Wird nicht mehr die Tat allein im Prinzip Strafe und Strafmaß bestimmend, sondern deren Motive im Täter, so werden alle, die wirklich handelten, benachteiligt gegen jene, welche dieselben Antriebe hatten, ohne daß es aber zu einer wirklichen Tat kam. Denn diese müßten gemäß der Gerechtigkeit mit eben jener Strafe belegt werden, mit der der wirkliche Täter *mehr* belegt wurde, weil er diese und jene Motive hatte. Die Feigheit würde also hier gewissermaßen prämiert.

Weit beträchtlicher als der Gegensatz zwischen wahrer Erkenntnis und Gerechtigkeit erweist sich jener zwischen wahrer Erkenntnis, bzw. dem Suchen dieser, und dem *Mute*, jener königlichen und wirklich herrlichen Tugend, welche es verdient, an die Spitze aller menschlichen Tüchtigkeiten gestellt zu werden. Mutig sein und handeln trotz der *logischen Ungewißheit*, ob die Handlung Erfolg haben wird, ist ein und dasselbe. Ja wir nennen eine Tat um so mutiger, je größer einerseits der Einsatz bezüglich unseres persönlichen Wohlergehens, je geringer der erstrebte Erfolg und je fraglicher dessen Eintreten durch unser Handeln für uns ist. Nur wenn dies Ziel ein sittlich überhaupt nicht erstrebenswertes ist, nennen wir das Tun mißbilligend «tollkühn». Denken wir uns eine Anzahl von Menschen, welche dasselbe für dasselbe einsetzend handelten, so ist der Mutigste, vorausgesetzt, daß sie alle Erfolg hatten, derjenige gewesen, der den Kausalnexus, in den er eingriff, am wenigsten übersah. So steigt geradezu mit der Unwissenheit des Handelnden unsere Bewunderung für ihn. Wüßten wir alle die Erfolge unserer Handlungen voraus, so könnte es Mut gar nicht geben und es wäre uns eine Gelegenheit entrissen, eine sittliche Höhe an den Tag zu legen. Glücklicherweise sind wir nicht in dieser Lage. Vielmehr gibt es, streng genommen, keine Handlung (wenigstens, soweit es sich um geistig Gesunde handelt), welche nicht Mut benötigte. Die wissenschaftliche Entwicklung und die damit zunehmende Kenntnis der Kräfte des Universums ist so weit entfernt, uns von der Notwendigkeit des Mutes zu befreien, daß sie vielmehr neue Gefahren, die uns fort und fort umgeben, aufdeckt; z. B. die Vermehrung in der Erkenntnis der Krankheiten (so die Bazillen). Wahrlich wäre der Satz des Lucrez wahr: *deos fecit timor*, so müßten wir heute religiöser sein denn je. Denn bei noch so weitgehender Kenntnis der natürlichen und so-

zialen, wirtschaftlichen usw. Gesetze vermögen wir den Kausalnexus in seiner Tausendfältigkeit, in dem wir mit unserem ganzen Sein eben stehen, nie vollkommen zu übersehen. Das Gefühl der Abhängigkeit von unbekannten Gewalten wäre, rein intellektuell betrachtet, die stets notwendige Grundstimmung des Menschen. In die Welt hineingreifen, verändern ist genau genommen immer ein Wagnis; denn wer weiß, was alle diese unbekannten Mächte mit unserer Handlung machen werden? Aber wir leben doch und handeln und sind mit unserem ganzen Wesen darauf angewiesen. Mit viel Kraft und Geist setzte Lotze an die Spitze seiner sittlichen Imperative den Satz: «Du sollst handeln!» Das Recht aber, den Mut als die Kardinaltugend zu bezeichnen, nehmen wir daraus, daß Mut, zum Unterschiede von anderen Tugenden, zu *jeder* Handlung notwendig ist.

Ähnlich wie mit der Tugend des Mutes, steht es mit der Tugend des *Gehorsams*. Wie bei der Gerechtigkeit die bildliche Darstellung, so gibt uns hier der Sprachgebrauch einen Wink. Wir reden von «blindem Gehorsam». Untersuchen wir aber diesen Begriff näher, so erscheint uns der Ausdruck nur als Pleonasmus. Denn wollen wir die Gründe des Gebotenseins irgendeines Tuns von seiten irgendeiner Autorität (Staat, Kirche, Schule, Eltern usw.) hören, so machen wir entweder die Folgegebung unsererseits von dem *Verständnis* und dem Richtigfinden dieser Gründe abhängig oder nicht. Im ersteren Falle kann von Gehorsam keine Rede sein. Denn als Gebot erkennen wir dann das Geforderte einfach nicht an; höchstens als einen guten Rat fassen wir ihn dann auf, wozu aber eine Autorität gar nicht nötig wäre. Im letzteren Falle gewinnen wir ein *Wissen*, das auf unser *Handeln* keinen Einfluß gewinnt. Wir müssen, wenn Gehorsam sein soll und die Gründe nicht anerkannt werden, gegen unser «besseres Wissen» handeln. Soweit wir Gehorchende sind, verhalten wir uns auch in diesem Falle, wo wir das Bessere zu wissen vermeinen, als *blind*, als blind gegen uns selbst. Soweit wir zu der Handlung dann nicht eigens hinzusetzen, daß wir das Gebot, das uns zu ihr veranlaßte, für falsch halten, soweit erscheint für den Draußenstehenden die Handlung als *unwahrscheinliche* Äußerung. Ein solcher Zustand ist z. B. immer da gegeben, wo eine politische Partei gewisse Staatsgesetze bekämpft, ohne in ihrem Tun gegen sie zu verstoßen. Ein Unterschied zwischen blindem und sehendem Gehorsam scheint deswegen gegeben zu sein, weil der Gehorchende, wenn er wider besseres Wissen gehorcht, doch durch sein Wissen die Möglichkeit besitzt, innerhalb der ihm gezogenen rechtlichen Schranken die Autorität, welche den Befehl erließ, zu bekämpfen. Ohne diesen Unterschied gering zu achten, besteht doch hier kein Unterschied des Gehorchens; dieses ist immer blind. Nur in den wahrscheinlich nachfolgenden Handlungen besteht das eine und andere Mal eine Heterogenität. So-

1. Vgl. Vorlesungen über die «Grundzüge der praktischen Philosophie», § 12.

mit ist also intellektuelles Verstehen entweder bei Gehorsam nicht vorhanden, oder es bleibt auf den Ausdruck des Gehorsams unwirksam, ist ihm also auf alle Fälle unwesentlich.

Neben dem Gehorsam wird auch die *Treue* zuweilen «blind» genannt. «Treue sein» bedeutet zunächst ein bestimmtes Verhalten von Mensch zu Mensch. Wendungen wie «einer Idee treu sein», «dem Vaterlande treu sein», «sich selbst treu sein» usw. sind offenbar abgeleitet. In diesem ersten, ursprünglichen Sinne bedeutet «treu sein» ein wirkliches Tun und Nicht-Tun, zu dem man sich einem Menschen gegenüber durch geäußerten Entschluß (sei es auf gegebene oder unbestimmte Zeit) verpflichtet hat. Von dem bloßen «Worthalten» unterscheidet es sich so, daß beim letzteren meist nur eine einzige Tat «das Wort einlöst», während «treu sein» meist eine fortlaufende Kette von Handlungen und Unterlassungen in sich begreift, die alle mit dem geäußerten Entschlusse übereinstimmen. Und die Treue ist jene seelische Potenz, welche dies ermöglicht. Untersuchen wir diese so bestimmte Treue in ihrem Verhältnis zur *Wahrheit* und *Wahrhaftigkeit*, so ist zunächst klar: Jene Äußerung des Entschlusses und die Verpflichtung, ihm nachzuleben, muß «wahrhaftig» gewesen sein, wenn wir von Treue reden. Eine andere Frage aber ist die, ob auch die fortlaufenden Handlungen, welche der Entschluß versprach, wahrhaftig sein müssen. Und dies scheint uns keineswegs gewiß. Und warum? Hat der geäußerte Entschluß etwa die Form: «Ich werde dies und jenes tun bzw. unterlassen» und wird dieses Urteil durch die wirklich folgenden Handlungen und Unterlassungen wahr gemacht, so nennen wir dies eben «treu sein» und die Eigenschaft der Seele, welche dies ermöglicht, «Treue». Trotzdem brauchen die einzelnen Handlungen und Äußerungen nicht wahrhaftig zu sein, außer der ersten, worin Entschluß und Verpflichtung kundgegeben wurden. Nur eine objektive Übereinstimmung der nachfolgenden Handlungen mit dem geäußerten Entschluß: «Ich werde usw.» muß neben der Wahrhaftigkeit des ersten Entschlusses gegeben sein, um von Treue reden zu können. Denn verlangten wir, um von Treue reden zu können, die Wahrhaftigkeit jeder einzelnen Handlung und Äußerung, so würden wir ein Verlangen stellen, das zu einer wirklichen Treue uns überhaupt schwerlich und selten kommen ließe. Denn es ist ein bloßer Zufall in sehr vielen Fällen, daß die psychologischen Ursachen (und um diese, nicht um logische Gründe kann es sich hier handeln), welche einst zu dem Entschlusse trieben, während der ganzen folgenden Zeit, für die sich der gegebene Entschluß verpflichtet, dieselben bleiben, so daß sie auch alle die Handlungen, welche zusammen das «treu sein» ausmachen, immer von neuem kausieren könnten. Daß dieser Zustand der wünschenswerteste wäre, ist gewiß. Aber nicht minder ist gewiß, daß die Möglichkeit der Treue auf ein äußerst unwahrscheinliches Zusammentreffen sehr komplizierter Bedingungen beschränkt

wäre. Eine reale Bedeutung kann die Forderung nur haben, wenn wir eine bloß *objektive* Übereinstimmung des gegebenen wahrhaftigen Versprechens mit den folgenden Handlungen verlangen. Dann aber können naturgemäß diese Handlungen (die immer auch als Äußerungen betrachtet werden können) auch unwahrhaftig sein. Wenn z.B. ein Mann einer Frau beim Eingehen einer Ehe Treue gelobt hat, sich also zu gewissen Handlungen und Unterlassungen verpflichtet hat, so mögen nach eingegangener Ehe immerhin die psychologischen Ursachen verschwinden, welche das Versprechen zuerst als eine wahrhaftige Willensäußerung erscheinen ließen. Mit der Forderung von völliger Wahrhaftigkeit wäre sodann die Berechtigung erteilt, gegen das Versprechen sich zu verfehlen. Denn insofern die betreffenden Handlungen und Unterlassungen nicht mehr aus der «Gesinnung» in bestimmtem Grade fließen, wären sie trotz ihres objektiven Zusammenstimmens mit dem das Versprechen ausmachenden Urteile *unwahrhaftig*. Würde man diese Unwahrhaftigkeit verwerfen, so würde man den Begriff der Ehe sprengen. Denn «Ehe» enthält in sich die Fortführung eines Zusammenlebens und Zusammenwirkens, auch wenn dies nicht mehr beider Teile Gesinnung entspricht. Erleichterungen der Scheidung, die so weit gingen, gegenseitige Ehehandlungen auf *Wahrhaftigkeit* zu beschränken und den Fortbestand der beim Eingehen der Ehe vorhandenen Gesinnungen auf beiden Seiten zum Kriterium einer sittlich gültigen Ehe zu machen, wären nicht Modifikationen des sittlichen Instituts der Ehe, sondern die Anfänge seiner Auflösung. Die einzige diese Betrachtung mildernde Überlegung ist die, daß die Wahrscheinlichkeit für den Fortbestand der beiderseitigen, beim Eingang der Ehe zum Ausdruck gebrachten Gesinnungen mit dem Grade der damals geäußerten Gesinnungen wächst. Denn in der Gewähr auf fortlaufende Gleichheit der Handlungen fanden wir ja die sittliche Bedeutung der Gesinnung. Aber wir sahen auch, daß «Gesinnung» keine einfache Potenz der Seele bedeutet, daß sie nach verschiedenen Richtungen hin analysierbar ist. In dem Falle der Eheschließung wird der Schwerpunkt der Gesinnung z.B. nicht auf der allseitigen Verkettung des Motivs mit den Assoziationen, auf jener tieferen Einsenkung des geäußerten Urteils in das Ganze der lebendigen Seele gelegen sein, sondern mehr in der Stärke der Gefühlsintensität, die mit dem Gedanken der Heirat verknüpft ist. Darum ist auch hier eine Änderung der Gesinnung leichter zu erwarten.

Die Betrachtung der Treue im Verhältnis zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit führt uns naturgemäß zur Betrachtung der «*Selbstbeherrschung*». Zunächst erscheint dies Gebot in direktem *Widerspruch* zum Gebot der *Wahrhaftigkeit*¹.

1. Diese Tatsache hat die deutsche Sprache besonders dadurch sehr fein gekennzeichnet, daß sie für «Selbstüberwindung» auch «Selbstverleugnung» von «leugnen» = «eine wahre Tatsache in Abrede stellen» gelten läßt.

Denn es widerspricht sich eben, daß ich Seelenregungen Ausdruck geben soll, und daß ich ihnen *nicht* Ausdruck geben soll, sondern sie unterdrücken soll. So scharf jedoch klappt der Widerspruch bei richtig verstandener Wahrhaftigkeit nicht. Denn Seelenregungen Ausdruck geben und wahrhaftig sein ist nicht miteinander identisch. Ersteres bzw. die seelische Anlage, es zu tun, bezeichnet die Sprache vielmehr mit «Offenheit» und setzt ihr gemeinhin «Verschlossenheit», in der Volkssprache auch «Zugeknöpftsein», entgegen. Der Widerspruch liegt also zwischen «Selbstbeherrschung» oder (auf einen einzelnen Fall bezogen) «Selbstüberwindung» und «Offenheit». Und hier ist er in der Tat nicht wegzuleugnen. Ein Mensch, der sich selbst überwindet, kann eben nicht zugleich offen sein. Denn unter «Selbstüberwindung» verstehen wir nicht einen in der Seele gegebenen Affekt durch Willensakte zum Verschwinden bringen. Wäre dies so, so könnte «Offenheit» mit «Selbstüberwindung» zusammen bestehen; denn dann brauchte die äußere Handlung ja in keinem Widerspruch zu dem Innern zu stehen, da sie ja erst eintreten könnte, wenn der Affekt sozusagen «hinweggewollt» wäre. Aber ein derartiges seelisches Phänomen ist eine bloße Fiktion. Kein Zorniger kann seinen Zorn aus seiner Seele reißen, kein Liebender seine Liebe usw. Das einzige, was er vermag und was wir auch gemeinhin unter «Selbstüberwindung» verstehen, besteht darin, daß er die Affekte nicht auf die Peripherie seines Leibes Ausdruck gewinnen läßt, bzw. sich nicht zu Handlungen bestimmen läßt. Ist dies aber richtig, so kann Offenheit mit Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung nicht zusammen bestehen, und entweder wir verzichten auf die eine oder die andere. Was wir hier tun, kann sich nur von Grundsätzen her entscheiden lassen. Und der hier in Betracht kommende Punkt ist naheliegend:

«Offenheit» wäre ein Vorzug sittlicher Art nämlich nur dann, wenn alle Menschen in allen anderen *sittlichen* Beziehungen bereits *gut*, ja *heilig* wären, wenn sie, keiner Versuchung unterliegend, keine *inneren* Impulse zum *Bösen* hätten, vielmehr in freier, kampfloser Sittlichkeit durchs Leben wandelten. Für ein sittlich kämpfendes, sich selbst erziehendes Geschlecht, für ein Geschlecht, das nur mit Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung einen Schein der objektiven Werte in sein Gemüt und in sein Leben reißen kann, ist Offenheit mitnichten eine Tugend. Für ein solches Geschlecht wird Offenheit zur Nachgiebigkeit für seine unsittlichen Impulse, zu einem Sichgehenlassen schlimmster Art. In jedes Menschen Seele muß es ein Gebiet geben, auf dem er mit sich allein den großen Kampf um den objektiven Wert seiner Seele kämpft. Dieses Gebiet zu äußern oder gar nach vieler moderner Philosophen und Schriftsteller Art zu *veräußern*, gehört zu den tiefsten Unsittlichkeiten unserer Zeit. Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. In solchem Sinne stellen wir dieser Zeit, in der jedes Leidchen und jedes Freudchen, alle Intima einer Seele zu Ereignissen

werden wollen, das Ideal eines Zustandes gegenüber, in dem der einzelne nur die *Mark- und Ecksteine* seines seelischen Geschehens in Schrift und Wort äußert¹.

Dieses Prinzip erstreckt sich aber auch auf *Geschichte* und *Gesellschaft*. Auch der *Geschichtsforschung* darf es nicht darauf ankommen, psychologisch die Seelen der historischen Persönlichkeiten zu «analysieren», sondern die in der Geschichte vollendeten *Werke* geistig-sittlicher Natur in das lebendige Bewußtsein der Zeit einzufügen. Nicht auf das Wie dieser Leistungen, sondern auf das Was sollte der Ton fallen. Nicht die Seelenkämpfe der großen Staatsmänner, Philosophen und Dichter, unter denen sie ihre Werke geboren, sondern ihre Leistungen in ihrer *Eigenart* und in ihrem Wert möchten wir gewürdigt wissen. Auch hier muß es sich darum handeln, auf die Mark- und Ecksteine des historischen Geschehens den Blick zu konzentrieren und alles, was nur Tatsache ist und sonst nichts, weniger in Betracht zu ziehen. Denn eine bloße Tatsache seelischen Geschehens in der Vergangenheit ist noch keine «historische Tatsache». Der Begriff «*historisch*» ist selbst ein *Wertbegriff*. Wenn wir von einem Lebenden sagen, er werde einmal «historisch» (nach Volksmund), so heben wir ihn dadurch aus der Reihe seiner Mitlebenden heraus. Auch der Geschichtsschreiber und alle Menschen, welche ihre Erfahrungen durch Inschriften, Münzen, Schriften usw. geäußert haben, äußerten nur das, was ihnen bedeutsam erschien, nicht einfach das, was «war». Da somit das Prinzip der historischen Überlieferung (im Gegensatz zum Erkennen der Natur) selbst schon ein Wertprinzip ist, haben wir das volle Recht, die so überlieferten Tatsachen nach unseren Wertprinzipien auszusondern und zu ordnen. Die Aufzeichnungen von der Vergangenheit angehörigen Persönlichkeiten über mit ihnen gleichzeitige Vorgänge haben hier noch eine besondere Stellung. Diese Personen mögen nach ihrem Werturteil geglaubt haben, daß es sich lohne, der Zukunft dies zu überliefern. Die folgende Generation oder noch besser die auf diese folgende hat aber immer ein richtigeres Urteil über Vorgänge in der vergangenen Generation als diese selbst, aus dem einfachen Grunde, weil sie die wirklichen Folgen dieser Vorgänge übersieht. Darum hat sie aber auch das größere Recht, das historisch Bedeutsame in dieser Generation zu bestimmen, als diese selber. Handelt es sich um Aufzeichnungen, die Menschen einer Generation über vergangene Generationen machten, auch ihrem Werturteil in der Wahl der Tatsachen folgend, so haben die auf erstere Generation folgenden

1. Auch die wissenschaftliche Massennarbeit sollte nach diesem Prinzip beurteilt werden. Rümelin klagte schon 1877 über die 13000 neuen Bücher, die jährlich in Deutschland erscheinen, während sich die Franzosen und Engländer mit 4-5000 begnügen. Wie hoch mag diese Anzahl heute gestiegen sein? Vgl. Rümelin «Über die Arbeitsteilung in der Wissenschaft». Reden u. Aufsätze, Bd. II (1877), S. 109.

Generationen in der Auswahl der Niederschriften jener immer noch das *gleiche* Recht. Da im Gegensatz zu der immer gegenwärtigen Natur alle uns bekannten historischen Tatsachen von vornherein auf den Werturteilen der Aufzeichnenden (im weitesten Sinne) beruhen, so haben wir nicht den mindesten Grund, deren Werturteile von vornherein für richtiger zu halten als die unsrigen.

Innerhalb von Gesellschaft und Staat wird das Prinzip der eingeschränkten Offenheit zum *Prinzip der eingeschränkten Öffentlichkeit*. Eine besondere Beachtung gewinnt hier die *Presse* als das Organ für die Öffentlichkeit. Natürlich läßt sich von der Presse nicht verlangen, daß sie nach einheitlichem Prinzip das Wertvolle des jeweilig gegenwärtigen Geschehens an das Tageslicht rücke. Verschiedene Parteiangehörigkeit wird hier stets verschiedene Tatsachen, ja verschiedene Tatsachenbereiche als wichtig erscheinen lassen. Wohl aber ist zu verlangen, daß sich die Presse alles Eindringens in Familienangelegenheiten, persönliche Erlebnisse einzelner Personen usw. peinlichst enthielte. Die sog. Winkel- oder auch Skandal-, Revolverblättchen gehören besonders hierher. Auch bei öffentlich wichtigen Personen und Familien sollte eine genaue Scheidung zwischen dem eintreten, was an jenen Personen bzw. welche Eigenschaft an ihnen diese öffentliche Wichtigkeit besitzt und welche nicht. Und nur mit jenen, und nicht mit diesen, hat sich die Presse zu beschäftigen. Steht es nicht so, so führen jene Einmischungen auf der einen Seite zu widrigem Byzantinismus, auf der anderen Seite zu frechen Indiskretionen, welches beides die gesellschaftliche Sittlichkeit aufs schwerste schädigt.

Ein weiteres hier in Betracht kommendes Moment ist die Öffentlichkeit des *Gerichtsverfahrens*. Ohne diese im Prinzip zu verwerfen, ist doch auch hier eine Ausdehnung des «Ausschlusses der Öffentlichkeit» von sittlichen Gesichtspunkten aus dringend zu wünschen. Skandalsucht und Indiskretion findet hier einen so breiten Nährboden, daß der gute Erfolg der Öffentlichkeit, der in der von seiten des Publikums stattfindenden Kontrolle der Rechtssprechung beruht, vielfach reichlich kompensiert wird. Vor allem bei den Geschworenengerichten, in denen das Volk ohnehin schon selbst richtet und kontrolliert, wäre eine derartige Beschränkung der Öffentlichkeit geboten. Neuere strafgesetzliche Bestrebungen, wie z. B. der «Entwurf eines schweizerischen Strafgesetzbuches», sind in mancher Hinsicht unserem Prinzip gemäß vorgegangen. So ist der Frieden des ehelichen Familienlebens besonders beschützt durch das Verbot des Antritts des Wahrheitsbeweises bei übler Nachrede, wenn es sich nicht um durch Strafurteile festgestellte strafbare Handlungen handelt. Wer also die wahre Tatsache von dem Ehebruch eines Gatten verbreitet, wird, wenn dieser Ehebruch nicht zur Scheidung und zu seiner Bestrafung geführt hat, bestraft, ohne zum Wahrheitsbeweis zugelassen zu werden, falls er nicht an der Verbreitung rechtliches Interesse hat. Den schlechten Instinkten ist ferner eine

Fessel dadurch auferlegt, daß auch, wenn die Nachrede auf Wahrheit beruht, der Täter dennoch straffällig wird, wenn er nicht um der Wahrheit willen, sondern aus Gehässigkeit, Neid, Rachsucht, Schadenfreude gehandelt hat¹.

Eine andere Beschränkung der «Offenheit» in der Gesellschaft sind die verschiedenen Arten von Geheimnissen, deren Äußerung teils durch Sitte, teils durch Rechtssatzung verboten ist; so Familiengeheimnisse, Standesgeheimnisse, Amtsgeheimnisse, Fabrikationsgeheimnisse, Staatsgeheimnisse usw. Alle diese Gebote richten sich mit völligem Rechte gegen die schrankenlose Offenheit und Öffentlichkeit, welche ein bloß sozial empfindendes Zeitalter in die Welt bringen möchte. Allen diesen Sitten und Rechtssatzungen liegt der bedeutsame Satz zu Grunde, daß ein geistiger Organismus, heiße er Individuum, Familie, Stand, Staat usw., nur dadurch zu einem inneren Werte und klarer eindeutiger Stellung seiner Teile zueinander kommen kann (welche Teile Gedanken in einer Person, Familienangehörige, Berufsklassen in einem Staate sein können), wenn er sich in gewissem Maße von allem Außen abschließt, «sich bei sich selbst zusammenschließt» – um ein Wort Euckens zu gebrauchen –, um so über sich selbst klar zu werden². Nur so kann ein Sammeln der Kräfte erfolgen, die sich im geeigneten Momente kraftvoll und eindeutig bestimmt in einer sittlichen Tat entladen. Nur so auch kann ein geistiger Organismus allem Außen imponieren. Denn es gibt nichts, was den Menschen so viel Ehrfurcht abnötigt, als wenn sie einen festen, eindeutig gegebenen Willen mit ihrem innerlichen Hin- und Herschwanken vergleichen. Ja wenn unter ihren Willensimpulsen auch der einzig vernünftige und richtige wäre und jener eindeutig-feste Wille wäre töricht und unrecht, auch dann noch nötigt er ihnen Achtung ab³.

1. Vgl. Preuß. Jahrb. H.L., Bd. 88, Damme, «Der Entwurf eines schweizerischen Strafgesetzbuches als Kulturniederschlag vom Ende des 19. Jahrhunderts».

2. Interessant genug ist, daß von denselben Parteien, die heute bezüglich des Gerichtsverfahrens, der Presse usw. auf schrankenlose Öffentlichkeit dringen, das Wahlrecht als ein «geheimes» so kräftig verteidigt wird. Sittliche Konsequenz ist dies gerade nicht. Wir verlangten in Vorigem kategorisch eine Ablösung des *Gedankens* von der Einzelpersönlichkeit und ihren sonstigen Bestimmtheiten. Hier wird eine Ablösung des *Willens* (in diesem Falle des staatsbürgerlichen Willens) von der Persönlichkeit (in diesem Falle des Staatsbürgers) gefordert. Durch die abgegebenen Stimmen wird eine bloße Summe anonymen staatsbürgerlichen Willens repräsentiert. Nun erhält aber, wie wir zeigten, jeder Wille seinen Wert eventuell Unwert erst im Zusammenhange mit der *Gesinnung*, die hier auch soweit unbekannt bleibt, als ihre Kenntnisnahme durch eine nicht geheime Stimmabgabe möglich wäre. So hat man hier durch die Institution der geheimen Stimmabgabe glücklich jedes Ethos aus dem Wahlrecht herauspraktiziert. Freilich: Eine gewisse Selbsterkenntnis kann man einem Volke, das eine solche Institution in sich aufkommen ließ und festhält, nicht absprechen: die Selbsterkenntnis nämlich, daß es seinen wirklichen staatsbürgerlichen Willen ja doch nicht zu äußern wagte, wenn auch seine Gesinnung dabei bekannt würde.

3. Scharnhorst empfahl seinen Offizieren, lieber einen einmal gegebenen Befehl energisch zur Durchführung zu bringen, auch wenn sie ihn später für verkehrt hielten, als zu schwanken.

Und die Achtung sinkt sofort, wenn sie erfahren, daß auch hier gekämpft, hin und hergedacht wurde, ehe der Entschluß heraus an die Öffentlichkeit trat. Darin eben liegt der Wert des sog. *fait accompli*, daß es wuchtig und wohlgeordnet die Menschen antritt, ohne den Einblick in den geheimen Apparat zu geben, aus dem es hervorgekommen. Dies aber gilt für jegliche Äußerung, seien es Bücher, Handlungen zur Ordnung des täglichen Lebens in Gesellschaft und Geschäft, staatsmännisches Vorgehen, Kunstwerke usw. Künstler lassen sich ungern in die Werkstatt blicken und man rate niemandem, hinter die Theaterkulissen zu sehen, wenn das Theater genossen werden soll. Wie alles Erkenntnisstreben nach Aristoteles' Wort mit dem Verwundern anfängt, so hört, was man zuweilen zu vergessen pflegt, das Verwundern mit der erlangten Erkenntnis auf. Überall, wo Religion auf die Erkenntnis eines Unerkannten gegründet war, wird sie mit fortschreitender Erkenntnis dieses Unerkannten geschwächt, woraus freilich weiter nichts folgt, als daß man sie auf die Erkenntnis des Unerkannten nicht gründen dürfe.

Nicht ganz dasselbe Verhältnis wie zwischen Selbstüberwindung und Offenheit besteht, wie schon gesagt, zwischen *Selbstüberwindung*, -beherrschung und *Wahrhaftigkeit*. Erstens sagt das Gebot der Wahrhaftigkeit ja nicht: du sollst dein inneres Leben stets äußern, sondern es besagt nur: wenn du dich äußerst (im weitesten Sinne), so soll es wahrhaftig sein. Diese logische Distinktion vermag freilich vor dem wirklichen Leben nicht immer, ja in den meisten Fällen schwer zu bestehen. Denn auf der einen Seite geht das Nichtäußern eines inneren Zustandes direkt in eine positive Unwahrhaftigkeit über. So z. B. bei all den Fällen, wo die *Mimik* und *Körperbewegung* das Ausdrucksmittel ist. Wenn einer im höchsten Zorn ein ruhiges Gesicht macht, so tut er ein Mehr zu dem bloßen Nichtäußern des Zornes hinzu: er *beuchelt* Ruhe, wie der Ausdruck lautet. Und so in allen ähnlichen Fällen. Der Grund hierfür ist darin gelegen, daß er sozusagen irgendein Gesicht immer machen muß, während er hierzu im Gegensatze ja nicht immer reden muß. Das Ausdrucksmittel der Mimik und Körperbewegung spielt aber im wirklichen Leben keineswegs eine geringere Rolle als die Sprache, wenn dies auch weniger ins Bewußtsein zu treten pflegt. Für alle diese Fälle hat also diese Unterscheidung keinen Sinn, da es unmöglich ist, ihr nachzuleben. Sodann gibt es noch eine *Zwischenstufe* zwischen dem einfachen Nichtäußern und dem Äußern von unwirklichen inneren Zuständen, welche die Sprache so bezeichnet, daß sie den Ausdruck *«verbergen»* dafür an die Hand gibt. Von dem bloßen *Nichtäußern* eines Inhaltes unterscheidet sich das Verbergen so, daß der andere um dieses Nichtäußern weiß, von dem zweiten Falle so, daß etwas Unwirkliches ja nicht geäußert wird. Das *«Verbergen»* kann sodann wieder nach zwei Arten vor sich gehen. So, daß der andere nur weiß, daß jener ihm *«etwas verbirgt»*, aber nicht,

was dies ist – und so, daß er diesen Inhalt kennt, und nur weiß, daß ihn jener den Inhalt nicht wissen lassen möchte. Auch diese Fälle läßt die bekannte Unterscheidung neben sich liegen. Weiterhin aber unterscheidet sich Wahrhaftigkeit von Offenheit dadurch, daß sie ja nicht jedes seelische Ereignis zu äußern befiehlt, sondern nur solche, welche nach bereits gegebener Definition der *Gesinnung* angehören. Dadurch fallen alle vorübergehenden Stimmungen, Zweifel, Meinungen usw. weg. Solche nicht zu äußern, solche zu verbergen, ja solche direkt durch positiv unwahre Äußerung aus dem Gesichtskreis anderer zu rücken, verstieße also nicht gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit. Ja wir begegnen hier dem interessanten Phänomen, daß Offenheit der Wahrhaftigkeit insofern direkt widerstreitet, als das Äußern aller jener einzelnen seelischen Regungen dazu angetan ist, den anderen die wirkliche Gesinnung zu verbergen, ja ihnen eine falsche Überzeugung darüber aufzunütigen¹.

Ein anderer Gang der Überlegung kommt zum gleichen Resultate. Wäre Wahrhaftigkeit gleichbedeutend mit Äußerung seelischer Regungen bzw. mit Offenheit, wo wäre die *Lüge*, welche ja auch nur eine *wirkliche* seelische Regung wiedergibt (da ohne solche überhaupt nichts geäußert werden kann), eine Art der Wahrhaftigkeit, was widersinnig ist. Nur so ist das in der Gesellschaft vielgebrauchte Wort zu verstehen: er lüge am meisten durch seine Offenheit! Denn Lüge ist, wenn man den Begriff der Offenheit zu Ende denkt, tatsächlich nur eine Art der Offenheit, wenigstens diejenigen Lügen, die wir in Folgendem näher dahin bestimmen werden, daß sich die falsche Vorstellung *zuerst* einstellt und nicht willkürlich bildet. Kinder werden ebensooft als besonders «offen» wie als besonders «lügnerisch» bezeichnet, was sich keineswegs widerspricht. Hier stellt sich die Selbstüberwindung gegen die Offenheit geradezu in den Dienst der Wahrhaftigkeit.

Freilich läßt man die Betrachtung des Menschenmöglichen auf die Gestaltung der Imperative einwirken (und über das Recht dieser Methode dürfte die Ethik heute nicht mehr im Zweifel sein), so zeigen sich auch hier schwere Hindernisse, welche zwar nicht imstande sind, diese Fassung des Imperativs zu hintertreiben, doch aber die Fährlichkeiten aufzeigen, mit denen diese Fassung zu kämpfen hat. Erlaubt man unrichtige Äußerungen über nicht der Gesinnung angehörige seelische Vorgänge, so ist gleich zu bedenken, daß Gesinnung graduell abgestuft ist. Man muß also sagen: Es ist um so eher erlaubt, seelische Vorgänge zu verbergen, bzw. Unrichtiges darüber zu äußern, je weniger sie der Gesinnung angehören. Andererseits macht sich die Schwierigkeit geltend, daß der andere eine wirkliche Gesinnungsänderung von einer plötzlichen Wallung selten richtig unterschieden kann, ja daß der Äußernde selbst oft nicht weiß:

1. Vgl. die Bemerkung Sigwarts in «Kleine Schriften», II, «Über die Eitelkeit», am Schlusse.

ist dies eine vorübergehende Stimmung oder ein Ausdruck einer in Zukunft konstanten Gesinnung. Hier kann eben nur auf die *Kraft des historischen Gedankens* hingewiesen werden, der aus der Vergangenheit zu enträtseln sucht, was zur *Gesinnung* gehört. Dies gilt gleichermaßen für das *Individuum* wie für eine ganze *Generation*. Denn dies gehört zu den wunderlichsten Eigenschaften jenes merkwürdigen Wesens Mensch, daß er seine seelische Gegenwart, seine momentanen Urteile und Überzeugungen immer am ernstesten zu nehmen pflegt, wenn es auch nur vorübergehende Stimmungen sind – unbelehrt von der Geschichte seiner Seele, die ihm fast als das einzige Konstante den Wechsel zeigt. Daß er gerade jetzt das Gescheiteste denke, daß er gerade jetzt auf seinem Kulminationspunkt stehe, dies zu glauben hat Individuum wie Generation immer die stärkste Tendenz. Dagegen wirkt allein die Kraft des historischen Gedankens. In diesem Sinne hat z.B. Eucken die Begriffe der «Höhe der weltgeschichtlichen Arbeit», «Kern der Geschichte», «echte, wahrhaftige Geschichte» von dem «Untergeschichtlichen» unterschieden¹. Wir wollen, um bei unserer Terminologie zu bleiben, das Bezeichnete die «*Gesinnung der Geschichte*» nennen, um das Phänomen mit demselben Phänomen am Individuum auch sofort durch den Ausdruck zu verbinden. So z.B. kann man den künstlerischen Stil einer Epoche die «*Gesinnung der Kunst*» darin nennen. Die Prinzipien, welche zur Beurteilung der Frage, ob ein geschichtliches Phänomen der «weltgeschichtlichen Gesinnung» angehört und in welchem Grade, werden im wesentlichen dieselben sein wie jene für das Individuum angegebene, die vorher nach drei Seiten hin bestimmbare Tiefe, in welche das Phänomen dem sich in der Geschichte darlegenden Menschbewußtsein eingegliedert ist. Die Aufgabe, jene «*Gesinnung*» zur möglichst genauen Darstellung zu bringen, ist *Aufgabe der Geschichtsphilosophie*. So erhalten wir, um diese Gedanken mit früher kundgegebenen zu verbinden, vier Wertstufen der vergangenen seelischen Tatsachen:

1. außerhistorische vergangene seelische Tatsachen, z.B. die Frage, welches Wams Karl der Große trug, als er den Thron bestieg usw.;
2. historische Tatsachen, z.B. die Französische Revolution.
3. der weltgeschichtlichen Gesinnung angehörige historische Tatsachen, z.B. die katholische Kirche;
4. der *guten* weltgeschichtlichen Gesinnung angehörige historische Tatsachen. Hier könnte nur mit Entscheidung des geschichtsphilosophischen Problems eine Antwort gegeben werden.

4 wird von 3 deshalb noch unterschieden, da wir ja «*Gesinnung*» überhaupt zur Vorbedingung eines *sittlichen* – im Gegensatz zu einem bloßen allgemeinen – Wertphänomens machten, welche Gesinnung aber immer noch «gut» und «böse» sein kann. –

1. Vgl. R.Eucken, «Die Grundbegriffe der Gegenwart», Einleitung.

Um nach diesem Exkurse zu unserer Frage zurückzukehren, so waren wir bei dem Urteil angelangt, daß Selbstüberwindung der Wahrhaftigkeit sogar einen Dienst leistet, indem sie die Offenheit beschränkt, dies alles aber unter großen Gefahren. Andererseits freilich brachte es die von vornherein gekennzeichnete Stellung mit sich, auch die nicht der Gesinnung angehörigen seelischen Tatsachen als «Tatsachen», über die wahre und unwahre Urteile ausgesagt werden können, gelten zu lassen. Eine wahrheitsgemäße Äußerung über unsere inneren Zustände ist es z. B. ohne Zweifel, wenn ein Zorniger in einer Gesellschaft seinen Zorn zu erkennen gibt. Solcher Art wahrheitsgemäße Äußerungen können aber zugleich «unwahrhaftig» sein. Diesen Satz gälte es vielleicht auch der Zeit ein wenig einzuschärfen. Denn hier wird eine geradezu unheilvolle Verwechslung getrieben. Ich erinnere nur an moderne Dramen, welche den Geist unserer Gebildeten in geradezu erschrecklicher Weise beeinflussen, z. B. an Ibsens Dramen, wo manche Probleme ihre paradoxe Lösung gerade durch diese Verwechslung finden. Im Namen der Wahrheit wird heute eine Laszivität des Trieblebens, ein Gehenlassen aller Leidenschaften verteidigt – und leider nicht ohne logisches Recht, wohl aber zum Hohne einer richtig verstandenen *Wahrhaftigkeit*. Dafür ist auch bezeichnend, daß das Wort «Wahrhaftigkeit» fast ganz außer Gebrauch gekommen ist. –

Ein weiter zu untersuchendes Verhältnis bietet dasjenige der *Scham* und der *Offenheit*, bzw. der *Wahrhaftigkeit*.

Man unterscheidet gewöhnlich zwischen körperlicher und seelischer Scham, was natürlich nur durch die Verschiedenheit der Objekte begründet ist, auf die sich die Scham bezieht. Als Scham ist Scham immer ein Seelisches – die Ausdrucksweise also ungenau; gleichwohl wollen wir sie der Bequemlichkeit wegen beibehalten. Das Gemeinsame an allem Schamgefühl besteht in der oft mit Erröten begleiteten sichtlichen Tendenz, gewisse Körperteile oder seelische Eigenschaften, Vorgänge, auch Handlungen vor anderen zu *verbergen*. Das Eigentümliche des Schamgefühls besteht in seinem rational unbegründeten Auftauchen im Bewußtsein; dadurch unterscheidet es sich von anderen Motiven zum Verbergen unseres inneren Lebens, vor allem von allen praktischen Interessenmotiven. Wir fühlen ja nicht nur Scham, wenn wir Tatsachen, deren öffentliche Kenntnis uns schaden könnte, also häßliche, verkrüppelte Körperteile oder böse Gedanken, Krankheiten und Defekte unseres somatischen und seelischen Lebens erraten wissen, sondern das Gefühl stellt sich ebenso ein, wenn wir persönliche Vorzüge, besondere Schönheiten und Eigenheiten, einen besonders gütigen und liebenden Sinn usw. von andern erraten wissen. Das Gemeinsame der Gegenstände der Scham kann demnach nicht von utilitarischen Gesichtspunkten hergeleitet werden. Es besteht vielmehr genau genommen in der *rein individuellen Angehörigkeit* und Bedeutsamkeit des Gegenstandes, über dessen Kenntnis-

nahme Scham empfunden wird*. Das Schamgefühl wird in seiner Reinheit am besten da aufgefunden werden, wo es sich bei der Kenntnissnahme von Gegenständen, die uns *zum Vorzug gereichen*, einstellt. Hier allein ist es unvermischt mit Reue-, Furcht-, Unlustgefühlen aller Art, wie es dies bei der Kenntnissnahme von Gegenständen, die uns zum Nachteil gereichen, sein muß und wie es in dieser Vermischung durch den Begriff der «Schande» in der Sprache seinen Ausdruck findet. Die bezeichnete Tendenz des Verbergens, welche das Schamgefühl seiner Wirkung nach charakterisiert, führt nun wie natürlich zu unwahren Äußerungen, aber nicht nur zu unwahren, sondern auch zu unwahrhaftigen, da das uns persönlich Eigentümliche nicht nur der Gesinnung angehören kann, sondern geradezu in den meisten Fällen der Gesinnung angehören wird. Man denke z. B. an «die guten Menschen mit der rauhen Schale». Man denke an das Herabsetzen (über Gebühr) von Geschenken, Liebesdienstleistungen usw. Gegen solche Phänomene hat eine platte Aufklärerei von jeher mit kindlichen Oberflächlichkeiten angekämpft. So schon der höfische Plebejer und von Vernunft aufgeblasene Stoiker Horatius in seiner Epistel. Ähnlich verdammt Schopenhauer die *Bescheidenheit* – welche nur eine Art der Scham ist –, wenn sie gegen die Wahrheit sei. Das Goethesche: «Nur die Lumpe sind bescheiden, Brave freuen sich der Tat» trifft die Bescheidenheit nicht, weil hier kein ausschließender Gegensatz vorliegt. Nicht darin besteht die Bescheidenheit, daß man sich seiner Tat nicht freue, sondern daß man sie samt der darüber empfundenen Freude vor anderen verberge. Bescheidenheit ist eine das Verhältnis von Menschen betreffende Tugend*.

Wir fanden die Eigentümlichkeit der Objekte der Scham in der rein persönlichen Zugehörigkeit und Bedeutsamkeit. So wollen wir z. B. rein persönliche Angelegenheiten in der Öffentlichkeit nicht diskutiert wissen. Der Kontrast unserer Hochbewertung des Gegenstandes und der naturgemäßen öffentlichen Geringschätzung desselben ist uns so peinlich, daß wir solche persönlich wertvollen Gegenstände, Gedanken usw. entweder ganz verbergen, ja einen fingierten Gegenstand an die räumlich-zeitliche Stelle für unsere Umgebung setzen, oder, wenn wir sie nicht mehr verbergen können, wenigstens unsere Umgebung glauben machen, wir schätzten sie nicht höher als diese Umgebung selbst.

Das Rechnungtragen dieses Schamgefühls von anderer Seite her nennen wir *Diskretion*. Dreierlei Art ist die Diskretion. Erstens äußert sie sich in einem Nichteindringenwollen in persönliches Seelenleben, zweitens im Stillschweigen über anvertraute persönliche Vorgänge, und drittens (was zu wenig hervorgehoben wird) darin, daß man Mitteilungen über rein persönliche Werte nicht mit einem Werturteil, dessen Norm eine allgemeine ist, begleitet. Wenn mir jemand sein Tagebuch zeigt, und ich äußere ein Urteil wie über ein literarisches

Erzeugnis ähnlicher Art, das ich mir beim Buchhändler gekauft habe, so bin ich trotz aller Wahrhaftigkeit ein sittlich geschmackloser Mensch.

Wie es so dem Schamgefühl der Einzelseele widerstrebt, ihre persönlichen Werte öffentlich erkannt zu wissen, wie es ihr vorkommt, als werde ihr hierdurch der Wert durch das bloße Wissen der anderen von diesen entrissen, so scheint auch innerhalb der Einzelseele das einzelne Gefühl bzw. die einzelne Willensregung nur in Begleitung von Schamgefühlen unter den Allgemeinbegriff solcher Gefühle und Willensregungen sich einschließen zu lassen. Denn sowie z. B. auf ein Gefühl des Neides oder auch des Wohlwollens das abstrakte Urteil folgt: «jetzt fühle ich Neid» oder «jetzt fühle ich Wohlwollen», so erfolgt das qualitativ gleiche, nur quantitativ geringere Schamgefühl, das dann erfolgt, wenn wir unsere persönlichsten Seelenregungen veröffentlicht wissen. Begreiflich ist dies hierdurch, da die Begriffe wie «Neid» und «Wohlwollen» ja nicht so entstanden, daß wir nur durch Induktion an unseren *eigenen* derartigen Gefühlen die Begriffe gebildet hätten, sondern vielmehr auch an *anderen* erschlossene Seelenregungen in den Begriff einfaßten. Indem wir so das eigene, besondere Gefühl unter den allgemeinen Begriff Neid stellen, stellen wir es zugleich mit anderen, fremden Gefühlen auf eine Stufe und nehmen ihm hierdurch seine rein persönliche Färbung. In diesem Sinne könnte man das begriffliche Denken die Öffentlichkeit des Bewußtseins nennen. Die hier aber in Betracht kommende Scham wäre die «Scham gegen sich selbst» oder «vor sich selbst» zu nennen, welche, wie die Scham vor anderen zu Unwahrheiten gegen andere, auch zu Unwahrheiten gegen sich selbst führen kann.

Eine weit wichtigere Entgegensetzung als die eben angeführte findet sich zwischen den Begriffen der *Wahrheit* und der «*Unschuld*». Hier entfaltet sich das schwierige und dunkle Problem, ob das *Wissen vom Bösen* aufzusuchen oder auch schon bezüglich der Erkenntnis zu fliehen sei. An sich bereichert unsere Wahrheitserkenntnis das Wissen vom Bösen so gut wie das Wissen vom Guten; dies ist zweifellos. Und beides ist für unsere Moralität gleich unbedeutsam, soweit das Wissen nicht ein wahrhaftiges Wissen wird, d. h. in die *Gesinnung* aufgenommen wird. Wird es dies, so wird es ethisch bedeutsam. Legt man nun den Hauptnachdruck auf den inneren sittlichen Ertrag der menschlichen Tätigkeiten für die einzelne Seele, wie es beispielsweise das Christentum in seiner jüngsten Form tat, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Sie heißt: Fliehe das Böse, auch bloß seine Erkenntnis. In großartigster Weise hat Augustinus in seinen *Confessiones* diese Lehre gegeben. Alle asketischen Lebensformen, z. B. die jener altchristlichen Anachoreten, die Mönchsorden usw. sind hierfür Beispiele. Legt man den Hauptnachdruck auf die Bekämpfung des Bösen, so ist naturgemäß das Wissen des Bösen ein unumgängliches Mittel hierzu. So läge ja die Sache einfach und wir könnten sagen: Soweit die Kenntnis des Bösen

nur zum Mittel seiner Bekämpfung wird, soweit widerstreitet sie nicht der Unschuld.

In Wirklichkeit aber läßt sich das Problem mit so einfachen Formeln nicht abtun. Und warum, wollen wir jetzt betrachten. Das Böse ist in den Menschen-seelen, gehört also auf alle Fälle zu denjenigen inneren Tatsachen, welche wir auf menschliche Äußerungen hin erschließen. Nun gibt es aber einen sehr wichtigen Unterschied zwischen dem Wissen, Erkennen äußerer körperlicher Vorgänge in der Natur und dem Wissen, Erkennen seelischer Vorgänge in anderen. Die Natur können wir in Urteilen erkennen (wie sich auch die erkenntnistheoretische Frage vom Verhältnis des Urteils zum Gegenstand verhalten mag); aber wir können uns nicht einfach in jenen Stein oder jenes Gras verwandeln, wir können es nicht *«sein»*. Auch der naive Realismus, der noch am weitesten geht, spricht höchstens von einem *«Bilde»*. Dagegen glauben wir seelische Vorgänge in anderen (gleich wie es mit dem erkenntnistheoretischen Recht dieses Glaubens steht*) direkt mit solchen, die in uns sind, gleichsetzen zu dürfen. Die Gegenstände unserer Urteile sind uns hier erst gegeben, wenn sie in uns selbst sind. Wer noch nie einen bestimmten Schmerz, z. B. Zahnschmerz, gefühlt hat, dem ist er auch nicht zu beschreiben, oder höchstens so, daß er einen anderen Schmerz, den er gehabt hat, in den Zahn lokalisiert denkt. Das *«Verstehen»* und Erkennen seelischer Vorgänge in anderen geht also immer um so weiter, je mehr wir diese in uns selbst vorfinden oder erzeugen können, je mehr wir selbst dieser andere *«sind»*. Hierdurch aber ergibt sich für unser Problem eine schroffe Antithese. Ein Wissen des Bösen kann uns zur Bekämpfung desselben nur etwas nützen, wenn es nicht ein bloßes Wortwissen, sondern ein wirkliches Verstehen der Gegenstände ist; diese Gegenstände müssen aber selbst in uns sein und können uns anders nicht gegeben werden, wenn wir sie *«verstehen»* wollen; das heißt aber dann nichts weniger, als wir müßten selber böse sein. Dann aber kann uns das Wissen des Bösen nicht zu seiner Bekämpfung nützen. Denn dies eben setzt ja gerade voraus, daß wir gut sind.

Die Schroffheit der Antithese erhält nun freilich durch manche Umstände eine gewisse Milderung. Dieselbe böse Regung kann in dem wirklich Bösen einen *«stärkeren Gesinnungsgrad»* gehabt haben als in uns; wir können sie gehabt haben, aber nur an der Peripherie unseres seelischen Lebens. Sie kann dort zu einer wirklichen Handlung geführt haben, bei uns nicht. Sie kann dort nicht, bei uns aber durch andere gute Eigenschaften aufgewogen werden. Aber alle diese Modifikationen, ohne welche eine sittliche Bekämpfung des Bösen überhaupt nicht möglich wäre¹, können das Prinzip nicht aufheben. Die Erkenntnis des Bösen verstrickt uns in das Böse selbst, und je mehr die Kenntnis ideal voll-

1. Nach dem Gesinnungsbegriff Kants und Schopenhauers, der keine Grade zuläßt, wäre eine sittliche Bekämpfung des Bösen unmöglich.

kommen ist, um so mehr. Das Ideal eines guten, sittlich vollkommenen Menschen darf daher die Kenntnis des Bösen, d. h. eines sehr großen Teiles der «Wahrheit», nicht in sich enthalten. Somit kann die völlige Erkenntnis des «Wahren» nicht unter unsere sittlichen Ziele fallen. Damit ist auch das Ideal des «Mikrokosmos», wie es Goethe im Faust, auch in dem Gedichte «Der Gott und die Bajadere» hingestellt hat, kein sittliches Ziel. Wenn dem Reinen alles rein ist, so ist es Täuschung oder Mangel an wahrem Wissen, wenn ihm auch das Böse rein ist. Dieser Mangel aber ist eine Bedingung seiner Reinheit. Unschuld und Reinheit verträgt sich also, wie man sich auch wenden möge, nicht mit dem Wissen des Bösen. Was dennoch dem Wissen des Bösen zum Kampf gegen das Böse ein gewisses Recht gibt, wird durch die obigen Modifikationen gekennzeichnet. Zu ihnen noch hinzu tritt die Überlegung, daß ja verschiedenartige Böse verschiedenartige Böse bekämpfen können und müssen, und daß ohne den Kampf gegen das Böse dieses sich so vermehren und verstärken würde, daß es noch weniger als mit diesem Kampfe möglich wäre, sich rein vom Bösen zu halten. Aber auch hier kann die Kenntnis des Bösen nur von gesinnungstüchtigen, erfahrenen Männern aufgesucht werden, und nur zum Zwecke der Bekämpfung, nicht zum Zwecke des Wissens an sich. Die Wahrheit suchen um der Wahrheit willen ist hier durchaus verwerflich.

Die Zeit ist in dieser Frage (wovor sie wenigstens ihre Psychologie, die sonst so hoch, zu hoch gediehen ist, hätte schützen sollen) durchaus auf Abwege geraten. Abgesehen von der «schönen Literatur» (in dem Ausdruck höhnt schon die Sprache die Zeit), welche sich heuchlerisch mit dem guten Zwecke der Bekämpfung des Bösen durch Verbreitung des Wissens darüber rechtfertigt, gilt heute geradezu der Satz, man müsse das Böse recht sichtbarlich auf den Markt stellen, damit die Leute davor fliehen können, wenn es sie antritt – als wenn man es sie nicht eben hierdurch antreten ließe! Wahrlich! «Wär' die Idee nicht so verflucht gescheut, man wär' versucht, sie herzlich dumm zu nennen.» So sagt man auch: Wenn etwas Böses einmal geschehen muß (z. B. die Prostitution), so ist es besser, man läßt es öffentlich geschehen. Auch in diesem heuchlerischen Satze (so sehr er die Offenheit zu preisen scheint) vergißt man, daß sich eben durch diese Zurschaustellung des Bösen dieses vermehrt, ja einen Schein von Berechtigung annimmt. –

Inwiefern die *Liebe* mit der Wahrhaftigkeit in Widerspruch geraten kann, dies ist schon zu oft ausgeführt worden, als daß wir ein Gleiches zu tun hier Anlaß hätten.

Wir wollten mit diesen Ausführungen zunächst ganz im allgemeinen zeigen, was die Moralphilosophie in ihren Forderungen an den Menschen uns besonders oft vergessen zu haben scheint: Wie hart sich Eigenschaften, welche wir

in der gewöhnlichen Rede als «gute» bezeichnen, in der wirklichen Seele einander stoßen – dieselben Eigenschaften, die im Kopfe des Philosophen meist allzuleicht beieinander wohnen. Der Ethiker muß durch Vornahme derartiger Untersuchungen aufhören, in seinen Forderungen stets zu sagen, man solle den Pelz waschen, dürfe ihn aber nicht naß machen! *Ethik* muß mehr sein als Aufzählung jener menschlichen Eigenschaften, die einen «guten Klang» haben, und Aufzählung jener, die einen «bösen» haben, mit der daran geknüpften Forderung: Habe die ersteren und letztere habe nicht! Er kann füglich von einer Menschenseele nur diejenigen Tugenden verlangen, die sozusagen zusammen darin Platz haben. Er kann füglich nicht sagen: Kenne diese Welt durch und durch, sei unschuldig, sei mutig und immer suche zuerst die Wahrheit usw.! Ein solcher Mensch, der also wäre, ist ein fliegender Baum mit Hörnern. Zweitens aber kam es uns darauf an, die im allgemeinen Teile behauptete *Irrationalität des sittlichen Phänomens* trotz seinem geistigen und weltbeherrschenden Charakter auch im einzelnen aufzuzeigen.

Untersuchen wir nun die drei Begriffe «geäußerte Unwahrheit», «Unwahrhaftigkeit», «Lüge» bezüglich ihrer verschiedenen erfahrungsgemäßen Typen und Entstehungsbedingungen.

3. ABSCHNITT

UNWAHRHEIT, UNWAHRHAFTIGKEIT, LÜGE

Ehe man daran geht, über solche Begriffe normativ etwas auszusagen, muß eine Orientierung über den durch sie zusammengefaßten psychischen Tatbestand vorausgehen, dessen Analyse hier also unsere nächste Aufgabe sein wird. Beginnen wir mit der *Unwahrhaftigkeit*.

Jede geäußerte Unwahrhaftigkeit läßt sich nach folgendem Schema zerlegen: Im Bewußtsein X tritt ein Urteil über irgendeinen Gegenstand auf, das in irgendeinem Grade der Gesinnung angehört, also in gewissem Grade von X als objektiv wahr «geglaubt» wird. Nennen wir dieses Urteil *U*. An dieses Urteil reiht sich im Bewußtsein X die Vorstellung eines negativen Wertgefühls *w*, welches in einem zweiten Bewußtsein Y (eben nach der Meinung des X) das Urteil *U* erwecken müßte, wenn es darin wäre. Nennen wir diesen Gesamtkomplex im Bewußtsein X: $U-w$. Diesem Komplex $U-w$ verbindet sich in X ein negatives Wertgefühl $-v$, also nun im Ganzen: $U-w-v$. Anders ausgedrückt: Es wäre dem X «nicht recht», wenn Y *U* wüßte, weil es das *U* mit negativen Wertgefühlen begleiten würde. Dem $U-w-v$ schließt sich nun in X die Vorstellung eines Urteils U_1 an (über denselben Gegenstand), diesmal ohne jeglichen Gesinnungsgrad; dem U_1 wiederum in X die Vorstellung des positiven Wertgefühls $+w$, das sich (nach seiner Meinung) in Y mit U_1 verbinden müßte.

Also im Ganzen: $U_1 + w$. Dem $U_1 + w$ endlich schließt sich in X ein positives Wertgefühl $+v$ an. Also im Ganzen: $U_1 + w + v$; das heißt: Wenn Y U_1 in sich hätte, mit $+w$, verbunden, so wäre dies X «recht». Hierauf erfolgt der Willensakt der Äußerung. Der ganze Prozeß zerlegt sich also naturgemäß in die zwei Teile: 1) $U - w - v$, 2) $U_1 + w + v$, wo U das geglaubte Urteil, U_1 das nichtgelebte darstellt.

Über die objektive Wahrheit von U und U_1 , $-w$ und $+w$ ist natürlich hierbei nicht das mindeste ausgemacht. U kann so gut neben seiner Wahrhaftigkeit «objektiv wahr» als «unwahr» sein, ebenso U_1 usw. Je nachdem sich dies verhielte, ließe sich eine ganze Fülle von Formen deduktiv aus diesem Schema ableiten: X kann irren in der Meinung, U sei wahr; es kann auch darin irren, wenn es glaubt, U müßte in Y ein $-w$ hervorbringen, auch wenn U wahr wäre. Es kann irren darin, wenn es U_1 für objektiv unwahr hält (es kann auch objektiv wahr sein), und wiederum kann es irren, wenn es meint, U_1 müßte in Y ein $+w$ hervorrufen¹. Je nachdem das eine oder andere der Fall wäre, ergäben sich verschiedene Formen, deren einzelne Untersuchung uns aber kein weiteres Interesse bietet. Weiterhin ist der Antrieb zur Äußerung der Unwahrhaftigkeit um so größer, als die Summe von $-v$ und $+v$ ist, was wiederum durch eine besondere Größe des v bei $-v$ und eine geringere Größe des v in $+v$, sowie andererseits von einer geringeren Größe des v in $-v$ und einer besonderen Größe des v in $+v$ hervorgerufen sein kann, die gleiche Summe vorausgesetzt. Auch können beide v positiv und negativ werden. Im ersten Falle würde U bereits ein $+w$ in Y hervorrufen. X will aber noch ein größeres $+w$. Im letzteren Falle ruft auch U_1 in Y noch ein $-w$ hervor, das aber geringer ist als das $-w$, das U hervorgerufen hätte. Die ersteren Unwahrhaftigkeiten haben mehr abwendende Zwecke, die letztere Art ist beispielsweise beim sog. «Prahlen» vorhanden.

Wichtiger als diese allgemeinste Analyse der Unwahrhaftigkeit (soweit diese geäußert wird) ist ein Unterschied ihrer *Entstehungsform*. Der Unterschied besteht darin, ob *zuerst* die *Absicht*, eine Unwahrhaftigkeit zu sagen, im Bewußtsein auftaucht und dann erst ein Urteil, das in Y ein $+w$ erwecken würde, *gesucht* wird – oder ob der seelische Verlauf zuerst ein Urteil U_1 darbietet, das nicht geglaubt wird, und dann *hinterher* die Absicht, unwahrhaftig zu sein, in das Bewußtsein tritt. Der ganze Sinn der Unwahrhaftigkeit, auch ihre sittliche Bewertung, muß sich hiernach völlig ändern. Denn wäre im zweiten Falle U_1 dem Bewußtsein nicht dargeboten worden, so hätte es vielleicht nicht darnach gesucht. Die Entstehung der ersten Art von Unwahrhaftigkeiten hat einen spontaneren, die der zweiten einen passiveren Charakter. Daß wir es aber hier in der Tat nicht mit einer Distinktion nur um der Distinktion willen zu tun haben,

1. Auch über den Grad der $+w$ und $-w$ kann sich X irren.

das zeigt leicht die Beantwortung der Frage, in welchen Fällen denn mehr die erste Art, in welchen die zweite Art der Unwahrhaftigkeiten vorkommt. Die erste Art wird bei allen Unwahrhaftigkeiten vorwiegen, in denen das auch noch während der Äußerung der Unwahrhaftigkeit für objektiv wahr gehaltene Urteil schon längere Zeit der «*Gesinnung*» angehört; die zweite Art wird dagegen vorwiegen, wo das vor und während der Äußerung für wahr gehaltene Urteil nur kurze Zeit und in nur geringem oder auch gar keinem Grade der Gesinnung angehört, vielmehr nur nach dem von uns gegebenen Wahrheitsmerkmal der widerspruchstosen Zustimmung mit anderen Urteilen geglaubt wird. Denn es wird, wo das für objektiv wahr gehaltene Urteil schon längere Zeit der Gesinnung angehört, dieses auch zuerst bei der Gelegenheit der Äußerung im Bewußtsein auftauchen, da es ja durch die vielfältigen Assoziationen, mit denen es verknüpft ist, hierzu die reichsten Möglichkeiten besitzt, während im zweiten Falle das der seelischen Peripherie angehörige Urteil nur mit höchster Mühe gegen das, wenn auch als objektiv unwahr erkannte, doch durch die ganze Wucht der Gesinnung gestützte und getragene Urteil aufrechterhalten werden kann. Und *wenn* nun auch jenes für wahr gehaltene, aber nicht der Gesinnung angehörige Urteil geäußert wird, so ist ethisch doch nichts erreicht. Die Wahrheit wird zwar geäußert, aber nicht in der Form der Wahrhaftigkeit, und im anderen Falle wird zwar ein der Gesinnung angehöriges, aber doch nicht wahrhaftiges, weil nicht objektiv für wahr gehaltenes Urteil geäußert. So ist in diesem Falle Wahrhaftigkeit dem Subjekte direkt unmöglich gemacht. In diesem Zustand liegt eine unabmeßbare Tragik, die in der Geschichte, vor allem in *Aufklärungszeiten*, hervortritt. Die neuen Urteile befinden sich alle noch an der Peripherie des seelischen Lebens und haben andere, der Gesinnung angehörige, *unwahr* gemacht, ohne sie doch dadurch aus den feinen Verästelungen der Seele, die mit gemeinsamer Kraft das Urteil im Kerne der Seele festhalten, befreien zu können. Das Wahre ist noch nicht ein Wahrhaftiges und das früher Wahrhaftige ist nicht mehr wahr. Hieraus ergeben sich jene furchtbaren Zuckungen und Revolutionen in den Seelen, welche uns die Geschichte in den Zeiten der Aufklärung zur Genüge gekennzeichnet. Aber auch für das Individuum und sein Leben gelten diese Sätze. Wir «wissen» die neue Wahrheit und können sie doch «nicht fassen und glauben», können uns nicht damit «befreunden», und wie die Ausdrücke der Sprache hierfür alle heißen mögen.

Es kann nun wohl kein Zweifel sein, daß dieser grundsätzliche Unterschied in der Entstehung der unwahren Äußerungen auch für die *Ethik* bedeutsam sein muß. Sie kann es nicht gleich bewerten, ob einer, dem ein Urteil «ins Blut übergegangen» ist, zu irgendeinem Zwecke ein falsches erst spontan erfindet, um es zu äußern, oder ob einer, der ein Urteil kürzlich «eingesehen» hat, bezüglich seiner objektiven Richtigkeit dieses nicht äußert, weil ihm das hier-

durch unwahr gewordene, aber tief in sein Ich eingelagerte die Zunge sprengt. Handelt es sich im ersten Falle um eine Unwahrheit über seine «*Gesinnung*», so handelt es sich im letzteren Falle um eine Unwahrheit bezüglich seines *Wissens*, und im gewissen Sinne sogar um eine Wahrheit über seine *Gesinnung*. Die «*schonende Mitteilung*» beim Individuum, die «*Apologetik*» (im allgemeinen Sinne für die Kultur überhaupt) versucht diese Prozesse zu erleichtern, dies freilich stets auf Kosten der Reinigkeit und Bestimmtheit der neuen Wahrheit. Vor allem geschieht dies so, daß dieselben Worte mit den daran hängenden Gefühlsbeständen für das Neue gebraucht werden, so z. B. wenn Spinoza seine «*Substanz*» «*Gott*» nennt, oder wenn aus der «*Unsterblichkeit der Seele*» eine «*Unsterblichkeit des Stoffes und der Kraft*» wird. Derartige Vermittelungen müssen aber den intellektuellen Prozeß, wie er sich in der Entwicklung der Wissenschaften abspielt, entschieden verlangsamen. Denn nicht nur, wie schon angedeutet, verliert das neue wahre Urteil seine Reinigkeit und Bestimmtheit – es wird ihm durch diese künstliche und oft bis zur Lächerlichkeit schwerfällige Einfügung¹ in alte Zusammenhänge seine intellektuell forzeugende Kraft vermindert und geschwächt. Es verliert, in jene schweren Gefühlsmassen gesenkt, mehr und mehr jene Leichtigkeit und Beweglichkeit, welche seine Heranbringung an andere Urteile gestattet, um hierdurch wieder Neues zu erschließen. Ein *klar, leicht und energisch* denkendes, nach *festen, eisernen und gleichbleibenden* Normen handelndes Geschlecht wird durch diese Radschuhkünste für den Kulturwagen nicht erzielt.

Neben dieser «*Aufklärungsunwahrhaftigkeit*» gibt es aber noch andere Fälle, bei denen gleichfalls das falsche Urteil bzw. diejenigen Vorstellungen, aus denen dieses durch Zerlegung und Wiederzusammenfügung gebildet wird, zuerst im Bewußtsein erscheinen. Diese Fälle finden sich vor allem bei solchen Individuen, deren Phantasietätigkeit, sei es im besonderen durch Gründe des Lebens-

1. Es ist fraglich, ob eine feste Grenze bestimmbar ist zwischen solchen Urteilen, welche auch nur der Möglichkeit nach in die *Gesinnung* aufgenommen werden können, und solchen, welche dies überhaupt nicht vermögen. Daß die äußere Welt nicht «*tönt und klingt*», wissen wir bereits seit Lucrez, was aber keineswegs zur Folge hat, daß wir bei jeder Farbenempfindung und Klangempfindung an diesen Satz dächten. Dem Skeptiker, aber auch beispielsweise dem Buddhismus und Schopenhauer wird die ganze sichtbare, bewegte Wirklichkeit zur «*Lüge*», zu «*bloßem Schein*». Auch das bekannte:

«Ich leb', ich weiß nicht wie lang,
Ich sterb', ich weiß nicht wann,
Ich fahr', ich weiß nicht wohin,
Mich wundert, daß ich so fröhlich bin»,

bringt den Gegensatz einer gewußten Wahrheit mit der lebendigen *Gesinnung* zum Ausdruck. Ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen niemals in die *Gesinnung* eingehenden Wahrheiten (wenigstens theoretisch von den Betreffenden angenommen) und solchen, die in die *Gesinnung* eingehen können, ist nicht feststellbar.

alters (Kindheit) oder Stand der Zivilisation (wilde Völker), sei es durch pathologische Umstände (z.B. die durch Delbrück beschriebene Gehirnkrankheit der «pseudologia phantastica» oder bei starkem Morphinumgebrauch), in hypernormaler Weise gesteigert ist. Stellt sich hierbei die objektiv für wahr gehaltene Kenntnis erst *nach* der Äußerung ein, so kann von einer Unwahrhaftigkeit überhaupt keine Rede sein, höchstens, ob eine *Berichtigung* erfolgt, gewinnt ethisch Bedeutung. Das für wirklich wahr gehaltene Urteil kann aber auch *vor* der Äußerung eintreten, ohne aber das schon vorher aus dem Phantasiegebilde hergestellte Urteil zu verdrängen. Dann haben wir es mit einer Unwahrhaftigkeit zweifellos zu tun, obgleich auch hier sicher ist, daß die Wertgebung von Seiten der Ethik auf diese Art der Genesis der Unwahrhaftigkeit Rücksicht zu nehmen hat¹. In der schönen Literatur (z.B. in Gottfried Kellers «Grünem Heinrich» oder in Ibsens «Peer Gynt») haben derartige Fälle eine so hervorragend künstlerische Beschreibung gefunden, daß ein weiteres Eingehen hierauf an dieser Stelle unnötig erscheint.

Eine andere wichtige Unterscheidung der Unwahrhaftigkeiten ergibt eine Reflexion auf ihre *Ausdrucksmittel*. Eine gemeinsame (wenigstens für den Äußeren und den «Angeredeten» [im allgemeinen Sinne]) gemeinsame *Norm* der Ausdrucksbewegung ist für das Unwahrhaftigsein so gut Voraussetzung wie für das Wahrhaftigsein. Zwei Leute, die verschiedene Sprachen reden, können sich, wenigstens sprechend (wenn auch durch andere Ausdrucksmittel, wie Blick, Mimik, Geste, Zeichnung usw.), sowenig die Unwahrheit sagen als die Wahrheit. Soweit wäre die Sache einfach. Komplizierter wird die Frage, wenn wir an die vielen Abweichungen der lebendigen Sprache von der fingierten idealen Ausdrucksnorm denken. Die Unwahrhaftigkeit gewinnt hier ein neues Feld der Betätigung. Mit der Entwicklung der Dialekte, dem verschiedenen Sinn der Wörter in verschiedenen Bezirken ist ein der Unwahrhaftigkeit besonders günstiger Zustand geschaffen. Dies geht aber noch weiter. Nicht nur die Landschaften weichen von jener halb fingierten, halb wirklichen Ausdrucksnorm ab, sondern alle Stände, Berufe, Vereine, Familien, endlich jede Freundschaft oder Ehe bilden auf dem Hintergrund der allgemeinen Sprachnorm eine Anzahl ganz spezifischer Ausdrucksweisen in Wort und Geste aus. Jede Gruppe hat, kann man sagen, neben der allgemeinen Sprache noch eine Art Geheimsprache, die dem Neuling unverstanden bleibt. Durch diesen Zustand vermag sich der Unwahrhaftige oft und leicht bei Entdeckung seiner Unwahrhaftigkeit auf ein Mißverständnis berufen. Er kann nun zu zwei oder mehreren Personen einen Satz sagen und wissen, daß er von allen verschieden aufgefaßt wird. Er kann so reden, daß er zweien von dreien mit denselben Worten die Wahrheit,

1. Eine besondere Bedeutung gewinnen diese Dinge für die Zeugenvernehmung im Strafprozeß.

dem dritten eine Unwahrheit sagt. Das besondere Kunststück solcher Niedrigkeit besteht aber darin, daß der Ausdruck *a*, der für die Person *P* die Wahrheit gibt, für die Person *P*₁ auch einen logischen Sinn besitzt. Denn merkt *P*₁ das Fehlen eines solchen, so wird sie aufmerksam, daß hier ihr spezifisch unbekannte Ausdrucksnormen herrschen.

Ein weiterer Kunstgriff des Unwahrhaftigen besteht in der Reflexion über das, was er in dem Bewußtsein des Angeredeten vorfindet. Er fragt sich hier nicht, was sein geäußelter Satz für ein «Gattungsbewußtsein» bedeuten würde, sondern was derselbe in der bestimmten konkreten Seele des Angeredeten bedeutet. Diese Unwahrhaftigkeit ist die gefährlichste und raffinierteste. Hier gibt der Redende gleichsam nur den Anstoß und wartet dann ruhig, bis bestimmte Assoziationen in der Seele des Angeredeten den gegebenen Satz zur Unwahrheit verarbeiten. Die Unwahrhaftigkeit stellt die Seele, in die sie hineinwill, noch in ihre Dienste. Der Unwahrhaftige sucht damit seine Schuld auf die andere Seele abzuwälzen. Er kann zu jedem anderen, der diesen Status nicht besitzt, sagen: «Ich habe ja nur dies und jenes gesagt.» Sowenig aber ein Brandstifter sich entschuldigen könnte, er hätte ja nur den Funken in die Spreu geworfen, verbrannt hätten das Haus die Naturgesetze, sowenig kann sich jener entschuldigen, der einen Satz in eine fremde Seele wirft und es den Assoziationsgesetzen überläßt, hieraus eine Unwahrheit zu produzieren. Die Strafjustiz hat diesen Fall mit Recht durch den Begriff des *dolus eventualis* vorgesehen. Der Begriff besagt, daß in manchen Fällen die Kenntnis der Wirkung einer Handlung im Täter auch dann vorausgesetzt werden muß, wenn in dieser selbst das Moment der Absicht nicht gegeben ist. Ein solcher *dolus eventualis* existiert also auch für die Unwahrhaftigkeit. Eine andere Art ließe sich die «umgekehrte Ironie» nennen. Wie die ironische Form dahin zielt, durch das Mittel der Betonung und Wortwahl eine ausgesprochene Unwahrheit auch als Unwahrheit zu bezeichnen, ihr also geradezu hierdurch den Charakter einer Unwahrheit zu nehmen, so erteilt dieselbe ironische Betonung, auf eine subjektive Wahrheit angewandt, für den anderen Teil dieser den Charakter einer Unwahrheit. So gibt es viele Leute, welche sich in der Form der Ironie, des Scherzes und Witzes Dinge sagen, die sie genau so meinen, wie sie sie sagen – die Betonung, welche die Rede scheinbar als Unwahrheit zu erkennen geben soll, in Abzug gebracht. Für die Definition der Unwahrhaftigkeit und der Lüge sind diese Formen sehr wichtig.

Eine weitere wichtige Erkenntnis über die Natur der unwahrhaftigen Äußerung gibt die Überlegung, daß es ja dem Redenden nur sehr selten auf die Überführung eines rein theoretischen Urteils in die fremde Seele ankommt, sondern weit mehr auf die *Gefühle*, welche dieses theoretische Urteil erregen soll. Wollen wir aber bestimmte Gefühle im Zuhörer erzeugen, so haben wir

dazu kein anderes *Mittel*, als ihm solche Urteile und Vorstellungen zu geben, von denen wir erwarten, daß sie in ihm diese Gefühle erwecken. Wenn ich zu jemandem «Haus» sage, so geht in seiner Seele fast das nämliche vor wie in meiner, bevor ich es sagte. Urteile, Begriffe können wir eben durch das Mittel der Sprache vollkommen überliefern, während wir zur Überlieferung unserer Gefühle eigentlich immer *zweier* Ausdrucksmittel bedürfen: 1) der Sprache zur Übermittlung der Vorstellungen, Urteile usw., 2) eben dieser Vorstellungen und Urteile selbst zur Erwirkung von Gefühlen.

Aus dieser Tatsache ergeben sich aber für unser Problem weitgehende Konsequenzen. Denn die gleichen Vorstellungen und Urteile haben in *verschiedenen* Seelen sehr *verschiedene* Gefühle in Begleitschaft. Wenn ich daher ein Urteil z. B. über einen äußeren Gegenstand oder über einen Teil meines seelischen Geschehens wahrhaftig äußere, so ist mir zunächst nicht die mindeste Gewähr gegeben, daß ich mein *Gefühl*, das mit dem Urteil verbunden ist, mit äußere. Dasselbe Gefühl kann in der anderen Seele mit einem ganz anderen Urteil verbunden sein und ich muß, wenn ich dies Gefühl für sich in die andere Seele überführen will, ein ganz anderes Urteil äußern. Hierdurch erwächst aber eine schlimme Antithese. Will ich mein Urteil wahrheitsgemäß äußern, so muß ich es auf Kosten des an ihm haftenden Gefühls tun. Ich muß z. B. später mich entschuldigen: «dies habe ich zwar gesagt, habe es aber nicht so gemeint». Will ich mein Gefühl in seiner Wirklichkeit in die andere Seele überführen, so darf ich nicht dies Urteil äußern, das ich für wahr halte. Fragt mich beispielsweise ein Melancholiker, dessen Lebensverhältnisse ich genau kenne, wieviel Hoffnung er wohl noch auf eine bestimmte gute Zukunft haben dürfe, so fragt er mich doch im Grunde darnach, ein wie starkes Hoffungsgefühl ich hätte, wenn ich in seiner Lage wäre. Dies vermag ich nur zu sagen, indem ich Überlegungen über seine voraussichtliche Zukunft anstelle. Nun bin ich selber aber mehr Sanguiniker, mein Vorstellungsverlauf ist schneller und es erfolgt bezüglich der Assoziationen mehr eine Auslese der positiv betonten Vorstellungen aus den rein erfahrungsgemäßen Möglichkeiten. Will ich nun dasselbe Hoffungsgefühl in ihm erwecken, das in mir besteht, so muß ich hellere, freundlichere Bilder in seiner Seele erwecken, als es eventuell meine Überlegungen, die ich vorher anstellte, gestatten. Ich muß in dem Zukunftsbild das Sichere und Gute heraustreiben, das Unsichere und Ungünstige vernachlässigen und so ein Bild schaffen, das freilich subjektiv unwahr ist, aber doch die wahrheitsgemäße subjektive Gefühlsqualität und -quantität zur Begleitung hat.

So geschieht es auch in jeder vernünftigen *Pädagogik*, die nicht auf Aufklärung fußt und gegen alle Funde der neueren Gefühlspsychologie vermeint, bestimmte Vorstellungsverhältnisse könnten für sich, gewissermaßen auf dem Wege einer *generatio aequivoca*, bestimmte Gefühle erzeugen. Die alte von

Justus Möser in seinen «Patriotischen Phantasien» in höchst geistreicher Weise in Schutz genommene Praxis der Mütter, ihre Kinder z. B. vor den Krallen der Katze abzuschrecken, indem sie diesen Haustieren schreckliche Eigenschaften, wie glühende Augen usw., andichten, verfährt nach derselben Methode. Freilich hat dieser Satz für die Pädagogik auch weniger bedeutungslose Konsequenzen, die wir hier aber nicht weiter verfolgen können. Auch die Übertreibungen des Festredners, die rhetorische Form des Pleonasmus und der Ellipse, die unmöglich immer gesinnungstüchtige Pathetik des Kanzelredners, aller Pomp und Putz bei verschiedenen Kundgebungen findet hierdurch seine Berechtigung – soweit freilich nur, als der Äußernde diese Gefühle wirklich besitzt, die er erregen will, und nur in Anbetracht des Bewußtseinsstatus der Angeredeten die Überlieferung stärkerer und sinnlicherer Vorstellungen bedarf, als er sie zur Erregung der gleichen Gefühle in sich nötig hat¹.

Ein Beispiel für die Umkehrung, d. h. für den Fall, wo durch Äußerung theoretisch wahrer Sätze Gefühle im Angeredeten erzeugt werden sollen, welche der Redende nicht besitzt, die theoretische Wahrheit also ein Mittel ist zur Erzeugung falscher Gefühle, besteht darin, wenn der Äußernde durch offenes Zugestehen einer schlechten Handlung den Schein erregen will, als hätte sich ihm kein negatives Wertgefühl damit verbunden. Besonders bei Kindern findet sich diese sehr raffinierte Unwahrhaftigkeit häufig; auch bei Frauen ist sie vielfach im Schwange. So beruht beispielsweise die Diplomatie der Célimène in Molières «Misanthrop» auf dieser Form der Unwahrhaftigkeit.

Ähnlich steht es, wenn ein Nietzsche einmal von sich sagt: «Ich bin ein Denker, der sich selbst widerlegt hat.» Hier soll nicht das Geständnis gemacht werden, daß Nietzsche unlogisch gedacht hat, sondern es soll hingestellt werden, als verbinde Nietzsche mit dem Gedanken des logisch Richtigen überhaupt kein Wertgefühl. Mit dem sog. «offenen Geständnis» hat diese Form nicht die geringste Verwandtschaft, indem sie, weit entfernt, aus Reue hervorzugehen, im Gegenteil durch die Einbildung unbedingter Sieghaftigkeit der Persönlichkeit einen Angriff auf die Norm selbst bedeutet. Auch in dieser Form ist das, was gesagt wird, theoretisch wahr, auch subjektiv wahr, ohne daß hierdurch der Charakter der Unwahrhaftigkeit verschwände.

Eine weitere interessante Form ist die sog. «Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst». Dieser merkwürdige Begriff scheint zunächst in sich selbst widerspruchsvoll. Denn zwei Urteile über denselben Gegenstand in dem Bewußtsein desjenigen, der unwahrhaftig ist, von denen das eine für wahr gehalten, das andere nicht

1. Auch die auf Kontrast beruhende Unwahrhaftigkeit hat hierin ihr Motiv. Eine stark von der Wahrheit abweichende Äußerung hat leicht zur Folge, daß der Angeredete im entgegengesetzten Sinne übers Ziel schießt.

für wahr gehalten wird und von denen das letztere geäußert wird, erscheint doch als Vorbedingung aller Unwahrhaftigkeit. Wie aber kann sich ein und dasselbe Subjekt überhaupt etwas äußern, da doch das Äußernde schon in ihm ist? Und wie kann es, wenn es sich auch etwas äußern könnte, sich ein Urteil äußern, das ihm subjektiv wahr erscheinen soll, trotzdem es weiß, daß es subjektiv unwahr ist? Es sind doch nicht zwei Subjekte in dem einen eingeschlossen, von denen das eine gegen das andere unwahrhaftig ist. Diese Antithese ist aber bloßer Schein. Denn erstens kann ein Subjekt tatsächlich sich selbst gegenüber etwas äußern, und zweitens hatten wir von vornherein die Äußerung nicht zum wesentlichen Merkmal des Unwahrhaftigseins gemacht. Nennen wir die erste Form die äußere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst, die zweite die innere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst. Daß ein und dasselbe Subjekt Unwahres sich selbst *äußern* könne, wird klar, wenn man bedenkt, daß ein Individuum die Körperbewegungen, Gesten, Reden, die es auf Grund unwahrer Vorstellungen bzw. Urteile äußert, ja selbst mit Gesicht, Gehör, Muskel- und Gelenkempfindung wahrnehmen kann. Und hierbei begibt sich nun das Wunderliche, daß es mit derselben logischen Rechtmäßigkeit von seinen derartig wahrgenommenen Äußerungen auf ein dahinter liegendes, ihnen nach gemeiner Norm korrelates Seelisches zurückschließt, als wenn ihm diese Wahrnehmungen an anderen gegeben gewesen wären. Dazu tritt das bekannte psychologische Gesetz in Kraft, nach dem unsere eigenen Ausdrucksbewegungen vertiefend und verstärkend auf ihre seelischen Ursachen zurückwirken. Wenn wir auch nicht traurig sind, weil wir weinen, und nicht lustig, weil wir lachen, wie jener ganz wunderliche Psychologe einmal behauptet hat, so werden wir doch durch das Weinen trauriger, durch das Lachen lustiger. Kinder weinen sich in einen Schmerz hinein, ihr eigenes Weinen bemitleidend, so wie sich (als Beispiel für den ersten Fall) die Leute in einen «Zorn hineinreden», «sich einreden», daß dies und jenes sei usw. Gegen Empfindungs- und Wahrnehmungsurteile vermag hier freilich auch das durch Ausdrucksbewegungen fortwährend gestärkte und vertiefte unwahre Urteil nicht recht aufzukommen, wenngleich auch dies in einigen Fällen vorkommen mag. So sehen wir z. B. Peer Gynt auf einen Baum losschlagen in der Einbildung, es sei ein gepanzerter Ritter. Anders, wo es sich um Urteile über reproduzierte Vorstellungen handelt; an dieser weicheren und unbestimmteren Masse findet das falsche Urteil leichtere Angriffspunkte. In diesem Sinne sagt Nietzsche einmal: «Mein Stolz sprach zu meinem Gedächtnis: das kann ich nicht getan haben; also gab das Gedächtnis nach.» Aber nicht nur bei Individuen, bei ganzen Völkern und ihrer Geschichtsschreibung finden wir solche Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst; man denke beispielsweise an den Inhalt der französischen Geschichtsbücher für Schulkinder, sowie an die verschiedenen kirchlichen Fälschungen.

Aber auch ohne alle Ausdrucksbewegungen ist die Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst eine Tatsache – obgleich bei ihrer Konstatierung die größte Vorsicht vonnöten ist. Denn vielfach beruht die Annahme einer solchen auf Täuschung. Der Schluß auf gewöhnliche Unwahrhaftigkeit oder auch Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst innerer und äußerer Form ist viel seltener gerechtfertigt, als er gezogen wird. Denn daß A ein einem früheren Urteil entgegengesetztes fällt, genügt ja nicht, sie zu konstatieren. Er kann das erste Urteil vergessen haben oder sich besser belehrt glauben. Die innere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst scheint die *gleichzeitige* Annahme kontradiktorischer Urteile zu fordern. Diese aber widerspricht dem Naturgesetze des Denkens vom Satz des Widerspruchs. Eine gleichzeitige Annahme zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Urteile über denselben Gegenstand wäre aber eine Anforderung, der auch die zu anderen geäußerte Unwahrhaftigkeit nicht entsprechen würde. Das wahre Urteil ist in dem Äußernden auch hier nicht mit dem falschen im Bewußtsein. Es ist nur potentiell in der Seele vorhanden, während (wenigstens während der Äußerung) das Bewußtsein völlig vom falschen erfüllt ist. So ist es auch zu verstehen, daß der Unwahrhaftige, ehe er an die Äußerung herantritt, zuerst das falsche Urteil durch oftmaliges Denken und durch Verbinden desselben mit wirklichen Tatsachen erst eine gewisse Festigkeit gewinnen läßt, wodurch für den Augenblick eine Zurückdrängung des wahren Urteils erfolgt. Durch eben diese Möglichkeit eines zeitweisen Zurückdrängens des wahren Urteils und ein durch Verbindung mit gewissen als wahr angenommenen Urteilen Bodengewinnenlassen des falschen Urteils wird auch die «innere Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst» möglich. Freilich darf diese Verbindung nie eine endgültige sein; sie darf nur ein seelisches mühseliges Artefakt sein, das jeden Augenblick durch Auftauchen des wahren Urteils gesprengt werden kann. Diese Verbindungstätigkeit eines falschen mit wahren Urteilen, während das wahre Urteil dispositionell vorhanden ist und zeitweise an das Bewußtsein andrängt, ohne jedoch das seelische Artefakt sofort sprengen zu können, diese ist es recht eigentlich, welche wir «*inneres Unwahrhaftigsein gegen sich selbst*» nennen. Die Tätigkeit kann, immer wieder begonnen und gegen das objektiv für richtig gehaltene Urteil durchgeführt, zu einem völligen Zurückdrängen dieses Urteils führen; und dieser Prozeß ist eben nur durch seinen Tätigkeitscharakter von dem «Vergessen», durch das positive Nichtaufkommenlassen eines bestimmten Urteils von dem gleichfalls tätigen «Ändern seiner Überzeugung» zu unterscheiden.

Die Rolle, welche dieses innere Unwahrhaftigsein gegen sich selbst spielt, ist auf allen Gebieten menschlichen Tuns eine geradezu unermessliche. Sie ist verschieden groß je nach den Charakteren der Gedächtnisvorgänge der einzelnen Individuen. Wo die Tendenz obwiegt, mehr negativ gefühlsbetonte Vorstellungen durch Erinnerung herbeizuziehen (d. h. bei dem mehr «pessimistischen»

Charakter), ist sie größer, wo die entgegengesetzte Tendenz vorwiegt (bei dem «optimistischen» Charakter), kleiner. Denn, was dort die Tätigkeit leisten muß, wird hier durch das nach positiv betonten Vorstellungen tendierende Gedächtnis bereits geleistet. Dieser Satz muß bei der *sittlichen Beurteilung* des Phänomens wohl in Betracht gezogen werden. Der Optimist hat es leicht, wahr gegen sich selbst zu sein, da ihm ja nur seine guten Erfahrungen (sozusagen) «einfallen» und durch die bloße Mechanik der Vorstellungsprozesse (spezifisch durch Assimilation der reproduktiven Vorstellungen) in «schönerem» Lichte erscheinen. Die Selektion aller Bewußtseins erfahrung zur gedächtnismäßigen Aufstapelung kann eben rein unwillkürlich die positiv betonten Inhalte treffen. Die Geschichte ist hier das Vernünftige, das Unvernünftige «bloßer Schein». Nur bei *gleichen Gedächtnistypen* kann das Mehr oder Minder der Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst ernstlich zur sittlichen Beurteilung in Betracht kommen. –

Gehen wir nun zu einer weiteren Vorführung der allgemeinen Bedingungen der unwahrhaftigen Äußerung innerhalb der Menschen über. Eine dieser Bedingungen haben wir bereits genannt: eine feste Ausdrucksnorm unter Menschen. Eine weitere ist die Gleichheit der logischen Gesetze, sowie die relative Gleichheit der wahrnehmbaren Welt, als der äußeren und inneren. Die Notwendigkeit dieser Bedingungen erhellt sofort; denn jede Verständigung, also auch jede Unwahrhaftigkeit, wäre ohne sie unmöglich. Eine weiter hinzutretende Bedingung ist aber die Differenz der Lust-, Unlust-, Wert- und Unwertgefühle bei verschiedenen Individuen, verschiedenen Gruppen usw. gleichen Vorstellungen gegenüber, sowie dieselbe Differenz bei einem Individuum und einer Gruppe zu verschiedenen Zeiten. Eine weitere besteht in der spontanen Phantasietätigkeit, welche es ermöglicht, unwahre Urteile zu sagen. Die letzte Bedingung besteht in dem Fehlen sittlicher Motive, die Unwahrhaftigkeit zu unterdrücken.

Betrachten wir nun die Bedingung der *Differenz von Lust-, Unlust-, Wert- und Unwertgefühlen* unter den Menschen. Daß sie eine Bedingung der Unwahrhaftigkeit ist, wird sofort klar, wenn wir bedenken, daß es ja gar keinen Sinn hätte, unwahrhaftig zu sein, wenn wir dieselben Dinge zu jeder Zeit auch gleich schätzten. Wäre Diebstahl für jeden gut, so könnte jeder von seinem Diebstahl erzählen, wäre er für jeden zu jeder Zeit schlecht, so würde keiner stehlen. Nur weil er einigen und meist nur in gewissem Momente gut erscheint, für die meisten aber zu jeder Zeit böse ist, werden die ersten ihn verbergen und, gefragt, ein anderes an die räumlich-zeitliche Stelle setzen, wo er sich befindet. Unter einer Diebsgesellschaft ist man ebenso wahrhaftig wie in irgend einem Tugendbund. Denn dort wie da herrschen die gleichen Wertungsweisen der Dinge. Der jeweilige *Inhalt* der Normen entscheidet also nie über Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit. Nur der rein *formale* Charakter der Gleichheit und

Ungleichheit. Soviel psychologische Wahrscheinlichkeit besteht, daß der sittlich Tüchtigste, in eine gemeine Umgebung gezwungen, unwahrhaftig wird, soviel besteht auch, daß der sittlich Schlechteste wahrhaftig wird, wenn er unter Gleichgesinnten weilt.

Die Anzahl der verschiedenen Wertnormen unter Menschen ist aber für das Maß der Ausbreitung der unwahrhaftigen Äußerung keineswegs allein bestimmend. Bestimmend in weit höherem Grade wird vielmehr hierfür die jeweilig festere, jeweilig weniger feste Geschlossenheit der Gruppen, welche unter einer bestimmten Wertnorm stehen. So können mehrere verschiedene Wertnormen, auf fest geschlossene Gruppen verteilt, der Wahrhaftigkeit günstiger sein als weniger verschiedene Wertnormen, wenn diese innerhalb von Gruppen bestehen, die fortwährend miteinander in Wechselwirkung stehen. Der günstigste Zustand für die Unwahrhaftigkeit aber ist eine fortwährende *Vermischung der Gruppen mit verschiedenen Wertnormen*, wie sie beispielsweise die Aufhebung der Ständeunterschiede und die weniger oder mehr realisierte Idee eines Rechtsstaates mit sich gebracht hat. So fördert das Eingehen verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen Adel und Bürgertum durch Ehe z. B. die Ausbreitung der Unwahrhaftigkeit in ganz hervorragender Weise. Erst mit der Annäherung an einen ideal fingierten Endpunkt dieses Prozesses, an dem sich die Verschiedenheit der Wertnormen allmählich ausgeglichen hätte, wäre ein Zurückgehen der Unwahrhaftigkeit zu erwarten. Wäre die ethische Aufgabe der Menschheit erledigt und hätten alle Menschen dieselben und inhaltlich richtigen Wertnormen, so wäre auch volle Wahrhaftigkeit vorhanden. Aber genau so wäre diese vorhanden, wenn die Menschheit völlig in die sittliche Unkultur zurücksänke, z. B. zum bellum omnium contra omnes des Hobbes. Denn bei einer völligen Disparatheit dessen, was allen einzelnen in jedem Momente gut erschiene, hätte die Unwahrhaftigkeit keinen Zweck mehr. Wenn A die politische Anschauung seines Vorgesetzten betätigt, um sich bei ihm in Gunst zu bringen, so hat diese Heuchelei nur einen Zweck, wenn es einigermaßen gewiß ist anzunehmen, daß der Vorgesetzte auch morgen und übermorgen diese Gesinnung besitzt. Oder würden alle Menschen zu gleicher Zeit Verschiedenes für gut und schlecht halten, so wüßte der Unwahrhaftige einfach nicht, was er sagen soll, um sich in Gunst zu setzen. Von Negern und anderen wenig kultivierten Völkern ist es bekannt, daß sie dem Europäer, der ihnen etwas sagt, alles zugeben, auch wenn er in verschiedenen Zeiten das Entgegengesetzte behauptet oder wenn verschiedene Europäer das Verschiedene behaupten. Geäußerte Unwahrhaftigkeit findet sich immer nur im Zustand relativ *fester Abhängigkeitsverhältnisse*. Ob diese Abhängigkeitsverhältnisse durch eine höhere Sittlichkeit oder durch Anarchie durchbrochen werden, ist ganz gleich: Immer wächst damit die Wahrhaftigkeit. Wenn der Sohn mit dem Vater eines Sinnes ist, sagt er ihm Wahres; aber

er sagt ihm nicht minder Wahres, wenn er sich nichts an ihn kehrt. Es ist ein gewaltiger Unterschied in den sittlichen Stimmungen, ob einer sagt: «dem will ich jetzt einmal die Wahrheit sagen!», oder ob einer dies durchführt, weil es selbstverständlich ist. Somit findet sich Unwahrhaftigkeit immer im *sittlichen Kampfstand* der Menschheit.

So ergeben sich auch *zwei ganz verschiedene Typen der Wahrhaftigkeitsforderung*, von denen die erste völlig individualistischer, die zweite dagegen universalistischer Natur ist. Die erste lautet: Sage immer die Wahrheit, ganz gleich, was ihr Inhalt ist. Denn Unwahrhaftigkeit ist ein Bekenntnis der Schwäche und Machtlosigkeit (z.B. Nietzsche). Die zweite legt ihren Nachdruck auf den Inhalt des Tuns und meint: Tue nur das, was du auch wahrhaftig bekennen kannst! Ist dort die Wahrhaftigkeit Selbstzweck, so erscheint sie im letzteren Falle *mehr* als Symptom des Guten, bzw. die Unwahrhaftigkeit als Symptom des Bösen, als selbst als Gutes bzw. Böses. Ist im ersten Falle auch die «zynische Offenheit» in die Forderung eingeschlossen, so ist im zweiten Falle auf den wertvollen oder wertlosen Inhalt der Wahrheit der Hauptnachdruck gelegt. Wenn jemand der Wahrheit gemäß sagt: Ich habe einen Mord begangen, so macht nach der letzten Meinung diese wahrhaftige Äußerung ihn nicht besser, als wenn er es nicht gesagt hätte. Nur wenn es ein «reuevolles Geständnis» ist zum Zweck einer auch öffentlichen Aufsichtnahme der Schuld macht es ihn besser. Hier liegt aber der Nachdruck nicht auf der Wahrhaftigkeit, sondern ihrem Motiv, der Reue – vorausgesetzt, daß man nicht das reine Zweckmäßigkeitsmoment der Bestrafbarkeit eines solchen, der seine Handlung eingesteht, und die Überhebung des Richters bzw. Anklägers, eine lange Kette von Beweisen zum Zwecke der Überführung zu geben, als ein *sittliches* Moment ansieht. Denn wahrhaftig hätte er ja auch unter Mordbrennern sein können, nur daß hier vielleicht Prahlerie das Motiv seiner Wahrhaftigkeit hätte sein können. Ja die Reue hätte ihn gerade hier vielleicht zur Unwahrhaftigkeit veranlassen können, weil er von diesen Menschen auch nicht einmal hätte gelobt sein wollen (ein Fall, den, allgemein gedacht, die Erfahrung vielfach bestätigt). In solcher Weise ist also in allen Fällen streng zu scheiden, ob das *Motiv* einer wahrhaftigen Äußerung oder diese *selbst* ethisch geschätzt wird.

Wir werden später auf diesen Umstand noch ausführlicher zu reden kommen. Aber soviel ist jetzt schon gewiß: Jede geäußerte Wahrhaftigkeit kann eine böse und gute Gesinnung gleichmäßig zum Inhalt haben, wenngleich es nötig ist, daß sie in irgend einem Grade «Gesinnung» zum Inhalt habe; sie kann hierbei noch aus sittlich ganz verschiedenartigen Motiven geäußert worden sein, worunter freilich auch dieses ist, daß sie um ihrer selbst willen geäußert ward. Wie sich die Ethik zu diesem letzteren Motive zu stellen hat, werden wir später hier noch aufzeigen.

Bei unserer Untersuchung der allgemeinsten sozialen und politisch-rechtlichen Bedingungen der Unwahrhaftigkeit waren wir zu dem Satze gelangt, daß eine relative Festigkeit der Abhängigkeitsverhältnisse die günstigste Bedingung zur Unwahrhaftigkeit darstelle. Mit dieser Frage im engsten Zusammenhang steht die Frage nach der *sozialisierenden* und *zerstreuenden* Kraft der Unwahrhaftigkeit. Auch diese Frage ist keineswegs so einfach, als sie zuweilen in der philosophischen Literatur gehalten wurde.

Der Unwahrhaftigkeit wird gewöhnlich *nur* eine isolierende und zerstreue Kraft zugesprochen. In diesem Sinne aber ist der Satz durchaus unrichtig, wenn man unter «sozialisierender Kraft» nicht gleich *alle* Menschen sozialisierend versteht. Dagegen ist er beschränkt richtig. Worin besteht nun diese Beschränkung? Darüber kann nun kein Zweifel sein: Indem der Unwahrhaftige redet, verschafft er, soweit dies an ihm gelegen und soweit er es auf Grund wirklich objektiver richtiger Kenntnisse vermag (was keineswegs immer, sondern vielleicht nicht einmal das Gros der Fälle ist), denjenigen, die er also belügt, eine falsche Ansicht über gewisse Dinge und Zustände und fügt so ein trennendes Moment zwischen diese und jene, welche diese Dinge und Zustände kennen – aber auch nur *dann*, wenn tatsächlich solche, die Sache Kennenden vorhanden sind. Sind diese nicht vorhanden (oder solche, welche es zu sein glauben), so hat seine Unwahrhaftigkeit keine zerstreue Kraft. Denn wer an Menschen einen Vorgang berichtete, der tatsächlich nicht wirklich gewesen ist, obgleich er dies wider sein Wissen behauptete, vermag, wenn niemand in der Lage ist, die Frage nach dem Vorgang zu prüfen und zu beantworten, auch keinen Unfrieden zwischen ihnen anzustiften. Soweit sich mithin das Verbot der Unwahrhaftigkeit nur auf soziale Gründe beruft, kann es nicht alle Unwahrhaftigkeit, sondern diese nur mit Ausnahme der bezeichneten verbieten. Freilich können diejenigen, gegen die er sich äußert, seine Äußerung glauben und nicht glauben und so sich in irgendeinem Grade zerwerfen, was aber nicht minder möglich ist, wenn er wahrhaftig war. Im anderen Falle schafft er dagegen wirklich verschiedene Erkenntnisbedingungen und hierdurch verschiedene Bedingungen des Handelns der Menschen. Besonders tritt diese antisoziale Kraft der Unwahrhaftigkeit hervor in der Form der «*Verleumdung*». Hier wird der Verleumdete von denjenigen getrennt, bei denen er verleumdet wurde. Aber die «*Verleumdung*» ist keineswegs die einzige Art der ihr übergeordneten Unwahrhaftigkeit, nämlich der «Unwahrhaftigkeit gegen Menschen über Menschen». Denn die andere und gerade sozialisierende Art solcher Unwahrhaftigkeit ist die sog. «*Kuppellei*» aller Arten. Sie bringt Menschen gerade durch das Aufdringen einseitiger oder doppelseitiger falscher Ansichten über ihre Personen zusammen. Solcher Art von Kuppellei gibt es in den einfachen Verhältnissen der Individuen aus dem Volke so gut wie bei großen diplomatischen Zugriffen. In anderem

Sinne betätigt die Unwahrhaftigkeit eine sozialisierende Kraft in den Fällen, wo mehrere gemeinsam unwahr sind. Zu ihren sonstigen gemeinsamen Interessen wächst hier noch eines hinzu, nämlich die Unwahrhaftigkeit zu erhalten nach außen hin. Ja es ereignet sich, daß alle gemeinsamen Interessen bis auf eben dieses, nämlich die Unwahrhaftigkeit zu erhalten, schwinden, und so die Unwahrhaftigkeit nicht nur eine, sondern die einzige zusammenhaltende Kraft ist. Wenn eine Familie, als sie noch gemeinsame Interessen hatte, der Außenwelt eine Unwahrhaftigkeit äußerte, und sie zerwirft sich später, d. h. es schwinden die gemeinsamen Interessen, welche das Motiv auch zur gemeinsamen Unwahrhaftigkeit waren, so kann sie durch die Unwahrhaftigkeit noch zusammengehalten werden, wenn sonst alle Bande zerrissen sind.

Eine Unterteilung ist hier die sog. «*konventionelle Lüge*», welcher Begriff freilich in den meisten Fällen zu weit ausgedehnt wird. So ist es ganz falsch, gewisse Formen der Höflichkeit, wie Anredeformen usw., diesem Begriffe einzuordnen, da es sich hier meist nur um *allgemein* angenommene *Ausdrucksmittel* handelt. Derartige Formen mögen Unwahrhaftigkeiten einmal *gewesen* sein; durch ihre allgemeine Verbreitung werden sie aber auch allgemein durchschaut, so daß sie zuletzt bloße Formeln der Sprache werden, die freilich wieder dazu dienen müssen, Unwahrhaftiges auszudrücken. Z. B. glaubte ich nicht, daß, wer mich in einem Briefe «geehrter Herr» anredet, mich ehren wolle; er wollte mich dies auch nicht glauben machen. Redet er mich aber in einem weiteren Briefe nicht mehr «geehrter Herr» an, so glaube ich nicht nur nicht, daß er mich jetzt nicht mehr «ehrt», sondern daß er mich für einen Menschen hält, der so zu verachten ist, daß man die gewöhnlichste Formel der Höflichkeit ihm gegenüber außer acht läßt. So wissen wir ebenso genau, daß gewisse Formeln weniger ausdrücken, als sie besagen, wie wir wissen, daß ihr Unterlassen mehr ausdrückt, als es besagt. Die «konventionelle Lüge», richtig erfaßt, ist anderer Art. Sie ist nur eine Art des allgemeinen merkwürdigen Phänomens, daß die gesellschaftliche Sittlichkeit immer höher zu stehen scheint – ich sage *scheint* – als die aller einzelnen, welche die Gesellschaft zusammensetzen. Es zeigt sich hier das äußerst wunderliche Phänomen, daß eine sehr große Kluft zwischen einem gegenseitigen Wissen von sich und einer gegenseitigen sprachlichen Überlieferung dieses Wissens besteht. Bedenkt man, daß die Sprache nur Mittel ist zum Zwecke des Gedankenaustausches, so kann man dieses Phänomen schlechterdings nicht begreifen. Denn wenn zwei Menschen in einem Momente genau wissen, was sie eben jetzt denken, so kann das Aussprechen dessen (wenn man die Sprache als bloßes Mittel der Gedankenüberlieferung auffaßt) zu diesem Wissen nichts hinzu- und wegnehmen. Die Sprache muß also doch noch etwas anderes sein als ein solches Mittel. Dieses andere aber möchten wir ihre Kraft der Fixierung des Gedankens nennen, die, wenn auch nicht so groß wie

jene der Schrift, dennoch vorhanden ist. Die Wahrnehmung der gesprochenen Worte mag für *mich* kein besserer Beweis dafür sein, daß jener eben dies dachte, als der psychologische Schluß, daß er dies gedacht habe. Für andere dagegen, denen ich den Gedanken dessen mitteilen will, ist die Mitteilung, er habe dies *gesagt*, immer ein besserer Beweis, daß er dies gedacht hat, als die Aufzählung aller meiner Gründe dafür, daß er dies, ohne es zu äußern, gedacht habe. Dem assertorischen Urteil ist auch hier ein größerer Grad der Gewißheit eigen als dem apodiktischen¹. Die «konventionelle Lüge» beruht auf einem stillschweigenden Vertrag, gewisse Dinge anders hinstellen, als sie sind. Alle Mitglieder haben eine bestimmte objektive Überzeugung und wissen dies voneinander, oder glauben es wenigstens zu wissen, äußern aber doch auch *gegeneinander* eine andere, falsche Überzeugung. Dieses äußerst merkwürdige Phänomen kann nur darin seine Erklärung finden, daß alle, die solches tun, um die Gunst eines gewissen Subjekts in Konkurrenz stehen. Sie wollen eigentlich dieses Subjekt belügen, wozu ihnen das Belügen ihrer Gruppenmitglieder, welche diesem Subjekte die Äußerung überbringen könnten, als *Mittel* dient. Dieses Subjekt kann eine bestimmte Person, eine engere Gruppe, von welcher die erste abhängt, aber auch die Gesamtheit derer sein, welche sich außerhalb der Gruppe befinden. Jeder, der in solchen Gruppen die Wahrheit sagt, isoliert sich eben damit gegen alle Gruppenmitglieder. Geht diese sog. «konventionelle Lüge» auf die Handlungen der Gesellschaften selber, so vermag sie unter Umständen ein höheres sittliches Niveau darzustellen, als wenn sie nicht vorhanden ist. Es vermag sich durch sie dann doch wenigstens die Anerkennung eines sittlichen Ideals zu äußern, die (die gleich unsittlichen Handlungen in einer anderen Gruppe angenommen) bei einer offenen Äußerung hierüber in einer anderen Gruppe fehlt. Als Beispiele hierfür möge z. B. der Gegensatz unserer modernen höheren Gesellschaft, wo die sog. «konventionelle Lüge» stark im Schwange ist, mit der zynischen und in dem angegebenen Punkte sehr offenen Gesellschaft am Hofe Ludwigs XV. und XVI. gelten.

Eine andere Kraft, die der Unwahrhaftigkeit eignet, gewissermaßen ohne alle menschlichen Willensimpulse hierzu, ist die der *Ausbreitung*. Und zwar in doppeltem Sinne: Innerhalb des Bewußtseins der einzelnen, denen sie geäußert wurde, und innerhalb der Gesellschaft, wo sie der eine zum andern trägt. Der durch den Unwahrhaftigen in des andern Seele hervorgerufene Gedanke greift notwendig um sich, da er sich dem logischen Zusammenhange stets einzufügen sucht. Ja in den meisten Fällen ist dies nicht nötig, da der Unwahrhaftige bereits einen logischen Zusammenhang überliefert; denn sonst würde ihm ja von vornherein nicht geglaubt. Dadurch wird der Betreffende auch über andere Gegenstände und Fragen, soweit dies der Unwahrhaftige vermag, in Irrtum ge-

1. Vgl. hierzu Sigwart, «Logik» I, 6, S. 238.

führt¹. Ebenso werden andere durch den ersten, dem das Unwahrhaftige geäußert wurde, dadurch in Irrtum geführt, daß dieser das Geäußerte mitteilt, wobei sich in jenen einzelnen Seelen das Umsichgreifen der unwahrhaftigen Äußerung wiederholt. Vermehrt so einerseits dieser Umstand die fortzeugende Kraft der Unwahrhaftigkeit, so gibt er doch andererseits wieder die Gelegenheit der Entdeckung der Unwahrhaftigkeit. Denn sowie der logische Inhalt der unwahrhaftigen Äußerung auf ein für objektiv richtig gehaltenes Urteil in diesen Seelen trifft, stellt sich auch sofort das Mißtrauen und die nähere Untersuchung des Tatbestandes ein, wobei dann meist auch viele bloß irrtümliche Äußerungen für Unwahrhaftigkeiten gehalten werden. Dennoch wird die Unwahrheit des Unwahrhaftigen, abgesehen von der etwaigen Kenntnis seines Charakters von seiten des Belogenen, immer leichter für die anderen ans Licht treten als die Unwahrheit des Irrenden. Denn der Unwahrhaftige hat bei seiner Äußerung immer nur eine ganz bestimmte Seite jenes wirklich stattgehabten Vorganges, nämlich diejenige, auf deren Fälschung es ihm ankommt, im Auge und erfindet kausale Vorder- und Hinterglieder meist nur zu dieser Seite, während er für andere Seiten des Vorgangs keine erfindet, bzw. die wirklichen Kausalglieder, in denen andere Seiten des Vorgangs einbezogen sind, äußert. An die notwendige Zusammengehörigkeit dieser Seiten des Vorgangs denkt er selten auf Grund seines bloß diskursiven Denkens. Der irrtümlich Äußernde ist dieses Zurückdrängens der Wahrheit überhoben. Somit wird die Ausbreitungskraft eines objektiv unwahren geäußerten Urteils – nämlich der geäußerte Irrtum – leichter die Seelen in weitere Unwahrheit verstricken als die Unwahrhaftigkeit.

Ein neues Problem bezüglich der Unwahrhaftigkeit tut sich vor uns auf, wenn wir fragen, *wie* der Unwahrhaftige seinen Zweck, den andern in Irrtum zu führen, zu erreichen pflegt. Es braucht dies nämlich keineswegs nur dadurch zu geschehen, daß eine Tatsache gefälscht oder eine andere erfundene Tatsache an deren Stelle gesetzt wird, vielmehr kann dies auch durch eine bloße *Anordnung* der Tatsachen erreicht werden. Was geäußert wurde, kann alles «wahr» sein, nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv, auf den Kopf des Unwahrhaftigen bezogen, ohne daß Absicht und Erfolg der Unwahrhaftigkeit zu fehlen braucht. Auch hier zeigt sich die Zweischneidigkeit des schon einmal kritisierten Satzes: «Was du sagst, muß wahr sein; aber du mußt nicht alles sagen, was du für wahr hältst.» Wer nach diesem Satze handelte, hätte noch sehr weitgehende Möglichkeiten, unwahrhaftig zu sein. So reden wir mit Recht tadelnd von einem, der «eine Tatsache unterdrückt» oder von einem, der uns «nur die halbe Wahrheit» sagt. Tatsachen können nämlich sehr leicht so angeordnet werden, daß der sie Auffassende nach logischem Gesetze einen ganz bestimm-

1. Freilich – dies ist immer wieder zu betonen – erfolgt das gleiche Resultat bei irrtümlichen Äußerungen, ist also der Unwahrhaftigkeit nicht wesentlich.

ten Schluß daraus ziehen muß – einen Schluß, der falsch ist, ohne daß die mitgeteilten Urteile über die Tatsachen aufhörten, subjektiv und objektiv wahr zu sein. Es ist ein bekannter Trick des Verbrechers, vor Gericht durch Anordnung der ihm vorgehaltenen Tatsachen der Sache ein neues Licht zu geben.

Die Anordnung, welche den «anderen» zu einem falschen Schlusse verleitet, kann sehr verschiedenartig sein. Greifen wir zwei Typen heraus, den Typus des «Zusammendrängens» von Mitteilungen über Handlungen, welche Vorzüge der Gesinnung beweisen sollen, und den Typus des zeitlichen «Auseinanderlegens der Mitteilungen von Handlungen», welche den Fehler der Gesinnung beweisen. Die Mitteilungen über «gute» Handlungen erfolgen rasch, das Geständnis meist langsam, auch da, wo nicht Furcht ein «Stocken» verursacht. Es gibt auch Leute, die eine Anzahl geistreicher Reden, die sie im Laufe der Jahre allmählich geprägt haben, jedermann gegenüber alle zusammen äußern, was den Schein von großer Geistigkeit erregt. Dieselben pflegen ihre Mitteilungen über böse Handlungen, die zu machen sie gezwungen sind, auf eine längere Zeit zu verteilen, nach dem Volksmund «eßlöffelweise» einzugeben. Am meisten aber findet sich diese Art der Unwahrhaftigkeit bei Leuten, die leidenschaftlich den andern zu einer Ansicht bringen wollen, wobei aber zugleich die Tatsachen nicht gefälscht werden können, weil sie allgemein bekannt sind, so z.B. vor allem bei Journalisten und Politikern. Je klarer, nüchterner, objektiver diese Leute denken, desto schwieriger ist es für sie in ihrer Stellung, die ihnen Kundgebungen innerhalb der Parteizwecke vorschreibt, wahrhaft zu bleiben. Der innerlich leidenschaftliche Politiker hat es hierbei noch besser; dieser sieht nämlich meistens die seinen Parteizwecken entgegengesetzten Tatsachen nicht; er äußert darum die *für* seine Ansicht sprechenden Tatsachen wahrhaftig, welche Wahrhaftigkeit er aber nur seiner glücklichen Blindheit verdankt. Viel schlimmer steht es um den nüchternen, objektiven Kopf, dem nicht von vornherein ein leidenschaftlicher Wille gewisse Tatsachen in den Kopf treibt, der vielmehr die Vorgänge in besonnener Ruhe auf sich wirken läßt. Er sieht in seiner ruhigen Art auch die Gegengründe; sind diese nun doch nicht stark genug, ihn aus der Partei auszutreten zu veranlassen, so bleibt ihm, wenn er nicht gegen seine eigenen Zwecke sich stellen, und das heißt hier immer: die Zwecke anderer Parteirichtungen fördern will, nichts übrig, als die Politik entweder aufzugeben oder aber unwahrhaftig zu sein. So kann man sagen, daß ein Kopf, je besonnener er ist, um so weniger in der Politik arbeiten kann, wenn er nicht unwahrhaftig werden will¹. Große Gelehrte, deren Ar-

1. Diese Sätze gelten nur, wenn man unter «Wahrhaftigkeit» (wie gemeinhin) das Äußern eines seelischen, für wahr gehaltenen Urteils versteht. Wir haben uns hier, wie auch schon vorher, dieses gewöhnlichen Sprachgebrauches bedient, wohl wissend, daß wir nach *unserem* Begriffe der «Wahrhaftigkeit» als der Äußerung objektiv für wahr gehaltener, aber auch der

beitsmethode auch die Gegengründe zu prüfen pflegt, sind darum meist entweder schlechte oder unwahrhaftige Politiker. Die hegelsche Philosophie hat (freilich ohne Absicht) dem politischen Denken gewissermaßen eine universalphilosophische Rechtfertigung erteilt, und dies mit dem Satze in der Einleitung der Rechtsphilosophie: «Alles Sein ist vernünftig und alles, was vernünftig ist, ist.» In diesen Begriffen des «Seins» und des «Vernünftigen» waren große Formen gegeben, in die später der Reaktionär und der Revolutionär gleichermaßen ihre geistigen Inhalte einfüllen konnten. Was dieser oder jener Partei (gemäß ihrer Anschauung) nicht «vernünftig» schien, dies war auch sofort keine «echte» Tatsache mehr, dies konnte billigerweise «unterdrückt» werden. Von diesem Unterdrücken der Tatsachen leben ja die politischen Parteien. Diese Tatsachen können in gleicher Weise solche der jeweiligen Gegenwart und der Geschichte sein. So könnte man die hegelsche Philosophie mit einigem Rechte eine kosmische Politik nennen. Die Größe und Wucht dieses Gedankens ist bewundernswert. Dies kann selbst jener nicht leugnen, der weiß, daß die wissenschaftliche Entwicklung seit Hegel so gewaltige, ja drohende «Seinskomplexe» aufgebracht hat, daß die Fülle der «Tatsachen» diesen hegelschen Begriff des «Seins» gesprengt hat. Diese Entwicklung kann aber, wie wir gezeigt haben, nur darin ihren Abschluß finden, daß der Begriff des Seins «entwertet», der Begriff des Wertes dagegen als ein *objektiv* berechtigter, wenngleich nicht «wahrer» Begriff neben ihn tritt¹.

Die logische Form, in der diese Anordnung von Tatsachen meist auftritt, ist der Beweis von Sätzen, deren Wahrheit man nicht vorher bereits kennt. Denn nur bei solchen Sätzen, deren Wahrheit man schon kennt oder zu kennen glaubt, hat der Beweis seine Rechtfertigung*. Er ist ein lediglich pädagogisches Hilfsmittel, aber mitnichten eine Methode, die Wahrheit zu finden. In allen anderen Fällen, wo ein Satz gegeben ist, dessen Wahrheit man noch nicht kennt, ruft der Versuch des Beweises von vornherein eine Auswahl und Anordnung der Tatsachen hervor, die dem Zwecke des Beweises dienen. Bei den griechischen Sophisten und unseren Rechtsanwälten hat der «Beweis» stets eine große

«*Gesinnung*» angehöriger Urteile solches «Unterdrücken» oder «Anordnen» von Tatsachen sehr wohl *sittlich rechtfertigen* können, wenn die «*Gegengründe*» nicht stark genug sind, auch die «*Gesinnung*» zu verändern.

1. Wir möchten hier bemerken, daß es in der Geschichte bisher immer vergebliche Mühe gewesen ist, einem «schlecht gewordenen Begriff» sozusagen wieder aufzuhelfen. So z.B. war es vergebliche Mühe, den in der römischen Kaiserzeit «schlecht gewordenen» Begriff der «Natur» wieder in Kredit zu bringen. Vielmehr kam das Christentum und faßte alle die im stoischen «Naturbegriff» liegenden «guten Kräfte» und noch ein rein christliches Plus in einem neuen Begriff einer «alliebenden Gottheit» zusammen bzw. einem «Himmelreich», welche Begriffe dem der «Natur» schroff entgegengesetzt wurden, so daß letzterer «entwertet» war.

Rolle gespielt. Bereits der Antritt des Beweises eines Satzes, dessen Wahrheit nicht von vornherein aus anderen Gründen (wie z. B. bei der Apologetik «Offenbarung») feststeht, und wenn der Beweis anderen als pädagogischen Zwecken dienen soll, ist eine Unwahrhaftigkeit entweder gegen sich selbst oder, wenn er geäußert wird, eine gegen andere¹.

Weitere Einteilungen der Formen der Unwahrhaftigkeit ließen sich nun noch nach verschiedenen Prinzipien hin durchführen. Eines der wichtigsten wäre das Kriterium der *Motive* und *Zwecke*. Überwiegt auch im allgemeinen das bloße «praktische» Interessenmotiv, so darf man sich dadurch, daß nur diese Unwahrhaftigkeiten meist «*Lüge*» genannt werden, nicht darüber täuschen lassen, daß in einer immer noch sehr großen Anzahl von Fällen die Motive interesselooser Art sind, wie Spiel- und Eitelkeitsmotive beispielsweise. Im sog. «Aufschneiden» vermischen sich wieder beide letztgenannten Motive. So sehr diese Art von Unwahrhaftigkeit auch verbreitet sein mag, so wird in vielen Fällen dennoch zu rasch darauf geschlossen. Der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit wird hier oft die Rache derer, bei denen die «Grazien leider ausgeblieben sind», an jenen, bei denen sie nicht ausgeblieben sind. Oder, wie es Schiller einmal in seinen Briefen «Über die ästhetische Erziehung des Menschen» ausdrückt: «Der Mensch ohne Form verachtet alle Anmut im Vortrage als Bestechung, alle Feinheit im Umgang als Verstellung, alle Delikatesse und Großheit im Betragen als Überspannung und Affektion.»

Hiermit wollen wir diese Betrachtung schließen. Denn so unerschöpflich das Leben an jedem Punkte, so unerschöpflich ist es auch hier. Die Hauptsache war für uns die Aufzeigung der verschiedenen Bildungsweisen der Unwahrhaftigkeit. Was wir an Formen unberücksichtigt gelassen, das mag sich jeder aus seiner Erfahrung ergänzen. —

Wir schreiten zur Beantwortung der Frage nach der *sittlichen Beurteilung* der Unwahrhaftigkeit. Daß «Wahrheit» kein sittliches Phänomen ist, haben wir im Vorhergehenden des weiteren ausgeführt und zu erweisen gesucht. Auch Kant sagt in seiner kleinen Schrift «Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen» (1797): «Zuerst ist anzumerken [gegen Benjamin Constant], daß der Ausdruck: ein *Recht auf die Wahrheit haben*, ein Wort *ohne Sinn* ist. Man muß vielmehr sagen, der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftig-

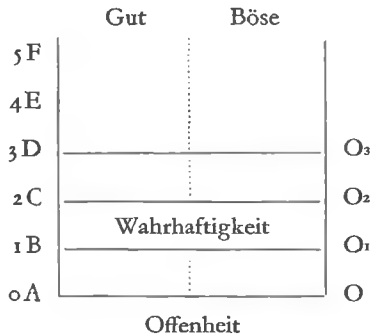
1. Auch dem philosophischen Systematiker ist es sehr zu widerraten, seine Denkarbeit zu sehr in «Beweisen» verlaufen zu lassen. Er darf nicht einen Satz, der ihm bei einem Schriftsteller aufstößt, und dem er sozusagen «ansieht», daß er zu seinem System paßt, nun auch gleich beweisen wollen. Es müssen auch dieselben Gründe sein, die ihn bewegen, diesen Satz anzunehmen, wie jene waren, die den Autor des Satzes zu seiner Aufstellung leiteten. Sind es nicht dieselben Gründe, so kann er einen Beweis mit der Absicht, den Gedanken zu prüfen, zwar versuchen; er muß aber, wenn er logisch gewissenhaft bleiben will, auch den Beweis des kontradiktorischen Gegenteils des Satzes versuchen.

keit (*veracitas*), d. i. auf die subjektive Wahrheit in seiner Person. Denn objektiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen *Willen* an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde – ein Satz, der auch unseren früher gegebenen Ausführungen eine lebhafteste Bestätigung erteilt. Denn so wenig wir von einem Rechte auf Wahrheit reden können, ohne ein «Wort ohne Sinn» zu gebrauchen, so wenig auch von einer «Pflicht zur Wahrheit»; denn «Pflicht» wie «Recht» sind Bestimmungen des Willens.

Damit fällt, wie schon ausgeführt, jeder Versuch, eine allumfassende *Wahrheits*kenntnis in die sittliche Bestimmung des Menschen aufzunehmen – ohne daß das schwierige (bereits behandelte) Problem von der «wahrheitsgemäßen Kenntnis des Bösen» noch eigens hereingezo-gen werden müßte.

Nur das Phänomen der *Wahrhaftigkeit* kann somit sittlicher Beurteilung unterliegen. Da, wie wir gezeigt, Wahrhaftigkeit als Zugehörigkeit eines Urteils zur Gesinnung wie Gesinnung überhaupt der Grade fähig ist, und dies ganz abgesehen von ihrem Inhalte, so wird eine sittliche Beurteilung im Einzelfalle zuerst festzustellen haben, in welchem Grad das Urteil «wahrhaftig» oder «unwahrhaftig» war.

Stellen wir zur besseren Verständigung unsere Meinung graphisch dar:



AO sei eine Linie, deren Teile Äußerungen darstellen, welche zwar subjektiv wahr, d. h. so sind, daß die Äußerung das jeweilige gleichzeitige Urteil zu erkennen gibt, also «offen» sind. oA, 1B, 2C, 3D usw. bezeichnen die «Gesinnungsgrade» des Urteils. Alle auf AO liegenden Äußerungen sind nach unserer bereits dargebotenen und erklärten Terminologie «unterethisch». Erst die auf den Linien BO₁, CO₂ usw. liegenden Äußerungen haben «ethische Bedeutsamkeit», und um so mehr, je höher der Gesinnungsgrad ist, in dem sie erscheinen, je höher wir also in der Figur aufsteigen. Über ihren Charakter als

Gut und Böse ist damit noch nichts ausgemacht, nur ihre «ethische Bedeutsamkeit» ist damit charakterisiert. Die schraffierte Linie, welche AO, BO₁ usw. durchschneidet, zerfällt diese in je zwei Teile, auf denen wir uns die guten bzw. bösen Wahrhaftigkeiten gelegt denken können. Schraffiert ist die Linie, weil sie erst das noch vor uns liegende Problem anzeigt. Es ist natürlich nicht notwendig, daß sie die Linien in der Mitte trifft. Denn um dies notwendig zu machen, fehlte der Nachweis, daß es ebensoviele böse als gute Unwahrhaftigkeiten gibt, den wir nirgends erbracht haben. Gelöst werden kann diese Frage nur durch die Aufstellung eines *Beweises für die Pflicht* der Wahrhaftigkeit. Je nachdem das Prinzip, aus dem das Gebot der Wahrhaftigkeit abgeleitet ist, beschaffen ist, wird diese Frage zu beantworten sein.

Ehe wir unser eigenes Prinzip aufstellen, mögen *zwei typische Beweisarten* sowie *Kants Beweis* hier kritische Revue passieren.

Erster Typus:

Er geht (vielfach im Mittelalter auftretend) von einem teleologischen Gedanken aus. Die Sprache nämlich sei uns von Gott zum Zwecke des Gedankenaustausches verliehen worden. Diesen Zweck vereitle der Unwahrhaftige.

Hierauf ist kurz zu sagen: Abgesehen von dieser ganz unerwiesenen, aller neueren Forschung widersprechenden Voraussetzung, daß uns die Sprache gleichsam fertig von Gott überliefert worden sei, wäre der Satz, daß die Sprache den Zweck hat, den Gedankenaustausch zu ermöglichen, kein Grund gegen die Unwahrhaftigkeit. Denn auch der Unwahrhaftige äußert seine Gedanken, und die Sprache ist so gut Bedingung der Lüge als der Wahrhaftigkeit. Ohne Sprache (oder anders normierte Ausdrucksmittel) könnten wir uns auch nicht belügen. Sagt man aber: Die Sprache diene (von Gott hierzu bestimmt) dem wahrhaftigen Verkehr¹, so behauptet man im Obersatz, was man erst beweisen wollte.

Zweiter Typus:

«Die Unwahrhaftigkeit führt den Nebenmenschen in Irrtum und schädigt ihn hierdurch.»

Erstens ist es unrichtig, wenn man sagt, es liege im Wesen der Unwahrhaftigkeit, in Irrtum zu führen. Dies setzte vielmehr voraus, daß jeder Unwahrhaftige nicht nur sich subjektiv eines Satzes als eines wahren im Gegensatz zu jenem, den er äußert, bewußt sei, sondern daß er auch stets die objektive Wahrheit über den betreffenden Gegenstand wisse. Diese Voraussetzung ist falsch. In Irrtum führt weiterhin auch der geäußerte Irrtum eines anderen, ohne daß

1. Vgl. z.B. Cathrein, «Moralphilosophie» II, S. 81.

hierdurch die Verletzung einer Pflicht statuiert werden könnte. Zweitens ist es nicht erwiesen, daß Unwahrhaftigkeit, auch wenn sie in den Irrtum führte (aus ihrem Wesen heraus), hierdurch andere immer schädigte.

Kant

Kant hat an zwei Stellen die Frage in extenso behandelt. Erstens in der bereits genannten Schrift, zweitens in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre» (1797). Er sieht in letztgenannter Schrift in der Lüge (wie er *jede* geäußerte Unwahrheit nennt) eine Verletzung der *Pflichten gegen sich selbst*, ja er nennt die Lüge die «größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person)»¹. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß Kants Pathos hier stärker ist als seine Gründe. Er macht keinen Versuch, aus seinem Imperativ das Verbot der Lüge abzuleiten. Er erklärt nur mehrmals, die Lüge entwürdigte den Lügner und mache ihn moralisch verächtlich. Sodann wiederholt auch er den unter Typus 1 gegebenen Beweis von der zweckwidrigen Benutzung der Sprache. In ersterer Schrift geht er zwar der Sache tiefer auf den Grund, ohne jedoch unseres Erachtens sein Ziel zu erreichen. Hier kommt es ihm spezifisch auf die Rechtsfrage (gegenüber der moralischen) an. Sein Hauptbeweis besagt: Der Lügner tut «der Pflicht *überhaupt* Unrecht»; das ist, er macht «soviel an ihm ist, daß Aussagen (Deklarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen, welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird».

Stichhaltig ist aber dieser Beweis mitnichten. Erstens vermögen nicht alle Lügen Treu und Glauben zu untergraben, sondern nur solche Lügen, welche auch als Lügen von anderen erkannt werden, also im Grunde nur die törichten Lügen. Eine Lüge, die nicht als solche erkannt wird, schädigt Treu und Glauben keineswegs. Kants Beweis ist im Grunde nur eine erweiterte Anwendung des Sprichwortes: «Wer einmal lügt usw.». Es wird erweitert in den Satz: Wenn einige lügen, so glaubt man auch den andern nicht. Aber in beiden Fällen müssen wir, um nicht zu glauben, doch zuerst wissen, daß gelogen wurde. Das sittlich Schädliche ist ja hier nicht das Lügen selbst, sondern die Erkenntnis, daß gelogen wurde. So würden jene Lügner, die sich durchlügen, also eben die ärgsten, gerade prämiert. Zweitens aber heißt den Beweis darauf stellen, daß die Menschen dem *A* nicht mehr glauben, wenn er einmal gelogen hat, ja sogar den *B* und *C* auch nicht mehr glauben, weil *A* gelogen hat, ihn auf ihre Torheit stellen. Ist der obige Satz: «Wer einmal lügt usw.» auch vielfach richtig, d.h. ist es richtig, daß «man» demjenigen, der einmal gelogen hat, nicht mehr

glaubt, so ist es nicht minder richtig, daß «man» hierbei einen großen logischen Fehler begeht, wenn man von einem besonderen Falle ohne weiteres auf alle übrigen schließt, ohne sich der Kausalgesetze zu versichern, welche das Lügen im einen und andern Fall begreiflich machen. Warum ein derartiges Tun, das in allen anderen Fällen den verdienten Tadel findet, in der Ethik besonders gehegt, ja eigentlich durch schlechthinnige Voraussetzung bei allen fixiert werden soll, dies vermögen wir nicht einzusehen. Und fragen wir die Erfahrung, so finden wir, daß es vor allem Frauen und Kinder, meist sehr naive Naturen sind, welche, einmal belogen, nun überhaupt nicht mehr glauben können. Solche Verallgemeinerungen gehören durchaus zu den Kinderkrankheiten, welche sich bei dem ersten Öffnen der Augen vor der Welt des Bösen einstellen. Jene Kinderfabel von dem Hirtenknaben, der immer «der Wolf» schrie, um die Besitzer der Schafe zu äffen, dann aber auch schrie, als der Wolf wirklich kam, wobei nun die Besitzer nicht mehr herbeikamen, so daß der Wolf seine Verwüstungen anrichten konnte, beweist nur, daß die Besitzer sehr töricht waren, wenn sie meinten, der Knabe müsse immer lügen, weil er einmal gelogen hatte; so daß man scherzweise sagen könnte, sie seien für ihre Unwissenheit im Induktionsschluß durch den Verlust ihrer Schafe ganz rechtmäßig bestraft worden¹.

Der nun folgende Beweisgang Kants wendet sich an einen fingierten Fall: Der gutmütige Lügner könnte z.B. gesetzlich strafbar werden, wenn er einen Mörder durch eine Lüge an seiner Tat verhinderte, indem er angäbe, der zu Mordende sei nicht zu Hause, dieser aber (jenem unbewußt) tatsächlich nicht zu Hause sei und der Mörder, vom Hause weggehend, ihn träfe und mordete; dann könne der gutmütige Lügner als «der Urheber des Todes desselben» angeklagt werden. Abgesehen davon, daß der Fall sehr weit hergeholt und in der Zusammensetzung seiner Elemente auch wohl schwerlich möglich ist, auch abgesehen davon, daß er ethisch nichts beweisen, sondern nur zur Untersuchung des rechtlichen Charakters der gutmütigen Lüge dienen soll, geht Kant hier von einem Begriff rechtlicher Verantwortlichkeit aus, der zwar innerhalb des gesamten kantischen Systems der praktischen Philosophie und seiner scharfen Trennung von Sittlichkeit und Recht zu verstehen ist, endgültig sich jedoch als unhaltbar erweisen muß. Daß irgend ein Tun eines Menschen ein Glied einer Kausalkette wird, deren Endglied ein Verbrechen eines anderen bildet, kann nicht genügen, den Täter dieses Tuns rechtlich verantwortlich zu machen. Mit demselben Rechte könnte man einen Menschen rechtlich verantwortlich

1. Aber auch pädagogisch ist der Satz: «Wer einmal lügt usw.» nicht zu empfehlen. So kannte ich ein Kind, das sehr heftig weinte, als man ihm dies öfter sagte, und sehr logisch später bemerkte, es sei ja nun ganz gleich, ob es Wahrheit oder Lüge fürderhin sagen werde, da man ihm einmal nicht mehr glauben wolle.

machen, der ein scharfes Messer in der Nähe des Opfers eines Mörders liegen ließ, das dann dieser benutzte. Abgesehen vom völligen Fehlen des *dolus*, kann auch der Begriff der «Fahrlässigkeit» nicht herangezogen werden, da auch dessen Anwendung voraussetzt, daß der betreffende Mensch eine unter normalen Umständen naheliegende Überlegung über die wahrscheinlichen Folgen seines Tuns *nicht* angestellt hat. Kants weitere Ausführungen bringen nichts wesentlich Neues zu dem Gegebenen hinzu.

Die angeführten Beweise konnten uns somit nicht überzeugen. Wir werden also, an unsere früheren Ausführungen anknüpfend, in der Überlegung über die sittliche Schätzung von Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit selbst weiterschreiten müssen. Eine Wahrhaftigkeit um der Wahrheit willen mußten wir zurückweisen, weil *es nicht im Wesen der Wahrhaftigkeit liegt, auch Wahrheit zu enthalten*, und weil überdies *bloße Wahrheit kein sittlicher Zweck, sondern nur eine bestimmte Beziehung eines Urteils zu einem Gegenstand ist*. «Wahrhaftigkeit» um ihrer selbst willen klingt wohl ganz kräftig, heißt aber soviel als: Ich kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht ableiten. Sehen wir auf die Motive des Handelns, d. h. auf die inhaltlich bestimmten, mit Wertgefühlen verknüpften und hierdurch das Wollen in Bewegung setzenden Vorstellungen von künftigen Zuständen, so bemerken wir, daß sich keines darunter findet, das immer in der Form der Wahrhaftigkeit und nicht auch der Unwahrhaftigkeit sich ausleben könne. Wir sahen z. B.: den Bereuenden kann seine Reue zur Wahrhaftigkeit führen, in anderer Gesellschaft aber auch zur Unwahrhaftigkeit usw. So scheinen uns alle Wege abgeschnitten zu sein.

Dem ist jedoch nicht so. Denn es gibt einen, zwar nicht der Ethik selbst angehörigen, aber alle Ethik bedingenden Grundsatz, der uns weiterbringen kann. Alle Ethik geht auf die Feststellung einer Wertnorm für menschliche Gesinnungen; das Dasein von Gesinnungen ist ihre Vorbedingung, weshalb sie schon aus bloßer Selbsterhaltung *Gesinnung* unbedingt fordern muß. Aber nicht nur das *Dasein* der Gesinnung muß die Ethik fordern, sondern auch die Möglichkeit, daß die gegebenen *Gesinnungen tatsächlich* nach ihrer aufgestellten Wertnorm *beurteilt* werden. Damit letzteres aber geschehe, *dazu ist nötig, daß die Beurteilenden die Gesinnungen der Beurteilten kennen*. Und dies eben macht Wahrhaftigkeit nötig. Sie ist keine sittliche Pflicht unter anderen ähnlichen Pflichten; denn wäre sie eine solche, so dürfte sie nicht eine bloße Form sein, die gute und böse Gesinnung gleichmäßig zum Inhalt haben kann. Sie ist vielmehr die bloße Vorbedingung richtiger (wenigstens der Möglichkeit nach) sittlicher Wertschätzung unter Menschen. Ob ein Mörder seinen Mord zugesteht oder ihn durch eine Lüge verbirgt, ist in Ansehung seiner wirklichen Moralität, die eine Beziehung seiner Gesinnung zu objektiven Werten ist, gleichgültig. Nicht

gleichgültig dagegen ist es zur Entscheidung der Frage, ob andere Menschen von seiner wirklichen Gesinnung Kenntnis erhalten. Damit wird Wahrhaftigkeit die Vorbedingung zur Ausübung immanenter Gerechtigkeit, soweit sich diese als Recht, Sitte, persönliche Wertschätzung gestaltet. Der Mensch muß wissen, inwieweit die objektiven Werte in seinem Daseinskreise Gestalt gewonnen haben und wie weit sie keine Wirklichkeit besitzen. Die sittliche und rechtliche Selbstkritik der Menschheit erscheint wie auch die Selbstkritik des einzelnen als die Vorbedingung alles Strebens, das objektive Gute in Gemüt und Wille mit Macht hereinzuziehen. Wahrhaftigkeit aller einzelnen Menschen kann also auch *Selbsterkenntnis der Menschheit bezüglich ihrer Gesinnung* genannt werden.

Hiermit ist der Wahrhaftigkeit ihr Recht und ihre Beschränkung zugleich gegeben. Soweit sie ein Mittel ist, andere Zwecke als *Kenntlichmachung von Gesinnungen* zu verfolgen, bzw. soweit Unwahrhaftigkeit hierzu ein Mittel ist, erhalten beide ihren Wert oder Unwert gemäß dem Wert und Unwert der Zwecke, denen sie dienen. Der Satz: Du sollst nach deiner Gesinnung leben, ist dem Satze: Du sollst deine Gesinnung durch Worte usw. zu erkennen geben, *übergeordnet*. Kann einer seiner Gesinnung nur leben, indem er sie in Worten verbirgt, so ist Unwahrhaftigkeit nicht böse, Wahrhaftigkeit dagegen böse. Denn der nächste und alle sittlichen Zwecke bedingende Zweck des Menschen, dessen Erreichung ihn erst zu einem sittlich (und nicht bloß axiologisch) in Betracht kommenden Wesen macht, ist, eine Gesinnung überhaupt zu haben und dieser durch Tat zu leben, wobei die wahrhaftige Äußerung von Urteilen zwar einen guten Teil dieser Aufgabe ausmachen wird, ohne jedoch sie ganz auszumachen; vielmehr ist es sehr wohl möglich, daß die Aufgabe, die Gesinnung durch Handlungen (und nicht durch Worte usw.) zum Ausdruck zu bringen, in Widerspruch tritt mit der Aufgabe, sie durch Worte zum Ausdruck zu bringen. Bei solchem Konflikte hat das *Handeln gemäß der Gesinnung* unbedingt den Vorzug vor der Wahrhaftigkeit der Rede.

LEBENSABRISS

Geboren zu München 1874, besuchte ich dortselbst das Luitpold- und Ludwigsgymnasium, welches ich im Jahre 1893 absolvierte. Meine Universitätsstudien machte ich in München, Berlin und Jena. In München und Berlin besuchte ich philosophische und naturwissenschaftliche Vorlesungen, in Jena hauptsächlich philosophische, daneben auch Vorlesungen über Nationalökonomie und Geographie. Im Wintersemester 1897 promovierte ich in Jena auf Grund vorliegender Dissertation.

Meinen verehrten Lehrern, Herrn Geh. Hofrat *Eucken*, Herrn Geh. Hofrat *Liebmann*, sowie den Herren Professoren *Pierstorff* und *Regel* erlaube ich mir bei dieser Gelegenheit meinen höflichsten Dank auszusprechen. Besonders fühle ich mich Herrn Professor *Eucken* für lebenswürdige Ratschläge bei Anfertigung meiner Arbeit verpflichtet.

Angemerkt sei noch, daß ich einem dieser Ratschläge in betreff einiger an Sigwarts Lehre vom Willensprimat in der Logik von mir gemachten Ausstellungen leider nicht mehr nachkommen konnte, da die betreffenden Seiten bereits fertig gedruckt waren.

Jena, Dezember 1897

MAX SCHELER

ARBEIT UND ETHIK

Seit die Philosophie aufgehört hatte, in stolzen Gedankenflügen das Höchste und Letzte erfassen zu wollen, hat sich auch die Ethik bemüht befunden, ihren Blick von den letzten Zielen menschlichen Daseins abzuwenden auf die sittliche Wertschätzung gewisser Tätigkeiten, welche nicht sowohl einen plötzlichen Aufschwung in ein höheres und edleres Leben als vielmehr eine langsame und mühevollte Anbahnung sittlich wünschenswerter Zustände bedeuten. Vom Helden, der in einer *Tat* Kultur und Menschheit weiterführt, ist der Blick auf die Vielen gefallen, die ihre Lebenszwecke nicht frei schöpferisch gestalten können, sondern sie durch die festen Ordnungen und Bedürfnisse des jeweiligen Kulturstandes gesetzt vorfinden. In diesen Ordnungen schienen die Ziele und Zwecke für die einzelnen objektiv geworden, gegeben und als Zwecke unveränderlich, daher unbestimmbar, nur erkennbar. Sie selbst gestalten zu wollen erschien als ein unmögliches Beginnen, und so wurden die Funktionen zur Erreichung von andersher gegebener Zwecke das Material sittlicher Schätzung. Das «Was» verschwand gänzlich unter das «Wie» – und ein wenig karikierend könnte man sagen: Je mehr wir lernten, *wie man etwas machen müsse*, wenn man etwas machen wolle, desto mehr verlernten wir, uns selbst klar und deutlich Rede zu stehen auf die Frage, *was wir machen wollen*. Die weltverändernde Macht der materiellen *Technik* mit ihrer Umwälzung der Art und Weise vorzüglich der wirtschaftlichen Tätigkeit jener Vielen brachte die zwecksetzende Kraft des *Mittels* zu ungeahnter Erscheinung und drängte die mittelwählende Kraft des *Zweckes* aus der geistigen Sehweite des Zeitalters. Die Welt des Telos erschien so gleichsam auf den Kopf gestellt. Mit der eigentümlichen Kraft jedes ergreifenden Erlebnisses von Individuen und Völkern, den historischen Blick auf verwandte Erscheinungen zu lenken und solche, wenn nicht aus der Geschichte heraus, so in sie hinein zu sehen, trieb uns die junge Wirtschaftsge-
schichte vor die Augen, wie eine zunächst nur technische Zerlegung des Arbeitsprozesses innerhalb eines einheitlichen sozialen und rechtlichen Ganzen (z.B. der frühmittelalterlichen Grundherrschaften) zur Ausbildung von bestimmten sozial und rechtlich selbständigen Erwerbs- und Berufsgruppen mit relativ selbständigen Lebenszwecken und eigenartigen Sitten führe. Überall sahen wir die *Sprengung großer Zwecksysteme* durch die in ihnen selbst angehäuften *Mittel*, und wie wir früher das historische Auge auf dem Schauspiel der Bändigung gegebener Mittel durch die Zwecke ruhen ließen, so legten wir nunmehr den Akzent auf die sozialen Explosionen, auf das Einhergehen des Mittels gleichsam «auf eigener Spur», zu einer «freien Tochter der Natur» geworden. Die Entwicklung der Technik, der «Mittel», wurde in dem reinsten philosophischen Ausdruck dieser Kulturverwicklung als die Macht sittlicher

Die Anregung zu diesem Aufsatz erhielt der Verfasser durch das Werk Rudolf Euckens «Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt» (Leipzig 1896).*

Zwecksetzung anerkannt; und mit der schlimmeren Neigung des gegenwärtigen Gedankens (schlimmer als die oben gekennzeichnete Neigung, verwandte Phänomene aufzusuchen), das Vergangene in logische Dienste zu ziehen, um sich selbst als Schlußsatz realer und tief in der Geschichte eingerammter Prämissen vorzukommen, erschienen auch die ethischen Vorstellungen der Vergangenheit nur als begriffliche Bilder der technischen Entwicklung, die, in das Reich religiöser, politischer Gefühle und Leidenschaften gezerzt, nun wunder wie wichtig und tragisch aussahen.

Wer solchen Anschauungen ein *relatives* Recht aberkennen wollte, würde die Schwere und Bedeutung unserer Erfahrungen seit der Mitte des Jahrhunderts sehr verkennen. Sie liegen zunächst freilich nur auf wirtschaftlichem Gebiet; sie haben aber durch ihre unvergleichliche Schwere auf diesem Gebiet alle anderen Gebiete in ihren Bereich gezogen, den Blick der Forscher auf die *wirtschaftlichen* Seiten und Beziehungen aller Vorgänge (und solche haben in der Tat alle Vorgänge) gebannt und alle anderen Fragen, die sich der Mensch in der Vergangenheit, ohne in ähnlichen wirtschaftlichen Verwicklungen zu stehen, im Bewußtsein ihrer Gewichtigkeit für sein Leben stellte, zu relativer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Das Wichtigste sind ja auch hier nicht Urteile und Gedanken, sondern allgemeine *Lebensstimmungen*. Wie der Aufklärung Religion und Tradition zu schlaue erfundenem Betrug einzelner wurde deswegen, weil sie sich vor ihrem, eben der Aufklärung Verstande als falsch herausstellten und es für sie eo ipso gewiß war, daß der Verstand, und eben dieser bestimmte Verstand, wie er damals als das geistige Organ gefaßt war, der Werkmeister aller Kultur sei¹, so erschienen nunmehr alle geistigen Größen als hochklingende Namen, unter denen die vergangenen Geschlechter, durch eine Art unbewußten Sichselbstbelügens selbst felsenfest von ihrer Wichtigkeit überzeugt, doch nur für das kämpften und litten, wofür wir Heutigen kämpfen und leiden – für die nüchterne Frage nach der *rechten Gestaltung des wirtschaftlichen Daseins*. Die Geschichte bekam den Charakter einer Tragikomödie, in der die Akteure mit großartigen Posen und schwülstigen Gebärden sagen, was wir heute doch so viel einfacher und schlichter sagen können: Gebt uns Brot zu essen, ein Haus, um drin zu wohnen, Kleider, um uns zu kleiden. Abgesehen von dem reinen Gedankeninhalt bildete diese Auffassung eine Art von schwermütiger und keineswegs reizloser Poesie in sich aus. Es hatte etwas so Heroisches, diese Enttäuschung zu ertragen und Verzicht zu leisten auf frühere Ansprüche auf den menschlichen Adel eines in geistigen Kämpfen stehenden Wesens, und die Vergangenheit, welche ihre Probleme zu einer Wichtigkeit hinaufphantasierte, die sie doch nicht besaßen, erschien wie eine rührende Völkerkindheit, die halb Neid, halb Mitleid erregte. All dies zusammengenommen, in tausend Aufsätzen,

1. Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz «Zur Idee des Menschen» in «Vom Umsturz der Werte».*

Romanen und Liedern geprägt, gab diesen Gedanken jenes wichtige Imponderabile einer affektiven Tönung, welches schon Spinoza als die Bedingung bezeichnet hat, unter der Gedanken als streitbare Faktoren in das Leben der Affekte Eingang finden.

Diese Bewegung fand in der sog. *materialistischen Geschichtsauffassung* von Marx, im «Kommunistischen Manifest» und im «Kapital», ihren treffendsten Ausdruck. Hauptsächlich das letztere Werk suchte der *Nationalökonomie* eine ganz neue Stellung innerhalb der Wissenschaft zu geben. Denn war ihr Gegenstand nicht ein Ausschnitt aus der Fülle des Wirklichen, sondern die Substanz, der Kern alles wirklichen Geschehens, so mußte sie selbst ein unverbrüchliches Vorrecht vor allen anderen Wissenschaften haben: sie mußte die Grundlage sein für alles andere Denken und Forschen, mußte zeigen können, an welchen Punkten die verschiedenen wissenschaftlichen Überzeugungen, ihre religiösen, politischen und künstlerischen Glaubensartikel zusammenstimmten, und sie mußte den Grund hierfür, das Prinzip zur Erklärung aller dem Wirtschaftlichen auch noch so ferne stehender Phänomene liefern – sie mußte recht eigentlich ἡ πρώτη φιλοσοφία, d.i. Metaphysik sein. Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Lehre einer Kritik zu unterwerfen. Wir werden diese Aufgabe an anderer Stelle in eingehender Weise durchzuführen suchen, da wir uns nicht die Überzeugung zu bilden vermögen, daß über die Lehre von den vielen und teilweise gewiß bedeutenden Kritikern¹ alles Nennenswerte gesagt sei.

An dieser Stelle hat nur dies für uns Interesse, daß diese Lehre, wenn auch in ihrem Inhalte der deutschen idealistischen Philosophie heterogen, *formal* dennoch durchaus ihren Charakter an sich trägt. Hier wie dort wird ein an sich richtiger Gedanke verabsolutiert, und flugs erscheint die Freude und die Not der Zeit als die Freude und Not der Welt. Diese schöne und gefährliche Hybris des im Blickfeld der Seele treibenden Gedankens, sich über alle Schranken hinwegzusetzen und sich zu einer Form auszuweiten, in der diese ganze große Welt Platz finden soll, wird jeder, der «Das Kapital» aufmerksam liest, Seite für Seite ebenso wiederfinden wie in Hegels Logik. Bei einer geistigen Erscheinung hatte die materialistische Geschichtsauffassung ja ohne Zweifel recht – nämlich bei sich selbst. Sie ist in der Tat ein geistiges Abbild wirtschaftlicher Not und *mußte* in Menschen Boden fassen, deren Blick diese Not auf die wirtschaftlichen Seiten des Lebens mit Macht gelenkt hatte. Wer möchte dem Hungrigen verdenken, daß er schwer zu glauben vermag, es gebe auch echte, tiefe *geistige* Schmerzen und Nöte? Wer möchte behaupten, er habe das seelenbeherr-

1. Vgl. vor allem R. Stammler in seinem Buche «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung», Halle 1896, und P. Barth in seiner Habilitationsschrift und neuerdings in seinem Buche «Die Philosophie der Geschichte als Soziologie», Leipzig 1897.

schende Gesetz der Relativität, wenn er es theoretisch auch noch so gut kennt, auch auf seine eigenen Vorstellungen immer angewandt?

Freilich bleibt es deswegen nicht minder gewiß, daß die bestimmte Not eines bestimmten Standes an einem bestimmten Punkt der Geschichte in bestimmten Ländern nicht Anlaß geben darf zu einer grundsätzlich neuen Auffassung des Weltgeschehens. Daß es dennoch geschah, war für die nachfolgende Entwicklung der deutschen *Nationalökonomie* und der deutschen *Philosophie* gleich folgenswer. Denn auf diese Weise waren zwei geschlossene Welten, zwischen denen es keine Brücke gab und auch keine Entwicklung, nebeneinandergestellt. Ein Anschluß der Nationalökonomie an die Philosophie war unmöglich geworden. Auch ein Adam Müller und ein Görres waren, soweit man ihnen Einfluß auf die Entwicklung zugesteht, doch viel zu tief in die religiöse Romantik der Zeit verstrickt, als daß sie tragbare philosophische Fundamente für die ökonomische Arbeit hätten liefern können. So mußte ein *Bruch zwischen beiden Wissenschaften* erfolgen, der bis auf die heutige Zeit nicht geschlossen ist, wenn auch in den letzten Jahren manche Versuche zu einer Wiederanknüpfung erfolgt sind. Die Nationalökonomie suchte sich im richtigen Gefühl ihrer Unselbständigkeit eine andere Basis und fand sie teilweise in der Religion und Theologie (Roscher), teilweise in der Geschichte (die ältere und jüngere historische Schule), soweit sie nicht freihändlerisch an die englischen Denker Smith und Ricardo und damit auch an deren philosophische Voraussetzungen anknüpfte. Die Philosophie hatte andererseits ihren Zusammenhang mit der Nationalökonomie völlig verloren. Soweit die Philosophen nicht solche waren, «denen die Geschichte der Philosophie ihre Philosophie ist», um ein Wort Kants zu gebrauchen, ergingen sie sich in logischer und erkenntnistheoretischer Präzisionsarbeit und überließen das gemeine und populäre Geschäft, auf die Zeitanschauung einzuwirken, dem Materialismus. Auch die mit Albert Langes «Geschichte des Materialismus» und Kuno Fischers «Kant» anhebende Epoche des sog. «Neukantianismus» konnte trotz Langes «Arbeiterfrage» eine prinzipielle Änderung nicht herbeiführen. Auch Stammlers genanntes Werk hat bei aller Anerkennung des in ihm aufgegebenen Scharfsinns eine nennenswerte Wirkung bisher nicht erzielt. So wäre die letzte Hoffnung auf eine Vermittlung auf die freilich noch recht wenig geklärte und noch völlig in den Banden des undeutschen Positivismus liegende *Soziologie* zu setzen. Ob und wie der Soziologie ihr Werk gelingen möge – wir fühlen keine Veranlassung, uns über diese Frage zu äußern.

Auf alle Fälle halten wir zum Zwecke einer Anbahnung eines Zusammenschlusses von Nationalökonomie und Philosophie die Methode für geboten (da ja von einem auch nur einigermaßen anerkannten System heute weniger als je die Rede sein kann), daß zunächst die philosophische Untersuchung sich auf

die wichtigsten ökonomischen Kategorien richtet, um ihren logisch-psychologischen Gehalt herauszusetzen und zugleich die ihnen zugehörigen Stellungen in den verschiedenen historisch vorhandenen Weltanschauungen aufzuzeigen. Dieser Weg wurde, wenigstens in erstgenannter Hinsicht, von Alexius Meinong und Christian v. Ehrenfels in einer derartigen Bearbeitung des *Wertbegriffes* bereits beschritten, so daß unser nachfolgender Versuch, den *Begriff der Arbeit* einer solchen Untersuchung zu unterwerfen, weder den Reiz noch die Gefahr der Neuheit haben dürfte.

Charakteristisch für das Hauptwort «*Arbeit*» erscheint es zunächst, daß es in dreifach verschiedenem Sinne gebraucht wird. Es bezeichnet erstens eine menschliche, zuweilen auch tierische, oder mechanische Tätigkeit («diese Maschine arbeitet gut»); zweitens das dingliche Produkt einer Tätigkeit («dieses Medaillon ist eine schöne Arbeit», «diese Schrift ist eine durchdachte Arbeit»); auch der physikalische Begriff der «Arbeit» als Maß der Energie gehört hierher); drittens eine Aufgabe, einen bloß vorgestellten Zweck («ich habe da eine nette Arbeit», «der Lehrer gibt dem Schüler eine Arbeit», «er hat eine geistausfüllende Arbeit», «haben Sie Arbeit für mich?»). Es ist diese dreifache Anwendung des Begriffes – als ein Beispiel einer zweifachen Anwendung eines Wortes auf die Inhalte der zwei verschiedenen Kategorien von «Ding» und «Tätigkeit» steht das Wort meines Wissens allein – kein launischer Zufall der Sprache. Dieser dreifach bestimmte Sprachgebrauch zeigt vielmehr deutlich an, daß an der Stelle des Vorstellungsverlaufes, wo das Wort gebraucht wird, an eine besonders *innige Verbindung von Zweck, Tätigkeit und Sache* gedacht wird – an eine Verbindung, die so unlöslich scheint, daß für jeden ihrer durch andere Begriffe unterscheidbaren Teile oder Phasen ein und derselbe Begriff gesetzt werden kann. Zweck, Tätigkeit und Produkt fließen für den Begriff kontinuierlich ineinander über. Sie werden als *ein Ganzes* gedacht. Der Zweck scheint nicht über der Tätigkeit stehend und diese lenkend, die Tätigkeit nicht über der Sache als sie gestaltend: die zeitliche und die logische Rangordnung dieser Bestimmungen ist im Begriff der Arbeit völlig verwischt. Die Sache bestimmt in gleichem Maße die Tätigkeit und den Zweck, und auch die Tätigkeit den Zweck, wie dieser Prozeß gegenseitiger Bestimmung auch in umgekehrter Weise verläuft. Marxens Bestimmung der Güter als «geronnene Arbeit», «Arbeitsgallerte», entspricht genau der «psychologischen Atmosphäre» des Begriffes, um ein Wort von Lipps zu gebrauchen. Wir denken in der Tat in dem Produkt gleich die Tätigkeit mit, wie in der Tätigkeit das Produkt. Den Dingen recht nahekommen, sie kräftig anpacken, aber auch kräftig durch sie angepackt werden, im Streben sie unsern Zielideen angleichen, zugleich in sie eingeschmolzen und ihnen selbst ähnlich werden – dies heißt «arbeiten»¹.

1. Vgl. den Satz Bacons: «Natura non nisi parendo vincitur.»

Noch deutlicher werden diese psychologischen Merkmale des Begriffes, wenn wir an andere Begriffe denken, welche gleichfalls eine produktive Tätigkeit an einem Gegenstande bedeuten, wie z.B. an den Begriff «*schaffen*». Hier fehlt diese enge Verbindung zwischen Tätigkeit und Sache – in diesem Worte ist die volle *Souveränität* der Tätigkeit über den Gegenstand ausgedrückt. Das eine Tätigkeit bezeichnende Wort kann nicht zugleich, zum Substantiv umgebildet, in seiner aktiven Form für das Produkt gebraucht werden. Erst wenn wir die passive Form wählen, also von einem «Geschaffenen» bzw. einem «Geschöpf» reden, ist dies möglich. Das Material erscheint bei «schaffen» gleichsam weicher, nachgiebiger, die Tätigkeit freier, größer, kräftiger. Nicht eine Wechselwirkung von Tätigkeit und Sache, Veränderung der Sache durch die Tätigkeit und Veränderung, teilweise Hinderung der Tätigkeit durch die Eigenart der Sache, wie sie im «arbeiten» liegt, sondern eine Wirkung mit einheitlicher Richtung vom Tätigen zur Sache ist hier gemeint. Das reinste Schaffen ist das «erschaffen» – die Vorsilbe «er» bedeutet wie auch in den Worten «ersehen», «erspringen», «erkennen» die restlose Erreichung des Zieles –, wo das Material gleichsam zu null geworden. Der Künstler schafft; Gott hat die Welt *erschaffen* aus Nichts. Im ersten Falle tritt das Material bereits stark in den Hintergrund, im zweiten Falle hat es sich ganz verflüchtigt und alles ist in die Tätigkeit und ihre Wucht verlegt.

Der Gegensatz des Begriffes «arbeiten» zum Begriffe des «schaffens» leitet uns aber auch auf ein anderes seiner Merkmale über, das, zunächst freilich bloß sprachlich, sich dennoch tief in die Sache hinein fortsetzt. Schaffen ist ein transitives Verbum. Dagegen ist «arbeiten» ein intransitives Verbum. Man sagt nicht, oder nur sprachlich inkorrekt «X arbeitet dies oder jenes». Der Akkusativ drückte zwar früher den Gegenstand aus¹: «so arbeite ihm nun seinen Acker» (Luther); später (aber nur selten und nur in der passiven Form) auch das Produkt: «der Boden ist gut gearbeitet» (Goethe). In der gebräuchlichen Frage: «was arbeitest du hier?» ist dasjenige, wonach gefragt wird, weder Gegenstand noch Zweck, sondern Motiv des Arbeitens. Transitiv gebraucht wird erst das abgeleitete «bearbeiten». Dagegen verbinden wir den Gegenstand mit «an» und «in», wobei wir mit dem «in» stets ein System von Zwecken meinen, das für den Arbeitenden objektiv ist und welchem sich die «arbeiten» genannte einzelne Tätigkeit eingliedert, z.B. «in einer Branche arbeiten», «in einer Fabrik arbeiten» (auch hier ist «in» nicht direkt räumlich gebraucht), «im auswärtigen Amt arbeiten» usw.; mit «an» wird hiergegen der jeweilige Einzelzweck im ganzen des Systems verbunden, dem die jeweilige «arbeiten» genannte Tätigkeit dient, z.B. «an der Berechnung des Kontos arbeiten», «an der Aufstellung einer Statistik arbeiten» usw. Dieser Gebrauch

1. Vgl. H. Paul, «Deutsches Wörterbuch», Halle 1896, S. 29.

von Präpositionen, welche räumliche Verhältnisse der objektiv gegebenen Außendinge bezeichnen, ist für den psychologischen Gehalt unseres Wortes insofern von Interesse, als damit das Verhältnis von «arbeiten» und dessen Gegenstand und Zweck eine besondere Charakteristik erfährt. Zweck und Gegenstand werden wie ein objektives Naturding an die Tätigkeit gleichsam *von außen* herangebracht. Die Verbindung des Gegenstandes mit dem Tätigsein ist als ebenso locker charakterisiert wie das variable räumliche Verhältnis eines Dinges zu einem anderen Ding.

Diese sprachlichen Tatsachen erstrecken sich, wie gesagt, weit hinein in die Theorien. In besonders interessanter Weise wirken diese sprachlichen Motive in der *sozialistischen Werttheorie* durcheinander. Einerseits drückt sich dieses lose Verhältnis des Tätigseins und des Gegenstandes in der Bezeichnung der Arbeitskraft als einer «Ware» aus. Eine «Ware» wandert hin, wo man ihrer bedarf, einmal in dieses Zwecksystem, einmal in jenes, wobei ja auch der menschliche Körper in ökonomischer Hinsicht als ein Zwecksystem betrachtet werden kann; sie hat zu dem jeweiligen Zwecke, dem sie dient, ein *äußerliches und variables* Verhältnis. Andererseits aber ist jene Theorie nur solange geneigt, solch despektierliche Worte auf das «arbeiten» anzuwenden, als es sich um die Kritik des Bestehenden handelt. Sowie es sich um die Festsetzung dessen handelt, was sein *sollte*, erhebt sich dieser eben noch geschändete Begriff zu tragischer Größe. Und nun tritt auch eine Neigung auf, das Wort aufs innigste mit Gegenstand und Zweck zu verbinden, es womöglich transitiv zu fassen, d. h. so, als ob *in ihm selbst* schon eine Hindeutung auf ein Ziel, ein Objekt, einen Zweck, kurz auf etwas Vernünftiges liege. «Die Arbeit ist die Schöpferin alles Reichtums und aller Kultur» heißt es in dem Gothaer Programm der Sozialdemokratischen Partei. Die Arbeit erscheint jetzt als eine «*Schöpferin*», «arbeiten» als ein «schaffen» in dem vorher von uns gekennzeichneten Sinne. Das Gleiche ergibt sich auch aus der bekannten Werttheorie von Marx, wonach der Wert eines Gutes durch das Maß der zu seiner Herstellung durchschnittlich notwendigen gesellschaftlichen Arbeitszeit bestimmt ist. Wer arbeitet, scheint hiernach auch schon etwas für die Gesellschaft Nützliches zu vollbringen, auch schon einen *vernünftigen Zweck* zu haben. So wird Vernunft, Zweckmäßigkeit in den Begriff des Arbeitens aufgenommen, um dann wieder daraus abgeleitet zu werden.

Die Gegner dieser Theorie haben – ohne uns in sonstigem mit den subjektivistischen Werttheoretikern als solchen identifizieren zu wollen – jedenfalls darin recht, daß sie, das Wort «arbeiten» in seinem wahren, intransitiven Sinne nehmend, der keinerlei Hindeutung auf Ziel, Zweck, Objekt einschließt, sagen: nicht «arbeiten» schlechthin schaffe Werte, sondern nur jenes bestimmte «arbeiten», das wirkliche Bedürfnisse befriedigt; das Wertmaß eines wirtschaft-

lichen Gutes sei also nicht die in ihm enthaltene Arbeit, sondern seine Brauchbarkeit, welche der an sich *arationalen* Tätigkeit, welche man «arbeiten» nennt, ihre Ziele und Objekte setzt. Eine etwaige Definition des Arbeitens als einer «zweckvollen Tätigkeit» wäre also falsch. Das «Vollführen einer Aufgabe» ist z.B. eine zweckvolle Tätigkeit. Wir können darum den in diesen Worten enthaltenen Gedanken auch nicht durch das Wort «arbeiten» ausdrücken. Gewiß reden wir, wo es sich um die Durchführung einer auch nur einmaligen Aufgabe handelt, unter Umständen von «arbeiten», wenn wir z. B. von jemand, der eine Reise macht, um eine Person zu einer einzelnen Handlung zu bestimmen, sagen, er «arbeite» daran usw. Aber wir meinen hiermit keineswegs das Durchführen der Aufgabe als solches, sondern stets das hierzu nötige, relativ selbständige *Mittelsuchen* und *-finden*. Charakteristisch für den Gebrauch des Begriffes bleibt also auch hier, daß wir dabei von den eigentlichen Zwecken der Tätigkeit wie von etwas Selbstverständlichem, eben einmal Gegebenem abstrahieren, geradeso wie wir bei der Sprechweise, es «arbeite» jemand in diesem oder jenem, das Zwecksystem als ein Objektives an die Tätigkeit herangebracht denken. Sagt uns ein Beamter, er habe heute so und so lange «gearbeitet», so wissen wir, wenn wir sein Amt kennen, auch sofort, was er gearbeitet hat, wenn auch nicht im einzelnen.

Diese Voraussetzung eines *gegebenen Zwecksystems*, das der Begriff «arbeiten» mit sich führt, bringt weiter mit sich, daß «arbeiten» nie eine einmalige zweckvolle Handlung, sondern stets eine, durch ihre Stellung im Ganzen des gegebenen Systems und dessen Art näher charakterisierte, ungeschlossene Reihe von Handlungen bedeutet. Alles «schaffen» ist ein Fertigmachen, alles «arbeiten» als solches ist es nicht. Der Bauarbeiter ist mit seinem «arbeiten» nicht fertig, wenn der bestimmte Bau fertig ist, bei dem er eben gearbeitet hat; er geht weiter und gliedert seine Tätigkeit dem Zwecksysteme eines neuen Baues ein. Das Bild eines Künstlers ist «fertig»; das System eines Philosophen oder auch eine erdachte neue Untersuchungsmethode eines Forschers ist «fertig», wenn sie auch der Verbesserung als bloßer Modifikationen wohl zugänglich sein mögen. So liegt im «arbeiten» auch ein Immerwiederansetzen der Tätigkeit, die ihrer Natur nach ungeschlossen, ja *unschließbar* erscheint. Eben weil in dem Begriffe und seinem Gebrauch von allem Ziel, Ende, Objekt der Tätigkeit abgesehen wird, eröffnet sich in ihm eine *Unbegrenztheit* der Tätigkeit. Nimmt man dieses Merkmal mit dem zuvor aufgefundenen des Arationalen zusammen, so ergibt sich die diesem Begriffe eigentümliche Tendenz, zur Bezeichnung einer fortlaufenden und endlosen Herstellung von Produkten anzuwachsen, gleichgültig wie, wo und wem sie nützen oder wen sie besser machen sollen. Es ist bezeichnend genug, daß die *Arbeitswerttheorie* zuerst¹ von Locke

1. Abgesehen von ihrer Vorgeschichte in der patristischen und scholastischen Philosophie.

und später von Ricardo aufgestellt wurde, also von liberalen Theoretikern, denen das Produktionsproblem durchaus das Hauptproblem war und für die das Verteilungsproblem im Hintergrunde der Betrachtung stand. Und es ist vielleicht die beste Gewähr für die viel aufgestellte und viel bestrittene Behauptung, daß die marxistische Lehre ein Kind, wenn auch ein ungeratenes, des Liberalismus ist, daß Marx gerade diese Theorie von dem Ökonomen der «Tauschwerte» übernommen hat. Denn eben in der Unterschätzung jener objektiven Zwecksysteme, wie z.B. «Staat» und «Organisation» sie darstellen, welche dem an sich blinden «arbeiten» erst seine Ziele geben, d.h. im Mangel an Staatssinn und Mangel an Wertschätzung aller leitend-organisatorischen Funktionen des Unternehmens, treffen sich die sonst konträr erscheinenden Lehren.

Doch verfolgen wir den Begriff des Arbeitens bezüglich dieser eben gekennzeichneten Eigenschaften nun auf einem anderen, recht heterogenen Gebiete: auf dem Gebiete der *Wissenschaftslehre*. Da zeigt uns dieser mannigfaltige Komplex von vielfach verwirrten Gedankentendenzen, welche wir mit dem Ausdruck «moderne Weltanschauung» zu bezeichnen pflegen, eine merkwürdige Konsequenz. Das Ideal der *positivistischen* Logik könnte man mit einigem Rechte als eine reine «*Arbeitswissenschaft*» bezeichnen. Denn auch hier fehlt die Schätzung objektiver Zwecksysteme, das heißt hier: der Methoden und letzten Grundprinzipien der Wissenschaft, und auch hier herrscht die Meinung, daß Methoden und Grundprinzipien ein bloßer Nebenerfolg der wissenschaftlichen Arbeit seien, nicht aber deren Voraussetzung, unter der allein eine gedeihliche Arbeit ermöglicht wird. So sagt Comte¹: «La méthode n'est pas susceptible d'être étudiée séparément des recherches où elle est employée, ou, du moins, ce n'est là qu'une étude morte, incapable de féconder l'esprit qui s'y livre. Tout ce qu'on en peut dire de réel, quand on l'envisage abstraitement, se réduit à des généralités tellement vagues, qu'elles ne sauraient avoir aucune influence sur le régime intellectuel.*» Auf denselben Gedanken kommt Lipps² bei Gelegenheit einer zu gebenden Definition der Philosophie hinaus, wenn er sagt, jede Einzelwissenschaft werde und solle die letzten logisch berechtigten Verallgemeinerungen ihrer Forschung selbst ziehen, ähnlich wie die Seiten und Kanten einer Pyramide selbst in einer Spitze zusammenlaufen, ohne daß ein künstlicher Aufsatz nötig wäre. Beide Auffassungen teilen miteinander die logisch-optimistische Auffassung der wissenschaftlichen Einzelarbeit, als liege in dieser schon die natürliche Tendenz, zu einem System heran- und zusammenzuwachsen – genau so, wie die Sozialisten in den Begriff der wirtschaftlichen Ar-

1. Vgl. A. Comte, «Cours de philosophie positive», 1884, I, 39.

2. Vgl. Th. Lipps in den Vorbemerkungen zu seinem Buche «Grundtatsachen des Seelenlebens», Bonn 1883.

beit bereits eine vernünftige Zielstrebigkeit, ein Vermögen, Organisationen zu schaffen, aufnehmen. Die Methoden bzw. die letzten Prinzipien, nach denen unser Verstand die Tatsachen der Sinne verarbeitet, sind nicht mehr leitende Potenzen der Arbeit, sondern nur *Abstraktionen* aus tatsächlich gegangenen Wegen, welche zu erwerben mit Recht als ein müßiges Unternehmen erscheinen darf, da diese Abstraktionen auf den Fortgang der Forschung weder Einfluß haben dürften noch *brauchten*, wenn sie nicht ohne alle Gründe gewaltsam in alten Bahnen gehalten werden sollte. Eine Vereinigung der verschiedenen, tatsächlich in den Wissenschaften in Gebrauch stehenden Methoden in ein Bewußtsein und eine Neuentwicklung derselben (unter Modifikationen der einzelnen Methoden) aus *einer* Wurzel heraus erscheint hier ebenso wenig notwendig wie eine organisatorische Leitung der wirtschaftlichen Arbeit. «Staat» und «Methode» werden zu wirkungslosen und über der tatsächlichen Entwicklung mitschwebenden Abstraktionen, zu schmarotzerhaften Eunuchen der Arbeit. Wie der «wirtschaftlich produktive Faktor Staat» (Adolf Wagner) als solcher verkannt wird, so der wissenschaftlich produktive Faktor «Methode» als solcher.

In Wirklichkeit sind alle diese Ableitungen und Behauptungen nur möglich, weil hier in dem Begriff des bloßen Arbeitens die Größen «Vernunft», «Güte», «Wert», «Einheitsstreben» usw. bereits aufgenommen sind, dem bloßen Trieb bereits das Sittliche, der bloßen Wahrnehmung bereits ein logischer Faktor *immanent* erscheint¹. Wie uns aber Schmollers historische Arbeiten die Abhängigkeit der Wirtschaftsvorgänge von objektiven Zwecksystemen wie Staat und Gemeinde gezeigt haben, so lehrt auch ein Blick auf die Geschichte der Wissenschaften, wie der Gang der einzelnen Disziplinen, von großen Voraussetzungen und Postulaten über das Wirkliche geleitet, nur innerhalb dieser und unter Annahme ihrer Berechtigung erfolgen konnte, und daß dies auch in Zukunft geschehen muß, wenn die Disziplinen nicht nach unendlich vielen Richtungen hin auseinanderstäuben und sich ins Blinde verlieren wollen. Der «Verstand» als ein System zwecktätiger geistiger Strebungen zur Erkenntnis und sein jeweilig bestimmter Anschluß an die größten unterscheidbaren Tatsachengebiete – nach apriorisch einsichtigen Prinzipien – sind im Gebiete der Wissenschaft eben diese objektiven Zwecksysteme, welche erst ein ersprießliches «arbeiten»

1. Am deutlichsten und interessantesten ist dieser Gedanke durch Benno Erdmann in seiner «Logik» I (Halle 1892) vertreten worden. Das Urteil stellt nach Erdmann nur einen «Verlauf von Wortvorstellungen» dar, «dem kein Bedeutungsverlauf entspricht». Die sonst erst dem Urteil zugeschriebene Leistung, aus dem «ungeschiedenen Ganzen» der Wahrnehmung (Sigwart) ein «anschaulich geordnetes Ding mit Eigenschaften» (Erdmann) zu machen, leistet für Erdmann bereits die apperzeptive Wahrnehmung. Die Wahrnehmung wird selbst logisiert; siehe hierzu den hierfür charakteristischen Begriff der «logischen Immanenz» des Merkmals im Gegenstand.

ermöglichen. Und die allgemeinen Prinzipien sind so wenig vage und so weit entfernt, keinen Einfluß auf die Leitung des Verstandes (s. die oben zitierten Worte Comtes) ausüben zu können, daß schon der erbitterte Kampf, welchen der Positivismus gegen sie geführt hat, erweist, daß er darin sehr charakteristische Behauptungen sieht, welche dem Leben der Wissenschaft ein bestimmtes Gepräge geben, das von dem Gepräge einer «Arbeitswissenschaft» genau unterschieden ist. Hier erweist sich der praktische Idealismus eng zusammengehörig mit dem theoretischen, während in unserem Zeitalter dem ersteren viele sein Recht geben, ohne sich doch entschließen zu können, hieraus die Konsequenzen für die Theorie zu ziehen. Der Ruf nach einer «freien Arbeit» ist hier und dort gleichbedeutend mit dem Ruf nach einer «blinden Arbeit». Denn es gibt etwas, wovon «arbeiten» nicht «frei» sein kann, wenn es nicht eine end- und ziellose Anhäufung von Produkten bzw. Tatsachen werden will: eben jene objektiven Ideen- und Zwecksysteme, in denen es erfolgt.

So sehen wir bei dem modernen Begriff der Arbeit durchaus die Neigung, sich den Voraussetzungen gegebener Zwecksysteme zu entziehen; und auf allen Gebieten will es den Anschein gewinnen, als seien diese Zwecksysteme ein Produkt, ein Nebenerfolg der Arbeit selbst, die Prinzipien und Methoden der Wissenschaft ein Nebenerfolg der Einzeluntersuchungen, Staat und Recht ein formaler Effekt aller einzelnen wirtschaftlichen Handlungen; es ergebe sich die Organisation einer Fabrik, die allererst die Tätigkeit der Arbeiter *regelt*, aus diesem Arbeiten gleichsam von selbst. Aus letzterer irrtümlichen Meinung ergibt sich dann die gleichfalls verkehrte Behauptung, der Gewinn des Unternehmers als des geistigen Herrn dieser Organisation sei gleich Kapitalgewinn, also Gewinn einer an sich toten Macht, während er in Wirklichkeit aus dem lebendiggemachten, organisierten Kapital hervorgeht, welches Organisieren und Lebendigmachen eben Unternehmertätigkeit ist. In all diese Irrtümer verwickelt uns die Überschwenglichkeit der in unserer Zeit mit jenem Worte verbundenen Wertgefühle, unter welchen Vernunft und Zweck in die als «arbeiten» bezeichnete Tätigkeit hineingedacht wird.

Mit dem zuletzt bezeichneten Merkmal des «Nichtfertigmachens», des «Ungeschlossenen» verbindet sich in unserem Begriffe ein weiteres, eng damit zusammenhängendes Merkmal. Arbeiten bezeichnet nicht nur ein immer wieder ansetzendes, sondern auch ein *zeitlich gemäß der Sache geregeltes* Tätigsein. Es ist nicht ein Tätigsein je nach unserer Stimmung oder individuellen Neigung, sondern es ist nach Maß und Art von jenen objektiven Zwecksystemen (hier abgesehen von persönlichen Anordnungen der jeweiligen Leiter) mitbestimmt, «in» denen wir arbeiten. Wenn einer nach seiner Neigung einen Beruf ergreift, selbst wenn einer innerhalb dieses Berufes nach Neigung eine Aufgabe übernimmt, ja sogar wenn ein Industriearbeiter «nach Neigung» in diese und nicht in jene

Fabrik geht, so ist dies kein Einwand dagegen. Denn dieses Ergreifen, Übernehmen und In-die-Fabrik-Gehen ist ein dem «arbeiten» vorangehender Entschluß. Erst nach ihm beginnt das «arbeiten», und nun verlangt Sache und Organisation eine ganz bestimmte Regelung des Tätigseins, unabhängig von allen unseren Neigungen und Stimmungen, die wir während des Arbeitens haben mögen. Da wir eine Art «prästabiler Harmonie» zwischen den Erfordernissen der Sache und der objektiven Zwecksysteme und unseren Neigungen nicht annehmen dürfen, so wäre «arbeiten» im Verhältnis zu *Lust und Unlust* zunächst als *indifferent* zu bestimmen, in dem es gleich zufällig ist, ob das jeweils Notwendige mit einer Neigung oder mit einer Abneigung zusammentrifft. Aber auch wenn wir die möglichen Fälle, in denen die Erfordernisse der Sache jeweilig mit Neigung oder Abneigung zusammentreffen, gleichsetzten, so fielen für das *Unlust*moment doch noch der Umstand in die Waagschale, daß im Gefühle des Freiseins an sich ein Lustgefühl gegeben ist und daß sich die Lust, die mit einer selbsterwählten Tätigkeit verknüpft ist, mindert, wenn wir diese Tätigkeit ausführen *müssen*, auch wenn sie genau dieselbe und an derselben raumzeitlichen Stelle erfolgt wie die etwa frei gewählte. Auf die Staatsverfassung diesen Gedanken anwendend, sagt einmal Mommsen¹: «Nach dem gleichen Naturgesetz, weshalb der geringste Organismus unendlich mehr ist als die kunstvollste Maschine, ist auch jede noch so mangelhafte Verfassung, die der freien Selbstbestimmung einer Mehrzahl von Bürgern Spielraum läßt, unendlich mehr als der genialste und humanste Absolutismus.» Die freie Selbstbestimmung ist eben – ganz abgesehen von ihrem Erfolg für das sich bestimmende Subjekt, der auch durch Zwang erreicht werden könnte – ein Gut an sich. Und so bleibt die Waagschale für das «arbeiten» stets auf dem Unlustmomente stehen, und es rechtfertigt sich gleichermaßen der Sprachgebrauch, der «arbeiten» vielfach gleich «leiden», «sich abmühen» setzt², wie der alte, in dem Buche der Menschheit ausgedrückte Völkergedanke, daß die «Arbeit» eine Folge des Fluches sei, der aus dem *Sündenfall* hervorgegangen. Auch die *antike Wertung der Arbeit*, wie wir sie bei Plato, Xenophon, Aristoteles, Plutarch vorfinden, birgt in sich – wenn sie auch gewiß für unsere Kultur in dieser Schärfe unmöglich ist und nur für Völker, deren Wirtschaft auf eine Klasse von Sklaven basiert war, möglich war – doch ein unsterbliches Moment, das wir uns durch die schönen, aber flachen Wünsche einiger der Neuzeit angehöriger Denker nicht rauben lassen dürfen.

Die Lehre, daß «arbeiten» eine Lust sein könne und solle, findet sich in verschiedenen Graden in fast allen *sozialistischen* Gedankenkreisen. Als eine Art axiomatischer Basis für sein System hat sie bekanntlich Fourier erwählt. In

1. Vgl. Th. Mommsen, «Römische Geschichte», Bd. III, 8. Aufl. Berlin 1889, S. 477.

2. Nach H. Paul, «Deutsches Wörterbuch», S. 29.

neuester Zeit hat Adolf Wagner¹ in seiner Analyse der Motive des wirtschaftlichen Handelns des Menschen die Arbeitsfreude als das vierte der fünf «Leitmotive» angeführt. Und zwar wird die Freude an dem im «arbeiten» enthaltenen «Tätigsein», an der «Arbeit als solcher» und an den «Arbeitsergebnissen» als die lusterzeugenden Elemente aufgeführt. Gegenüber der manchesterlichen Einseitigkeit, *nur* das wirtschaftliche Motiv für die Arbeit heranzuziehen, dürfte wie die Einteilung der Motive überhaupt auch die Anführung dieses Motives gewiß am Platze sein. Aber auch Wagner bemerkt, daß sich «der Sozialismus auch hier hyperidiologisch über die naturgemäße, oft in den einzelnen technischen Momenten, aber nicht im ganzen technischen Wesen sich verändernde *Art* der Arbeit, zumal der Handarbeit in der materiellen Produktion, hinwegsetze»²; und des weiteren, daß man bei der Bestimmung des «Lust- und Lastmomentes» der Arbeit über den «naturgemäßen, wenn auch fließenden Unterschied der ‚liberalen‘, der mehr oder weniger geistigen, dann der leitenden Arbeiten einerseits und der gewöhnlichen, materiellen, der im Arbeitsteilungssystem ausgeübten Handarbeiten andererseits nicht hinauskomme». Sehen wir in diesen Sätzen auch gewichtige Zugeständnisse, so erscheint es uns doch wünschenswert, daß eine *prinzipielle* Entscheidung getroffen werde, ob man «arbeiten» im wesentlichen als eine lustvolle oder als eine unlustvolle Tätigkeit aufzufassen habe. Unsere Auffassung und Bestimmung des Arbeitsbegriffes erleichtert uns dies. Denn je mehr eine Tätigkeit «geistig» und «leitend» ist, je mehr also auch nach Wagner gegenüber der weniger «geistigen» und «leitenden» das Lustmoment in den Vordergrund, das Lastmoment in den Hintergrund tritt, desto mehr verliert sie eben auch den Charakter des «arbeitens». Je mehr der Gesamtkomplex der Bedingungen, welche ein zu erzielendes Produkt voraussetzt, in *objektive* Mächte fällt, wie bei der Industrie in Maschine und Organisation, bei der Wissenschaft in Instrumente und Methoden, bei der Rechtssprechung in das positive, objektive Recht, bei der Kunst in die technischen Hilfsmittel und den Stil, desto mehr gewinnt die Teilbedingung des subjektiven Tätigseins Arbeitscharakter, und auch desto mehr Unlustcharakter. Ein Tätigsein ist also – *ceteris paribus* – genau in demselben Maße unlustvoll, als es «arbeiten» ist, so daß man sehr wohl «Unlust» als ein notwendiges Merkmal des Arbeitens betrachten kann, ohne diejenigen Phänomene, die einem tendenziösen Sprachgebrauch das Gegenteil zu erweisen scheinen, zu leugnen.

Es wurde den sozialistischen Theoretikern, vorzüglich Marx, oft der Vorwurf gemacht, sie identifizierten bei ihren Deduktionen «Arbeit» mit «Körperarbeit» und vergaßen die «geistige Arbeit». Der Vorwurf erscheint uns um so

1. Vgl. A. Wagner, «Grundlegung der politischen Ökonomie» (1892), I. Bd, S. 86–121.

2. Vgl. S. 111 des genannten Werkes.

verkehrter, als er vielfach mit der Bekämpfung des Satzes, daß allein die Arbeit Werte schaffe, auftritt. Denn wird in den Begriff der Arbeit die geistige Produktion und die leitende Tätigkeit eingeschlossen, so dürfte es schwierig sein, gegen diesen Satz zu polemisieren. Das Bezeichnende für die sozialistischen Theoretiker ist eben nicht, daß sie die geistige Produktion endgültig aus ihrem Arbeitsbegriffe ausschließen, sondern daß sie dieselbe bald einschließen, bald ausschließen, je nachdem es das einmal gilt, die dem «arbeiten» immanente Vernunft und Zweckmäßigkeit, ihren vermeintlichen wertschöpferischen Charakter zu rechtfertigen, oder je nachdem sie an die durch diese Theorien vertretene wirkliche Menschenklasse, eben die Klasse der körperlich Arbeitenden, denken. So zeigt der sozialistische Arbeitsbegriff stets ein Janusgesicht. In diesem Gedanken jedoch, daß eigentliches «arbeiten» körperliches Arbeiten sei, hätten diese Theoretiker und die durch sie ausgedrückte Massenstimmung nach unserer Ansicht völlig recht, wenn sie nur bei dieser Begriffsbestimmung blieben – wobei es ihnen dann freilich schwer möglich würde, aus diesem Arbeitsbegriffe «Wert» und «Kultur» zu extrahieren. Das Wort «Arbeiter» ist doch nicht bloß durch eine blinde Laune des Sprachgebrauches (oder gar durch die Arglist einiger Theoretiker) zur sehr bestimmten Bezeichnung der mit elementaren Handtierungen in Industrie und Landwirtschaft beschäftigten Menschenklasse geworden – schon den «Handwerker» unterscheiden wir genau vom «Arbeiter». Es wirkt in diesem Sprachgebrauch vielmehr die völlig richtige Erkenntnis, daß dies diejenige Klasse von Menschen ist, die am meisten «arbeitet», d. h. deren Tätigkeit weit mehr als die Tätigkeit einer anderen Klasse ein Einordnen in vorgegebene Zwecksysteme ist, und es deswegen tunlich ist, für sie a potiori das Wort «Arbeiter» als spezifische Bezeichnung anzuwenden. Wir pflegen Verba, welche menschliche Tätigkeiten bezeichnen, in zwei Fällen, sie verdinglichend, zur Bezeichnung der tätigen menschlichen Subjekte anzuwenden: Erstens, wenn die betreffende Tätigkeit über Wert und Unwert des gesamten Lebens zu entscheiden scheint, so bei «Mörder», «Retter», «Erlöser», wenn also die einzelne Handlung uns wichtig genug erscheint, um den ganzen Menschen eben als den Täter dieser Tat zu bezeichnen; und zweitens, wenn uns die Substanz in der fortlaufenden, mit dem Verbum bezeichneten Tätigkeit aufzugehen scheint, so bei Spieler, Trinker, Läufer usw. So wenig wie einer, der so und so oft täglich trinkt, ein Trinker, oder einer, der läuft, ein Läufer ist, so wenig ist auch einer, der arbeitet, ein «Arbeiter». Erst wenn die Tendenz vorliegt, daß ein Mensch im «arbeiten», d. h. im tätigen, regelmäßigen Einordnen ihm von anderwärts her gegebener Zwecksysteme aufgeht, nennen wir ihn einen «Arbeiter». Der Gelehrte, Künstler, Industrielle, Kaufmann, Handwerker «arbeitet» gewiß auch; aber selbständige, vernünftige Zwecksetzung läßt das spezifische «arbeiten» bei diesen Berufen mehr zurücktreten. So er-

weist sich der Sprachgebrauch auch von diesem Gesichtspunkte aus als vernünftig¹.

Im übrigen dürfte es sich empfehlen, anstatt des Begriffspaares «körperliche» und «geistige» Arbeit das Begriffspaar «qualifizierte» und «nichtqualifizierte» Arbeit in die Wissenschaft einzuführen (soweit dieses noch nicht geschehen ist). Zwar haben beide Begriffspaare das Bedenkliche an sich, Gegensätze zu fingieren, wo kaum merkbare Übergänge sind; aber auch in dieser Hinsicht hat das zweite Paar dies voraus, daß sich seine Glieder komparieren lassen, man also wohl von einer qualifizierteren Arbeit, von Qualifikationsgraden – nicht aber von einer «körperlicheren» oder «geistigeren» Arbeit oder von «Körperlichkeitsgraden» usw. der Arbeit reden kann. Abgesehen hiervon decken sich die beiden Begriffspaare auch sonst nicht. Denn wenn sie auch insofern zusammenfallen, als diejenigen Eigenschaften eines Menschen, welche ihn zu einer Arbeit mit höherem Qualifikationsgrad befähigen, meist geistiger Art sein werden (da der Geist überhaupt ein viel stärkeres principium individuationis ist als der Körper), so ist doch dies keineswegs notwendig. Auch ein Flößer oder ein Steinträger ist ein qualifizierter Arbeiter gegenüber einem Industriearbeiter, da er körperliche Eigenschaften haben muß, welche nicht menschliche Durchschnittseigenschaften sind. So führt überhaupt das Begriffspaar «qualifizierte» und «weniger oder mehr qualifizierte» Arbeit *keinen Wertgegensatz* ein, während ein solcher mit dem anderen Begriffspaar «geistige und körperliche» Arbeit verknüpft ist. Daß aber ein solcher Wertgegensatz in rein volkswirtschaftlichen Zusammenhängen vermieden werde, erscheint deswegen als nützlich, weil bei Nichtbeachtung des Unterschiedes dieser beiden Gegensätze es leicht den Anschein gewinnt, daß ein Mensch, welcher eine höhere Anzahl solcher Eigenschaften in sich vereinigt, die zur Leistung der einmal vorhandenen Aufgaben (welche stets historisch durch die Eigenart der Kulturlage und auch räumlich durch die Besonderheit des Landes begrenzt sind) nötig sind, auch der geistig Höherstehende sei. So gerät man leicht in das Fahrwasser der darwinistischen Ethik, welche den an eben vorhandene Aufgaben am besten mit seinen Eigenschaften «Angepaßten» auch als den geistig und sittlich Besseren ansieht. –

Weitere Merkmale des Begriffes «arbeiten» ergeben sich durch eine Untersuchung seiner Stellung zur Erkenntnis des «Wofür» der Tätigkeit. Dieses «Wofür» zerlegt sich wieder in die Frage nach der Stellung des einzelnen Arbeitsproduktes in dem Ganzen des fertigen Gegenstandes, dessen Teil es sein soll,

1. Hierbei soll keineswegs die Voraussetzung gemacht sein, daß der Sprachgebrauch stets ein logisches Produkt sei. Nur dies darf uns – dies aber auch rechtmäßig – als eine wohlbe gründete Methode gelten, ihn solange, als es zwanglos möglich ist, aus logischen Motiven zu erklären, so daß also auf alle Fälle *ceteris paribus* die Beweislast demjenigen obliegt, der ihn aus alogischen Motiven erklären will.

und in die Frage nach den Menschen bzw. ihren spezifischen Eigenschaften und Bedürfnissen, für die gearbeitet wird.

Bezüglich der ersteren Frage liegt in dem Begriffe des Arbeitens kein besonderer Hinweis. Ob dieses Ganze in seinem besonderen normierten Verhältnis zu dem Teile bekannt, d. h. für den Arbeitenden subjektiv bekannt geworden ist oder nicht, darüber kann dieser Begriff nichts entscheiden. Ob ein Arbeiter in einer Maschinenfabrik weiß, welchen mechanischen Zweck die von ihm gefertigte Schraube im Ganzen der Maschine erfüllen soll, oder ob er es nicht weiß – in beiden Fällen «arbeitet er an der Schraube» so, wie dies von ihm gefordert ist. Ja selbst wenn er es weiß, so darf dies Wissen keinerlei Einfluß auf seine Tätigkeit üben; denn wenn alle einzelnen Arbeiter ihren besonderen Überlegungen bei der Bearbeitung ihres jeweiligen Gegenstandes Folge gäben, so würde freilich in den fertigen Teilen mehr intellektuelle Kraft aufgespeichert sein, als wenn dies nicht der Fall ist, aber es wäre doch kaum anzunehmen, daß die Teile in diesem Falle zueinander passen würden! Ein noch so schlechter *Arbeitsplan* mit detaillierten Aufstellungen der Teilarbeiten würde sich, auf den letzten Zweck hin angesehen, immer noch besser erweisen als die willkürliche Zwecksetzung von seiten der einzelnen Arbeiter mit noch so viel individuellem Nachdenken. Viele technisch noch so gut durchgebildete Arbeiter würden die schlechteste Organisation mit wenigen ungebildeten Arbeitern nicht ersetzen.

Das Wort Schillers

«Das ist's ja, was den Menschen zieret,
Und dazu ward ihm der Verstand,
Daß er im innern Herzen spüret,
Was er erschafft mit seiner Hand»

hat eben auch seine fragwürdige Kehrseite. Es kommt dann eben so weit, daß das liebe Herz bzw. der individuelle Verstand die Arbeit leitet, und so leitet, daß der Teil nicht mehr ins Ganze paßt, in das er sich nach seiner Bestimmung doch einfügen soll. Ein bekanntes militärisches Scherzwort des Vorgesetzten zu dem «Ich habe gedacht ...» des Untergebenen sagt: «Ochsen denken, Menschen wissen», und man muß sagen, daß dieses drastische Soldatenwort für das eigentliche «arbeiten» mehr Wahrheit enthält als die obige poetische Stelle! Man wird also wohl sagen dürfen, daß die Kenntnis des sachlichen «Wofür» den rechten Arbeitscharakter der Tätigkeit eher gefährdet als fördert. Auf alle Fälle ist ein Spekulieren auf den eigentlichen Endzweck der Teilarbeit, soweit dies auf das Arbeiten selbst einen Eindruck gewinnt, schädlich. Das *System* der die Einzelaufgaben bestimmenden Arbeitsordnung hat eben ganz abgesehen von der Summe der Werte seiner einzelnen Bestimmungen einen Eigenwert¹.

1. Ich kann mich nicht entschlagen, hier beizufügen, daß dieser Gedankengang für alle Arten von Satzungen, auch für die des Rechtes, seine Gültigkeit hat. Es ist eine falsche und

Wenn es nun als erwiesen betrachtet werden kann, daß ein Wissen des sachlichen «Wofür» nicht nur unnötig, sondern – entsprechend dem psychologischen Grundsatz, daß ein Wissen, das in der Tätigkeit des betreffenden Subjektes keinen Ausdruck gewinnen soll, sich dennoch einen solchen zu verschaffen tendiert – sogar schädlich ist, so könnte eingewandt werden, daß dieser Erweis nur gültig ist für solche Produktion, welche *arbeitsteilig* erfolgt. Denn wo immer ein Produkt von einem einzigen hergestellt werde, da müsse auch die Erkenntnis des Zusammenhangs aller seiner Teile vorhanden sein. Dieser letzte Satz ist natürlich völlig richtig. Aber er ist prinzipiell kein Einwand gegen unsere Thesis. Er ist es deswegen nicht, weil jegliches «arbeiten» eine sog. Arbeitsteilung bereits voraussetzt. Dieser Satz mag paradox erscheinen; aber dasjenige, was ihn paradox erscheinen läßt, ist nur ein Trug, den die Sprache hervorbringt, die den Anschein erweckt, es gehe die Arbeit einer Arbeitsteilung auch sachlich vorher, während in Wirklichkeit nur das *Wort* «Arbeitsteilung» von dem *Wort* «Arbeit» abgeleitet ist. Wir hatten gesehen, daß das Wort Arbeit in dreifachem Sinne gebraucht wird: als Tätigkeit, Produkt und Aufgabe. In dem Worte «Arbeitsteilung» ist es nicht im ersten Sinne gebraucht, denn eine Tätigkeit als solche kann nicht geteilt werden; auch nicht im zweiten Sinne, denn das Produkt, das es ja herzustellen galt, soll nicht geteilt werden. Bleibt also nur der dritte Sinn; und in diesem ist es allerdings im Worte «Arbeitsteilung» verwendet: es bezeichnet die Teilung einer *Aufgabe* in einzelne Aufgaben. Nun ist aber die einfachste Teilung einer Aufgabe, welche noch im Einzelwesen verlaufen kann, diejenige zwischen Zweck und Mittel. Diese genügt jedoch noch keineswegs, um von einem «arbeiten» zu reden. Erst wenn das Mittelsuchen und -finden eine *objektive Regelung* erfährt, wodurch die Mittel zu relativ *selbständigen Zwecken* werden, wenn also die Teilung der Aufgabe schon weiter gediehen ist, reden wir auch bei der Tätigkeit eines einzelnen von einem «arbeiten» (also ohne daß bereits die Teilaufgaben an mehrere Personen verteilt wären)¹. Auch für diesen elementarsten Fall eines Arbeitens gilt bereits unsere Thesis. Denn wenn auch dieser einzelne wissen muß, wie seine verschie-

verderbliche Lehre, wenngleich sie seit Ihering im Schwange ist, daß der *Zweck* der Schöpfer des Rechtes sei. Das Recht ist eine alle Zwecke mitbestimmende Kraft, also auch jene Zwecke mitbestimmend, für welche es vorgeblich nur ein «Mittel» sein soll. Wäre es anders, so müßte jedem Staatsbürger gestattet sein, den Zweck des Rechtes direkt zu verfolgen und das Mittel Recht zu verwerfen, wenn er es für ein schlechtes Mittel hält. Nur von Wesen, die unter keinerlei menschliche Rechtsbestimmungen fallen, könnte gesagt werden, sie könnten ein zweckmäßiges Recht geben. Wesen, deren Handlungen unter das System der Rechtssatzungen fallen, sind in allen ihren Zwecken bereits durch dieses System bestimmt, also auch in solchen Zwecken, welche eine Angliederung neuer Gesetze an das geltende System verfolgen.

1. Man denke an das obige Beispiel von einer Person, die eine Reise macht, um eine andere zu einer Handlung zu veranlassen.

denen Einzeltätigkeiten sich zuletzt auf den einheitlichen Zweck beziehen müssen, so darf er doch nicht während des «arbeitens» selbst diesen letztabsehtigten Zustand im Geiste haben, sondern nur den nächstabsiehtigten, wenn er nicht «jeden Schritt vor dem vorhergehenden» machen will. So ist, wenn auch der Zweck als Ganzes seinem Bewußtsein überhaupt noch als ein Wissen angehört, dieses Wissen doch während des Arbeitens nicht vorhanden. Dem «arbeiten» als solchem ist also auch hier, wenn auch dasselbe Subjekt, das «arbeitet», den Zweck bestimmte und demgemäß kennt, der Zweck ein *Objektives*, das vorausgesetzt ist bei allem «arbeiten» und das auf dieses gleichsam von außen her als eine bestimmende Kraft einwirkt. Der Zweck hat, wenn er gleichwohl an sich der Prüfung und inneren Diskussion zu jedem Zeitpunkt (also auch während des Arbeitens) unterliegen kann, für dieses «arbeiten» dennoch eine Art axiomatischen Charakters. Diese Teilung der Aufgabe in einen, sagen wir einmal, praktisch axiomatischen Zweck und ein ihm gemäß geregeltes, fortlaufendes Mittelsuchen ist also auch im elementarsten Falle vorhanden. (Spätere theologische und philosophische Reflexion hat mit Recht den Arbeitscharakter, den das Erschaffen der Welt durch Gott durch eine Teilung dieser Aufgabe in sechs Tagen gewinnt, als eine mit der Majestät Gottes und der Einheit der Welt nicht zusammenstimmende Lehre zurückgewiesen und das Erschaffen in die Form eines einheitlichen, augenblicklichen Willensaktes verlegt.)

Tritt nun aber im weiteren Verlaufe der Aufgabenteilung der einheitliche Zweck aus dem Bewußtsein der einzelnen Tätigkeiten völlig heraus, so wird das Tätigsein natürlich noch in ganz anderem Sinne zu einem «arbeiten»: Der Zweck, der vorher nur für Teile des seelischen Verlaufes objektiv war, aber diesem doch immer noch angehörte, wird nun für das *ganze* Subjekt objektiv. Der immer loser werdende Zusammenhang wird zuletzt völlig zerrissen. Zunächst freilich nur in der Weise, daß die für die Arbeitenden objektiven Zwecke doch auch noch subjektive Zwecke sind: subjektiv für den Leiter des Ganzen. Die Anzahl von Zwecken, die z. B. für wenige Feudalherren subjektiv, für die große Anzahl Abhängiger objektiv sind, wandern im Laufe des Entwicklungsvorgangs auch aus diesen Subjekten schließlich in ein einziges Subjekt hinein, in den absoluten Monarchen, dessen natürliche Ohnmacht zur Bändigung so vieler Mittel durch die Harmonielehre des Deismus, bzw. seine Konsequenzen für die Staatslehre, gestützt wird. Damit ist freilich der objektive Zweck, der früher an die einzelnen herantrat, als solcher gezeugnet, und die Folge ist, daß der objektive Zweck in die Triebstruktur der einzelnen Subjekte selbst hineinverlegt wird. Das ist die Weltanschauung des *Liberalismus*, die Betrachtung des Wirtschaftslebens als eines natürlich-vernünftigen Mechanismus: Wer rein für sich «arbeitet», «schafft» damit schon, ohne noch ein Weiteres zu tun, an einem «bestmöglichen» Zustand der menschlichen Gesellschaft. Ein objektiver Zweck

wirkt bereits in seinem scheinbar nur subjektiven Mittelsuchen. Damit ist der erste Zustand, in welchem Zweck und Mittel in den *einzelnen* Subjekten sind, wieder erreicht, aber im Gegensatz hierzu nicht so, daß der Zweck als ein an das «arbeiten» im Subjekt selbst herantretender dieses regelt, sondern er ist in das «arbeiten» schon als eine geheimnisvoll kooperative Macht hineingedeutet. Erst die Erkenntnis und die Erfahrung, daß aus einer solchen Anschauung und Praxis eine *Anarchie* des Wirtschaftslebens folgt, zeigt, daß dieser objektive Zweck in dem subjektiven Mittelsuchen aller einzelnen tatsächlich nicht vorhanden, daß er eine ungeheure Mystifikation gewesen ist. So entwickelt sich aufs neue die Forderung nach einer «planvollen» Gestaltung des Wirtschaftslebens, d.h. eben nach objektiven Zwecksystemen, welche das «arbeiten» regeln.

Wer aber soll diesen objektiven Plan nunmehr setzen? Einzelne Herrenmensen wie zur Zeit des Feudalismus? Dem widerspricht die gesamte Entwicklung des neueren Geisteslebens, wie auch die Entwicklung des modernen Staates. Ein Einziger, etwa ein absoluter Monarch, bedurfte schon bei der noch wenig entwickelten Wirtschaft des 18. Jahrhunderts der Unterstützung durch einen allgemeinen Glauben an die schon ohne sein Eingreifen vorhandene natürliche Güte der aus allen Banden entlassenen wirtschaftlichen Strebungen. In einem schon entwickelteren Wirtschaftsleben, dessen Subjekte diesen Glauben nicht mehr haben, da ihn die Erfahrung widerlegt hat, vermag ein einzelner erst recht nichts. So sollen die objektiven Zwecke jetzt in allen einzelnen sein, da sie in einigen oder in einem nicht sein können; und sie sollen zugleich *nicht* in allen einzelnen Subjekten sein, da sie eben doch *objektive* Zwecke für diese einzelnen sein sollen. In dieser *Antinomie* steckt der auf seinen formalsten Ausdruck gebrachte philosophische Gehalt der *sozialen Frage*. Ihre Auflösung kann nur auf *eine* Weise erfolgen, nämlich, daß in den Subjekten selbst ein Objektives auftritt und wirkt, nur eben nicht in dem Sinne, in dem es sich der Liberalismus dachte, daß nämlich in dem bloßen «arbeiten» selbst dieses objektive Zweckstreben im geheimen mitgegeben sei, sondern so, daß es diesem, sich streng von ihm abscheidend, gegenübertritt. Es ist also ähnlich wie in dem elementarsten Falle der im Subjekte verbleibenden Arbeitsteilung, aber doch wieder in anderer Weise; insofern nämlich in anderer Weise; als durch die im Subjekt auftretenden objektiven Zwecke nicht das Arbeiten nur dieses Subjekts selbst geregelt wird, sondern das «arbeiten» *aller*. Neben das «arbeiten» tritt also als ein Neues eine *Pflicht* zu energischem Mitschaffen an der rationellen Vervollkommnung des gegebenen Staates, der als das Medium erscheint, durch welches die von allen Bürgern als objektiv gültig für alle Bürger erkannten Zwecke auf alle Bürger in der Form eines systematischen Ganzen zurückwirken. Verfassungsmäßig ermöglicht ist z.B. dieses Postulat im Deutschen Reiche durch

ein allgemeines Wahlrecht¹. Verwirklicht kann es nur werden durch Volkserziehung und Volksbildung. Doch es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf diese Frage näher einzugehen und über das «Wie» dieser Volkserziehung zu reden. Nur soviel ist gewiß: Diese Erziehung muß ihr Schwergewicht in der praktischen Philosophie im weitesten Sinne, in den sittlich-rechtlich-politischen – nicht also in den naturwissenschaftlich-technischen – Disziplinen haben. Wir erinnern hierbei an das, was oben über das technische Wissen des Arbeiters gesagt worden ist.

Wie stellt sich nun obige Entwicklung zur oft berührten *sozialistischen Theorie*? Dieser ist offenbar der Vorwurf zu machen, daß sie die gekennzeichnete Antinomie, anstatt sie in ihrer vollen Schärfe anzuerkennen, mühselig zu verdecken sucht. Sie hat sich das *Schwergewicht der Frage*, mit der jede Kritik unserer Gesellschaftsordnung beginnen sollte, niemals klar gemacht. Diese Frage heißt: *Wie ist ein politisch und rechtlich die objektiven Zwecke mitgestaltender Mann als ein «Arbeiter» möglich?* Oder die bereits gegebenen Gedanken in die Frage kurz mithereingenommen: Wie ist es möglich, daß ein Mann, der seine Tätigkeit widerspruchlos und ohne Wissen des sachlichen «Wofür» gegebenen Zwecksystemen, die ohne irgendwelchen innigeren Zusammenhang mit seinen Neigungen an ihn herantreten, an bestimmter zugewiesener Stelle einzufügen hat und der die Tendenz hat, in diesem stets wiederholten Einfügen aufzugehen, zugleich ein solcher Mann sei, der die höchsten politischen und rechtlichen *Ziele* mitbestimmen kann? Dadurch daß die sozialistische Theorie schon in den Begriff des Arbeitens selbst Vernunft und Zweck aufnahm, die Arbeit nach ihr an sich werterzeugend, organisationshervorbringend und in letzter Instanz sogar rechtsgestaltend erschien, der «Überbau» von Politik und Recht so sich gleichsam von selbst durch die reine ökonomische Tätigkeit gezwungen fortwälzte, dadurch war auch die politische Tätigkeit und die gesetzgeberische Funktion des Arbeiters selbst zu einem nebensächlichen Ausdruck seiner Arbeit heruntergedrückt. Der wuchtige Ernst staatsbürgerlicher Pflichten kam hier zu keiner Bedeutung. Darin war und blieb man liberal, daß man einen selbständigen, kräftigen Staat verabscheute, wenn man auch all das wünschte, was nur ein solcher Staat zu leisten fähig ist. Freilich gerieten hierdurch Tat und Theorie in die grausamsten Widersprüche. Denn gemäß dieser Theorie hätte die verfassungsmäßige Stellung der Arbeiter im Staat ja selbst ganz belanglos erscheinen müssen, und im Vertrauen auf die der bloßen «Arbeit» immanente Kraft der Rechtsbildung hätte, streng logisch weitergedacht, eine Wegnahme

1. Ohne auf die uns in diesem Zusammenhange fernliegende Frage einzugehen, ob ein gleiches Wahlrecht vernünftig oder unvernünftig ist, ist doch zu bemerken, daß aus den gegebenen Prämissen die Notwendigkeit eines gleichen oder gar eines geheimen Wahlrechts *nicht* folgt.

des allgemeinen Wahlrechts der deutschen Arbeiterpartei als etwas sehr Gleichgültiges erscheinen müssen. Daß dies nicht der Fall war noch sein wird, ist gewiß ebenso vernünftig, als es ein Zugeständnis ist, daß die Rechtsstellung einer Person wie einer Partei etwas ist, was nicht sozusagen analytisch in ihrer ökonomischen Stellung und Lage mitinbegriffen ist, sondern *synthetisch* als etwas sehr Wichtiges und hiervon völlig Unabhängiges hinzukommt. Damit eben hebt sich das Dogma von der zweckgestaltenden Kraft der Arbeit selber auf, daß zur Arbeit hinzu stets noch eine *politische* Gleichheit bezüglich der Beeinflussung der Gesetzgebung verlangt wird.

Sehen wir nun, wie es sich mit dem «Wofür» im zweiten oben angegebenen Sinne verhält, d. h. also, ob und wie weit der moderne Begriff der «Arbeit» und des «arbeitens» einen Hinweis auf die *Menschen* bzw. ihre Bedürfnisse enthält, für die gearbeitet wird.

Wir unterscheiden zunächst scharf zwischen dem wirklichen *Schicksal* eines Gutes und der *Absicht*, welche derjenige hat, der es produziert hat. Je mehr die Möglichkeit verschwindet, dieses Schicksal zu erkennen, desto mehr auch die Möglichkeit, die letzte Stelle, an der das Produkt seinen Zweck durch Befriedigung realer Bedürfnisse erfüllt, in die Absicht aufzunehmen. Am einfachsten liegt die Sache noch bei der Arbeit auf Bestellung und solcher, die Bedürfnissen dient, aus denen heraus das Schicksal des Produktes von vornherein schon bestimmt werden kann. In letzterem Falle hat es die Ethik leicht; sie bezeichnet ein Arbeiten, das unsittlichen Bedürfnissen dient, einfach als «schlecht». Wer obszöne Bilder verfertigt oder verhandelt, gewerbsmäßige Kuppelei betreibt, sich mit Auskundschaften von Familienheimnissen im Privatinteresse abgibt usw., dessen «arbeiten» ist unsittlich. Aber freilich sind diese Fälle, wo schon aus der Eigenart des Produktes oder der Zwecke auf den sittlichen Charakter der Arbeit geschlossen werden kann, sehr selten. Denn die sittlichen Qualitäten der Menschen beruhen viel weniger auf dem Mangel oder dem Besitzen unsittlicher Bedürfnisse schlechthin, als auf den Maßen und den Verhältnissen der Bedürfnisse untereinander; weshalb es auch wohl zu verstehen, wenn auch nicht völlig zu rechtfertigen ist, daß bedeutende Ethiker (vor allem Herbart, auch Kant im großen und ganzen) das Gute in einem rechten Verhältnis der Triebe untereinander gesehen haben. Ebenso selten sind im industriellen System die Arbeiten auf Bestellung; aber selbst diese können für die sittliche Schätzung des «Wofür» nicht in Betracht kommen, wenn nicht die Personen, welche bestellen, dem Arbeitenden bekannt sind und weiterhin die Verwendung des Gutes, das sie kaufen, angegeben wird, d. h. in Fällen, welche die wirtschaftliche und sonstige Entwicklung (vorzüglich die des Verkehrs) zu ganz vereinzelt gemacht hat. In allen anderen Fällen der Bestellung und in der ungeheuren Anzahl der Fälle, wo das Arbeitsprodukt noch durch andere arbeitende

Hände geht, wie in jenen, wo für den freien Marktverkehr produziert wird, ist es ganz ausgeschlossen, daß der Arbeitende einen auch nur einigermaßen klaren Begriff von den Personen, ihren sittlichen Charakteren und der Gliederung ihrer Bedürfnisse bekommt, denen sein Arbeitsprodukt zum Gebrauche oder Verbräuche dient. Er mag sich die billige, konventionelle Vorstellung machen, daß er für das dunkle Etwas, das man «*Gesellschaft*» nennt, oder für das noch dunklere Etwas, das man «*Menschheit*» nennt, arbeitet; aber er wird, wenn er frei von dem mystischen Pathos, das der Zeitgeist mit diesen Namen verbindet, nachdenkt, sich gestehen müssen, daß diese Größen seinem Verstande mindestens ebenso transzendent sind wie die mythologischen Vorstellungen der alten Germanen.

Daß freilich diese dunklen Vorstellungen zum Objekt der sittlichen Rechtfertigung des Arbeitenden vor sich selbst bezüglich seines Arbeitens wurden, dies läßt sich andererseits wohl begreifen: Für irgend etwas, so schien es, mußte er doch arbeiten! Die Vorstellung, daß er sein mit Mühe, zuweilen wohl sogar mit Liebe hergestelltes Produkt dem blinden Schicksal eines nur durch Angebot und Nachfrage mechanisch geregelten Marktverkehrs überließe, daß er seiner arbeitenden Hände und zuweilen wohl auch Seele Kind hinausstoße in eine ganz dunkle und unsichtbare Welt, in der es Mittel zum Bösesten und zum Besten werden könnte, eben diese Vorstellung war für den Arbeitenden unerträglich. Die gefühlsmäßige Reaktion auf eine solche Lage war, daß ihm diese dunkle Welt, dieses nur geahnte, immer nur in einem minimalen Fragmente und auch hier nur äußerlich sichtbare Gewirre von kaufenden und verkaufenden, genießenden und dahinlebenden Menschen zu einem Götzen wurde, dessen jeweilig sichtbarer Teil ihm zwar gering dünkte, dessen unsichtbarer geheimnisvoller Teil jedoch würdig und erhaben genug schien, für ihn zu leben und zu arbeiten. Eine Frage nach der *sittlichen* Qualität der «Gesellschaft» selber hatte ihren Sinn nun ebenso verloren, wie für die mittelalterlichen Scotisten die Frage nach der sittlichen Qualität Gottes oder für Hobbes die Frage nach den sittlichen Qualitäten des absoluten Monarchen. Die «Gesellschaft» war selbst Gott und absoluter Monarch, summum bonum, das absolute Prinzip des Sittlichen, an dem der sittliche Wert des einzelnen erst gemessen wurde. Erst in bezug auf sie bekam jeder einzelne sein sittliches Licht und seinen sittlichen Schatten. Sie war die Sonne der sittlichen Welt – kein Wort, sondern eine leibhaftige Realität, ein höchstes Wesen (Grand-Être).

Kurz: es wurde das äußerst fragwürdige und dunkle Prinzip angenommen, daß das Sittliche nur in der *Verbindung* der Menschen liege, nicht in diesen selbst, daß sich die Gesellschaft grundsätzlich von allen einzelnen unterscheide. Die einfache Folge dieses Satzes war, daß dann auch alle einzelnen sittlich schlecht sein könnten, ohne daß hierdurch die Gesellschaft den Charakter eines sum-

mum bonum verlöre. Nach dieser Auffassung schwebt die Gesellschaft immer in den reinen Höhen des Guten, mag es mit den einzelnen (deren zusammenfassender Begriff sie ist) stehen, wie es will. Betrachtet man diesen Gedanken für sich, ohne an seine Entstehung zu denken, so ist er freilich nur eine ungeheuerliche Absurdität – ein Begriffsrealismus, der sich auf dem Hintergrunde der vorzüglich naturwissenschaftlichen Bildung seiner Vertreter und deren nominalistischen Tendenzen nur um so komischer ausnimmt. Betrachtet man ihn dagegen auf die bereits angedeuteten Motive seiner Entstehung hin, so erscheint er zum mindesten begreiflich. In ihm rechtfertigt sich jener moderne Arbeiter, der nicht weiß, wofür er arbeitet, aber doch auch für das Gute arbeiten möchte. Mit diesen Begriffen «für die Gesellschaft», «für die Menschheit» verbunden, bekam der Begriff des Arbeitens noch einen Beigeschmack von *immanenter* Vernunft und Güte. Aber auch in diesem Punkte ist dieses Mitdenken von Vernunft und Güte als unrechtmäßig zu bezeichnen. Sogar ein Max Stirner, was er auch sonst in Leben und Denken verfehlt haben mag, hätte vor diesem Irrtum behüten können; denn er hatte das hochanzuschlagende Verdienst, Feuerbachs Begriff «Mensch» und «Menschheit», diesen mit bunten und tönernen Phrasen aufgezümmten Götzen, zu zersetzen und einmal wieder die klare Wahrheit zu lehren, daß die sog. «Menschheit» aus Hinz, Kunz und Peter bestehe. Arbeiten für die Gesellschaft ist nur dann ein gutes Arbeiten, wenn zuvor festgestellt ist, daß diese Gesellschaft aus guten Menschen besteht. Dieser Satz bleibt richtig, wie immer sich auch die Verhältnisse komplizieren mögen, wie schwierig es technisch auch immer sei, dies festzustellen. Und ebenso ist ein «nützliches Glied der Gesellschaft» ein Vermehrer des Bösen, wenn diese Gesellschaft, deren Glied er ist, aus bösen Menschen besteht. «Gesellschaft» und «Menschheit» sind wie jeder einzelne *nicht Prinzip*, sondern Material, *Objekt* sittlicher Schätzung.

Aus den gegebenen Sätzen folgt: Da in dem bloßen «arbeiten» und desgleichen im Abgeben der Arbeitsprodukte keine Gewähr dafür liegt, daß die Arbeitsprodukte sittlichen oder wenigstens keinen unsittlichen Zwecken dienen, so ist es Pflicht jedes Arbeitenden, danach zu sehen und mit seinen Kräften dafür einzutreten, daß das Produkt an seiner letzten Stelle *sittlichen Zwecken* diene. Wenn uns nun jemand antwortete, daß diese Aufgabe unmöglich direkt zu erfüllen sei, so wäre dies zu selbstverständlich, als daß man einen solchen Einwand einer Antwort zu würdigen hätte. Aber es wäre nicht im mindesten ein Einwand gegen den Satz selbst. Denn auf welchen technischen Umwegen und bis zu welchem Grade auch immer die einfachen sittlichen Postulate zu erfüllen sein mögen, so bleiben sie selbst doch von felsenharter Gewißheit und lassen sich *als* Postulate nichts abhandeln. Daß die Arbeitsprodukte sittlichen Zwecken dienen, kann von dem Arbeitenden selbst bezüglich seines eigenen Pro-

duktes nicht bestimmt werden; aber dies ist auch nicht dadurch garantiert, daß diese Produkte gesellschaftliche Bedürfnisse schlechthin befriedigen. Jedoch in seiner Eigenschaft als *Staatsbürger* kann jeder Arbeiter durch die aus dieser Eigenschaft fließende Funktion, die Gesetzgebung zu beeinflussen, sorgen, daß dies geschehe, so z.B. bei Gelegenheit einer Schulgesetzgebung, einer Steuer- oder Zollgesetzgebung oder einer Gesetzgebung bezüglich des Zivil- oder Strafrechts durch Wahl eines bestimmten Abgeordneten, von dem er glaubt, er werde für seine Überzeugung in dieser Sache eintreten und dies Ziel zu erreichen suchen. Wie groß auch die Reihe der Instanzen sein möge, durch die hindurch er jenem sittlichen Postulate diene, und wie weit der Erfolg auch gegenüber diesem letzten Ziele zurückbleibe, so bleibt es doch ein letzter *Leit-satz* für jeden Arbeitenden, daß es wünschenswert sei, daß sein Produkt in die Hände *guter* Menschen gelange, bzw. daß diejenigen Menschen, in deren Hände es tatsächlich gelangt, gut werden. Und nur wenn er, was an ihm ist, sich solches zum Ziele setzt und nach seinem besten Wissen demgemäß handelt, ist sein «arbeiten» ein sittlich gerechtfertigtes Tun – wogegen es dies keineswegs ist, wenn er sich mit der dunklen Redewendung zufriedengibt, er arbeite zur Befriedigung «menschlicher» oder «gesellschaftlicher Bedürfnisse». Denn in dem Worte «gesellschaftliche Bedürfnisse» sind auch die Bedürfnisse zu der ganzen Summe sittlich negativer Handlungen mitinbegriffen, welche gemäß der Moralstatistik in der Gesellschaft einer gegebenen Zeit vorzukommen pflegen, da eben die Menschen zu allem, was sie tun, irgendein «Bedürfnis» haben, da sie es sonst nicht getan hätten. Auch die vielfach übliche Ausdrucksweise, Arbeiten sei sittlich, wenn es «wahren» Bedürfnissen diene, kann hier nicht genügen. Denn jedes Bedürfnis, das eine Tatsache menschlichen Bewußtseins ist, ist, wenn diese Tatsache, sei es von diesem Bewußtsein selbst oder aber von einem anderen, als solches erkannt wird, auch ein «wahres» Bedürfnis. Nur wo der dem sog. «ontologischen Beweise» zu Grunde liegende, aber mit diesem leider keineswegs zu Grabe gestiegene metaphysische Gedanke, es gebe *Grade* der Realität und damit auch der Wahrheit, noch Wirksamkeit auf den Gedankengang übt, ist diese verfehltete Rede von den «wahren» Bedürfnissen möglich.

Nach dem bisher Gegebenen wird wenigstens dies klar sein, daß der Imperativ «du sollst arbeiten» schlechthin, ohne nähere bedingende Angaben, kein sittliches Gesetz sein kann. Wie alles *mittelbare* Tun – und wir sahen, daß «arbeiten» durch und durch ein mittelbares Tun ist – ist die sittliche Qualität der Arbeit abhängig von Zwecken, und zwar von den Zwecksystemen der Organisation und des Rechtes. Erst wenn diese festgestellt und gewürdigt sind, kann über die sittliche Qualität des Arbeitens selbst füglich geredet werden, genau ebenso, wie über den Wert eines wissenschaftlichen Experimentierens erst geredet werden kann, wenn eine Methode hierbei leitet. Nur wenn eine Fabrik-

organisation beispielsweise bezüglich Arbeitsart, Arbeitsmaß, -zeit, -ort und -lohn usw. so geordnet ist, daß sie sittlichen Grundsätzen, die höchsten Prinzipien gemäß sind, entspricht, ist auch das «arbeiten» innerhalb derselben sittlich gut. Es ist *objektiv* auf alle Fälle böse, wenn dies nicht der Fall ist. Es ist auch *subjektiv* böse, wenn die Arbeitenden von dem unsittlichen Charakter der Organisation überzeugt sind; und es ist sittliche Pflicht jedes einzelnen, unter solchen Umständen die Arbeit niederzulegen. Diese sittliche Pflicht ist an sich ganz und gar unabhängig von dem mit der Pflicht der Niederlegung etwa zufällig verknüpften *wirtschaftlichen Interesse* der Arbeiter. Der Arbeiter kann durch Fehlen anderer Arbeitsgelegenheit, oder durch Mangel an Mitteln, mit seiner Familie an einen anderen Ort, wo solche vorhanden, übersiedeln, durch das Bewußtsein seiner Ohnmacht, mit passivem Widerstand die Organisation zu ändern, wirtschaftlich motiviert sein, auch in der sittlichen Grundsätzen nicht entsprechenden Fabrikorganisation weiterzuarbeiten, wie solches ja in der Tat öfter vorkommt. Der wirtschaftlichen Motivation in diesem Falle nachzugeben ist unsittlich, wie es auch subjektiv unsittlich ist, die Arbeit aus wirtschaftlichen Motiven niederzulegen, selbst wenn die Organisation sittlichen Grundsätzen nicht entspricht. Dagegen kann es wohl als wünschenswert erscheinen, daß bei unsittlicher Organisation die einzelnen die Erfüllung ihrer Pflichten sich dadurch erleichtern, daß sie in vereinigttem Entschlusse, die Arbeit niederzulegen, also im bewußten *Streik*, dem Herrn dieser Organisation mit der Forderung, sie sittlichen Prinzipien gemäß zu ändern, entgegenzutreten. Solches Zusammen-tun der Arbeiter, wie es innerhalb der «organisierten Arbeit» in den Gewerkschaften und Vereinen geschieht, darf somit nicht als eine «wirtschaftliche Kampforganisation» angesehen werden, vielmehr als ein Mittel, die Erfüllung der Pflicht, welche jeder einzelne schon vor dem Eintritt in eine derartige Organisation auf Grund des objektiven Sittengesetzes besitzt, sich dadurch zu erleichtern, daß er auf diese Weise seine Pflichterfüllung soviel als möglich mit seinen wirtschaftlichen Interessen harmonisiert und im übrigen auch hierdurch eine stärkere Macht zur Durchsetzung dieser sittlichen Forderungen erzeugt.

Diese Sätze sind sowenig unpraktische «Ideologien», daß sie vielmehr dem *praktischen Idealismus*, wie er sich innerhalb größerer Streikbewegungen der letzten Jahrzehnte betätigt hat, recht eigentlich entsprechen. Es handelt sich hier nur darum, den praktisch lebendigen, theoretisch leider latenten, auch in rein sozialistischen Streiks zu Tage getretenen Idealismus auch *theoretisch* seiner Latenz zu entreißen und lebendig zu machen. Die Richtigkeit dieses Satzes wird sofort klar, wenn man sich fragt, ob und wie weit denn das praktische Benehmen der Arbeiter bei den Streiks der theoretischen Fassung derselben innerhalb der Sozialdemokratie entspricht. Ist es konsequent, wenn Arbeiter, die organisiert und ohne Vertragsbruch zum Streik greifen, andere Arbeitergruppen, die

solches aus wirtschaftlichen Gründen nicht tun, als «Verräter an der Sache», als «unsittliche, charakterlose Menschen», als «Lumpenproletariat» usw. brandmarken, wenn Streiks in der Tat *nur wirtschaftliche* Kampforganisationen sind? Ist das rechtfertigende Prinzip des Streiks ein wirtschaftliches, so ist es völlig unbegreiflich, warum dasselbe Prinzip, wenn es andere Arbeiter zum Weiterarbeiten motiviert, unvernünftig und schlecht sein soll, wo es doch im ersten Falle vernünftig und gut ist. Andere wirtschaftliche Interessen zu haben, kann doch zu solch negativer Beurteilung keinen Anlaß geben; sonst müßte jeder Bauer jeden Fabrikanten, jeder Handwerker jeden Fabrikanten gleichfalls als einen unsittlichen Menschen brandmarken, und die Einheit des Sittengesetzes zerbräche in die Tausendfältigkeit der wirtschaftlichen Interessen. Aber auch angenommen, die nichtstreikenden Arbeiter hätten dasselbe wirtschaftliche Interesse wie die Streikenden und erkannten es nur nicht in demselben Maße, so könnte dies zwar Mitleid mit ihrer mangelhaften Einsicht verursachen, nimmer aber eine derartige Kritik. Dieses instinktiv richtige und sittlich wohlbegründete Urteil der streikenden Arbeiter über die Nichtstreikenden (vorausgesetzt, daß der Streik sittliche Ziele hat und nicht in Form eines Vertragsbruches erfolgt) wird durch die theoretische Fassung des Streiks als einer wirtschaftlichen Kampforganisation nicht begründet.

So widerspricht sich innerhalb der Arbeiterbewegung Wort und Tat nicht nur immer im negativen Sinne: so, daß die Tat schlechter als das Wort, sondern oft auch im guten Sinne: so, daß die Tat besser als das Wort! Dagegen sind jene instinktiv richtigen Urteile durch *unsere* Fassung des Streiks auch theoretisch gerechtfertigt. Denn es ist *sittliche Pflicht* jedes einzelnen, bei unsittlicher Organisation die Arbeit niederzulegen. Diese Pflicht ist also sowohl dem wirtschaftlichen Interesse als auch der Form *einer* Organisation, in der diese Pflichten machtvoller zur Tat werden können, durchaus primär. Und es ist somit gleichgültig, welche spezifischen wirtschaftlichen Interessen die Arbeiter haben und ob sie diese auch erkennen, und gleichgültig, ob und wie weit sie in die Organisation mit eingefaßt sind: sie haben alle *einzel*n unter den gegebenen Umständen ihre Pflicht zu tun.

Aber noch ein anderer Widerspruch, und zwar ein solcher prinzipieller Natur, besteht zwischen Theorie und Praxis bezüglich dieser Frage. Nach der Theorie, welche in der Arbeit die *Schöpferin* aller Werte und aller Kultur sieht, müßte «arbeiten» nicht nur die erste, sondern die *einzig*e aller sittlichen Pflichten sein. Die einfache Konsequenz dieses Satzes wäre, daß ein Niederlegen der Arbeit absolut unmoralisch und darum verboten wäre. Nur wer Vernunft und Güte und alle die schöpferischen Kräfte, die obige Theorie, wie wir sahen, in den Begriff von «arbeiten» einschließt, aus dem Begriff ausschließt und die sittliche Qualität des Arbeitens allererst von den objektiven Zwecksystemen, in

denen es durchaus bedingt steht, abhängig sein läßt, hat ein logisches Recht, ein Niederlegen der Arbeit sittlich zu rechtfertigen, um auf eine Änderung der dem bloßen «arbeiten» selbständig gegenüberstehenden Organisation zu dringen. Darum kann die sozialistische Theorie irgendwelche Freizeiten (Sonntag, Feiertage usw.) nur als Zeiten der Erholung von der Arbeit und der Kräftesammlung zu neuer Arbeit rechtfertigen. Denn da die Arbeit die einzige Wertschöpferin ist, so kann in Zeiten, da nicht gearbeitet wird, nur insofern wieder irgendein Wert gelegen sein, als die während dieser Zeiten zu vollbringenden Tätigkeiten doch wieder kausal auf die Arbeit bezogen werden.

Im Gegensatz hierzu behaupten wir einen von der Arbeit *unabhängigen* Wert, ja einen den Wert der Arbeit erst recht eigentlich *bestimmenden* Wert der diese Zeiten ausfüllenden Tätigkeiten und Zustände. Denn eben in diesen Zeiten, da nicht gearbeitet wird, hat der Arbeiter die Pflicht, an der Bestimmung der objektiven Zwecksysteme Familie, Organisation, Gemeinde, Staat, Kirche mitzuwirken. Wie solches des näheren zu geschehen hat, kann zu zeigen nicht unsere Aufgabe sein, da wir es hier nur mit den *Prinzipien*, gemäß denen diese Pflichten zu erfüllen sind, zu tun haben. Trotzdem wollen wir wenigstens die *Anschlußpunkte* spezifischer Forderungen, welche einerseits aus diesen Prinzipien hervorgehen, anderseits aber auch zu tatsächlichen Forderungen in dem Kampf der Realitäten selbst geworden sind, aufzeigen, um auf diese Weise den Prinzipien selbst eine schärfere Charakteristik zu geben:

Die tägliche Arbeitszeit, wie verschieden sie auch die jeweils besonderen Faktoren (Schwere der Arbeit, periodisch wiederkehrende Besonderheiten der Absatzverhältnisse, Saisonarbeit, Konkurrenzverhältnisse usw.) gestalten mögen, ist durch die Pflichten des Arbeiters gegenüber seiner *Familie* als ein den genannten Momenten *primäres* Moment stets mitbestimmt festzusetzen. Es muß ihm ferner die Möglichkeit gegeben sein, auf den Gang der *Staatsgeschäfte* in der verfassungsmäßig gewährleisteten Form auch tatsächlich einzuwirken; desgleichen als ein lebendiges und tätiges Mitglied seiner *Kirche* zu leben. So müssen alle diejenigen pflichtmäßigen Funktionen, welche sein Einbeschlossensein in die verschiedenen objektiven Zweckzusammenhänge mit sich bringt, die zu ihrer Durchführung notwendige Zeit erhalten. Ein freier Sonntag, an dem der Arbeiter Muße hat, sich auf seine göttliche Bestimmung zu besinnen, Familienangelegenheiten zu ordnen, sich zu bilden und sich zu freuen; Festsetzung des arbeitsfähigen Alters, gemäß welcher der Arbeiter nicht zu früh in die an sich blinde Mechanik der wirtschaftlichen Prozesse geworfen wird; ein freies Vereins- und Versammlungsrecht mit weitgehendem Zugeständnis der Rechtsfähigkeit auch an nichtwirtschaftliche Vereinigungen und Organisationen; vor allem aber eine möglichst weitgehende Bildungsvermittlung – dies alles sind Forderungen, welche an die vorher abgeleiteten Prinzipien einen *logisch recht-*

mäßigen Anschluß finden, wogegen sie auf Grund der Prämissen, wie sie die sozialistische Theorie an die Hand gibt, nur *widerrechtlich* gestellt werden können. All diese Werte: Muße, Bildung, Freude, Beeinflussung der Staats- und Gemeindepflichten usw. können in letzterer Theorie einen vom «arbeiten» unabhängigen Wert nicht finden, müssen vielmehr von der Arbeit selbst, als der Schöpferin aller Werte, abgeleitet werden, wenn sie Werte sein sollen. Die in einem substantiellen Einheitspunkt zusammengehaltenen verschiedenen Funktionen des Menschen, welche seiner mannigfaltigen Gliedschaft in den verschiedenen objektiven Zweckzusammenhängen entsprechen, werden hier aus aller Substanz losgelöst, und unter diesen alles inneren Zusammenhanges entkleideten Funktionen stellt sich an die Spitze diejenige des Arbeitens, welche die nähere Bestimmung für alle anderen geben soll. Der Familienleiter, der Gemeindeangehörige, der Staatsbürger, der Kirchenangehörige wird in dem «Arbeiter» zur Auflösung gebracht, anstatt daß diese Funktionen in einer gegebenen Ordnung, in der die Funktion des Arbeitens die relativ niedrigste Stelle einnimmt, im Wesen des Menschen gleichmäßig substantiiert vorgestellt werden. Die Urteile «der Arbeiter ist Familienleiter, ist Staatsbürger» usw. erscheinen im ersten Falle als lauter analytische Urteile, im letzteren Falle dagegen als synthetische – um die Differenz einmal in dieser Form auszudrücken. Wenn freilich andererseits eben darüber die herbe und berechtigte Klage erhoben wird, daß der Arbeiter diese Funktionen nicht zur Genüge erfüllen kann, so zeigt sich hierin nur wieder das bereits angemerkte Janusgesicht des sozialistischen Arbeitsbegriffes, der das eine Mal an dem empirischen Arbeiter gebildet, das andere Mal als ein Ideal gedacht wird, in welchem alle jene wertvollen Eigenschaften, welche der empirische Arbeiter nicht hat, aufgenommen werden, um sie dann gleichwohl doch wieder für den empirischen Arbeiter daraus abzuleiten. Auch hier zeigt sich eben, daß auch der marxistische Sozialismus nur dem Worte nach, nicht aber dem Geiste nach sich von Utopie freihält. Der zweite Begriff des Arbeiters ist eben ein völlig utopischer, und nur indem man ihn, entgegen dem Satze der Identität, mit dem ersten Begriffe, welcher aus der Kritik der wirklichen Zustände hervorging, gleichsetzt und den Widerspruch selbst auf hegelsche Weise logisiert, wird der Charakter des Nichtutopischen für die Theorie widerrechtlich erreicht. –

Neben dieser sozialistischen Theorie gibt es aber noch einen anderen Gedankenzusammenhang, in dem «arbeiten» einen von objektiven Voraussetzungen unabhängigen Wert gewinnt. Es ist die Auffassung der Arbeit als einer Art *Narkose*, welche uns über die Leiden der Welt hinwegsetzt. Pascal hat die Arbeit oft in diesem Sinne beurteilt. In den Worten Voltaires: «Travaillons sans raisonner; c'est le seul moyen, de rendre la vie supportable» klingt – für den Deisten und Optimisten mit seinem freundlichen und hellen Verstande wun-

derlich genug – gleichfalls diese Auffassung durch. Die schärfste Fassung hat dem Gedanken vielleicht Hieronymus Lorm in folgenden Versen gegeben:

«Nur Arbeit hebet dich hinweg
Aus trübem Weltverneinen,
Sie gibt der Stunde einen Zweck,
Hat auch das Leben keinen.»

Wir wollen selbstverständlich weder dem Dichter noch dem in *Aperçus* philosophierenden Denker, dem Weltmanne, das Recht bestreiten, einer Stimmung in wohlgesetzten Worten Ausdruck zu verleihen. Aber etwas ganz anderes bedeutet es, wenn sich eine solche Stimmung zu einem *Prinzip* ausweiten will, nach dem wirkliche Verhältnisse gemessen und beurteilt werden sollen. Was an seiner Stelle begreiflich, ja sogar liebenswürdig ist, karikiert, wenn es in einer dogmatischen Form als die Basis einer Lebensanschauung gegeben wird, unter Umständen alle Verhältnisse. Eine philosophisch bzw. volkswirtschaftlich systematische Form hat nun auch der Gedanke in der durch die zitierten Verse ausgedrückten Schärfe niemals gefunden. Dies ist auch daraus begreiflich, daß es ein *pessimistisches System*, das jede Heilsordnung verleugnete, in der gesamten Geschichte des menschlichen Gedankens nicht gegeben hat. Und nur für ein solches System könnte «arbeiten» als eine narkotisierende Tätigkeit einen sittlichen Wert beanspruchen. Schopenhauers Pessimismus ist hierzu noch nicht pessimistisch genug! Nach seinen Prämissen müßte «arbeiten», das doch vorzüglich Willensäußerung ist, als blind und böse erscheinen, und es gewinnt so zunächst den Anschein, als müsse diese Auffassung den vorher aufgestellten Prinzipien entgegenkommen. Wer dies dächte, gäbe sich jedoch einer sehr großen Täuschung hin. Denn nach diesem Standpunkte ist ja der Wille überhaupt böse und blind, also auch derjenige Wille, der sich als ein organisatorischer und vernünftiger im Staate und den übrigen objektiven Zwecksystemen manifestiert. Dadurch daß bei Schopenhauer gute und vernünftige Willenspotenzen überhaupt als ein Nonsens erscheinen und das Gute gerade in eine Verneinung jeglichen Willens verlegt wird, fehlt auch jede Möglichkeit, die an sich blinde Kraft des Arbeitens einer vernünftigen Lenkung zu unterstellen, um sie so sittlich zu machen. Aber gerade dadurch, daß «arbeiten» bezüglich seines Wertes mit den anderen Leistungen des Willens als eine gleichwertige zusammengeworfen wird, steigt es unter diesen anderen Leistungen, also innerhalb der Willenswelt selbst, eben diesen anderen Leistungen gegenüber relativ im Werte.

Dieser eigenartige und interessante Vorgang hat sich in dem Nationalökonom Reinhold¹ vollzogen, der auf der Basis der Schopenhauerschen Metaphy-

1. C. Th. Reinhold, «Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft», Leipzig 1898.

sik ein liberales System der Wirtschaft aufzubauen suchte. Die dieser Metaphysik und ihrer Leugnung eines guten und vernünftigen Willens entsprechende Geringschätzung der objektiven Zwecksysteme führt notwendig zu der für den gesamten *Liberalismus* wie für die *sozialdemokratische Theorie* gleichmäßig charakteristischen Bewertung der voraussetzungslosen Arbeit. Der freilich sehr gewaltige Unterschied ist nur dieser, daß der englische Liberalismus, wie ihn Smith verkörpert, aus optimistisch-deistischen Voraussetzungen die *Unnötigkeit* eines starken, die wirtschaftlichen Angelegenheiten systematisch beeinflussenden Staates beweist, während hier gerade aus den entgegengesetzten, streng pessimistischen Voraussetzungen die *Unmöglichkeit* eines solchen Staates dargetan wird. Dort heißt es «laissez faire», weil das bloße Gehenlassen selbst schon zu gerechten Zuständen führt; hier heißt es «laissez faire», weil es als unmöglich gilt, das Gehenlassen aufzuhalten, obgleich es zu ungerechten Zuständen führt. Historisch betrachtet könnte man die beiden Auffassungen als Systeme des «aufsteigenden» und des «zu Grabe steigenden» Liberalismus betrachten. Hatte der englische Liberalismus feste Wurzeln in der ganzen Weltanschauung seiner Zeit, wie er auch andererseits in der wirtschaftlichen Kultur die Zukunft für sich hatte, durch diese Faktoren gleichsam gerechtfertigt dastehend, so ist dieser Liberalismus jedoch einfach – man entschuldige das harte Wort – als ein systematischer Zynismus zu bezeichnen; und er ist es deswegen nicht weniger, weil er sich in ein pikantes philosophisches Mäntelchen gehüllt hat. Überhaupt muß gesagt werden, daß die Idee, Schopenhauers Metaphysik zu der Basis eines volkswirtschaftlichen Systems zu machen, zu jenen Erscheinungen in der Geschichte der Wissenschaften gehört, die keine andere Daseinsberechtigung besitzen, als daß sie ein complementum possibilitatis auch der entlegensten Absurditäten als Antwort auf die Probleme geben. Schon die bloße Tatsache, daß es kaum etwas geben dürfte, was Schopenhauer so gleichgültig gewesen ist wie die Probleme der menschlichen Wirtschaft, daß vorzüglich künstlerische Interessen ihn bei dem Aufbau seines Systems und der Bildung seines Inhaltes geleitet haben, hätte von einem solchen Unternehmen abschrecken müssen. Abgesehen hiervon überlege man sich auch, daß die Schopenhauersche Philosophie gerade eine Abwendung von allem Wirtschaftsleben, welches doch reinstes Willensleben ist, predigt und deshalb nicht nur nicht dazu angetan ist, eine Anweisung zur Lösung der wirtschaftlichen Probleme zu geben, sondern vielmehr gerade dazu, diese Probleme als Probleme zu negieren. Je mehr wir nach Schopenhauer das Gute erstreben, desto mehr geraten wir aus den wirtschaftlichen Zusammenhängen überhaupt heraus, wie denn auch der Asket, die Krone der Menschheit, doch wohl nicht mehr als ein wirtschaftendes Individuum angesehen werden kann! So bleibt es überhaupt völlig unverständlich, wie ein System, das in einer bloßen Erkenntnis- und Gefühlsstellung zur Welt die ein-

zig richtige Stellung sieht, zum Prinzip einer Wissenschaft gemacht werden kann, deren vorzügliche Aufgabe es doch stets sein muß, eine praktische Lösung der wirtschaftlichen Zeitprobleme anzubahnen. Kann doch eine solche Lösung nur innerhalb der Willenswelt selbst und nur wieder durch Willen erfolgen – eine Aufgabe, die gar keinen Sinn hat, wenn diese Willenswelt selbst ein als Ganzes zu Negierendes darstellt. Darum: Aus Schopenhauer Prinzipien der Nationalökonomie entnehmen zu wollen, das heißt – so wunderbarlich wie kaum ein anderes Unternehmen unserer an wunderlichen Unternehmungen gewiß nicht armen Tage – den Bock melken! –

So sind wir denn zu Resultaten gelangt, welche der «arbeiten» genannten Tätigkeit nicht diejenige sittliche Weihe erteilen, welche die praktische Moral unserer Tage dem «arbeiten» zu geben pflegt. Wir sahen in ihm eine blinde, *moralisch indifferente* Tätigkeit, die ihren sittlich bösen oder guten Charakter erst durch eine Bändigung, Regelung von seiten objektiver Zwecksysteme erfährt. In diesen objektiven Zwecksystemen, welche stufenförmig von der Familie durch Organisation, Gemeinde, Staat zur Idee des Rechtes selbst aufsteigen, sind aber alle Menschen einbeschlossen. Weder ein einzelnes Subjekt, noch eine Anzahl solcher kann als Schöpfer derselben bezeichnet werden. Wir haben angedeutet, daß die diese Systeme gestaltende Kraft im Lauf der Geschichte immer weniger aus einigen Subjekten gebildet wird, daß sie vielmehr immer mehr in alle Subjekte eingeht. Aber wir sahen zugleich: Nur wenn eine scharfe Scheidung des Subjektiven und des Objektiven in der Persönlichkeit eintritt, fallen wir nicht in den Fehler des Liberalismus zurück, in der bloßen subjektiven Tätigkeit selbst schon eine Mitwirkung an objektiv guten und vernünftigen Zuständen zu sehen.

Können wir es nun vermeiden, doch wieder in diese Konsequenz hineingetrieben zu werden, wenn wir den obigen Satz, daß diese die objektiven Zwecksysteme gestaltende Kraft aus einer bestimmten Seite aller Subjekte gebildet wird, festhalten? Hier stehen wir auch schon an der *Kardinalfrage der Ethik unserer Zeit*, und zwar an einer Frage, bei deren Beantwortung es nur ein Entweder-Oder gibt. Sie hier zu beantworten, und diese Antwort mit solchen Gründen zu belegen, wie es der Würde dieser Frage entspricht, kann und soll unsere Aufgabe nicht sein. Nur einige auf sie bezügliche Bemerkungen mögen hier am Schlusse ihren Platz finden. Höffding sagt in seiner Ethik: «Aber die Subjektivität (das Gewissen), welche durch das objektive Prinzip [ein solches fordert Höffding] reguliert werden soll, ist immer selbst die Grundlage der Anerkennung dieses Prinzips¹.» Hierauf ist zu antworten, daß es unbegreiflich ist, inwiefern (wenn es überhaupt ein objektives Prinzip geben soll) die Subjektivität, wenn ihr das Richteramt in letzter Instanz zugesprochen ist, ein objektives Prinzip

1. Vgl. H. Höffding, «Ethik», Leipzig 1888, S. 41.

(einmal vorausgesetzt, es wäre das rechte) annehmen könnte, wenn es dem Inhalt dieser Subjektivität widerstreitet. Sie müßte das objektive Prinzip zurückweisen und, da ihr das letzte Richteramt prinzipiell zugestanden ist, rechtmäßig glauben, daß sie recht hätte; das heißt aber: die Subjektivität müßte sich *notwendig* täuschen. So sehen wir nur, daß, wie man sich auch drehen und wenden möge, man aus der Subjektivität, sei es die eines einzelnen, einiger oder aller, durch kein Zaubermittel je ein objektives Prinzip extrahieren wird. Wer sich darum bemüht, bemüht sich sozusagen um die moralische Quadratur des Zirkels! Solange wir bei dem Suchen nach einem objektiven Prinzip, das für alle Menschen gültig ist, bzw. bei dem Suchen nach Kräften, welche ein solches Prinzip hervorbringen können, nicht über die menschliche Natur überhaupt hinausgehen, kann nicht nur vom Finden, sondern recht eigentlich nicht einmal vom Suchen eines solchen Prinzips rechtmäßig die Rede sein. Das Sittengesetz, das die menschliche Natur selbst setzt, wird immer genau so gut sein wie die menschliche Natur selbst. Auch wenn die menschliche Natur sich fort und fort verschlechterte (an dem objektiven Prinzip gemessen), so erschiene sie sich doch nie schlechter, weil sie das ihr zugehörige Sittengesetz, als Ausfluß ihrer Natur gefaßt, sich selber fort und fort anpaßte. So wenig ein Wesen merkte, daß es in Bewegung ist, wenn sich seine gesamte sicht- und tastbare Umgebung im selben Sinne mitbewegt, so wenig könnte ein einzelner merken, daß er schlechter wird, wenn sein Volk – oder ein Volk, wenn die ganze Welt gleichmäßig mit ihm schlechter würde, sofern nicht *sowohl dem einzelnen wie dem Volke eine Berufung* an eine außermenschliche, auf alle Fälle *über* allen einzelnen schwebende Macht zugestanden und möglich ist. Wenn beispielsweise in den letzten Jahren die Forderung, in der Sozialpolitik kräftig fortzuschreiten, mit dem Argument bekämpft wird, wir müßten, um uns konkurrenzfähig auf dem Weltmarkte zu erhalten, warten, bis andere Staaten in ähnlichem Sinne vorangehen, so gehört dieser Bescheid, wenn er auch in einzelnen Fällen berechtigt gewesen sein mag, prinzipiell angesehen doch derjenigen Klasse von Argumenten an, welche auf jenem gefährlichen sittlichen Relativismus basiert sind, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt, wenn ein von allen Subjekten unabhängiges *objektives Sitten- und Rechtsprinzip* und ein ein solches voraussetzender vertrauensvoller Appell an seine siegende Kraft grundsätzlich *geleugnet* wird. Sieht jedes Volk auf das andere, ehe es sich zu einem politischen Vorgehen entschließt, so muß das Ganze sinken, während jedes klug vor dem andern zu sein meint – während im anderen Falle, auch wo eine augenblickliche Schwächung der wirtschaftlichen Kraft zu erwarten ist, das Bewußtsein, einem objektiven Sitten- und Rechtsprinzip gemäß zu handeln, wie das schlichte Vertrauen auf den endlichen Sieg dieses Prinzips in der Welt auch die Kraft gibt, nach seinem Gebote vorzugehen.

Auch der Bescheid, unsere Argumentation sei deshalb unrichtig, weil es auf alle Fälle einen *Appell an die Geschichte* gebe, der einem an einem bestimmten Zeitpunkt sinkenden Volke, ja sogar einer sinkenden Menschheit die rechten Wege weisen könnte, ist unhaltbar. Denn daß wir diesen Zeitpunkt, den wir zur Untersuchung herausgreifen, gerade in der heutigen Zeit oder in irgendeiner bestimmten anderen nehmen, kann, wenn dieser Satz wahr ist, und das heißt: für *alle* Zeiten gültig ist, nicht gefordert werden. Da wir aber annehmen müssen, daß die menschliche Geschichte endlich ist, also einen Anfang hatte, so darf uns nichts im Wege stehen, zum Versuche gerade den Anfangspunkt herauszugreifen. Hier gibt es aber keinen Appell an die Geschichte. Darum gilt obiger Satz nicht für jeden Zeitpunkt der menschlichen Geschichte, ist also nicht allgemeingültig und demgemäß nicht haltbar. Andererseits aber ist dies Argument deshalb unstichhaltig, weil in der Geschichte Böses und Gutes eng zusammenliegt, ja sogar in kausaler Abhängigkeit vielfach miteinander steht, und jede Scheidung zwischen Wesen und Schein (wie sie beispielsweise Hegel vorgenommen) ein *objektives Wertprinzip*, das auch im Menschen lebendig geworden, bereits *voraussetzt*¹. Solange wir in der Geschichte bleiben, solange bleiben wir ebenso sehr in der menschlichen Subjektivität befangen, als wir in der jeweils lebenden Menschheit bleiben. Abgesehen hiervon kommt noch das wesentliche Moment von *individueller Eigenart* und Würde hinzu, welches jeder historische Moment für sich hat, etwas, was sogar der geschichtsgläubige Hegel mit dem antithetisch übertreibenden Satze anerkennen mußte, daß wir aus der Geschichte lernen, daß man niemals aus der Geschichte etwas gelernt hat. Ist es aber zugestanden, daß jedes Volk zu seiner Zeit eine ihm *eigentümliche* Bestimmung und hieraus folgende Aufgabe besitzt, deren Durchführung ihm, gemäß einem *objektiven* Prinzip, in bestimmter Weise obliegt, und des weiteren, daß es die Kenntnis dieser rechten Durchführung der Forderung der Stunde niemals restlos aus der Geschichte lernen kann, so muß auch der Gedanke, welcher die Geschichte zu einem fortwährenden Epigonentum verdammen möchte, als ungenügend abgewiesen werden.

So werden wir notwendig zu einer transzendenten Größe fortgetrieben, welche ein für alle Menschen gültiges Gesetz in sich trägt, und an welcher alle Subjekte bei der Durchführung ihrer besonderen Pflichten, vor allem bei ihrem Mitwirken an der Gestaltung der objektiven Zwecksysteme, Anteil haben müssen, wenn sie dieselben recht gestalten wollen – alles Bedingungen, unter denen allein, wie wir gezeigt haben, «Arbeit» sittlich gut sein kann. So sucht auch unser Problem wie jedes echte Problem letztlich seine endgültige Lösung in der Metaphysik, ohne welche ethische Lehren stets ohne logischen Halt und ohne die befreiende Kraft eines lebendigen Glaubens sein werden.

1. Vgl. hierzu meine Ethik und meine Geschichtsphilosophie*.

DIE TRANSZENDENTALE
UND DIE PSYCHOLOGISCHE METHODE

EINE GRUNDSÄTZLICHE ERÖRTERUNG
ZUR PHILOSOPHISCHEN METHODIK

VORREDE ZUR ERSTEN AUFLAGE

Man hat nicht ohne Recht geklagt, unsere gegenwärtige Philosophie leide am Plänemachen, an «Vorfragen», «Prolegomenas», «Präludien» usw.; es fehle die rechte Kraft und der rechte Mut, einmal als wahr ergriffene Gedanken in die Fülle des Stoffes einzubauen; nicht einzelnen, sondern der Zeit sei mit der Naivität auch jegliche Schöpferkraft verloren gegangen. Trotzdem wagen wir es, die Zahl der Abhandlungen jener Gattung noch um eine zu vermehren. Einmal nämlich glauben wir nicht, daß jene sentimentale Klage – von historischem Gesichtspunkte zweifellos berechtigt – imstande ist, das Übel zu verringern. Noch weniger glauben wir, daß eine von den beiden Möglichkeiten, zu denen unsere Zeit nur allzu leicht neigt: skeptische Indifferenz bezüglich aller nicht auf «exaktem» Wege lösbaren Fragen hier, brutale, willensmäßige Ergreifung einer bestimmten Lösung des «Welträtsels» – sei die Lösung materialistisch, klerikal oder nietzscheanisch – dort, einer philosophischen Denkart zieme. Daß die letztere Art des Vorgehens sich selbst richte, brauchen wir hier nicht zu sagen. Uns selbst wenigstens möge Gott vor solcher «Naivität» in Gnaden bewahren. Was die erstere Auskunft betrifft, so vermag ja fleißige und an sich gewiß wertvolle Einzelarbeit in den vergleichsweise exaktesten Disziplinen der Philosophie, der Psychologie und Logik, den Mangel prinzipieller methodischer Einhelligkeit zu verstecken: Auch hier ist nicht aufgehoben, was aufgeschoben ist. Was als Frage des Prinzips aus dem Urteilsbereich des Faches gerückt ist, kehrt an allen einzelnen Punkten mit der alten Problematik wieder und findet hier einseitige und kurzsichtige Lösungen – Lösungen, welche prinzipielle Fragen einmal nicht vertragen können. Die Objektivität im Kleinen, die über das berechnete Maß hinausgehende Furcht vor der Zwangsjacke einheitlicher Methode wird zu krasser Subjektivität im Großen. Der leibnizische Unterschied des «Klaren» und «Deutlichen» kehrt hier potenziert wieder. Was uns an allen einzelnen Punkten deutlich dünkt, hat im Ganzen seine Umrißlinien verloren, verschwimmt charakterlos mit allem Möglichen.

Zu diesem allgemeinen Grunde, der freilich für das Recht der Methodenfragen überhaupt – auch innerhalb anderer Wissenschaften – geltend gemacht werden kann, kommt hier noch hinzu, daß die *Philosophie* eine weit intimere Abhängigkeit von ihrer Methode besitzt als die übrigen Wissenschaften. Die Ergebnisse anderer Wissenschaften bewahren gegen die Methoden, durch welche sie gefunden sind, ohne Zweifel eine weit größere Selbständigkeit. Bei der «Prinzipienwissenschaft» κατ' ἐξοχήν ist die Isolierbarkeit der Einzelfrage von der Methode eine weit geringere. Wo immer in ihrer Geschichte ein wesentlicher Fortschritt erzielt wurde, war es ein Fortschritt der Methode. Hat doch der große Urheber der mächtigsten Denkwandlung innerhalb der

neueren Philosophie sein Hauptwerk einen «Traktat von der Methode»¹ genannt.

Insbesondere aber ist es die gegenwärtige Lage, welche eine selbständige Erörterung der philosophischen Methode notwendig erscheinen läßt. Die neuere Kantforschung – vor allem Vaihingers verdienstvoller Kommentar – scheint uns die Versuche, aus dem Werke dieses das philosophische Denken immer noch beherrschenden Geistes eine in den Hauptpositionen eindeutige Methode herauszuschälen, endgültig vernichtet zu haben. Hier hat die vielangegriffene «philologische Akribie» eine für den systematischen Fortschritt der Philosophie durchaus notwendige Arbeit geleistet. Nicht daß «Kant verstehen über ihn hinausgehen» heiße, um ein Wort Windelbands² zu gebrauchen, dürfte noch eine Frage sein, sondern nur, *wie* man über ihn hinausgehen müsse, erscheint uns als Grundproblem der Methode. Daß aber diese Frage schon eine Lösung gefunden hat, können wir bei aller Anerkennung der vielen lehrreichen Vorarbeiten, denen wir selbst so vieles verdanken, nicht zugestehen.

Zu den bezeichneten sachlichen Gründen, welche uns zu dieser Arbeit führten, kommt für uns noch ein persönlicher hinzu. Nicht am Ende, nicht in der Mitte, sondern am Anfang unserer philosophischen Arbeit befinden wir uns. Und da wir der Überzeugung leben, daß – wenn auch entgegen dem Sinn des Bildes, das auch dem Geiste eine Schwerkraft andichten möchte – in der Philosophie der Bau vom Dache her beginnt, so schien es uns Gewissenspflicht, uns durch (hoffentlich) positive Kritik über die Grundfrage aller Philosophie, die Methode, zu klären.

Dieser Zweck aber schien uns am besten erreicht zu werden durch Anknüpfung an die beiden philosophischen Methoden, die man die *transzendente* und die *psychologische Methode* genannt hat. Wenn wir hier von «philosophischen» Methoden schlechthin und nicht von «erkenntnistheoretischen» reden, so wird den Grund hiefür der Fortgang der Arbeit bringen. Auch bestimmtere Gründe für die Wahl gerade dieser Methoden anzugeben, müssen wir dem kurzen historischen Überblick über die philosophische Methode in der Neuzeit, der uns nicht wohl zu umgehen schien, überlassen. Eine genauere Rechtfertigung der methodologischen Fragestellung gegenüber der Lage der heutigen Wissenschaft überhaupt ist Sache der Einleitung.

Für jenen Abschnitt der Arbeit, welcher Resultate unserer allgemeinen Kritik der transzendentalen Methode auf einige Grundprobleme der Erkenntnistheorie zur Anwendung bringt, müssen wir schon hier um milde Beurteilung bitten. Nichts lag uns ferner – und konnte uns bei der Anlage dieser Arbeit fer-

1. Vgl. «Kritik der reinen Vernunft», Vorrede zur zweiten Auflage.

2. Vgl. W. Windelband, in «Präludien» (1883), «Kritische oder genetische Methode?», Schluß.

ner liegen – als hier irgendwie vollständige Theorien bieten zu wollen. Nur wer zugesteht, daß auch echte Probleme Gedanken im guten Sinne sind, wird uns hier nicht alles Recht versagen. Auch dürfen wir hier wohl das Recht in Anspruch nehmen, auf einen künftigen Ausbau der hier dargelegten methodischen Prinzipien auch nach dieser Seite hin einen geneigten Leser zu verweisen.

Endlich ergreifen wir hier Gelegenheit, der vielfachen Belehrung und Anregung zu gedenken, die wir, wie mündlicher und gedruckter Arbeit derzeitiger deutscher Philosophen überhaupt, so insbesondere all dem verdanken, was uns an der Universität Jena geboten wurde. Wenn wir hier den Namen Rudolf Euckens in besonders dankenswerter Gesinnung ausdrücklich zu nennen uns verpflichtet halten, so geschieht es in der Überzeugung, daß die folgenden Gedanken einer eingehenden Beschäftigung mit seinen Werken Anlaß und Ausgestaltung nicht zum wenigsten verdanken.

VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Auf Anregung des Verlegers erscheint nach 22 Jahren diese längst vergriffene Erstlingsarbeit des Verfassers in neuer Auflage. Sie lag seinerzeit seiner Habilitation an der Universität Jena zugrunde*.

Die Arbeit ward niedergeschrieben, *bevor* der Verfasser – durch Edmund Husserls «Logische Untersuchungen» stark berührt – in einer nicht bewußtseinsimmanent und idealistisch (wie jetzt bei Husserl), sondern ontologisch und realistisch gewandten Untersuchung der nur durch unmittelbare evidente Anschauung zugänglichen Wesensbestände der Welt und des Geistes den Weg *seines* Philosophierens erkannte – den Weg, den er in allen folgenden seiner Werke gegangen ist. Man mag diese dem philosophischen Erkenntnis- und Methodenproblem gewidmete Arbeit mit der Abhandlung «Vom Wesen der Philosophie» (enthalten im 1. Bande des Buches «Vom Ewigen im Menschen») vergleichen, um auf die einfachste Weise zu sehen, wie sich des Verfassers Grundanschauung von Aufgaben und Zielen der Philosophie seit dem Erscheinen dieser Schrift gewandelt hat. Die erste These unter den 12 Thesen, die am Schlusse der Schrift ihren Gedankeninhalt kurz zusammenfassen, bestreitet noch jedes «feste, in sich evidente Datum», von welchem die Philosophie ausgehen könnte (die Prinzipien der formalen Logik ausgenommen). Diesen Satz erkennt der Verfasser heute *nicht* mehr an. *Wie* der Verfasser – anknüpfend an E. Husserls Begriff einer «kategorialen Anschauung» – zu seinem heutigen Standort in der Evidenzfrage und in den Fragen, was je als *unerschütterliches Anschauungsdatum* all unserem Erkennen «gegeben» sei, gekommen ist, hat er kürzlich in seiner Abhandlung «Die deutsche Philosophie der Gegenwart» (ent-

halten in «Deutsches Leben der Gegenwart», hrsg. von Th. Witkop, Berlin 1922, Volksverband der Bücherfreunde S. 199ff.) gezeigt*.

Wenn der Verfasser gleichwohl seine Zustimmung erklärte, daß diese Abhandlung in neuer Auflage erscheine, so haben ihn mehrfache Gründe dazu bestimmt:

Die Abhandlung zeigt nicht nur sehr deutlich die Schwierigkeiten auf, aus denen heraus sich dem Verfasser in der phänomenologischen Untersuchungsart ein neuer, hier noch nicht beschrittener Weg eröffnete; sie nähert sich auch in dem Abschnitt III 2 B «Die unberechtigten Momente der psychologischen Methode», S. 316–333, deren Gedankengehalt in den drei Thesen 7, 8 und 9 zusammengefaßt ist, dem späteren Standort des Verfassers *sachlich beträchtlicher*, als es die Terminologie auf den ersten Anblick verrät. Die drei Thesen lauten: «Jeder Inhalt, der mit seinem Sein den Anspruch, zu gelten, zu einer untrennbaren Einheit verknüpft, ist keine ‚psychische Tatsache‘, die wir durch Selbstbeobachtung wissenschaftlich zu erkennen vermöchten.» «Ein Gelten, das nicht das ‚Gelten‘ irgendeines Wirklichen wäre, ist undenkbar.» «Die geistige Lebensform (d. h. die noetische Stufe des Bewußtseins) kann als ein Entwicklungsprodukt psychischer Tatsachen nicht begriffen werden.»

Diese Sätze in enger Verbindung mit dem S. 321 Ausgeführten, daß echte «geistige» Akte nur «vollziehbar» – nicht beobachtbar und erlebbar – seien und daß das, was sie «geben», Sein und Geltungsanspruch «untrennbar» verbindet, ist *sachlich* ebendasselbe, was der Verfasser später «Wesenserfassung» genannt hat. Man muß nur hinzufügen: Geltungsanspruch «für alle Gegenstände desselben Wesens».

Ein zweiter Grund für die erteilte Zustimmung zum Neudruck ist, daß der Verfasser die *Kritik*, die er in dieser Arbeit am Transzendentalismus der Marburger Schule und am Psychologismus, der zur Zeit des Erscheinens dieser Schrift noch in voller Blüte stand, geübt hat, noch vollständig *aufrechterhält*. Ja, viele seiner Argumente, z. B. daß die «transzendentalen» Bemühungen, die «Voraussetzungen der mathematischen Naturwissenschaft» festzustellen, die Philosophie zur bloßen Eule der Minerva dieser Wissenschaft machen, sie in die Wandelbarkeit der positiven Wissenschaft verstricken und sie eben damit zur Unfruchtbarkeit verurteilen, sind durch den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung nur allzusehr bestätigt worden. Heute suchen die Vertreter dieser Richtung mit derselben Einseitigkeit z. B. die «Voraussetzungen» zu A. Einsteins mathematischer Physik, mit der sie damals die «Voraussetzungen» zu Newtons Lehre suchten.

Ferner enthält die Abhandlung eine große Anzahl von *Gedankenkeimen* in sich, die der Verfasser später in seinen erkenntnistheoretischen, ethischen, religionsphilosophischen und besonders in seinen geschichtsphilosophischen Ar-

beiten weiterentwickelt hat. Dies gilt z.B. für seinen Begriff des «Geistes» im Unterschiede zu «Seele» und «Vernunft», für den schon hier geforderten «materialen Apriorismus» (im Unterschiede von Kants «formalem Apriorismus»), vom Unterschiede der immer nur historisch relativen Erkenntnis apriorischer Formen von diesen Formen selbst und der Ablehnung apriorischer und an *einem* Zeitpunkt der Geschichte erschöpfender Erkenntnis des Apriori; von der Einschränkung des kantischen apriorischen Formenapparates auf den *europäischen* Kulturkreis, für die Kritik des ethischen Formalismus und der falschen «Unendlichkeit» des sittlichen Fernzieles, für die Kritik des formalen kantischen Personbegriffes, der eine inhaltliche «geistige Individualität» ausschließt (vgl. hierzu besonders «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», 2. Aufl. 1921 *).

Endlich durfte bei der Überlegung der Gründe, die für eine Neuauflage sprachen, auch nicht ganz außer acht gelassen werden, daß die Abhandlung auf den Gang der deutschen Philosophie bis zur Gegenwart nicht unwirksam geblieben ist, wie ihre gedankliche Verarbeitung in einer recht erheblichen Zahl von philosophischen Schriften zeigt.

Köln, im August 1922

MAX SCHELER

EINLEITUNG

Am Ende eines Jahrhunderts, dessen wissenschaftliche Erträge zu den reichsten gehören, welche uns die Geschichte der Jahrhunderte aufweist, bietet sich uns ein zunächst schwer verständlicher Anblick dar. Auf allen Gebieten des Wissens bemerken wir harten, oft die peinlichsten Formen annehmenden *Streit um die Methoden*, und zwar nicht etwa nur Streit um sekundäre, untergeordnete Methoden, sondern Streit um die letzten, prinzipiellen Auffassungsweisen der den betreffenden Wissenschaften zugehörigen Tatsachenbereiche. Auch nicht etwa nur innerhalb jener Wissenschaften, die gleich Theologie, Jurisprudenz, Nationalökonomie und Biologie seit Menschengedenken im Grunde nie aufgehört haben, über ihre Erkenntnisprinzipien bald mit mehr, bald mit weniger Energie zu streiten, sondern gerade und insbesondere innerhalb derjenigen Wissenschaften, die wie Mathematik, Physik, Chemie noch vor kurzer Zeit sich rühmten, auf klar, fest und eindeutig vorgezeichneten Erkenntnisbahnen fortzuschreiten. Warum nur ermuntert die Fülle dessen, was man auf den alten Wegen gefunden hat, nicht zum Weiterschreiten? Eine schwierige Frage, auf welche eine summarische Antwort kaum möglich ist. Sie müßte, so gut wie Versuche der Lösung jener Schwierigkeiten für das besondere Gebiet, besonders in Angriff genommen werden. Da nun aber eine Erfolg versprechende Arbeit an dem Verständnis und der Beilegung jener Kämpfe, ohne in alle einzelnen Besonderheiten der Probleme hinabzusteigen, nicht aussichtsvoll erscheint, so könnte man zum Schlusse kommen, daß jede Einzelwissenschaft ihre methodologischen Probleme mit sich selbst auszumachen habe und jede Einmischung von solchen, die von höherer Warte aus dies Treiben zu übersehen suchen, nur als überflüssig und irreführend zu erachten sei. Diese Konsequenz hat man denn auch nicht nur hie und da, sondern sogar im Sinne eines *Prinzips* gezogen.

An erster Stelle ist es der Positivismus in seinen verschiedenen Färbungen, der eine Methodenlehre als philosophische Disziplin ablehnen zu müssen glaubt. So Comte¹: «Ce sont les diverses grandes applications déjà vérifiées, que l'esprit humain en a faites, qu'il convient d'étudier. En un mot, ce n'est évidemment que par l'examen philosophique des sciences qu'il est possible d'y parvenir. La méthode n'est pas susceptible d'être étudiée séparément des recherches où elle est employée, ou, du moins, ce n'est là qu'une étude morte, incapable de féconder l'esprit qui s'y livre. Tout ce qu'on en peut dire du réel, quand on l'envisage abstraitement, se réduit à des généralités tellement vagues, qu'elles ne sauraient avoir aucune influence sur le régime intellectuel².» Aber auch For-

1. Vgl. A. Comte, «Cours de philosophie positive», S. 34.

2. Vgl. hierzu meinen Aufsatz «Arbeit und Ethik» in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 114. Bd., S. 171, 172*.

scher, welche besseres Verständnis für den Wert der Erkenntniskritik und der Methodologie an den Tag legen als Comte, den selbst der strenge Empirist Mill¹ hinsichtlich der geringen Beachtung jener Disziplinen getadelt hat, kommen öfters auf dieses Ergebnis hinaus. So läßt sich beispielsweise Carl Menger² folgendermaßen aus: «Kein Zweifel vermag darüber zu bestehen, daß in der obigen Rücksicht [d. h. in Rücksicht auf die Methoden der politischen Ökonomie] nicht wir von den Logikern, sondern diese letzteren von uns so ziemlich alles zu erwarten berechtigt sind, und daß jenes unter den deutschen National-ökonomien neuerdings vielfach hervortretende Streben, über die Ziele der Forschung auf dem Gebiete ihrer eigenen Wissenschaft in den Schriften der hervorragenden Logiker Aufklärung zu finden, lediglich als ein Symptom des in hohem Grade unbefriedigenden Zustandes dieses Teiles der Erkenntnistheorie unserer Wissenschaft betrachtet werden muß.»

Zwei Gründe sind es, welche uns veranlassen, diesen Bescheid trotz der in ihm enthaltenen Halbwahrheit zurückzuweisen. Erstens liegt ihm eine grundfalsche Gesamtanschauung über die Geschichte der Wissenschaft, besser gesagt: über die Form des Prozesses, in dem sich die Wissenschaft erzeugte, zu Grunde. Es waltet hier die Meinung, es sei die Wissenschaft langsam durch eine fortlaufende Anhäufung von Einzeldaten auf ihre derzeitige Höhe gekommen und es hätten sich innerhalb dieses Prozesses die wesentlichen Verschiebungen der Methodik mühelos, wie von selbst, in jenen Augenblicken vollzogen, in denen neue Daten kein Unterkommen in den alten Denk- und Erkenntnisformen mehr gefunden hätten. Die Wirklichkeit zeigt uns jedoch hiervon nichts. Die Denker, welche der modernen Wissenschaft das Programm in einfachen und gewaltigen Zügen gezeichnet haben, waren sich solcher Kontinuität so wenig bewußt, daß vielmehr das klare Bewußtsein eines Bruches mit dem Alten überall in ihnen erkennbar ist. Wohl hat die neuere Forschung eine stärkere Abhängigkeit eines Descartes oder eines Bacon von der Scholastik aufgedeckt. Wir verstehen heute die Bedeutung der scholastischen Begriffe für Descartes' Denkweise besser zu würdigen³; wir haben die aristotelischen Begriffselemente der induktiven Naturenlehre des Bacon klarer erkannt⁴. Aber all dies kann die Tatsache nicht erschüttern, daß hier überall der Wein trotz den alten Schläuchen neu ist. Und wie wenig eine bloße Anzahl neuer Daten solche radikalen Wendungen veranlassen konnte, dafür ist der beste Beweis, daß jene

1. In seinem Werke über die Philosophie des Auguste Comte.

2. Vgl. in seinen klassischen «Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere», Leipzig 1883, S. 11.

3. Vgl. hierzu die von G. v. Hertling der Münchner Akademie vorgelegten Untersuchungen über Descartes' Abhängigkeit von der Scholastik.

4. Vgl. die Ausführungen von Chr. Sigwart, Logik II, §93, und in den Preuß. Jahrb., 1863, 93.

großen, weitausschauenden Methodologen der positiven Forschung gerade in jenen Gebieten wenig genützt haben, für die sie das Programm aufstellten. Descartes' Physik, seine Korpuskular- und Wirbeltheorie, seine astronomischen Lehren, seine falsche Beurteilung des Galilei in den Briefen an Mersenne sind eher als Hemmnisse der positiven Forschung zu betrachten denn als Förderung¹. Und Bacon war ein viel zu leicht geschürzter Geist, als daß er die Bahn, die er mit genialem Griffel der Zukunft vorgezeichnet hatte, selbst rüstig hätte beschreiten können. Wie hier nicht neue Daten die methodische Wendung vorbereiteten, sondern die schöpferische Kraft einer logischen Phantasie, die sich in schroffem Kampf mit der Tradition aufarbeitet, so finden wir bei allen ähnlichen grundlegenden Wandlungen innerhalb der Geschichte der Wissenschaften *schöpferische Vorstöße* und *Antizipationen*, die allererst neue Gebiete der Wirklichkeit der Forschung eröffnen. Lange bevor uns die Spektralanalyse die chemische Homogenität der Gestirnwelt mit den telluren Substanzen erwies, hatte Giordano Brunos geniale Intuition das allgemeine Resultat vorweggenommen und den Blick der exakten Forscher eben hierdurch auf jene Forschungen gelenkt. Die Überzeugung, daß kein Quantum von Materie aus dem Nichts hervorkommen könne (*ex nihilo nil fit*), mußte feststehen, ehe die Chemie durch den Satz von der Gewichtsgleichheit der Substanzen in ihren verschiedenen Verbindungen jene Antizipation verifizierte. Daß die Form der Planetenbewegungen irgend eine frei konstruierbare geometrische Gestalt besitzen müsse, war die Voraussetzung, unter der Kepler arbeitete, als er diese Form als die elliptische näher bestimmte, und die pythagoreische Lehre, daß im Weltall mathematisch faßbare Gesetze walten, war die schaffende Kraft in der Konzeption fast aller jener Grundbegriffe, auf deren Basis das stolze Gebäude der neueren Naturwissenschaft sich erhebt. Oder wer wollte die Grundlegung der politischen Ökonomie durch die Physiokratie und Adam Smith verstehen wollen ohne den Lebenshintergrund des *Ordre naturel* des Deismus?

Wir wollen diese Beispiele, die ja ohnehin bekannt genug sind, nicht häufen. Genug, es erweist die Geschichte der Wissenschaften, vorzüglich die der Neuzeit, zur Genüge, daß jene Voraussetzung, unter welcher die Methode ein mühelos in den Schoß fallendes Geschenk neuer Daten wäre, falsch ist. Die Funde der positiven Forschung erweisen sich vielmehr als wertvolle *Determinationen* allgemeinerer Überzeugungen, die, indem sie den Forschergeist auf bestimmte Wirklichkeitsausschnitte und deren mögliche Gliederung richten, ihm allererst Fragen und Aufgaben stellen, die ihm ohne diese «*généralités vagues*» niemals aufgegangen wären, schon deswegen nicht, weil der Geist ohne ihre treibende

1. Descartes tadelt hier Galilei, weil er nur die Ursachen bestimmter Tatsachen gesucht habe, ohne die ersten Ursachen der Natur zu suchen. Auch erklärt er Galileis Fallgesetze und das Gesetz der parabolischen Wurfbewegung für falsch.

Kraft entweder bei der Betrachtung der jeweilig bekannten Tatsachen hätte beharren müssen (und dies wäre Stillstand der Forschung gewesen), oder aber sich in zügellosem und ziellosem Drange in die unendliche Mannigfaltigkeit des Seins hätte verlieren müssen (und dies wäre Anarchie der Forschung gewesen). Verhielt es sich aber so, wie weit wir auch den geschichtlichen Entwicklungsgang der Wissenschaften verfolgen können, und liegt kein Anlaß vor zu meinen, es werde sich in Zukunft die Form dieses Prozesses von Grund aus verändern, so ist auch das *Recht der Philosophie*, sich um die Methoden der Einzelwissenschaften zu kümmern, erwiesen und der Satz, es habe jede Einzelwissenschaft ihre Methode selbst, ohne auf das Ganze zu sehen, zu bestimmen, wird hinfällig¹. Denn eben die Philosophie ist es, welche diese Urteile a priori, diese Hintergründe der positiven Forschung stets wieder ans helle Licht des Tages zu ziehen hat, wenn die Fülle der positiven Resultate sie zu verstecken droht; sie ist es, welche in diesen Antizipationen, welche dem in die Mannigfaltigkeit der besonderen Probleme verstrickten Einzelforscher leicht zur platten Selbstverständlichkeit erstarren, das Wunderbare κατ' ἐξοχήν, aber auch das Problematische und doch so unendlich weitgehend Verpflichtende zu sehen lehrt². Und sie vermag mit Hülfe der Geschichte jenes positivistische Vorurteil der «généralités vagues» um so leichter zu überwinden, als sie zeigen kann, daß sich jene généralités nur von dem Standpunkt des in die Einzelarbeit versenkten Forschers mit einer gewissen psychologischen Notwendigkeit als «vagues» ausnehmen, wogegen sie im Vergleich mit andersartigen «généralités», von denen sich die Forscher anderer Kulturperioden mit demselben Selbstverständlichkeitsfanatismus leiten ließen, Bestimmtheit und Individualität erreichen. Wenn wir beispielsweise einen Augustin, diesen souveränen und ohne Gleichen kraftvollen Geist, der Wundersucht verfallen finden, heute aber jeden Schulknaaben von der «starren Gesetzlichkeit des Weltgeschehens» reden hören, so werden wir nicht umhin können, die Frage zu stellen, ob es nicht vielleicht auch eine «Gesetzessucht» gebe, und ob es nicht eine Aufgabe für alle sein müßte, welche die Geistesfreiheit als ein Gut verehren, aller «Süchte» ledig zu werden.

Ein anderer Grund, welcher der Philosophie die Pflicht auferlegt, sich um die Methoden der Einzelwissenschaften zu kümmern, bzw. den Einzelforscher zwingt, Philosoph zu sein, ist der, daß die Willkür, welche durch den Ausschluß

1. Jede «Einzelwissenschaft» sagten wir – nicht: «jeder Vertreter einer Einzelwissenschaft». Selbstverständlich hat jeder Vertreter der Einzelwissenschaft das Recht, methodische Untersuchungen anzustellen. Aber er hat es nur «als Philosoph». Er ist eben Philosoph, wenn er es richtig tut.

2. Ob wir in diesen Urteilen «Postulate» oder «synthetische Urteile a priori» zu sehen haben, ob es eine begrenzte, systematisch ableitbare Zahl solcher Urteile gibt, ob sie für alle Zeiten gleiche oder verschiedene sind, ob bloß formale Behauptungen oder inhaltlich bestimmte, soll hier noch nicht ausgemacht werden.

der Kompetenz der Philosophie auf die methodologischen Fragen der besonderen Wissenschaften und die Reservierung der Diskussion dieser Fragen für diese selbst vermieden werden soll, gerade hierdurch in vervielfachter Gestalt erzeugt wird. Am Allgemeinen vermag der Mensch, selbst wenn er es noch so gern möchte, nicht vorüberzugehen. Diese Lehre gibt die Neuzeit auf den verschiedensten Lebensgebieten. Will man die Willkür eines Ganzen vermeiden, so ist es nur die Willkür der Teile, die man entfesselt. Der aufstrebende politische Liberalismus vermochte sich nur unter der Fiktion zu halten, daß die entfesselten Individuen ohne weiteres Regulativ des Staates auch für das Ganze sorgen. Die methodologische Selbstbestimmung der Einzelwissenschaften würde sich nur halten lassen, wenn man erweisen könnte, daß ihre Sonderbestrebungen schon ohne weiteres Zutun, ohne eine Art Synopsis ihrer Resultate, aus einer Art von prästablierter logischer Harmonie einen Zug zur Einheit und zum Ganzen in sich trügen. Auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete hat sich jene Meinung, die in die sozialen Atome jenen Trieb hineindachte, als schwere Fiktion erwiesen. Wie steht es innerhalb der Wissenschaft? Auch hier, denke ich, zeigt sich ein Gleiches. Anstatt daß sich die Resultate der Einzelwissenschaften zum Ganzen einer wissenschaftlichen Weltanschauung zusammenschließen, sucht jede Einzelwissenschaft ihren Machtbereich bis auf das All auszudehnen, keine Schranke außer sich anzuerkennen. Die Naturwissenschaft sucht ihre spezifischen Methoden der Geschichtswissenschaft aufzudrängen (Comte, Buckle, Lamprecht), wogegen wiederum andere Methodologen, welche die Methode der Naturwissenschaft in einer möglichst einfachen und vollständigen Beschreibung des anschaulich Gegebenen sehen (Kirchhoff, Mach, Avenarius), eher die Naturwissenschaft methodologisch der Geschichte annähern. Dabei beschränkt sich diese Willkür keineswegs auf jene großen Gebiete der Wissenschaften; sie setzt sich vielmehr in die Teile der Teile fort. Der Wirtschaftshistoriker sucht seine Methoden auch dem politischen, dem Wissenschafts- und Literaturhistoriker aufzudrängen. Der Mathematiker und Physiker verlangt vom Physiologen und Entwicklungshistoriker Gesetze von gleicher Allgemeingültigkeit, wie er sie auf seinem Gebiete finden mag, wogegen jener Teil der Naturwissenschaften, welcher vermöge der Eigenart seines Gegenstandes zu mathematisch fixierbarer Gesetzmäßigkeit nicht zu gelangen vermag, von der Mathematik den Tribut fordert, als empirische Wissenschaft zu gelten. Die Psychologie wird bald als Naturwissenschaft (z.B. Münsterberg, Rickert, Windelband) definiert und ihr jede Bedeutung für die Geschichtswissenschaften abgesprochen, bald als Grundlage aller Geisteswissenschaften erklärt (Wundt). Wieder andere lösen das ganze All in eine Summe von Empfindungen = Empfindenem auf (z.B. Ziehen), wobei dann alle Urscheidungslinien der Wissenschaften völlig verschwinden. Die auf dem Gebiete der Entwicklungsgeschichte

hochbedeutende Selektionstheorie Darwins sollte für alle möglichen, auf völlig heterogenen Tatsachengebieten liegenden Probleme der Universalschlüssel sein. Juristen glaubten etwas gesagt zu haben, wenn sie den Krieg als einen «Kampf der Rechtssysteme ums Dasein» definierten. Sozialdemokratische Theoretiker der Volkswirtschaft versuchten um jeden Preis, die logische Konkordanz zwischen dem Marxismus und der Selektionslehre aufzuzeigen, wogegen theoretische Vertreter der kapitalistischen Wirtschaftsordnung jene zoologische Theorie für ihre Lehrsätze auszuschlachten suchten. Simmel¹ wandte die Theorie auf die Erkenntnistheorie an und sah in der Wahrheit das Merkmal der an die Umgebung bestangepaßten Vorstellungen, während wieder andere² mit Trompetenstößen eine neue, auf jene Theorie aufgebaute Ethik verkündeten*.

Diese Beispiele, deren weitere Verfolgung über den einleitenden Zweck dieses Abschnittes hinausginge, erweisen zur Genüge jenen *Absolutismus der Methoden der Einzelwissenschaften*, von dem wir anfänglich redeten. Die methodologische Willkür der hegelschen Philosophie mit ihrer Tendenz, die Einzelwissenschaften in sich aufzusaugen, war, so wenig gerechtfertigt sie war, dem geschilderten Zustande eher vorzuziehen. Denn jede Art von Ordnung, selbst jene absolutistische, die Einzelarbeit erstickende Ordnung, ist besser als keine, als methodologische Anarchie. Beide Gründe, eine richtige Vorstellung von der Form des Prozesses, in der die Wissenschaft wächst, und eine Einsicht in den unbefriedigenden Zustand eines Absolutismus der Methoden der Einzelwissenschaften, dürften genügen, um das Recht der Philosophie, sich um jene Methodenstreitigkeiten zu kümmern, als erwiesen zu betrachten.

Abgesehen vom Rechte der Philosophie gegenüber den besonderen Disziplinen, ist es aber auch eine *Pflicht der Philosophie gegen sich selbst*, an diese Aufgabe kräftig heranzutreten. Sie wird unfruchtbar, wenn sie es unterläßt. Sie wird insbesondere dann unfruchtbar, wenn sie ihre erkenntniskritische Arbeit nur auf einen Teil der Wissenschaft richtet, etwa bloß auf Mathematik, Mechanik und mathematische Physik, hingegen Geschichte, Theologie, politische Ökonomie und jene Gebiete der Naturwissenschaft, in denen notwendige und allgemeingültige Sätze im Sinne Kants nicht zu erreichen sind, von ihrer erkenntniskritischen Bemühung ausschließt. Sie gelangt in diesem Falle – wir werden später bei unserer Kritik der sog. «transzendentalen Methode» hierauf noch genauer zu sprechen kommen – zu der Einseitigkeit, das große Ganze der Wissenschaften an einem, wenn auch noch so sicher fundierten, so doch viel zu eng umschriebenen Kreis von Resultaten einer Einzelwissenschaft zu messen, als

1. Vgl. Archiv f. syst. Ph., Neue Folge, Bd. I, 1. H. (1895), «Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie».

2. Vgl. z. B. A. Tille, «Von Darwin bis Nietzsche», Leipzig 1895.

daß jene unberücksichtigten Teile der Wissenschaft sich nicht für vergewaltigt erachten und deshalb solcher Erkenntniskritik ihr Augenmerk zu versagen gezwungen wären.

Vor allem aber – und dies ist der wichtigste Punkt, auf den es uns in diesem Zusammenhange ankommt – muß die Philosophie das von einigen ihrer Vertreter gehegte Vorurteil aufgeben, daß sie eine feste Methode besitze, auf der sie nur weiterzuschreiten brauche. Der Zustand, daß die Einzelwissenschaften im schärfsten Methodenstreit liegen, sogar jene – wie Mathematik, Physik, Chemie –, die noch vor kurzer Zeit auf ihr unzerstörbares methodisches Gefüge nicht laut genug pochen konnten, die Philosophie dagegen ruhig und gemessen auf scharf vorgezeichnetem Wege weiterschreite – dieser Zustand dürfte schon a priori dahin zu deuten sein, daß jene vielleicht zu selbstgewisse Philosophie eine Reihe von Problemen, welche die geistige Entwicklung dieses Jahrhunderts allerst aufgeworfen hat, nicht genügend tief empfunden und demgemäß auch nicht eingehend genug bearbeitet habe. An dieser Stelle kann dies freilich noch nicht erwiesen werden. Nur das Recht, auch für die *Philosophie* die Frage nach ihrer Methode aufzuwerfen, gilt es einstweilen gegen die festen Ansprüche herrschender Methoden zu erweisen. Ihre Methode ist so wenig eine gesicherte, daß vielmehr die einzige Hoffnung auf eine solche darin besteht, sie werde sich durch kräftige Mitarbeit an den methodologischen Kämpfen, welche zur Zeit auf den verschiedenen Gebieten der Forschung ausgetragen werden, selber zu einer Methode führen, welche jenen später näher zu bezeichnenden Problemen, die sie bisher weniger in ihre Arbeit einbezogen hatte, besser gewachsen ist.

Solche Probleme aufzudecken und zu umgrenzen, dürfte an sich, von ihrer Lösung abgesehen, nicht ganz verdienstlos sein.

So wird sich unsere Aufgabe folgendermaßen gliedern: Zuerst sei ein kurzer Überblick über die wesentlichen Züge derjenigen philosophischen Methoden gegeben, die sich seit dem Beginn der Neuzeit in der Geschichte der Philosophie entfaltet haben. Hierauf folge in einem zweiten [und dritten] Teil Darstellung und Kritik zweier philosophischer Methoden, die wir als die gegenwärtig vorherrschenden bezeichnen dürfen. Man hat sie «transzendente» und «psychologische» Methode genannt. Der folgende Abschluß bringe eine Anzahl Thesen, in welchen die positiven Ergebnisse unserer Kritik zusammengestellt werden sollen.

I. ÜBERBLICK

ÜBER DIE PHILOSOPHISCHEN METHODEN IN DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE

Nicht so sehr eine bestimmte Methode, sondern die gewaltige Tatsache, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie die Methodenfrage in das Zentrum der Forschung gestellt wird, ist eines der wesentlichen Kennzeichen *neuzeitlichen* Denkens. Die Frage nach *der* Methode kannten weder Altertum noch Mittelalter. Schon die Frage impliziert eine These eigentümlicher und schwerwiegender Art. Sie enthält die Behauptung, daß die Wissenschaft Ziel und Weg der Forschung *bewußt* und *selbständig* zu bestimmen habe. Die Philosophie des Altertums und des Mittelalters hat dagegen, abgesehen von der vermöge der platonisch-aristotelischen Tradition gegebenen Gleichheit bzw. Ähnlichkeit der begrifflichen Erkenntnisinstrumente, darin ein Gemeinsames, daß das gesamte philosophische Erkenntnisstreben sich auf Grund von Voraussetzungen bewegt, die selbst nicht Erkenntnisse sind und deren Inhalt weit über dasjenige hinausgeht, was man sonst als logische und mathematische Axiome bezeichnet. Diese Voraussetzungen sind hier und dort positive Lebensmächte nichtwissenschaftlicher Art. Hält im Altertum ein niemals in Diskussion gezogener Rest des griechischen Volksgeistes auch die scheinbar zeitlosesten Schöpfungen eines Platon und Aristoteles mit der den Denkern selbst unbewußten Gewalt mythischer Tradition auf einem gemeinsamen Boden der Problemstellung fest umspannt, so war es im Mittelalter das im Laufe der Entwicklung immer reflektiertere Form annehmende Credo der Kirche, das anfänglich in einer mehr organischen, später in einer mehr mechanischen Weise dem philosophischen Erkenntnisstreben seine Ziele setzte.

Wie aber einerseits völlige Verselbständigung des methodologischen Problems, Loslösung desselben von einem positiv-geschichtlichen Lebensganzen und seinen ihm eigenen Wertschätzungen ein Kennzeichen neuzeitlicher Denkungsart bildet, so andererseits die Behauptung (die schon in der Fragestellung nach *der* Methode liegt), daß es eine bestimmte, andere Methoden *ausschließende* Methode geben müßte. Es ist ein neuerdings mit Recht bekämpftes Vorurteil, zu meinen, die philosophische Methode des Mittelalters sei vorzüglich unter dem Zeichen der Deduktion gestanden. Nicht durch den Gegensatz Deduktion-Induktion ist, wie der Positivismus pro domo konstruiert, die methodologische Lage beider Epochen charakterisiert, sondern dadurch, daß hier zum schroffen Entweder-Oder wird, was dort mit einem gemüthlichen Sowohl-Als-auch weniger bewußt als durch die tätige Arbeit selbst Abfertigung erhält. Niemals hat ein mittelalterlicher Denker ein deduktives Lehrgebäude aufgeführt gleich der «Ethik» Spinozas, dem de jure belli et pacis des Grotius oder der

«Wissenschaftslehre» J.G.Fichtes¹. Einheit und System² ist dem mittelalterlichen Denker schon deswegen nicht das gewaltige Desideratum, das es dem neuzeitlichen auf der einen der beiden maßgebenden Entwicklungslinien ist, weil er auch ohne systematischen Zusammenschluß der Ergebnisse seines philosophischen Denkens niemals in Gefahr gerät, in die Bodenlosigkeit der Skepsis zu verfallen. Ein Denken, das sich nicht mehr in einer positiv-geschichtlichen oder doch universalen Lebensmacht organisch eingewurzelt fühlt, muß der mächtige Drang ergreifen, Alles sein zu wollen oder Nichts. Ist es uns, wenn wir Spinozas Ethik lesen, nicht, als müsse hier jedes Urteil sich gleichsam an jedes andere anklammern, Menschen gleich, die beim Untergange eines Schiffes sich gegenseitig aneinanderzuhalten suchen? – Wobei es denn diesen Urteilen vielfach wie jenen Menschen zu ergehen pflegt.

Als ein drittes Merkmal des methodologischen Problems der Neuzeit kann, wo nicht das selbständige Recht methodologischer Überlegung kurzerhand geleugnet wird oder aber das im Objekt selbst angefeindete Wunder als Präformationssystem zwischen Subjekt und Objekt sein Recht behält, der *schöpferische Charakter* der Methode gelten. Ist schon bei Kant die Methode als synthetisches Urteil a priori das notwendige Ingrediens einer objektiven Naturordnung, so bei Hegel der Kern und das Gesetz des Weltprozesses selbst.

So sind es im wesentlichen drei Merkmale, welche das methodologische Problem der Neuzeit von allem, was man in der Vergangenheit so nennen könnte, unterscheidet: Selbständigkeit, Ausschließlichkeit und schöpferische Kraft der gesuchten Methode.

Von dieser *formalen* Charakteristik wende sich unser Blick auf die *inhaltliche* Bestimmtheit der methodologischen Grundtendenzen!

Drei Gesichtspunkte seien, um eine Überschreitung der dieser Arbeit gesetzten Grenzen zu verhüten, vorzüglich ins Auge gefaßt – drei Gesichtspunkte freilich, die uns bis auf den heutigen Tag die Leitsterne zu sein dünken, welche jede Untersuchung, welche es mit der philosophischen Methode zu tun hat, im Auge zu behalten hat. Die beiden ersten dieser Gesichtspunkte betreffen die Mitbestimmung der philosophischen Methode von *Mathematik* und *Geschichte*³. Der dritte Gesichtspunkt geht auf die Frage nach dem Rechte, im Verständnis

1. Mit Recht weist O. Liebmann, in «Die Klimax der Theorien» (1884), S. 6, auf die «hyperempirischen Experimentaldisziplinen» des Mittelalters, Alchimie und Ars magna Lulliana, hin.

2. Vgl. die treffende Schilderung des «systematischen Charakters des modernen Kulturlebens» bei Eucken: «Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit» (1888), S. 80–83.

3. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß wir unter «Mitbestimmung der philosophischen Methode von der Geschichte» nicht etwa die Beeinflussung der Philosophie durch tradierte Theorien der Vergangenheit meinen, sondern die Mitbestimmung der Methode durch die historische *Erkenntnisweise*.

der *Genesis* der Vorstellungen und Prinzipien die *Hauptaufgabe* der Philosophie zu erblicken.

Daß die gesamte vorkantische Philosophie der Neuzeit mit verschwindenden, hier nicht zu berücksichtigenden Ausnahmen sowohl nach der rationalistischen als nach der empiristischen Seite hin einen völlig *unhistorischen* Sinn hinsichtlich ihrer Methode zur Schau trägt, brauchen wir dem Kundigen nicht zu erweisen. Welcher von beiden die Epoche beherrschenden Methoden die Palme in dieser Hinsicht zuzuerkennen ist, dürfte schwer zu beantworten sein. Ist innerhalb des Rationalismus wenigstens das eine Moment geschichtlicher Denkungsart näherliegend, daß dem Menschen ein festes Kapital von Ideen und Prinzipien angeboren ist, so wird dieses Moment durch die empiristische Einsicht in die historischer Denkungsart gleichfalls naheliegende Relativität des Denkens im Ganzen des bewußten Seelenlebens hinreichend wettgemacht. Auf alle Fälle kommen diese beiden Momente nach dem bezeichneten Punkte hin so gut wie nicht zur Geltung. Die angeborene Idee wendet sich, mag sie späterer Reflexion auch als nichts weiter als eine leere Abstraktion aus dem Historisch-Wirklichen erscheinen, weit mehr *gegen* dieses Wirkliche, zur Kritik dieses Wirklichen. Die Relativität des Denkprozesses dagegen bleibt auf der anderen Seite für eine historische Denkart deswegen unfruchtbar, weil der Erfahrungsbegriff der Empiristen (die relativ wenig wirksame Schottische Schule ausgenommen) stets tendiert, sich auf Sinneserfahrung zu beschränken, im übrigen aber die Erfahrung erst beim Individuum beginnt¹.

Nach der positiven Seite hin spiegelt sich jene Ungeschichtlichkeit der philosophischen Methode in der methodologischen *Alleinherrschaft der Mathematik*, insbesondere der Geometrie. Geschichte und Mathematik sind Polarwissenschaften. Eine Erkenntnistheorie, die sie unter einen Hut zu bringen vermöchte, wäre ohne Zweifel das Ideal. Aber welche Gegensätze wären hier unter eine Einheit zu bringen! Hier als Ausgangspunkt eine kleine, nach Zahl und Inhalt bestimmte Reihe von Sätzen, Definitionen und Axiomen, dort unzählige Ausgangspunkte, zunächst freier Wahl überlassen; hier Wahrheit und Irrtum haarscharf unterscheidbar, dort ein ungemessenes Feld von Hypothesen, von verschiedenstem Grade der Wahrscheinlichkeit; hier der Zirkelschluß ein grober Denkfehler, dort unvermeidlich²; hier der Gegenstand scharf umrissene, aber völlig leere, nur eine einzelne psychische Funktion beschäftigende Gestalten, dort ein in seinen Umrissen schwankendes, aber inhaltreichstes Leben, das alle

1. Lockes Hauptargumente gegen die Lehre von den eingeborenen Ideen sind im wesentlichen ontogenetischer und ethnologischer Art; obgleich doch gerade hier historische Argumente besonders nahegelegen wären.

2. Für die Geschichtswissenschaft ist der Zirkel schlechthin konstitutiv, indem sie stets das einzelne aus dem Ganzen, das Ganze aber aus dem einzelnen zu interpretieren hat.

Wesenskräfte der menschlichen Natur in einem beschäftigt und jedes persönliche Erlebnis des Forschers zum Mitarbeiter aufruft; hier der Charakter geistiger Tätigkeit spontan konstruierend, dort die Notwendigkeit, die Dinge langsam und von allen Seiten her auf sich wirken zu lassen und liebevoll ihre Fremdheit durch treue Hingabe zu überbrücken. Daß dem 18. Jahrhundert für eine solche Synthese alle Vorbedingungen fehlten, bedarf keiner weiteren Ausführung. Leibniz, diesen ohnegleichen zeitlosen Geist ausgenommen, verhüllt das Jahrhundert seinem rationalistischen Hauptzuge nach nur schwerfällig die Inhaltlosigkeit und Leblosigkeit seines philosophischen Gedankengangs unter der eben so schroffen als billigen Forderung einer der mathematischen Evidenz gleichen Wahrheit auf allen Wissensgebieten.

Was den dritten Gesichtspunkt betrifft, so sei hier nur ein Moment kurz erwähnt, das uns heute zu sehr in den Hintergrund gerückt erscheint. Die Linie zwischen genetischer und nichtgenetischer Methode verläuft keineswegs zwischen Rationalismus und Empirismus. Descartes und Leibniz gebrauchen eine genetisch-rationalistische, die englischen common-sense-Philosophen eine die unmittelbare Evidenz im weitesten Maße in Anspruch nehmende empiristische Methode. Und ein zweites bedeutungsvolleres Moment: Leibnizens *Nouveaux Essais* haben (natürlich ohne jede Absicht ihres Autors) den Anschein erregt, als seien Lockes Versuche über den menschlichen Verstand erst durch Leibnizens Konzeption der *petite perception* wirksam widerlegt worden. Diese Meinung ist jedoch kaum richtig¹. Locke hat auch Descartes gegenüber, soweit er ihn und nicht etwa englische Rationalisten bekämpfen wollte, gegen eine selbstgemachte Windmühle gekämpft. Epist. P. I, 99 sagt Descartes aufs deutlichste, daß er trotz seiner Behauptung, der Geist denke immer (*actu*), nicht im entferntesten lehre, daß auch die angeborenen Ideen stets *actualiter* im Bewußtsein seien; vielmehr sind sie es auch für ihn im allgemeinen nur der Potenz nach (*potentia*). «Angeboren» gilt ihm in demselben Sinne wie «daß der Adel gewissen Familien angeboren sei oder anderen gewisse Krankheiten, wie Podagra oder der Stein; nicht als ob die Kinder solcher Familien an diesen Krankheiten litten, sondern weil sie geboren werden mit einer gewissen Geneigtheit oder Anlage, sich jene zuzuziehen». Was also fehlt, ist hinsichtlich der angeborenen Ideen lediglich das Wort «unbewußt», nicht die Sache. Einen bedeutenden kontinentalen Denker hat Locke mit seinen Gründen überhaupt nicht getroffen.

Was nun die gewaltige methodologische Wendung durch *Kants* geniale Geistesstatistik betrifft, so wird es wiederum gestattet sein, nur die für unseren Zweck

1. Neuerdings hat G. v. Hertling in seinem Buche über Locke und die Schule von Cambridge jene Behauptung verteidigt. Ohne hier auf seine Hypothese näher eingehen zu können – seine Ausführungen haben uns nicht überzeugt.

wesentlichsten Momente auf Grund heutiger Forschungsergebnisse hier aufzuführen.

An erster Stelle steht nach der methodischen Seite hin sein *Bruch mit der mathematischen Methode* in der Philosophie, seine Einsicht in die wesentlichen Unterschiede philosophischer und mathematischer Denkart. Weder Definitionen, noch Axiome, noch Demonstrationen gibt es in der Philosophie. Was als Explikation und Exposition innerhalb der Philosophie der Definition entspricht, sie aber niemals völlig vertreten kann, steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Untersuchung. Die Grundprinzipien philosophischen Denkens bedürfen einer Deduktion, sind also keine Axiome.

Diese Ergebnisse samt den dem Kundigen bekannten Überlegungen, welche zu ihnen geführt haben, halten wir für das unbestreitbarste Verdienst Kants in methodologischer Hinsicht. Was wir selbst zu sagen haben, steht unter der Voraussetzung der Wahrheit dieser Sätze.

Dagegen dürfte es fraglich sein, ob mit der Anführung dieser Resultate der Geistesarbeit Kants seine methodologische Stellung zur Mathematik in philosophischer Hinsicht genügend präzisiert ist.

Gewiß, die mathematische Methode hat Kant aus der philosophischen Arbeit hinlänglich gebannt. Trotzdem bleibt ihm diese Wissenschaft wenigstens soweit, als er sich in der transzendentalen Fragestellung bewegt, das Hauptdatum zur Bestimmung und Begrenzung des Erkenntnisvermögens. Wie sie, bzw. ihre Schwesterwissenschaft, die mathematische Naturwissenschaft, möglich ist, bleibt das Grundproblem der Gedankenarbeit Kants. Philosophiert er auch nicht mathematisch, so doch im wesentlichen über die Mathematik. Der Begriff «Wissenschaft» erhält eine gewaltige Tendenz eingepflanzt, sich bei Gelegenheit stets auf Mathematik zu beschränken. Die bekannten Worte: «... da in jeder Naturwissenschaft nur soviel eigentliche *Wissenschaft* angetroffen wird, als sich darin Erkenntnis a priori findet, so wird Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann» (Met. Anf. d. Naturw., Vorrede 1786) bezeugen es deutlich genug. Ob aber, wenn alles Empirische in der Naturwissenschaft nicht eigentlich wissenschaftlich, wissenschaftlich dagegen nur das Nichtempirische ist, die gewaltige Arbeit des 19. Jahrhunderts gerade auf dem Gebiete der wesentlich beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaften auch erkenntnistheoretisch jenes Recht findet, das sie sich in dem freilich zuweilen sehr trüglichen Richter des Zeitgeistes erworben hat, scheint uns mindestens problematisch. Problematisch auch, ob auf solcher Grundlage eine Erfahrungswissenschaft wirklich übrig bleibt; insbesondere aber problematisch, ob es statthaft ist, das Erkenntnisvermögen im wesentlichen nach seinen mathematischen Leistungen zu bestimmen. Diese Zweifel werden in dem folgenden Teile bestimmter auftreten.

Weniger Übereinstimmung herrscht hinsichtlich der Frage, wieweit wir dem Werke Kants eine Wirkung zur Mitbestimmung der philosophischen Methode durch *geschichtliche* Denkungsart zusprechen dürfen. Ein gerechtes Urteil über die Frage dürfte nicht zu erzielen sein, ohne die persönliche, gemütliche Stellung Kants zur Geschichte scharf zu scheiden von den sachlichen Momenten seiner Lehre, welche einer solchen Denkungsart etwa entgegenkommen möchten. Es ist gar leicht und billig, wie es vielfach geschieht, von Kants «*ungeschichtlichem Sinn*», seinem Mangel an solidem historischem Wissen zu reden und darüber zu rasonieren – sei es beifällig oder mißfällig –, weniger leicht dagegen zu zeigen, wie auf der Basis dieser Philosophie Systeme erwachsen konnten, die wie jene Fichtes und Hegels an geschichtsphilosophischem Tiefsinn das Höchste leisten, was unseres Erachtens seit Augustins *de civitate Dei* in der gesamten philosophischen Welt geleistet ward¹.

Für unseren systematischen Zweck muß eine kurze Anführung des springenden Punktes genügen².

Eine gewisse Paradoxie liegt darin, daß wir das hier in Betracht kommende Moment der kantischen Leistung gerade dort nicht suchen dürfen, wo wir es anfänglich vermuten, nämlich in Kants eigenen geschichtsphilosophischen Schriften. Das Resultat dieser Schriften bedeutet ein schroffes Auseinanderfallen zweier Arten geschichtlicher Arbeit: Einmal soll nach einem «*Leitfaden a priori*» gezeigt werden, was die Menschheit in weltbürgerlicher Absicht in ihrer Geschichte geleistet hat. Andererseits aber soll diese Aufgabe eine «*bloß empirisch abgefaßte Historie*»³ nicht verdrängen. Die Aufgabe zerfällt also in zwei Teile: Erstens ist Ziel eine exakt-philologische Forschung, die ohne jede organische Gliederung der Tatbestände nach Werten *sine ira ac studio* Datum an Datum reiht; zweitens ist Ziel die Ausübung eines Richteramtes über die historischen Tatbestände nach einem formalen, apriorischen Maßstab, gleichviel ob diese näher oder ferner, in diesen oder jenen allgemeinen Kulturzusammenhängen sich vorfinden. Konkreter ausgedrückt: zwischen Schlosser und der Philologie jedenfalls kein Ranke. Eine «*Idee*», die – ohne als transzendente Kraft gefaßt zu werden – aus den verworrenen Kämpfen und Ereignissen dem denkenden Geiste herausschiene, hätte hier kein Recht.

Dieses Ergebnis beruht aber im Ganzen des Systems auf einem noch tieferen Grunde. Der Leitfaden, nach dem wir die Geschichte bearbeiten sollen, ist

1. Selbst Giovanni Battista Vicos *geniales* Werk glauben wir nicht ausnehmen zu dürfen.

2. Eine eingehendere Bearbeitung der innerhalb der Kantforschung lange nicht genug gewürdigten Frage behalten wir uns für einen eigenen Aufsatz vor.

3. Vgl. «*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*» (1784), Schlußabsatz.

Kants rechtsphilosophisches Hauptprinzip; dieses aber beruht letzten Endes auf dem Sittengesetz. Das Sittengesetz ist aber nicht Bedingung einer *wirklichen* Erfahrung (wie etwa die Kategorien und Grundsätze), sondern Bedingung einer *möglichen* Erfahrung, die ihrerseits selbst Problem ist. Es wurde «exponiert», nicht «deduziert». Soll es einmal ins «transzendente Geleise» (um mit Cohen zu reden) gezwungen werden, so kann man nur sagen: Das Sittengesetz ist Bedingung des *Problems*¹ eines Reiches der Zwecke. Da also mit anderen Worten Kants Methode der praktischen Philosophie geschichtliche Menschenerfahrung nicht nur als Mitbildnerin der sittlichen Prinzipien, sondern auch als Datum einer transzendentalen Deduktion schroff zurückweist, ist auch seine Geschichtsphilosophie recht eigentlich jener Teil seines Gesamtwerkes, der geschichtlicher Denkweise am fremdesten ist.

Die gewaltige sachliche Wendung, die allererst verstehen lehrt, wie das geschichtliche Jahrhundert in allen seinen gewaltsamen Umkippungen von Kant immer wieder mit magischer Gewalt angezogen ward, ist in der Methode seiner theoretischen Philosophie zu suchen. In dem Unternehmen einer *Kritik der Vernunft*, einer Kritik des neuzeitlichen Lebensprinzips, liegt hier der Schwerpunkt. Eine Vernunft, deren Werke so wenig Kontinuität aufweisen, deren himmelanstürmende Aspirationen stets wieder elend zusammenbrechen, eine Vernunft, die Josefs II. wohlwollenden Plan, mit Hilfe der Logik Wolffs Österreich zum Heile zu führen, so traurig enttäuscht hatte, bedarf der Kritik. Aber womit will man sie denn kritisieren, diese Vernunft, die sich in Wissenschaft, Staat, Religion usw. höchstes Richteramt angemaßt hatte? Ist sie nicht die höchste Instanz? Oder gibt es doch noch einen Appellationsgerichtshof? Nahe liegt zunächst: Die Vernunft könnte an sich selbst Kritik üben. Bekanntlich finden sich auch eine Anzahl Stellen bei Kant, welche das Problem so formulieren. Herder und Hegel hatten diesen Stellen gegenüber völlig recht, wenn sie von Zirkel, ersterer bekanntlich mit einem ebenso häßlichen als boshaften Bilde von Zirkel sprachen. Aber wir glauben nicht, daß Kant gerade gelegentlich jener Stellen richtig formulierte, was er tatsächlich durchgeführt. Nicht die Vernunft beschäftigt sich grüblerisch mit sich selbst; vielmehr soll erst ermessen werden, *was* die Vernunft *ist*. Sie ist überhaupt nichts Gegebenes, nichts, das wir an einem weithin bemerkbaren Kennzeichen von übrigem seelischem Geschehen unterscheiden könnten. Solche «ursprünglichen Evidenzen» gibt es gar nicht außerhalb der Sätze der Formallogik. Soll aber erst ermessen werden, *was* die Vernunft ist, wie anders soll diese Aufgabe durchgeführt werden als durch eine Anwendung eines alten, bewährten Satzes: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. An einer *Realität*, einem weithin über alle Parteien hinausragenden, der gesamten Menschheit – und sei sie noch so reaktionär – sichtbaren *Werke*: an

1. Vgl. H. Cohen, «Kants Begründung der Ethik» (1877), S. 159.

der grandiosen Leistung der *mathematischen Naturwissenschaft* soll sie ermessen werden. Das Erkenntnisvermögen X, welches so etwas hat schaffen können, muß doch wohl die Vernunft sein.

Wir haben, um die Linie des methodologischen Fortschritts zu einer Mitbestimmung philosophischer Arbeit durch geschichtliche Denkungsweise fest zu zeichnen, mit Wissen und Willen eine Seite der Methode Kants akzentuiert, die in dem Lebenswerke Kants keineswegs mit jener bewußten Schärfe hervortritt, die wir in unsere Sätze legten. Denn auch dort, wo Kant vermittels der ja eigentlich nicht sachgemäßen «analytischen Methode» vorgeht und die Sätze der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft als notwendig und allgemeingültig voraussetzt, ist niemals zum Ausdruck gelangt, daß es im Grunde ein objektiver Niederschlag geschichtlicher Denkhandlungen ist, was er zum Richtmaß der Leistungskraft und der Grenzen der Vernunfttätigkeit auserkoren hat. Und abgesehen hiervon behauptet sich ja in dem bekanntlich schwer zu entwirrenden Knoten kantischer Methodik – unaufgebbbar für die Ratio des Systems – jenes Vorgehen, welches Kant in der Ästhetik «metaphysische Deduktion», in der Analytik «Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel» genannt hat, jenes Verfahren zerlegender Abstraktion, vermöge dessen er nach Lamberts Vorgang als apriorischen Bestandteil von Begriffen und Anschauungen all dasjenige bezeichnet, was bei sukzessivem Wegdenken der Empfindungsbestandteile als «reiner» Rest übrig bleibt. Und trotz alledem welch gewaltige Perspektive! Wie war es getroffen und erschüttert, jenes überkecke Gottvertrauen der älteren rationalistischen Denkweise, nach der man mit einer ins Blaue hinein philosophierenden Vernunft «mögliche» Staaten, Religionen, ja Welten konstruierte, verständnislos für den inneren Wertgehalt und die Zähigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit, und in der sanguinischen Hoffnung, es eigne schon dem Begriffe des Möglichen die Tendenz, sich in Wirklichkeit umzusetzen. Darin also sehen wir jenes Moment, das trotz Kants vielgeschmähtem unhistorischem Sinn eine tiefliegende und *prinzipielle sachliche* Beziehung seiner Methode zu einer geschichtlichen Denkart verrät, daß wenigstens auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnistheorie ein vorliegendes System geschichtlicher Denkhandlungen zum Maßstab der Vernunft wird; daß damit zum erstenmal die Möglichkeit erscheint, die Vernunft an einer *Realität* und nicht umgekehrt alle Realität an einer dogmatischen Vernunft zu messen.

Schwieriger liegt schon die Frage bei Kants zweitem transzendentelem Prinzip, der *Methode von der Bedingung der Erfahrung*.

Ein Moment tritt hier ohne Zweifel dem geschichtlichen Sinne des Jahrhunderts freundlich entgegen: Die reine *Faktizität*, der rational nicht weiter erklär- und analysierbare Charakter der Erfahrung als Ganzes. Warum sie ist

und etwa lieber nicht ist, ist eine sinnlose Frage¹. Andererseits freilich kennt jeder Kundige den durchaus schwankenden Charakter dieses Erfahrungsbegriffes und die Fülle des Problematischen, die an dieser Stelle gerade für die methodische Frage vorliegt.

Vier Punkte sind hier bis heute noch nicht zu gemeinsamer Anerkennung aufgeheilt. Erstens: Ist es die gemeine, ist es die zu einer Zeit vorliegende wissenschaftliche oder ist es gar das *Ideal* einer wissenschaftlich fertigen Erfahrung, welche die Grundlage des methodischen Ganges bildet. Zweitens: Sind alle Wissenschaften oder nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen der Wissenschaft in jener Grundlage zum Wort gekommen? Drittens: Sind nicht auch außerwissenschaftliche (deswegen noch lange nicht «gemeine») Teile der Menschenerfahrung in den grundlegenden Erfahrungsbegriff aufzunehmen? Viertens: Gibt es überhaupt einen für die menschliche Geschichte allgemeingültigen Erfahrungsbegriff, so daß man nach der Möglichkeit der Erfahrung fragen kann? Vier schwerwiegende und die philosophische Methode bis zum Kerne berührende Fragen! Was die letzte Frage betrifft, so wäre es allzu wunderbarlich nicht, wenn unser Entscheid dahin ausfiele, daß Kant einen geschichtlichen Stand der Erfahrung zu der Erfahrung verabsolutierte. Das Ergebnis wäre bezüglich des Angriffsmittels nur dasselbe, welches in Hinsicht auf das Angriffsobjekt allgemeine Anerkennung findet. Erschienen ihm doch die durch mannigfachen Irrtum und Schuld geschichtlicher Menschen verdichteten Begriffs- und Urteilsgebilde der Wolffschen Metaphysik als ein im «Wesen der reinen Vernunft begründeter Schein»!

Doch wie es sich auch mit den obigen Fragen verhalten möge (der folgende Teil wird sich eingehender damit zu beschäftigen haben): Es ist und bleibt Kants gewaltiges Verdienst, durch die bezeichnete methodische Wendung dem menschlichen Geiste wieder Recht und Pflicht dargetan zu haben, sein eigenes Wesen, anstatt dasselbe dogmatisch vorauszusetzen, erst aus seinen eigenen, im Laufe der Geschichte sukzessive zutagegetretenen *Werken* zu bestimmen. Insofern kann man sagen, es verkörpere sich in ihm die Selbstbesinnung der Neuzeit. Vielleicht ist er und die Denkmächte, die er bewegte, nur die erste Etappe dieser Selbstbesinnung. Wie es damit auch stehe: Auf alle Fälle ist er – und gerade dann, wenn er nur die *erste* Etappe dieses Selbstbesinnungsprozesses darstellte – die für alle weitere philosophische Arbeit und damit auch für unser eigenes Vorhaben *grundlegende* Etappe².

1. Fichte und Schelling haben an diesen Punkt angeknüpft, letzterer freilich erst in seiner zweiten Periode.

2. Die Hervorhebung dieses Momentes genügt unserem systematischen Zweck. Hierbei sind wir uns jedoch wohl bewußt, daß bei einer selbständigen Betrachtung des Verhältnisses der Methoden Kants zum geschichtlichen Sinn des 19. Jahrhunderts noch eine Anzahl anderer Punkte aufzuführen wären.

Hat somit Kant nach den beiden Seiten hin, hinsichtlich der Mitbestimmung der philosophischen Methode durch Mathematik und Geschichte eine durchaus grundlegende Wirksamkeit entfaltet, so glauben wir andererseits mit nicht geringerer Berechtigung sagen zu dürfen, daß ihm hinsichtlich des letzten unserer drei in Betracht gezogenen Momente eine endgültige Entscheidung nicht gelungen ist. Ja wir glauben es als das wesentlichste und für den systematischen Fortschritt bedeutungsvollste Ergebnis der so dankenswerten Kantforschung der letzten Jahre bezeichnen zu dürfen, daß die sog. «transzendentalpsychologische»¹ Methode ein *sachlich*² durchaus notwendiges Glied der kantischen Beweisführung bildet. Auch hier freilich verbietet der Zweck dieses Abschnittes ein genaueres Eingehen auf die Frage. Es muß genügen, auf eine spätere, eingehende Begründung zu verweisen, hier aber nur die wesentlichen Punkte zu fixieren.

Der Kant vielfach vorgeworfene Zirkel (gestützt auf die Darstellung der Prolegomena z.e.j.k.M.) ist vermieden nur in dem Falle, wenn zu einem *a priori* noch ein anderer Weg führt als der transzendente. Wer behauptet, *a priori* sei = gegenständliche Gültigkeit bzw. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines Urteils, anstatt zu sagen, die letzteren Merkmale seien *neben* der «Reinheit», d.h. Leere von Empfindung, gleichfalls ein *Zeichen*, ein *Symptom* der Apriorität einer Anschauung, eines Begriffes oder Grundsatzes, vernichtet die gesamte Ratio der Problemstellung Kants. Die Schärfe der Problemstellung, welche doch eben darin beruht, daß Begriffe, Grundsätze usw. *trotz* ihrer Apriorität (im subjektiven Sinne) gegenständliche, objektive Geltung haben sollen, ist wie weggeblasen, wenn das Subjekt als selbständiger Beziehungspunkt von vornherein aufgegeben ist. Daß freilich mit dem Nachweis, ein Begriff oder eine Anschauung sei im transzendentalpsychologischen Sinne *a priori*, die rechtmäßige Befugnis derselben, objektive Erkenntnis zu stiften, nicht gegeben ist, soll hierbei keineswegs bestritten werden. Auch ist ohne weiteres zuzugeben, daß diese Einsicht, eben weil sie eigenstes und epochemachendes Verdienst Kants ist, bei einer Einführung in seine Philosophie in den Vordergrund zu stellen ist. Aber niemals darf uns das Bestreben, das prinzipiell Neue der Methode Kants kräftig kenntlich zu machen, dazu verführen, sachlich nicht minder Notwendiges völlig aus dem Gesichtskreis zu rücken. *Irgendwelche* Befugnis, *irgendwelche* notwendige Beziehung auf Gegenstände kann immer nur ein *irgendwie Seiendes* besitzen; schöpferisch kann eine bloße Befugnis, die Niemand,

1. Vgl. Vaihingers Kommentar zu Kants «Kritik der reinen Vernunft» (1882), Bd. 1, S. 324.

2. Dieser Satz im *sachlichen* Sinne kann natürlich durch Aufführung noch so vieler Stellen, an denen Kant entweder jede genetische Bedeutung des *a priori* oder doch jede wesentliche Bedeutung der genetisch-subjektiven Frage «wie sind usw. möglich?» bestreitet, niemals widerlegt werden.

keines Subjekts Befugnis wäre, nie wirken. «Einen anderen Geburtsbrief als den der Abstammung von Erfahrungen» müssen die «reinen Erkenntnisse» haben; aber einen «Geburtsbrief»¹ überhaupt brauchen auch sie. Die «quaestio juris» ist gewiß nicht identisch mit der «quaestio facti». Aber ohne Ansprüche eines faktischen subjektiven a priori vermöchte die Frage nach seinem erkenntnistheoretischen Rechte gar nicht gestellt zu werden. Freilich *verselbständigt* sich die transzendentalpsychologische Theorie des Apriorismus bei Kant (im Gegensatz zu Leibniz) niemals *gegen* den erkenntnistheoretischen Zweck. Sie bleibt stets dienendes Glied spezifisch erkenntnistheoretischer Beweisführung. Nicht nach der subjektiven Möglichkeit aller oder dieser und jener Vorstellungen fragt Kant, sondern nur nach der subjektiven Möglichkeit jener, für welche die *wohlgegründete Präsuntion* besteht, daß sie allgemeingültige und notwendige Urteile der Wissenschaft möglich machen. Aber genau soweit *muß* er auch die subjektive Tatsächlichkeit dartun, wenn anders der Satz, Hume hätte ihn aus seinem «dogmatischen Schlummer geweckt», sinnvoll sein soll und es nicht besser heißen sollte, er hätte ihn ruhig weiter schlafen lassen.

Was Kant tatsächlich streng ablehnt, ist nicht jede psychologische und genetische Methode überhaupt, sondern speziell die empirisch-psychologische Methode, wie sie ihm, lange bevor er Leibnizens *Nouveaux Essais* kennen lernte, durch Locke konkret dargestellt war. Mit der Vorstellung Lockes von Apriorismus als der Annahme fertig und bewußt angeborener Vorstellungen, mit jener «Psychologie des Verstandes» wollte er freilich nichts, absolut nichts zu schaffen haben. Brachten nun auch die Zeitverhältnisse, Lockes gewaltige Wirkung auf das deutsche philosophische Denken jener Tage die Notwendigkeit jener Abwehr mit sich, so dürfen wir, die wir objektiver die Hauptstationen des philosophischen Entwicklungsganges überschauen können, dennoch die Frage stellen: Wozu im Grunde diese Abwehr? Hatte denn Locke nicht von jeher gegen eine Windmühle gekämpft? Weder Descartes noch Leibniz hatten behauptet, was er bestritt. Es ist keineswegs ein Novum, daß auch Kant nicht behauptete, was seine Gründe hätten erreichen können.

Welche gewaltige Wandlung der Methode Kant also auch immer hinsichtlich des Apriorismus hervorgebracht hat, – die schon seit den Tagen des Cartesius feststehende psychologisch-genetische Auffassung des a priori (freilich nicht eine empirisch-psychologische Auffassung) hat er wohl aus dem Zentrum der philosophischen Methode zu rücken gewußt, nicht aber hat er sie sachlich überwunden². Es steht auch nicht so, wie man wohl gesagt hat, daß eine nachträg-

1. Das alte cartesianische Gleichnis vom Adel kehrt hier wieder. Ein guter Beleg für die diesbezügliche Identität der Sache.

2. Daß eine solche Überwindung überhaupt möglich, soll hiermit keineswegs präsumiert werden.

liche psychologische Deutung des auf rein objektiv-logischem Wege aufgefundenen a priori möglich bzw. Pflicht wäre. Vielmehr beschränkt das der Seele keimartig Angeborene¹ von vornherein den Begriff des zu gegenständlicher Erkenntnis notwendigen Erkenntnismittels.

Aber – wird man nun fragen und mit Recht fragen –; Verdankt denn nicht die «Seele», der etwas angeboren sein soll, dogmatischer Anwendung des Substanzbegriffes ihr Dasein? Wie soll ihr denn etwas angeboren sein, wenn sie selbst nur ein dogmatischer Begriff, eine bloße Einzeltatsache des *Bewußtseins* ist? Hierauf wissen wir *keine* Antwort. In der Tat löst das Ergebnis der transszendentalen Deduktion die Möglichkeit dieser Deduktion, welche in der Festhaltung des subjektiven a priori und dessen Voraussetzung, einer metaphysischen Seelenhypothese², besteht, selbst auf³.

So wird man nach keiner der hier ins Auge gefaßten Seiten hin sagen können, daß durch Kant das methodologische Problem eine endgültige und befriedigende Lösung gefunden hat. Bei all der Größe der Perspektive, die uns seine methodologische Leistung eröffnet, hat das Ganze einen viel zu schillernden, bestimmter Eindeutigkeit ermangelnden Charakter, als daß sich dabei beharren ließe.

Aber muß *Eindeutigkeit* unser Ziel sein, so möge doch *Einseitigkeit* vermieden werden.

Ob aber die, auch in Hinsicht auf die Methode, so vielgewandte Philosophie des 19. Jahrhunderts, soweit sie an Kants diesbezüglichen Ergebnissen anknüpfte, jener Charybdis methodologischer Einseitigkeit wirklich entgangen ist, indem sie der Scylla der Vieldeutigkeit der Methodik Kants entfliehen wollte, erscheint uns zum mindesten recht problematisch.

Sehen wir aber näher zu, so sind es wiederum jene drei von uns zur Bestimmung der Richtlinien dieses Überblickes gewählten Gesichtspunkte, welche auf die Stellen der härtesten Zusammenstöße der Schule hinweisen.

Die deutsche idealistische Philosophie ist durch ihren *geschichtlichen Geist*⁴ methodologisch ebenso scharf charakterisiert, als sie durch ihre *antimathe-*

1. Angeboren – Erworben ist kein Gegensatz. Auch das keimartig Angeborene ist erst zu erwerben.

2. Die Hypothese braucht an sich keineswegs die Substanzhypothese zu sein. Aber *irgend eine solche*, sei sie selbst die materialistische, ist notwendige Prämisse.

3. Zu demselben Ergebnis gelangt mit aller wünschenswerten Klarheit auch Windelband, «Die Geschichte der neueren Philosophie», Bd. II (1899), S. 54. Vgl. auch desselben Verfassers Aufsatz «Über die verschiedenen Phasen der Kantschen Lehre vom Ding an sich» (Vierteljahrsschr. für wissensch. Philosophie I, 1876, S. 224), wo die *psychologischen* Voraussetzungen der Problemstellung Kants sehr einleuchtend dargetan werden.

4. Mit Recht sagt Rickert in seinem Buche «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» (1902), S. 1: «Niemals vielleicht ist eine Philosophie so historisch gewesen, wie die des deutschen Idealismus».

matische Art¹ bezeichnet ist. Alle jene methodologischen Tendenzen Kants, die wir als zu einer geschichtlichen Denkungsart hinneigend bezeichneten, werden hier kräftig ergriffen und weitergeführt. So wird z.B. die Vernunft, indem Grundsätze, welche Kant als formallogisch stehen ließ, in die transzendente Logik einbezogen werden, als *Ganzes* zu einem problematischen Begriff. Fichte glaubt bereits den Satz des Widerspruches aus der Tathandlung des Selbstbewußtseins deduzieren zu müssen. Auf einen letzten «Zweck» (die Grundkategorie geschichtlichen Wirkens) sind alle Tätigkeiten, welche Vernunfttätigkeit sein wollen, zu beziehen. Hierdurch erst erhalten sie ihr Recht, besser gesagt: die Eigenschaft, *Vernunfttätigkeiten* zu sein. Und Hegels vielgeschmähte, selten in ihrer irrenden Tiefe begriffene Leugnung des Satzes vom Widerspruch – was ist sie anderes als die notwendige Konsequenz der Aufgabe, die immer herrlicher aufsteigende Wirklichkeit geschichtlicher Forschung und geschichtlicher Denkweise seiner Zeit in den traditionellen Rahmen des Rationalismus zu pressen. Sollte die Fundamentalposition neuzeitlicher Philosophie, daß das Denken und Erkennen auf sich selbst begründet sein müsse, in einer Zeit, welche Wucht und Wert irrationaler Imponderabilien alles geschichtlichen Werdens schätzen gelernt hatte, dennoch bestehen bleiben, so mußte jenes Irrationale (gegenüber dem alten Vernunftbegriff) *in den Vernunftbegriff* selbst aufgenommen werden. Die Vernunft mußte unlogisch werden, um die Vernunftdurchdrungenheit der Geschichte als Ergebnis zu erhalten, der Kampf der in ihr auftretenden Mächte auf einen Kampf je *zweier* (einer Theses und Antitheses) beschränkt werden, obgleich doch offenbar die in ihr erfolgenden Realoppositionen durch eine beliebige Mehrheit von Kräften bewirkt sein können. Daß freilich auf Grund jener sich hieraus ergebenden «dialektischen Methode» der gewaltige Erwerb des 17. und 18. Jahrhunderts keine erkenntnistheoretische Rechtfertigung finden konnte, daß Hegels überaus klägliche Polemik gegen Newton als den Herrn und König der neuzeitlichen Naturwissenschaft bei ersten Naturforschern nur Hohn oder mindestens Befremden hervorrufen mußte, ist zu selbstverständlich, als daß es weitere Darlegung verdiente.

Aber erkennen wir einerseits die Berechtigung der bekannten Reaktion gegen die deutschidealistische Philosophie, besonders gegen Hegel, durchaus an – hüten wir uns ja davor, falsche Schlüsse daraus zu ziehen. Hüten wir uns vor allem vor der Meinung, die nachhegelsche Philosophie hätte nun ihrerseits auch nur im entferntesten erreicht, was Hegel lediglich als *Logiker* und *Er-*

1. Vgl. hierzu O. Liebmanns treffende Darstellung: «Über den philosophischen Wert der mathematischen Naturwissenschaft», in «Zur Analysis der Wirklichkeit», Straßburg 1876.

*kenntnistheoretiker*¹ anstrebte: eine für die Mathematik und Naturwissenschaft einerseits, für die Geschichtswissenschaften andererseits *gemeinsame* erkenntnistheoretische Grundlage. Einen ähnlichen Zusammenstoß der nachhegelschen Erkenntnistheoretiker mit der Geschichtswissenschaft, wie ihn Hegel, bzw. seine Schüler, mit der Naturwissenschaft erleben mußte, haben nicht Gründe sachlicher Art verhindert, sondern geschichtliche und psychologische Gründe: Erstens die im Verhältnis zur hegelschen Periode weit geringere Einwirkung der Philosophie auf die Methoden der Einzelwissenschaften überhaupt. Zweitens die nach Rankes Tod wachsende² philosophische Indifferenz der Historiker Deutschlands. Drittens die weit größere Bescheidenheit³ der philosophischen Erkenntnistheoretiker, denen es bei der Gesamtlage der Philosophie fernliegen mußte, auf praktische Durchführung der von ihnen bestimmten Erkenntnisprinzipien innerhalb der Einzelwissenschaften, besonders in der Geschichtswissenschaft, zu dringen. Nicht Schlichtung jenes Widerstreites von mathematisch-naturwissenschaftlicher und historischer Forschungsweise im Ganzen einer philosophischen Erkenntnistheorie, sondern Berührungslosigkeit der an der Naturwissenschaft einseitig orientierten philosophischen Erkenntnistheorie mit den Erkenntnisbedingungen einer Geschichtswissenschaft hat jenen Zusammenstoß verhindert.

Wo immer aber eine durch praktische Anwendung der neueren Erkenntnistheorie vermittelte Berührung der Philosophie mit der tätigen Geschichtswissenschaft erfolgte, ist der Zusammenstoß⁴ nicht minder kräftig gewesen als jener zwischen Hegel und der Naturwissenschaft. Gewiß! Es war nur die positivistische Erkenntnistheorie, welche diese schroffe Abweisung erlebte. Aber die übrige Erkenntnistheorie⁵ unterscheidet sich von jener wiederum nicht dadurch, daß sie in ihren Überlegungen der Geschichtswissenschaft (wir nehmen das Wort hier im weitesten Sinne) besser Rechnung getragen hätte, sondern nur dadurch, daß sie eine ähnliche praktische Vermittlung nicht erlebte.

Darum muß es dabei bleiben: Es wurde trotz allem Bedeutenden, was die Philosophie seit Hegel geleistet hat, noch kein größerer, über die engsten Fachkreise in seiner Wirkung hinausreichender Versuch unternommen, den gewaltigen Erwerb des 19. Jahrhunderts an geschichtlichem Sinn überhaupt und

1. Wenn auch Logik und Metaphysik bei Hegel prinzipiell zusammenfallen, so sind doch die hier in Betracht gezogenen Positionen seiner Logik von der metaphysischen Deutung derselben isolierbar.

2. Für die letzten Jahre trifft dies nicht mehr zu.

3. Wobei wir Schopenhauer natürlich ausnehmen.

4. Man erinnere sich nur der Kritiken, welche H. Th. Buckles «History of civilisation in England» (1857-1861) in Deutschland gefunden hat.

5. Nur Dilteys «Einleitung in die Geisteswissenschaften» und einige allerjüngste Veröffentlichungen von Windelband und Rickert sind hier auszunehmen.

an diesbezüglichen Forschungsergebnissen erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen¹.

Ferne liegt uns hierbei der Gedanke, die Philosophie allein könne die vielbeklagte, ja das Leben unserer Kultur geradezu in zwei gegeneinander fast verständnislose Hälften zerreißende Kluft zwischen naturwissenschaftlicher und historischer Bildung überbrücken. Ganz andere Mächte sind dazu notwendig, um diese Schuld ganzer Geschlechter zu tilgen. Aber vermag sie nicht alles, so hat sie doch die Pflicht, soweit ihre sachliche Kompetenz und ihre Wirkungssphäre reicht, zu sorgen, daß, wenn nicht Liebe, so doch mehr Achtung, wenn nicht bedingungslose Anerkennung, so doch gegenseitiges Verständnis eintrete.

Die unserem dritten Gesichtspunkt entsprechenden Methoden kommen in den scharfen Gegensatz, in welchem sie sich heute befinden, erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. Fries, der die *psychogenetische* Methode auf die Aprioritätslehre Kants im Geiste von Leibniz anwandte, fand noch keine so bestimmte Gegnerschaft von solchen vor, welche die transzendente Methode *allein* als die rechte Methode der Erkenntnistheorie behaupteten, als daß sich seine Methode rein dabei herausgebildet hätte. Erst der Neukantianismus, hauptsächlich durch Kuno Fischer, Otto Liebmann und Albert Lange hervorgerufen, hat den scharfen Gegensatz beider Methoden in die Bearbeitung der Probleme hineingebildet. Zwei Parteien von solchen, welche die psychogenetische Methode in der Erkenntnistheorie verteidigen: eine Partei (typisch dürfte für sie Albert Lange sein), welche innerhalb der Schule Kants eine psychogenetische Deutung des a priori fordert, eine andere, welche außerhalb dieser Schule sei es an Herbart, sei es an die englische Assoziationspsychologie anknüpfend, die psychogenetische Methode teilweise nur für die Erkenntnistheorie, teilweise für diese samt den drei philosophischen Normwissenschaften als die allein berechnete behauptet. Ein weiterer Unterschied zwischen jenen, welche die psychogenetische Methode anwenden, besteht sodann darin, ob das a priori eine spiritualistische oder physiologische Deutung erfährt. Was die letztere Methode betrifft, so ist der sehr bedeutsamen Neuerung innerhalb der Aprioritätslehre zu gedenken, wonach das a priori nur vom Standpunkte der individuellen Psychologie ein solches ist, während es sich für die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung gleichfalls als ein Erworbenes darstellt. Wie es sich auch mit dem

1. Auch die von Lazarus und Steinthal begründete «Völkerpsychologie» ist hier nicht auszunehmen. Denn obgleich die betreffenden hochverdienten Männer Schüler Herbarts sind, so stammt doch gerade der spezifisch geschichtliche Charakter der neuen Disziplin von Hegel und der romantischen Philosophie. Herbart selbst kann schon vermöge der durchaus metaphysischen Deutung, die das Identitätsgesetz bei ihm findet, der Geschichtswissenschaft keine erkenntnistheoretische Rechtfertigung angedeihen lassen.

letzten Rechte dieser Methode verhalte, auf alle Fälle wird zu gestehen sein, daß der erkenntnistheoretische Empirismus durch sie eine gewaltige Vertiefung gewonnen hat und befähigt wurde, eine große Anzahl von Argumenten, die ihn in der Gestalt, wie er sie noch bei Locke besaß, tödlich getroffen hätten, rechtmäßig zurückzuweisen. –

Werfen wir einen Blick zurück auf diesen gedrängten Überblick der Entwicklung der philosophischen Methode, so ergibt sich Folgendes: Ein Ausgleich zwischen den Ansprüchen, welche die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft einerseits, die Geschichtswissenschaft andererseits als mitbestimmende Kräfte an die philosophische Methode stellen, ist sowenig bisher erfolgt wie eine Beilegung des Streites zwischen psychologischer und transzendentaler Methode. Auf einen solchen Ausgleich *innerer* (nicht äußerlicher, eklektischer) Natur wird jeder Versuch, die richtige philosophische Methode zu finden, ausgehen müssen. Dieser Versuch wird aber nur durch eine kritische Sichtung der beiden Hauptmethoden, welche heute miteinander im Kampfe liegen, erfolgen können: Als solche bezeichnen wir die *transzendente* und *psychogenetische* Methode.

Dies mag zunächst insofern befremden, als wir diesen Gesichtspunkt von vornherein als nur einen unter drei koordinierten, nach welchen alle Erörterung der philosophischen Methode zu erfolgen habe, bezeichnet haben. Rein systematisch genommen wäre die Disposition der nun folgenden Abschnitte auch ohne Zweifel falsch. Aber wir vermögen, ohne die beiden anderen Gesichtspunkte außer acht zu lassen, unseren zu kritisierenden Stoff dennoch bloß in die beiden Teile transzendente und psychogenetische Methode zu teilen, weil einerseits die transzendente Methode (historisch zufällig) auch mit einer einseitigen Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft zusammentrifft, die psychogenetische Methode aber im Gegensatze hierzu die Mathematik und die auf sie gestellte Naturwissenschaft nicht zu rechtfertigen vermag. Was aber die Bedeutung der Geschichte für die philosophische Methode betrifft, so teilen beide Methoden den Charakter des Ungeschichtlichen, und läßt sich die sie von diesem Punkte aus treffende Kritik zwanglos den betreffenden Abschnitten, die sich mit beider Kritik beschäftigen, einfügen.

Zunächst folge eine eingehendere Darstellung und Kritik der transzendentalen Methode.

II. DARSTELLUNG UND KRITIK DER TRANSZENDENTALEN METHODE

I. DARSTELLUNG DER TRANSZENDENTALEN METHODE

A. ALLGEMEINER TEIL

Wie wir sahen, hat Kant eine einheitliche, festumschriebene Methode in seiner Philosophie nicht angewandt. Erstens fällt die Methode der theoretischen Philosophie mit der Methode der praktischen nicht zusammen: das Sittengesetz wurde exponiert, nicht auf transzendente Weise deduziert; zweitens ist auch innerhalb der theoretischen Philosophie die Einheit der Methode nicht gewahrt: die transzendentalpsychologische Methode erwies sich als wesentliche Stütze der transzendentalen. Neuere Anhänger des großen Denkers haben nun mit mehr oder weniger Konsequenz den Versuch unternommen, die transzendente Methode zu verselbständigen und so eine Einheit der Methode herzustellen. Der Begriff der transzendentalen Methode ist hierbei bei den einzelnen nicht immer genau derselbe; eine Spezialuntersuchung könnte Unterscheidungsmerkmale zwischen dem, was Cohen, was Riehl, was Windelband unter dieser Methode verstehen, leicht herausfinden. Uns muß es jedoch auf ein *Durchschnittsbild* der Methode in dieser Darstellung ankommen. Um ein solches zu geben, können jene feineren Unterschiede in der Auffassung der Methode nur beiläufig erwähnt werden.

Der erste wesentliche Charakterzug der transzendentalen Methode ist, im scharfen Gegensatz zum vorkritischen Rationalismus, ihre *reduktive* Art: Zu gegebenen Tatsachen sollen Gründe gesucht werden. Der ältere Rationalismus verfuhr progressiv: Aus gegebenen, selbstevidenten Prinzipien sollen Folgerungen gezogen werden; daß diese dann (ohne daß die Prinzipien von Erfahrung vorgegebenermaßen etwas in sich aufgenommen hätten)¹ mit der erfahrungsgemäßen Wirklichkeit zusammenträfen, dafür bürgte das überkecke Gottvertrauen der Präformationslehre.

Der zweite wesentliche Charakterzug der transzendentalen Methode ist dieser, daß sowohl Ausgangspunkt wie Endpunkt logische Gebilde, *Urteile* sind. Den Ausgangspunkt bilden wissenschaftliche Urteile bzw. Systeme solcher, und nicht um deren *Ursachen* wird gefragt, sondern um deren *logische* Gründe; dies heißt aber wohlgemerkt: *nicht* um jene Gründe, welche die Subjekte, die diese Urteile fällten (die einzelnen Gelehrten), in ihrem denkenden Bewußtsein haben mochten, als sie sie fällten, sondern um jene Gründe, die

1. Vgl. hierzu die treffende satirische Schilderung dieser Methode durch Kant in «Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik», Königsberg 1766, zweites Hauptstück.

(selbst wenn sie nie von jenen Subjekten tatsächlich gedacht worden wären) nach formallogischen Gesetzen jene Urteile bedingen. Logische Urteile sind eine Art von Ursachen; unter den seelischen Ursachen, die ein empirisches Subjekt haben mag, Urteile zu fällen, befinden sich ohne Zweifel auch logische Gründe. So befand sich gewiß unter den seelischen Ursachen, die im Bewußtsein Newtons das Urteil bewirkten, daß seine mathematischen Funde notwendig und allgemeingültig wahr sind, auch der logische Grund, daß der Raum ein nach drei Dimensionen ausgedehntes, in sich völlig homogenes, allumfassendes, unendliches Wesen sei. Aber nicht auf diesen «logischen Grund» zielt die transzendente Untersuchung. Sie geht, ohne auf diesen wirklichen logischen Werdeprozeß der betreffenden Urteile zu sehen, lediglich auf seine logische Bedingung. Sie bliebe als solche dem bloßen *Rechte* nach bestehen selbst in jenem äußersten Falle, daß die Erkenntnistheoretiker selbst jene logischen Gründe der betreffenden Urteile nicht empirisch gedacht hätten. Wie jene logischen Grundlagen der Wissenschaften, die sie durch dies Verfahren erhält, nicht psychologisch *wirklich* sein müssen, so auch nicht einmal *psychologisch möglich*. Verlangte z. B. die transzendente Methode als logische Bedingung der geometrischen Urteile unter anderem die Anschauung eines reinen, völlig empfindungsleeren Raumes, so wäre auf Grund ihrer Konstitution die Frage, ob es psychologisch möglich ist, einen solchen Raum anzuschauen, völlig belanglos. Der Begriff dessen, was psychologisch möglich ist, ist ja nur aus dem psychologisch Wirklichen abzuziehen. Soll auf letzteres keinerlei Rücksicht genommen werden, so auch nicht auf ersteres.

Ein drittes mit dem Wesen der transzendentalen Methode verbundenes Merkmal ist ihr Anspruch, zugleich eine erkenntniskritische Methode zu sein. Die logischen Voraussetzungen der betreffenden Wissenschaften, von denen sie als gegebenen Datis ausgeht, müssen zugleich dazu dienen, das Erkenntnisstreben zu begrenzen. Die Funktion des Begrenzens und der Kritik derjenigen Erkenntnisversuche, welche jene durch die gefundenen Prinzipien der Wissenschaft zugleich mit gelegten Grenzen überschreiten wollen, ist der Methode durchaus wesentlich. Ja es ist diese Funktion die wesentlichste, die sie überhaupt besitzt¹. Denn sie will ja weder den Wahrheitswert der Wissenschaften, von denen aus sie reduktiv auf ihre Prinzipien schließt, vermehren, noch will sie eine Anweisung geben, wie man tatsächlich erkennen soll. Wäre jener Wahrheitswert noch nicht völlig gesichert, so dürfte sie nicht davon als Datis ausgehen; wollte sie aber eine Anweisung geben, wie man erkennen soll, so müßte sie sich auch auf die Frage einlassen, wie man in der Geschichte der Wissenschaften *erkannt hat*. Unterzöge sie sich aber der letzteren Aufgabe, so könnte

1. A. Riehl sucht zwar in seinem Werke «Der philosophische Kritizismus usw.» diese Funktion der Methode an die zweite Stelle zu drängen; aber nicht mit Recht.

sie den *logischen Objektivismus* ihres Verfahrens nicht aufrechterhalten, sondern müßte sich notwendig mit den Subjekten der einzelnen Denker befassen. So bleibt ihr die Erkenntniskritik, d. h. der Gebrauch jener letzten Prinzipien als *Kriterien* nicht nur der Wahrheit gewisser Sätze, sondern schon des *bloßen Versuches*, zu einer gewissen Art von Urteilen zu gelangen, als bedeutsamste aller ihrer Funktionen im Ganzen der Wissenschaft.

Ein viertes wesentliches Merkmal der Methode ist der *formale* Charakter der Prinzipien, zu denen sie gelangt. Jeder Inhalt, den diese Prinzipien besäßen, machte sie ungeeignet, die Prinzipien *aller und jeder* Wissenschaft zu sein; mit irgend welchem Inhalt wären sie an einen *bestimmten* Kreis von Objekten gebunden. Die Prinzipien machen aber den Anspruch – wenngleich sie nur aus einigen bestimmten Wissenschaften gewonnen sind –, die Prinzipien der Wissenschaft zu sein. Andererseits müßte irgendwelcher Inhalt die Prinzipien an einen *historischen* Zustand der Wissenschaften binden. Die Methode macht aber den Anspruch, nicht die dem geschichtlichen Zustand der Wissenschaft entsprechenden Prinzipien und Grenzen festzustellen, sondern jene jeder *möglichen* Wissenschaft überhaupt.

Ein fünftes wesentliches Merkmal der Methode ist die Einrechnung jener Prinzipien in die *Wissenschaft selbst*. Sie sind nicht bloße irrationale Sätze, die nur die Eigentümlichkeit besäßen, daß sie gelten müßten, wenn Wissenschaft sein soll, sondern sind selbst wissenschaftliche, auf *Wahrheit* Anspruch machende *Urteile*.

Nicht im gleichen Sinne wesentlich ist der Methode das gegebene *Datum*, von dem sie *ausgeht*. Hier herrschen auch große Unterschiede bei jenen, welche sie anwenden. Der Hauptgegensatz besteht zwischen jenen, welche nach der logischen Möglichkeit einer Erfahrung fragen, und jenen, welche nach der logischen Möglichkeit der drei synthetische Urteile a priori enthaltenen Wissenschaften, nämlich der reinen Raum-, Zeit- und Bewegungslehre, fragen.

Das umfassendere, aber auch höchst vieldeutige Datum ist offenbar die *«Erfahrung»*. Der Inhalt dieses Begriffes ist in dem betreffenden Zusammenhang bis heute noch nicht klar und eindeutig bestimmt worden. Einmal ist es die alltägliche Erfahrung dessen, der mit dem sicheren Gefühle, daß ein festes System von natürlichen Dingen, eine *«Natur»* in diesem populären Sinne, ihn umgibt, dahingeht, von der man ausgehen zu müssen glaubt; ein andermal die Erfahrungswissenschaft, die, in logischen Urteilen geformt, jenes auf seine Möglichkeit hin zu begreifende Gegebene bildet. In beiden Fällen aber erscheint die Erfahrung als ein *festumschriebenes, fertiges* Datum und wird als eine objektive, allen einzelnen gleichmäßig und gleichartig vorschwebende Macht genommen; sie wird deshalb von der bloß subjektiven Wahrnehmung streng geschieden. An

die *innere Erfahrung* wird hierbei nicht gedacht; sie gilt als rein subjektiv und eignet sich schon aus diesem Grunde nicht als Grundlage der transzendentalen Betrachtung. Geht man aber von der «Erfahrungswissenschaft» als Datum aus, so gelten die sie enthaltenden «Erfahrungsurteile» trotz ihrem empirischen Gehalte im Gegensatz zu bloßen «Wahrnehmungsurteilen» als allgemeingültig und notwendig. Die «Erfahrungswissenschaft» ist jedoch auch in diesem Falle Naturwissenschaft.

Andere Vertreter der transzendentalen Methode erkennen eine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Erfahrungssätzen *nicht* an und wählen solche demgemäß auch nicht zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen. Die Daten, von denen sie ausgehen, sind jene reinen Wissenschaften, in denen synthetische Urteile a priori vorkommen. Solche Urteile sind alle Urteile der Geometrie, Urteile über die Zeit, wie jenes, daß zwei Punkte der Zeit nie zugleich, sondern stets nacheinander sind, und Urteile der reinen Bewegungslehre, wie das Gesetz der Trägheit und die Annahme einer absoluten Bewegung, das Kausalgesetz und das Gesetz von der Beharrlichkeit der Substanz.

Die Art der Gegebenheit jener Daten endlich muß die einer völlig gewissen *Evidenz* sein. Es wäre ja ein offenbarer Zirkel, sollte jene Evidenz, jene strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der betreffenden Urteile, die zum Ausgangspunkt genommen werden, erst durch Prinzipien, die auf der logischen Basis jener Urteile gewonnen sind, erwiesen werden. Auch ein «architektonisches sich gegenseitig Bedingen und Tragen», hinter welchem Bilde zum Unheil für die philosophische Arbeit sich so oft der logische Fehler des Zirkelbeweises versteckt hat, kann nicht genügen. *Wie* diese Evidenz jedoch dem Bewußtsein gegeben ward, darüber gehen wohl die Ansichten auseinander. Bei den meisten Anhängern der Methode ist sie jene des «Nichtandersdenkönnens» – jene, die auch dem Satze des Widerspruchs und der Identität zukommt. Anderen, die durch die Geschichte der Wissenschaft sich über die Zweischneidigkeit¹ dieses Prinzips und seine oftmals durch zukünftigen wissenschaftlichen Erwerb als fälschlich erwiesene Anwendung genugsam belehren ließen, erwächst jene evidente Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erst auf Grund von *Willensakten*, Postulaten, die letzten Endes einem durch das Sittengesetz gestählten Willen zur Erkenntnis ihr Dasein verdanken. Im letzteren Sinne will Windelband² die transzendente Methode verstanden wissen.

Gehen wir nach dieser kurzen, allgemeinen Charakterisierung der transzendentalen Methode zu ihrer Anwendung auf die schon bezeichneten Probleme über.

1. Vgl. hierzu die vorzüglichen Ausführungen von John Stuart Mill, «Logik», 2. Buch, 7. Kap., und weiter unten 5. Buch, 3. Kap. (übers. von J. Schiel), Braunschweig 1868.

2. Vgl. W. Windelband in «Präludien»: «Kritische genetische oder Methode?».

B. BESONDERER TEIL

a) Das Problem des Raumes

Der Ausgangspunkt der transzendentalen Methode ist für dieses Problem das System von Urteilen, welche die *geometrische Wissenschaft* enthält. Es ist, solange sie ihre Einheit nicht aufgibt, ihr *einzig*er Ausgangspunkt¹. Weder die Methode transzendental-psychologischer Erörterung, wie wir sie bei Kant finden, noch die Methode, welche Kant in seiner Erörterung der antinomischen Sätze über den Raum einschlägt, stehen ihr zu Gebote. Sehen wir, wie sie das Problem, so auf sich selbst gestellt, anzufassen vermag.

Jene geometrischen Urteile, die ohne weiteren Erweis Evidenz besitzen, setzen ein logisches Prinzip ihrer Möglichkeit voraus. Um die Eigenart dieses Prinzips kennenzulernen, fragen wir zunächst nach der Eigenart dieser Urteile. Da findet sich denn zunächst, daß sie nicht analytisch sind, keine Entwicklung bloßer Begriffe. Das logisch erforderliche Prinzip muß also die Gegebenheit eines selbständig Anschaulichen sein. Sie bedürfen als ihrer logischen Voraussetzung also eines anschaulichen Raumes, der kein bloßer Begriff sein kann; denn ein solcher ist nicht anschaulich. Weiterhin findet sich, daß sie – auch nur ein einziges Mal erwiesen – für unendlich viele gleichartige Fälle absolut evident geglaubt werden, nicht aber erst durch Vergleichung mehreren Einzelfälle diese Notwendigkeit zugesprochen erhalten. Soll aber diese tatsächlich geübte Art geometrischer Beweisführung logisch berechtigt sein, so muß ihr Objekt, der Raum, als ein für alle möglichen Naturdinge gültiges Ordnungsschema diesen und allen ihren besonderen Merkmalen *logisch* vorausgehen; er muß in diesem rein objektiven Sinne *a priori* sein. Soll (wie es doch tatsächlich angenommen wird) ein Satz, der für eine bestimmte Figur an einem bestimmten Orte des Raumes erwiesen worden ist, für dieselbe Figur auch an anderen Orten des Raumes gelten, so ist hierzu die logische Voraussetzung, daß alle Figuren im Raume so verschiebbar seien, daß sie ihre Gestalt nicht verändern; d. h. der Raum muß als völlig *homogen* erachtet werden: seine Teile können (immer vorausgesetzt, daß sich das allgemeingeübte Verfahren der geometrischen Wissenschaft im Rechte befindet) nur quantitativ und nach Richtung und Gestalt, niemals aber in ihrem sonstigen Bau verschieden sein. Wäre der Raum nicht *eben*, sondern gekrümmt, sei es überhaupt oder innerhalb eines seiner Teile, so gälte jene Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der geometrischen Urteile nicht mehr. Da diese aber (dies ist ja der Ausgangspunkt der

1. Wir wissen natürlich sehr wohl, daß eine völlig reine Durchführung der Methode hinsichtlich des Raumproblems selbst bei ihren engagiertesten Vertretern selten gefunden wird. Wollen wir aber untersuchen, was die Methode selbst leisten kann, so muß es erlaubt sein, sie scharf und klar auszudenken.

ganzen Betrachtung) streng notwendig und allgemeingültig sind, so muß er das konstante Krümmungsmaß 0 besitzen. Da der Geometer weiterhin fest überzeugt ist, daß er seine Figuren, wenn er es wollte, immer weiter und weiter in eine gegebene Richtung hinaus verschieben kann, die Wahl der Richtung ihm aber völlig willkürlich dünkt, so gilt der reduktive Schluß, daß dieses sein Verfahren nur gerechtfertigt ist, wenn sein Objekt, der Raum, seinen Grenzen nach unbestimmt, d. h. *indefinit* gedacht wird. Ebenso glaubt der Mechaniker aufs festeste an eine Bewegung der Körper; das Trägheitsgesetz, das eine gewisse Art der Bewegung eines einmal in Bewegung gesetzten, von keiner weiteren Kraft beeinflussten Körpers behauptet, nämlich die geradlinige, unverminderte und unvermehrte, in derselben Richtung beharrende, setzt Körperbewegung überhaupt voraus. Soll aber ein Körper nicht stets und notwendig im Raume, den er einnimmt, ruhen, so muß der Raum ruhen, in dem er sich bewegt. Der Raum muß also weiterhin als *ruhend* gedacht werden. Durch dasselbe Verfahren wäre unter der Voraussetzung der Alleingültigkeit der euklidischen Geometrie die *Dreidimensionalität* des Raumes logisch notwendig. Endlich werden die in der reinen Geometrie gewonnenen Sätze auch auf die Naturkörper mit der logischen Gewißheit völliger Rechtmäßigkeit angewandt. Deckt sich ein Dreieck der reinen Geometrie nicht mit dem Dreieck, welches die Fläche eines Körpers bildet, so muß die Differenz ja notwendig auf physikalische Tatsachen, nicht aber auf den Raum, geschoben werden. Jene mit der Gewißheit völliger Rechtmäßigkeit tatsächlich erfolgende Anwendung der rein geometrischen Sätze auf die Naturdinge ist aber nur gerechtfertigt, wenn *geometrischer Raum* = *Naturraum* ist.

Auf solche Weise gewinnt die transzendente Methode eine sehr bestimmte (hier nur in den allgemeinsten Zügen angedeutete) Antwort auf die Frage: Wie muß der Raum nach den formallogischen Gesetzen der umgekehrten Deduktion (wie wir die Reduktion auch nennen können) notwendig gedacht werden, wenn sich die Geometrie, die reine und angewandte, sowie die Mechanik, deren Urteile als streng notwendig und allgemeingültig vorausgesetzt werden, auf die gegebene Weise verhalten? Was wir so erhielten, ist ein bestimmter wissenschaftlicher *Begriff* vom Raum. Dieser Begriff ist die Potenz einer Anzahl wissenschaftlicher *Urteile*.

Die beiden letzten Sätze müssen schon an dieser Stelle scharf betont werden. Wir hatten freilich gefunden (gleich zu Anfang), daß die geometrischen Sätze zu ihrer logischen Voraussetzung eines «anschaulichen Raumes, der kein bloßer Begriff sein kann», bedürfen. Aber darum sind wir durch unsere Reduktion nicht im entferntesten auf eine «Raumanschauung» selbst gestoßen. Durch eine logisches Verfahren, das gewisse Sätze als Data einer Reduktion verwendet, kann ja immer nur wieder ein oder mehrere Sätze (Urteile), bzw. ein wissen-

schaftlicher Begriff mit einer festen Anzahl konstanter Merkmale, der diese Urteile potentiell enthält, gefunden werden; niemals kann etwas Außerlogisches, sei es eine Strebung, ein Gefühl oder auch eine Anschauung gefunden werden; eine «erdachte Anschauung» ist ein hölzernes Eisen. Gefunden wurde also tatsächlich nur dies, daß neben den übrigen Merkmalen, wie a priori, eben, ruhend, indefinit usw., jener *Begriff* des Raumes auch das Merkmal des Anschaulichen notwendig besitzen muß. Zerteilt man den gefundenen Begriff in Teilbegriffe, so wurde unter anderen Teilbegriffen also auch jener eines anschaulichen Raumes gefunden, oder der *Begriff* eines Raumes, der selbst kein Begriff, sondern eine Anschauung ist. Es wäre Begriffsrealismus, der Fehler des ontologischen Arguments, würde man glauben, man habe mit dem Begriff eines anschaulichen Raumes irgendwelche Raumanschauung gefunden. Ob es etwas gibt, das diesem per reductionem erschlossenen Begriff, sei es außerhalb oder sei es innerhalb des menschlichen Bewußtseins, tatsächlich entspricht, ist eine Frage, die durch den Begriff selbst *nicht* gelöst ist. Der Begriff einer dreidimensionalen, apriorischen, anschaulichen, kontinuierlichen, in sich völlig homogenen, ausgedehnten, ruhenden, indefiniten Mannigfaltigkeit, den der Erkenntnistheoretiker auf jene Weise findet, ist, auf *Existenz* hin angesehen, zunächst lediglich *Bewußtseinsinhalt* des Erkenntnistheoretikers, d. h. ein von ihm wirklich gedachter Begriff.

b) Das Problem der Zeit

Auch dem *Zeitproblem* gegenüber geht die transzendente Methode aus von bestimmten wissenschaftlichen Urteilen und untersucht, wie der Begriff der Zeit gedacht werden muß, um solche Urteile, die schlechthin als evident gelten, logisch möglich zu machen. Urteile der *Mechanik* und Urteile der *wissenschaftlichen Zeitmessung* sind es (seit Kants Lehre, daß auch die arithmetischen Operationen nur unter Voraussetzung einer reinen apriorischen Zeitanschauung gültig sind, in der Gegenwart so ziemlich als aufgegeben betrachtet werden kann) vorzüglich, welche der Methode als feste Data gelten. Um die zur Kritik der Methode notwendige Einsicht in ihr Verfahren zu bekommen, müssen wir, wie beim Problem des Raumes, so auch hier längst Bekanntes wiederholen. Was aber die Erörterung trotzdem notwendig macht, ist der Umstand, daß bei den verschiedenen Schriftstellern, welche die Methode anwenden, dieselbe nicht völlig *konsequent* angewandt wird; auf solche Weise scheint dann leicht die Methode zu leisten, was in Wirklichkeit Überlegungen leisten oder doch zu leisten scheinen, die außerhalb der Methode stehen.

Gehen wir aus von dem Gesetz der Trägheit. Es besagt, daß ein gestoßener Körper seine Bahn mit gleichförmiger Bewegung geradlinig fortsetzt, solange keine weitere Kraft als der gegebene Stoß auf ihn wirkt. Dieses Gesetz, das

Fundament der Mechanik, gelte uns als unumstößlich gewiß. Geben wir noch die Wortdefinition der gleichförmigen Bewegung hinzu: Ein Körper besitzt sie, der innerhalb gleicher Zeiträume gleiche Räume durchwandert. Das Gesetz hat also zur logischen Voraussetzung, daß wir irgendwie Zeiträume miteinander vergleichen können. Durch unsere gewöhnlichen Mittel der Zeitmessung können wir diese Möglichkeit nicht erweisen, ohne periodische Bewegungen, die wir selbst als gleichförmig ansetzen müssen, zu gebrauchen, also ohne gerade das vorauszusetzen, was wir suchen: die Möglichkeit, Zeiträume zu vergleichen. Zeiträume müssen also auch abgesehen von aller Bewegung vergleichbar sein. Dies aber setzt notwendig voraus, daß die Zeit selbst in ihren Teilen völlig *homogen* ist, d. h. daß die Sukzession ihrer letzten Elemente nicht in dem einen Teile schneller, in dem andern langsamer sei. Eine längere Zeit kann von einer kürzeren nur dadurch unterschieden sein, daß sie eine größere Anzahl sich sukzedierender Elemente enthält als jene; die Sukzession der Elemente selbst muß aber in der größeren und kleineren Zeit völlig gleichartig sein. Der Zeitbegriff, den das Trägheitsgesetz voraussetzt, hat also zum Merkmal die Gleichförmigkeit.

Es ist weiterhin die feste Überzeugung jeder Wissenschaft, die es mit Zeitmessungen zu tun hat, daß sie gewisse Eigenschaften ihres Objekts nicht immer von neuem zu untersuchen hat. Wer z. B. an einem einzigen Zeiteil den Versuch gemacht hat, ihn weiter zu teilen, und dabei gefunden hat, daß er auf letzte Teile nicht gestoßen ist, daß also dieser Teil nicht aus Diskreta zusammengesetzt, also *kontinuierlich* war, der hält mit völliger Gewißheit, ohne jeden neuen Teil aufs neue zu untersuchen, die Kontinuität für eine Eigenschaft aller möglichen Zeiteile. Soll er aber mit dieser seiner festen Überzeugung im Rechte sein und nicht eine logisch falsche, weil durchaus voreilige Generalisation gemacht haben, so muß die Zeit logisch als kontinuierliche allen ihren besonderen Teilen vorhergehen, muß in bezug auf das Merkmal der Kontinuität *a priori* sein.

Oder: Es messe jemand zu irgend einem wissenschaftlichen Zweck die Schwingungen dreier in verschiedenem Tempo gleichzeitig schwingender Pendikel. Es fällt ihm hierbei nicht im entferntesten ein zu meinen, daß etwa drei verschiedene Zeiten T , T_1 , T_2 , deren Elemente verschiedenartige Sukzession besäßen, nebeneinander herliefen; er trägt mit der festen Überzeugung, daß nicht die Zeiten an den einzelnen Bewegungen haften, sondern diese nur verschiedene Teile *einer* Zeit ausfüllen, die Dauer der Schwingungen als t , t_1 , t_2 auf einer Zeitreihe ab. Soll er aber stets und allerorten zu dieser Gewißheit des Tuns, ohne in der Folge zu untersuchen, ob es am Ende nicht doch noch eine zweite, dritte und xte Zeit gäbe, ein logisches Recht haben, so muß der allgemeine Satz *a priori* gültig sein: Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, son-

dern nacheinander, oder: Es gibt nur *eine* Zeit und die einzige Verschiedenheit im Zeitlichen ist Verschiedenheit der Teile dieser einen Zeit.

So gewinnen wir vermöge der transzendentalen Methode wieder einen bestimmten *Begriff* der Zeit. Er besitzt Merkmale wie Apriorität, Kontinuität, Gleichförmigkeit, Einheit. Ob etwas diesem Begriff Entsprechendes tatsächlich existiert, sei es in, sei es außerhalb des Bewußtseins, ist, ohne in den Fehler des ontologischen Beweises zu verfallen, so wenig zu sagen wie beim Raume. Existent ist die gefundene Zeit lediglich als *Begriff* (nicht etwa als Anschauung); und zwar im Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers.

c) *Das Problem des Ich oder der Persönlichkeit*

Die Art, wie sich die transzendentale Methode diesem Probleme gegenüber verhält, ist insofern verschieden von der Art, wie sie die Probleme von Raum und Zeit angreift, als sie hier nicht von *bestimmten* einzelnen Wissenschaften ausgeht, um deren als rechtmäßig geltende Praxis der logischen Möglichkeit nach zu erweisen, sondern als Datum von dem *wissenschaftlichen Erkennen überhaupt* ausgeht, um dessen logische Möglichkeit zu erweisen. Jedes wissenschaftliche Erkennen setzt aber (wie dies jedem, der sich wissenschaftlich beschäftigt, als völlig evident gilt) Gegenstände, seien es Dinge oder Vorgänge, voraus. Wie sind solche logisch möglich? Offenbar nicht bloß dadurch, daß eine Summe von Sinneseindrücken zugleich oder nacheinander bewußt sind. Wenn zwei Reihen von Sinneseindrücken, die (gesetzt, wir wüßten dies) *einen* Vorgang bildeten, zwei Bewußtseinen angehörten, etwa dem Bewußtsein A und B, so wäre es nicht möglich, daß (ohne logische Schlüsse) einem dieser beiden Bewußtseine der Gesamtvorgang gegeben wäre; denn es gäbe keine Tätigkeit, die die beiden Reihen aufeinander bezöge. Der gleiche Fall könnte aber auch eintreten, wenn beide Reihen, ohne aufeinander bezogen zu werden, dem Bewußtsein B allein angehörten; auch dann bildeten sie keinen Vorgang. Doch prüfen wir genau, was wir eben aussprachen, so erweist sich der letztere Ansatz als unmöglich, als sinnlos. Welches Kennzeichen gäbe es denn noch an den beiden Reihen dafür, daß sie B angehörten und nicht etwa B und A, wenn sie in B nicht aufeinander bezogen würden? Sollen sie *einem* Bewußtsein überhaupt angehören und nicht etwa samt der Eigenschaft «bewußt» in der Luft schweben, so ist dies eben nur logisch möglich, wenn sie aufeinander bezogen werden können. Aber nicht nur das tätige Aufeinanderbezogenwerdenkönnen zweier oder mehrerer Vorstellungen ist die Voraussetzung, daß sie *einem* Bewußtsein angehören und allererst hierdurch auf *einen* Gegenstand bezogen werden, sondern auch dies, daß sich jene beziehende Tätigkeit in jedem Punkte der Zeit, in der sie erfolgt, als *ein und dieselbe Tätigkeit* weiß. Schon der elementarste Gegenstand, z. B. eine Linie, setzt jene Identität der beziehenden Tätigkeit not-

wendig voraus; nur wenn ihre Elemente aufeinander bezogen werden und die Tätigkeit dieses Beziehens in allen Sonderakten ein und dieselbe ist, wird aus der bloßen Summe jener Elemente *ein* Gegenstand, die *Linie*. Ebenso setzt das Bewußtsein einer Zeitstrecke, und sei sie die denkbar kleinste, die Einheit und bewußte Identität der Tätigkeit im Zusammenfassen der Elemente voraus. Verhält es sich aber so, so muß der *Begriff* einer mit sich identischen, kontinuierlichen, im Wechsel der Vorstellungen beharrlichen Tätigkeit allem Erkennen, sei es rationaler, mathematischer oder empirischer Natur, logisch vorausgehen. Die Einheit des Bewußtseins ist allem und jedem gegenständlichen Erkennen *a priori*. Identisch mit dieser Einheit des Bewußtseins ist aber das *Ich*, die *Persönlichkeit*. Sie ist weder eine reale Substanz im Sinne der vorkritischen Dogmatiker, noch eine bloße Summe von Empfindungen, ein relativ konstantes Vorstellungsbündel im Sinne der Empiristen, sondern lediglich der *Begriff* jener zusammenfassenden, mit sich identischen Tätigkeit, der logisch gesetzt werden muß, wenn Erfahrungswissenschaft, ja Wissenschaft überhaupt sein soll.

Tatsächlich gegeben ist also dieses «Ich» in *keiner* Weise, *weder* als transzendentes Wesen *noch* als *Tatsache* der Erfahrung. Real ist das «Ich» ebenso wie jene Begriffe von Raum und Zeit lediglich als *Begriff* einer Methode im Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers. Es ist Bewußtseinsinhalt, eine Einzelvorstellung wie jede andere, wie «grün», «hart» usw. Seine Bedeutung erschöpft sich lediglich darin, die logische Voraussetzung aller gegenständlichen Erkenntnis zu sein.

d) Das Prinzip der Kausalität

Die Theorien über die Kausalität, welche seit Kant in der Geschichte der Transzendentalphilosophie auftraten, sind, so verschieden sie im übrigen sein mögen, doch wesentlich durch die transzendente Methode geleitet. Es kann sich bei der Fülle von Teilproblemen, welche das Problem enthält, für uns nur wieder darum handeln, die Ansatzpunkte der Methode an das Problem aufzuzeigen.

Das Datum, von welchem diejenigen, welche Kants Lösung des Problems treu geblieben sind, ausgehen, ist der Tatbestand einer Erfahrung. Erfahrung heißt aber (das zweideutige Wort hat auch hinsichtlich der Kausalitätsfrage große Verwirrung angestiftet) hier soviel als Erfahrungswissenschaft. Sie setzt (wie jeder, der einen Teil derselben bearbeitet, selbstverständlich zugeben wird) voraus, daß es in der gegenständlichen Welt, deren Teile die Einzelwissenschaften zum Gegenstand haben, eine objektive Zeitfolge der Erscheinungen gibt. Daß aber eine Sukzession von Vorstellungen nicht bloß subjektiv sei, sondern gegenständlich, ist uns durch nichts garantiert, was dem Inhalt der Vorstellungen zukäme. Es wäre, wenn es überhaupt einen Unterschied zwischen der Sukzession rein subjektiver Vorstellungen und der Sukzession im Gegenstande geben soll (wie sie es doch mit völliger *Evidenz tatsächlich* gibt),

logisch notwendig, daß eine Regel gültig ist, nach der wir erkennen können, daß B nicht nur in dem Laufe unserer Vorstellungen auf A folgte, sondern auch im Gegenstande. Diese Regel ist aber die *Kausalität*. Haben wir erkannt, daß A die Ursache des B ist, so wissen wir (da ja, wie Kant noch ohne weitere Prüfung annimmt, Ursache und Wirkung stets zeitlich aufeinanderfolgen) auch bestimmt, daß A dem B vorhergehen mußte. Soll es also eine objektive Ordnung der Erscheinungen in der Zeit geben, so ist der Grundsatz, daß alles, was geschieht, etwas voraussetze, worauf es nach einer Regel folge, hiezu die logische Bedingung.

Mit diesen Lehrsätzen ist der Gegenstand selbst durch das Gesetz der Kausalität logisch bedingt. Denn alles empirisch Wirkliche hat ja die Zeit zu seiner Erscheinungsform. Es muß, wenn es seine empirische Wirklichkeit gegen Zweifel aller Art durchsetzen will, auch eine Stelle in der durch das Kausalgesetz ermöglichten objektiven Zeitordnung erhalten. Hieraus ergibt sich der folgenschwere Satz: *Wirklich* ist nur das *Gesetzmäßige* und das *Gesetzmäßige* ist eben das Wirkliche. Nicht der besondere Inhalt oder die Intensität unterscheidet das durch eine Halluzination oder durch einen Traum erregte Bild von einer Wahrnehmung. Beide sind zunächst gleichmäßig subjektiv, erkenntnistheoretisch also völlig gleichwertig. Nur wenn die Wahrnehmung durch Einordnung in die Gesetzmäßigkeit der Natur zur Erfahrung wird, tritt sie ein in den Begriff der empirischen Wirklichkeit. Vermöchte sie sich aber nicht als Glied des Gesetzmäßigen zu erweisen, so bliebe sie mit der Halluzination erkenntnistheoretisch gleichwertig. Das Wirkliche ist der Inhalt der Erfahrungswissenschaft, diese aber ein System von Urteilen, welche Naturgesetze zum Inhalt haben. Der Begriff des objektiv Gültigen, das Zeichen der Realität, hat also auf Vorstellungen nur rechtmäßige Beziehung, wenn das Kausalgesetz als *a priori* gültig vorausgesetzt ist.

Diese Position Kants ist in der Folge von vielen aufgegeben worden. So ist die Schopenhauer-Helmholtzsche Theorie zu einer großen Bedeutung gelangt. Sie bietet vom *methodologischen* Standpunkt aus ohne Zweifel einen Rückschritt. Denn sie besitzt gegenüber der Theorie Kants einen weit fragwürdigeren Ausgangspunkt. Während Kant nur nach der logischen Möglichkeit gegenständlicher Sukzession fragt (ein Datum, das den Vorzug hat, sich schlechthin allgemeiner Zustimmung zu erfreuen), muß sie die Existenz einer Außenwelt *voraussetzen*, um nach der Möglichkeit des Wissens, daß eine solche existiert, zu fragen. Die apriorische Auffassung der Empfindung als der Wirkung einer Ursache soll dann jenen Schritt in das Transzendente ermöglichen. Ganz abgesehen davon, daß streng genommen jener Schluß, selbst wenn jene Voraussetzung richtig wäre, niemals zu einer *Außenwelt*, sondern nur zu einer *überindividuellen* oder *außerbewußten* Welt tragen könnte, ist die Methode der Theorie nicht mehr

transzendental, sondern *transzendent*, weswegen wir sie hier füglich übergehen können.

Höheres methodologisches Interesse bietet dagegen die Lehre vom Kausalgesetz, welche dasselbe als ein weder aus der Erfahrung abstrahiertes, noch an sich selbst gewisses, noch streng deduzierbares Postulat des Erkenntnisstrebens betrachtet. Das Datum, von dem aus regressive Schlüsse zu dem Gesetze tragen, ist hier nicht die gegebene Erfahrungswissenschaft, sondern das *Ideal* einer solchen, dem sich der Erkenntnisprozeß asymptotisch annähert.

2. KRITIK DER TRANSZENDENTALEN METHODE

A. ALLGEMEINER TEIL

Eine Kritik einer Methode, welche während eines ganzen Jahrhunderts so viele bedeutende Denker ergriffen und sich deren Denkarbeit untertan gemacht hat, wäre mit Recht von vornherein abzuweisen, wenn sie dieselbe als völlig rechtlos zu erklären unternähme. Nichts weniger als dies kann unsere Absicht sein. Ehe wir daher an eine kritische Wägung ihrer logischen Bestandteile herangehen, ist es notwendig, die große geschichtliche Mission, welche die Methode nicht nur, wie wir glauben, in der Geschichte der Wissenschaft, sondern in der Geschichte der Kultur gehabt hat und – freilich mit Einschränkungen wesentlicher Art – noch besitzt, freudig anzuerkennen.

Diese Mission besteht aber vor allem darin, nicht nur logisch erwiesen, sondern zu einer lebendigen Überzeugung der Menschheit gebracht zu haben, daß alle wissenschaftliche Forschung, das gesamte vielverästelte Gebäude der modernen Wissenschaft, so klar und durchsichtig es in seinen einzelnen Teilen sein mag, auf dunklem Grunde gleichsam ruht – auf einem Grunde, für dessen Aufhellung und Klärung alle Einzelerfolge der Wissenschaft und deren technische Anwendung zur Veredlung und Verschönerung des Menschenlebens nimmermehr entschädigen können. Die «Vernunft», die sich im 17. und 18. Jahrhundert aus zu enge gewordenen Banden eines gewaltigen Kultursystems losgerissen und sich autonom gesetzt hatte, in der Folge, nach großen Leistungen in Wissenschaft und Leben, in die impotente Selbstgerechtigkeit ursprünglicher Evidenzen (in der Theorie) und in destruktiven Fanatismus (in der Praxis) gefallen war, begrenzt in dieser großen Methode sich selbst durch Besinnung auf die eigene Arbeit: durch die Besinnung darauf, wie das wahrhaft Große und Bedeutsame ihrer durch jene Emanzipation ermöglichten Leistungen mit Abstreifung aller Irrung und alles Verkehrten möglich gewesen ist. Sie will, nachdem sie nicht mehr schlechthin auf sich selbst zu stehen vermag, auf festere Basis sich stellen; auf einen Grund, den kein noch so Mißgünstiger ihr ernst-

lich zu bestreiten vermag: auf ihre wahrhaft anerkannte *Arbeit*, auf ihre *objektiven Werke*. Hinter diese flüchtet sie sich sozusagen wie hinter eine Festung und wartet dort ruhig der Angreifer, die kommen sollen.

Diesen bedeutsamen, diesen hohen Sinn hat der *regressive Charakter* dieser Methode, die so schlichte und scheinbar so wenig verpflichtende Frage, wie Wissenschaft möglich sei. Von alten und ehrwürdigen geschichtlichen Realitäten, Organisationen und Einrichtungen, die Jahrhunderte in der Menschenführung ihre Bewähr gefunden, wegen Verführung der Menschheit nicht ohne schwerwiegende Gründe in den Anklagezustand versetzt, rechtfertigt sich das Kulturprinzip der Neuzeit durch die Berufung auf das unabwegbare Wahre, das eben dennoch von ihm ausgegangen ist. Verkennen wir auf keinen Fall die gewaltige Bedeutung dieses ehrlichen und in aller Demut stolzen, in allem Stolz demütigen Versuches, den Rationalismus tiefer zu begründen.

Wieviel *Recht* überhaupt aber dieser Methode, abgesehen von ihrer historischen Mission zukommt, werden wir jetzt zu erörtern versuchen.

Wesentlich sind der Methode, so sahen wir, folgende fünf Merkmale: die reduktive Art und der objektiv-logische Charakter dieser Reduktion, der Anspruch auf Kritik aller Erkenntnisversuche, die formale Natur ihrer Prinzipien, die Einbeziehung dieser in den Begriff der Wissenschaft. Nicht im gleichen Maße wesentlich sind ihr die Data, von denen sie ausgeht. Diese Punkte gilt es nun kritisch zu erörtern.

a) Kritik der wesentlichen Merkmale der transzendentalen Methode

α. Ihre reduktive Art und der objektiv-logische Charakter dieser Reduktion

Die erste kritische Frage, welche wir hinsichtlich des logisch-reduktiven Verfahrens der Methode zu stellen haben, lautet: Was leistet eine durch dieses Verfahren geleitete Theorie der Erkenntnis im Ganzen der Wissenschaft?

So oft man das Wort «Erkenntnistheorie» in philosophischen Zusammenhängen heute gebraucht, so selten ist eine bestimmte und eindeutige Angabe seiner Bedeutung. Die Fülle der Probleme, welche diese Disziplin zu bieten scheint, kann der Pflicht zu überheben dünken, Aufgabe, Sinn und Wert derselben genauer zu bestimmen. «Theorie der Erkenntnis» könnte zunächst heißen: eine Theorie über die Art und Weise, auf welche unser Erkenntnisbestand, wie er in den Resultaten der Wissenschaften vorliegt, zustande gekommen ist; doch diese Möglichkeit löst sich bei näherem Besehen sofort in nichts auf. Die Art und Weise, wie unser Erkenntnisbestand zustande gekommen ist, kann ein Gegenstand einer *Theorie* nimmermehr sein. Die Aufgabe, dies festzustellen, ist Aufgabe der Geschichte, insbesondere der *Geschichte der Wissenschaften*. Diese Spezialdisziplin der Geschichte löst ihren Gegenstand, die Wissenschaft, aus den jeweiligen Kulturzusammenhängen nach Möglichkeit los; sie hat aber, wo sie durch ihre Arbeit versichert wird, daß nichtwissenschaft-

liche Kulturzusammenhänge und Kulturereignisse auf den Fortgang der Wissenschaft Einfluß gewinnen, die Pflicht, diese Einflüsse nach Art und Maß aufs genaueste zu bestimmen. Auch aus den lebendigen Bewußtseinszusammenhängen der Denker löst sie nach Möglichkeit jene inneren Prozesse los, welche der wissenschaftlichen Erkenntnis dienen. Weder hier noch dort besitzen jene Prozesse Kontinuität; wie die Geschichte der Wissenschaft von Kulturmotiven nichtwissenschaftlicher Art überall durchwachsen ist, so ist das wissenschaftliche Tun im Denker durchwachsen von allen möglichen psychologischen Motiven.

Nun ist es ja ohne Zweifel möglich, sowohl in Hinsicht auf die Kultur als in Hinsicht auf die einzelnen Denker, alle jene logischen Motive, welche im Werden der Wissenschaft gewirkt haben, völlig bloßzulegen, alle anderen Motive aber zu vernachlässigen. Ja man kann noch weiter gehen und nur jene logischen und reinen Tatsachenmotive, welche sich vom Standpunkte des Geschichtsschreibers (bzw. dem Stande der Wissenschaft zu seiner Zeit) als die *richtigen* erwiesen haben, zur Darstellung bringen. Alle jene historischen Disziplinen, welche mit einem allgemeinen Begriff wie «Wissenschaft», «Kunst», «Staat» usw. an die ungeheure Mannigfaltigkeit der Geschichte herantreten, sind ja streng *teleologische* Disziplinen. Jenes *Telos* ist nach Belieben des Geschichtsschreibers zu erweitern und zu verengern. Das Belieben steht lediglich einerseits unter dem Lehrzwecke, welchem die betreffende Darstellung dient, andererseits unter folgendem Gesetze, das sich der Geschichtsschreiber bei der Bestimmung des teleologischen Begriffes, den er gleichsam an die wirkliche Geschichte anlegt, klar zu machen hat: Je genauer und je enger er (um gleich unsere Frage mithereinzuziehen) seinen Begriff der Wissenschaft bestimmen wird, desto unzusammenhängender und durchbrochener wird jene Kette der Entwicklung, welche in seinem Buche gegeben ist, im Verhältnis zu der wirklichen Kette oder (um ein besseres Bild zu gebrauchen) dem tausendfältigen Gewebe der *wirklichen* Entwicklung, welche historisch stattgefunden hat. Je mehr er die psychologischen und nichtwissenschaftlichen Kultur motive in seine Darstellung hereinzieht, desto mehr wird sich das Bild den realen psychischen Kausalzusammenhängen annähern; je mehr er aber unter Wissenschaft nur die rechtmäßigen logischen und Tatsachenmotive zu der Genesis der seiner Zeit als wahr gültigen Ergebnisse heranzieht, desto mehr muß er von den lebendigen Wirkungszusammenhängen unterdrücken, desto stärker die Schere der *Abstraktion* an dem historisch Wirklichen arbeiten.

Mehrere *Stufen* sind hier denkbar. Nehmen wir rein schematisch einmal folgende fünf an. Er kann

1. zu allen Ergebnissen wissenschaftlichen Nachdenkens (auch solchen, die dem Wissensstande seiner Zeit als *falsche* erscheinen) die logischen, psychologischen und Kultur motive suchen,

2. zu diesen Ergebnissen *nur* die logischen suchen,
3. zu den (seiner Zeit als richtig gültigen) Ergebnissen die logischen, psychologischen und Kulturmotive suchen,
4. zu diesen Ergebnissen nur die logischen Motive suchen,
5. zu diesen Ergebnissen nur jene logischen Motive suchen, die auch seiner Zeit und ihrem Wissensstande als die rechten gelten.

Je mehr er in seinem Verfahren in dem gegebenen Schema herabsteigt, desto mehr bekommt dies den Charakter der Reduktion, freilich einer Reduktion, welche immer noch durch die *Kausalität*, nicht etwa durch den logischen Satz vom Grunde geleitet ist; desto mehr nähert sich die geschichtliche Darstellung aber auch dem Wesen der *Theorie* an. Der Rest von Geschichtlichkeit, welcher einer solchen Darstellung, auch wenn sie nach der Weise, welche Punkt 5 unseres Schemas vorschreibt, verföhre, immer noch bliebe, bestände nur darin, daß das Suchen stets auf logische Gründe (worunter wir hier auch die rechte Beobachtung von Tatsachen verstehen) ausginge, welche *wirkliche* Bewußtseinsinhalte *wirklicher* Menschen gewesen sind. Würden auch diese Gründe vernachlässigt und die rechten Gründe der als wahr gültigen Ergebnisse der Wissenschaft erst durch regressives Schließen des Philosophen gefunden, so träte zu unserem Schema noch eine Stufe 6, die man sofort als die *Stufe der transzendentalen Methode* erkennen wird. Dasjenige, was sie allein dem geschichtlichen Tatbestand entnähme, wären lediglich die als wahr gültigen Ergebnisse der Wissenschaft. Auf die wirklichen Gründe der Denker, welche zu diesen Ergebnissen kamen, sieht sie so wenig hin als auf die Kultur- und psychologischen Motive. Diese Gründe sucht sie vielmehr eigenmächtig zu diesen Ergebnissen hinzu. Sie ist also der Grenzfall in jenem angegebenen Prozesse, in dem sich die Geschichte der Wissenschaft immer mehr einer Theorie derselben annähert. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß sie durch dies Verfahren viele Vorteile gewinnt. Die Prinzipien, zu denen sie gelangt, können durch die Geschichte der wissenschaftlichen Vergangenheit *niemals widerlegt* werden. Wie sich die großen Mathematiker Raum und Zeit wirklich vorgestellt haben, kann dem Transzendentalphilosophen gleichgültig sein. Ob der Begriff der Kausalität stets den Begriff der Gesetzmäßigkeit einschloß, wie sich dieser Begriff und seine logischen und metaphysischen Elemente (das Element, daß B «durch» A erfolgt, das Element des «Wirkens» usw. usw.) gebildet haben, tut ihm nichts zur Sache. Soweit er es weiß, weiß er es nicht *als* Transzendentalphilosoph. Daß die Griechen das mathematisch fixierbare Naturgesetz in der Ausdehnung modernen Sinnes¹ nicht kannten, widerlegt nicht seine Behauptung, daß das Kau-

1. Wie die pythagoreischen Lehren über die Verhältnisse von Saitenlänge und Tonhöhe, die hydrostatischen Untersuchungen des Archimedes, der Heronsball, zeigen, kannten sie einzelne solcher Gesetze sehr wohl.

salgesetzt im wesentlichen eine solche Gesetzmäßigkeit der Natur zu seinem Inhalt hat. Und so fort. Dies alles ist schön und gut. *Schade dabei ist nur dies, daß die Unwiderlegbarkeit durch die Geschichte, soweit sie für die durch die transzendente Methode gewonnenen Ergebnisse tatsächlich besteht, bezahlt wird mit dem völlig unproduktiven Charakter dieser Ergebnisse für den wissenschaftlichen Fortschritt, und daß sie dem Fortschritt nur soweit zu dienen vermag, als die geschichtliche Widerlegbarkeit besteht. Diesen Satz haben wir nun zu beweisen.*

Die Ergebnisse der transzendentalen Methode, die Prinzipien der Erkenntnis, die sie findet, sind, wie wir zugestehen, durch geschichtliche Überlegung nicht zu widerlegen. Wohl aber ist es die *Methode selbst*. Soll nämlich diese eine gültige philosophische Methode sein, so müßte die Möglichkeit bestehen, daß sie zu jedem Zeitpunkt der Geschichte sinnvoll hätte angewandt werden können, d. h. so angewandt, daß sie zu wahren Ergebnissen gelangt wäre. Davon kann aber keine Rede sein. Ein Transzendentalphilosoph hätte zur Zeit des Aristoteles ganz andere Prinzipien der Wissenschaft gefunden, wieder andere zur Zeit des Thomas von Aquino. Hätte er beispielsweise im Stande der Wissenschaft seiner Zeit die beiden Sätze, von denen einer noch Demokrit und seinen Zeitgenossen, von denen der andere der gesamten Folgezeit bis auf Galilei völlig evident erschien, daß nämlich den Körpern eine Fallkraft innewohnt und eine sich selbst überlassene Körperbewegung allmählich sich aufzehrt, auf ihre logische Bedingung hin untersucht, so wäre er zu ganz anders lautenden «Prinzipien der Wissenschaft» gelangt als später, nachdem die positive Wissenschaft diese Sätze widerlegt hatte. Ganz ebenso verhält es sich aber mit der Zukunft. Immer wird die transzendente Methode dazu verdammt sein, die Eule der Minerva der progressiven positiven Wissenschaft zu sein. Soweit sie auf geschichtlich tatsächliche Ergebnisse der Wissenschaft ihre Folgerungen aufbaut, soweit ist sie eben auch durch diese Ergebnisse bedingt¹.

Was aber der Erkenntnistheoretiker durch die Frucht eigenen Denkens auf Grund dieser Ergebnisse findet, dies – so sagten wir – kann dem *Fortschritt* der Wissenschaft *nicht* dienlich sein. Der Grund hierfür ist leicht einzusehen. Wenn es zu diesen Ergebnissen kommen konnte, *ohne* daß die einzelnen historischen Denker jene Prinzipien, welche der Erkenntnistheoretiker findet, als psychisch wirkliche Gründe ihrer Erkenntnisarbeit im Bewußtsein hatten, so ist gar nicht

1. Damit sagen wir nicht, daß es keine Ergebnisse der Wissenschaft gebe, welche über alle Zweifel erhaben wären. Nur dies behaupten wir, daß die transzendente Methode als solche nicht fähig ist, dies zu erweisen. Einem Positivisten Humescher Observanz, der sich eine Wissenschaft ohne Urteile von jener Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, welche die Methode als Merkmale der Urteile der Wissenschaft fordert, sehr wohl denken kann, hätte sie nichts zu antworten.

Man bemerke wohl: Wir sagen nicht, Kant hätte Hume nichts zu antworten, sondern die transzendente Methode.

abzusehen, warum in Zukunft nicht gleichfalls der Erkenntnisprozeß fortschreiten könnte, ohne daß die gegenwärtigen und zukünftigen Denker diese Prinzipien im Bewußtsein haben; und dies (von den übrigen wissenschaftlichen Disziplinen noch abgesehen) gerade in jenen Disziplinen, aus denen der Erkenntnistheoretiker die Ergebnisse, von denen er ausgeht, entnimmt. Die rein objektiv-logischen Prinzipien a priori brauchten für die Denker der Vergangenheit in diesen Disziplinen nicht subjektiv a priori ihrer Arbeit gewesen zu sein; wozu brauchen sie es in der Gegenwart und Zukunft? Sagt man aber: Die Prinzipien mußten auch in den geschichtlichen Denkern wirksam gewesen sein, sie waren sich nur dieser Prinzipien *nicht bewußt*; indem wir sie aber nunmehr in das wissenschaftliche Bewußtsein erheben, kennen die gegenwärtigen und zukünftigen Denker ihre Erkenntnismittel besser und wissen sie auch besser in ihrer Arbeit anzuwenden – so bestreiten wir, daß man vom Standpunkt der transzendentalen Methode zu dieser Auskunft ein Recht habe. Denn in diesem Falle mußten jene Prinzipien eben auch in den Denkern der Vergangenheit irgendwie psychologische Tatsächlichkeit besessen haben, wenn nicht bewußt, sodann eben «unbewußt»; das heißt aber: man verfällt in die Methode der Transzendentalpsychologie, auf alle Fälle in die Methode der Psychologie. Das a priori, zu welchem die transzendente Methode gelangt, schwebt auf alle Fälle völlig *über* dem wirklichen Erkenntnisprozeß und nur, soweit es zufällig mit wirklichen Gedanken wirklicher Denker zusammenfällt, hat es produktive Bedeutung; genau soweit aber ist es auch psychologisch a priori.

Gehen wir noch einmal auf das Schema zurück, das wir gaben, und auf die Frage nach der Aufgabe der Erkenntnistheorie. Erkenntnistheorie im Sinne unserer Methode erwies sich uns als der Grenzfall einer immer mehr in Theorie übergehenden Geschichte der Wissenschaft. Zu diesem Grenzfall gelangten wir durch einen Abstraktionsprozeß, der von den wirklichen Ursachen der Erkenntnisse immer mehr wegließ. Die transzendente Methode endlich hielt sich nur mehr an die als wahr gültigen *Ergebnisse* selbst, ohne auf den wirklichen Prozeß, der zu ihnen führte, Rücksicht zu nehmen. Wir hatten aber noch nicht berücksichtigt, daß auch diese «Ergebnisse» im Fortgang der Wissenschaft wiederum zu lebendigen Gliedern des Prozesses werden, daß sie fertig und abgeschlossen im Grunde nur in Form von toten, gedruckten Büchern sind. Damit erweist sich der Begriff des «Ergebnisses» selbst als *relativ*. Jeder Fortschritt des Erkennens, also auch die wirklichen Gründe in den wirklichen Denkern, auf welche die transzendente Methode keine Rücksicht nehmen zu müssen glaubt, sind im Verhältnis zu den vorhergehenden «Ergebnisse». Damit käme die transzendente Methode aber auf das eigentümliche Resultat hinaus, daß zu jedem Ergebnis einerseits ein wirklicher historisch (wenigstens prinzipiell) nachweisbarer Grund oder eine Anzahl solcher leitet, *zweitens* aber

zu jedem noch ein rein *objektiv-logisches a priori* gedacht werden muß. Das heißt mit anderen Worten: *Die transzendente Methode verdoppelt den Erkenntnisprozeß* in ganz unnötiger Weise. Soweit die Prinzipien in den geschichtlichen Denkern tatsächlich wirksam waren, sind sie psychologisch, soweit sie bloß objektiv-logisch ihrem System vorangehen sollen, sind sie unwirksam und überflüssig.

Auch vom allgemein logischen Standpunkte lassen sich nicht unerhebliche Einwendungen gegen die transzendente Methode machen. Wir sehen davon ab, daß das Schlußverfahren von der Folge auf den Grund nur dann zu *mehr* als einer bloßen *Hypothese* führen kann, wenn der Grund entweder *selbstgewiß* ist oder sein Inhalt als eine *mit der Folge* zusammenhängende Tatsache aufzuweisen ist. Aber auch für die Auffindung einer wissenschaftlichen Hypothese gilt die Regel, daß ihr Inhalt eine *vera causa*, d.h. eine Tatsache, die in der Wirklichkeit vorkommt, zu sein hat. Befolgt diese Regel die transzendente Methode? Sie tut es keineswegs, wenn sie erklärt, es sei völlig gleichgültig, ob z.B. ein Raum, der alle jene Merkmale, wie wir sie vorher vermittlels dieser Methode als notwendige Bedingungen anerkannter Sätze der Wissenschaft erschlossen haben, besitzt, auch angeschaut werden könne. Ein zweiter logischer Irrtum ist der Gebrauch, den sie vielfach vom Begriffe des «Möglichen» macht. «Wenn es möglich sein soll, daß etwas sei», so sagt Sigwart mit Recht¹, «so hat diese Behauptung, wenn sie reale Gültigkeit beansprucht, nur dann Sinn, wenn sie eine Kraft aufweist, das Ding hervorzubringen, und zeigt, daß die bestehende Weltordnung [wozu wohlgemerkt auch die tatsächliche Ordnung der menschlichen Seele gehört] keine unbedingte Einsprache dagegen erhebt²». Die Prinzipien, welche Erfahrungswissenschaft und die drei reinen Wissenschaften als «möglich» erscheinen lassen sollen, sind aber nach der transzendentalen Methode keine «realen Kräfte» in dem Aufbau dieser Wissenschaften gewesen. Das «möglich» betrifft in der Frage jener Methode nur die *logische* Anordnung der Ergebnisse jener Wissenschaften. Ebenso wenig wird (der Einwand ist mit dem vorher gemachten im Grunde identisch) darnach gesehen, ob die «tatsächliche Weltordnung», das heißt hier: die von der Psychologie gegebene Beschreibung, Klassifikation und Analyse des seelischen Tatbestandes, nicht Einsprache gegen die erschlossenen Prinzipien erhebt. Es muß aber hier festgestellt werden, daß jedes durch die transzendente Methode gewonnene Prinzip als *widerlegt* zu betrachten ist, von dem sich nachweisen läßt, daß es in der natürlichen Ordnung der menschlichen Seele nicht bzw. anders existiert, als das transzendente Resultat fordert.

1. Vgl. Chr. Sigwart, «Logik», I, S. 272 [Anm. d. Verf.].

2. Neuerdings hat diesen einzig sinnvollen Begriff des «Möglichen» gegen mannigfache Angriffe O. Liebmann treffend verteidigt, «Gedanken und Tatsachen», 1. Abhdl., «Die Arten der Notwendigkeit» (1882).

β. *Ihr Anspruch, einen kritischen Maßstab für die Erkenntnis zu liefern*

Nach diesen, den reduktiv-logischen Charakter der Methode betreffenden Ergebnissen unserer Kritik gehen wir nun auf das dritte wesentliche Merkmal der Methode über, auf ihren Anspruch, nicht nur eine Erkenntnistheorie, sondern auch einen *kritischen* Maßstab nicht nur für *gegebene* Erkenntnisse, sondern auch für bloße, bestimmtgeartete Erkenntnisversuche zu liefern, mit einem Worte: auf ihren Anspruch, ohne weiteres zugleich Erkenntnis*kritik* zu sein.

Daß eine Theorie der Erkenntnis, welche sich zur Aufgabe setzte, anzugeben, wie wir erkennen *sollen*, und zu diesem Zwecke alle unsere Erkenntnis*mittel* einer genauen Analyse unterzöge, den Anspruch machen könnte, zugleich Erkenntnis*kritik* zu sein, geben wir bereitwillig zu. Wir sagen dies jedoch ohne jegliches Präjudiz, daß eine solche Erkenntnistheorie möglich sei. Nichts aber von dem tut die Erkenntnistheorie der transzendentalen Methode. Sie behauptet vielmehr, um ihre Ergebnisse geschichtlich unwiderlegbar zu machen, daß die Prinzipien, welche sie findet, die *wirklichen* Erkenntnis*mittel* weder in der Vergangenheit gewesen sind, noch in Gegenwart und Zukunft zu sein brauchen. Sie behauptet, daß der Verstand, das Organ des Erkennens als subjektives Vermögen, gar nicht zu studieren sei; sie geht aus von *Leistungen* des Verstandes, von Ergebnissen der Wissenschaft, von evidenten Urteilen. Sie stellt ihr ganzes erkenntnistheoretisches Gebäude auf gegebene Erkenntnisse und erhebt, ohne diese ihre Basis einer Kritik zu unterziehen, dennoch den Anspruch, Erkenntnis*kritik* zu sein.

Sehen wir zunächst, wieweit dieser Anspruch der Kritik hinsichtlich jener Disziplinen berechtigt ist, von denen sie selbst ausgeht.

Es kann sich aber bei dieser Kritik naturgemäß nur um den *Fortschritt* jener Disziplinen handeln und um etwaige Versuche, einen solchen Fortschritt herbeizuführen. Denn soweit Resultate derselben feststehen und allgemeine Anerkennung gefunden haben, ist die Methode unfähig, sie zu kritisieren, da sie dieselben zum Ausgangspunkte nimmt. Nehmen wir nun zwei Beispiele, um das Recht der Methode, sich als zu einer Erkenntnis*kritik* führend anzusehen, für jene Disziplinen zu illustrieren: ihr Verhalten zum *Raum*problem und zum Problem der *Kausalität*.

Gauß, der berühmte Mathematiker, hat sich bekanntlich auch mit der Frage beschäftigt, wie weit eine Identität des geometrischen Raumes, dessen Konzeption der reinen Geometrie zu Grunde liegt, mit jenem Raum angenommen werden kann, in dem die natürlichen Objekte sind¹. Er hat unter anderem Messungen veranstaltet, welche die Untersuchung zum Zwecke hatten, ob körperliche Dreiecke von sehr großem Flächeninhalt (wie wir sie z. B. durch drei Sterne

1. Die Frage ging im wesentlichen hierbei auf die Erkenntnisgültigkeit des 11. Axioms des Euklides, des Parallelenaxioms.

bestimmt annehmen können) gleichfalls die Winkelsumme von 180° aufweisen. Seine eigenen und andere ähnliche Untersuchungen haben zu einem Resultate freilich bis heute nicht geführt. Aber sind deshalb derartige Versuche unberechtigt? Nach der transzendentalen Methode ohne jeden Zweifel. Sie geht von der Tatsache aus, daß wir mit völliger Evidenz uns für berechtigt halten, das, was wir in der reinen Geometrie gefunden haben, auf die Natur anzuwenden; sie erklärt, da die Urteile der reinen Geometrie a priori sind, deshalb nicht nur den Raum der reinen Geometrie, sondern auch den Körperraum für a priori¹. Wären ihre Ergebnisse allgemein geglaubt, so verschlossen sie den Männern der Einzelwissenschaften, hier den Mathematikern, die Möglichkeit, solche Versuche anzustellen. Wenn aber Urteile, die sie (als *philosophische* Methode) für völlig evident erklärt, bedeutenden Fachmännern problematisch gelten, woher nimmt sie das Recht, dennoch von solchen Urteilen nicht als Fragen, sondern als *Grundlage* auszugehen?²

Ähnlich verhält es sich mit den metageometrischen Untersuchungen, wie sie Riemann und Helmholtz neuerdings angestellt haben. Ihr Ergebnis, daß der Raum, wie ihn die euklidische Geometrie voraussetzt, ein Spezialfall einer x -fach ausgedehnten Mannigfaltigkeit sei, wurde nicht vermöge, sondern *trotz* der transzendentalen Methode gefunden³. Die transzendente Methode setzte ja gerade die absolute Gültigkeit der Urteile der euklidischen Geometrie voraus; ihre Frage war weiter, wie unter ihrer Voraussetzung der Raum gedacht werden müsse. Da ergab sich und mußte sich (soweit nicht andersartige Überlegungen eintraten, wie es freilich bei mehreren Anhängern der Methode geschehen ist) ergeben, daß der Raum auch dreidimensional angenommen werden müsse. Zeigt hierauf die positive Wissenschaft, daß die Annahme der absoluten Gültigkeit der euklidischen Geometrie, wenn nicht falsch, so zum mindesten problematisch ist, so müßte die transzendente Methode konsequent zur Kritik jener metageometrischen Erkenntnisversuche schreiten – keineswegs bloß der Erkenntnisse selbst, sondern schon der bloßen *Versuche*. Sofern sie jedoch zu dieser Kritik nicht schreiten wollte, müßte sie eben ihr Datum, daß die geometrischen Urteile der euklidischen Geometrie absolut evident sind, aufgeben und

1. Die bekannte Einrede, eine solche etwa gefundene Nichtübereinstimmung beider Räume könne nur scheinbar sein, da sie nur auf *physikalische* Tatsachen rückführbar sei, ist eine petitio principii. Denn darum fragt es sich eben, ob nicht auch der Raum der Körper eine *physikalische* Tatsache ist.

2. Wenn zufällig ein Transzendentalphilosoph auch Mathematiker ist, so ist es natürlich sein gutes Recht, hier seine Überzeugung zu haben. Aber eine *philosophische Methode* als solche darf problematische Theorien einer Einzelwissenschaft nicht zu ihrer *Grundlage* machen.

3. Dies bezeugt auch die wenig verständnisvolle Kritik, welche diese Untersuchungen bei ihrem Auftreten durch J. K. Becker und W. Tobias gefunden haben. Vgl. hierzu Benno Erdmann, «Die Axiome der Geometrie» (1877), S. 109.

das neue Datum der progressiven positiven Wissenschaft ihren regressiven Schlüssen zu Grunde legen. Hierdurch bewiese sie aber nur eben das, was wir behaupten, daß es von vornherein ein verfehltes Beginnen war, das logische a priori zu Urteilen zu suchen, die ohne weiteres als absolut evident angenommen werden. Sagt man aber: die geometrischen Urteile der euklidischen Geometrie bleiben ja auch unter Annahme des Rechtes der Metageometrie absolut evident, aber freilich nur für *unseren* Anschauungsraum, so begibt man sich in das Gebiet der Sophistik. Die «Urteile der Geometrie», aus deren Evidenz die Transzendentalphilosophie vor dem Auftreten der Metageometrie ihre erkenntnistheoretischen Grundsätze erschloß, sind als «Urteile der Geometrie» eben nicht mehr evident. Sie sind es deswegen nicht mehr, weil sie sich vor der positiven Wissenschaft als «Urteile der Geometrie» nicht halten konnten, vielmehr damit fürlieb nehmen mußten, die Urteile einer *Art von Geometrie*, nämlich der euklidischen, zu sein. Darauf kommt es ja gerade in *methodologischer* Hinsicht an, daß in dem Ergebnis der transzendentalen Methode vor dem Auftreten der Metageometrie nicht nur kein Anlaß, sondern gerade ein positives Hindernis für jene Erweiterung des Raumbegriffes gelegen war, welche die Metageometer vorgenommen haben. Denn vom Standpunkt dieser Methode *allein* ist die Dreidimensionalität ein *ebenso* notwendiges Bestandteil des Raumbegriffes wie Apriorität, Kontinuität usw., da sie nicht minder als die genannten Merkmale die logisch notwendige Vorbedingung ist, unter der die «Urteile der Geometrie» (welcher Begriff vor der Heranziehung der metageometrischen Resultate = «Urteile der euklidischen Geometrie» war) Geltung haben. Die transzendente Methode hätte also konsequent weiterschließen müssen: Da die Dreidimensionalität ein logisch notwendiges Bestandteil des apriorischen Raumbegriffes ist, so ist ein Begriff des Raumes von mehr als drei Dimensionen zu verwerfen. Soweit Anhänger der Methode diesen Schluß nicht vollzogen haben, sind sie mit dieser Zurückhaltung völlig im Recht; es muß aber dann die berechtigte Frage aufgeworfen werden, warum sie ihren im allgemeinen aufrechtgehaltenen Anspruch, Erkenntniskritiker zu sein, in diesem besonderen Falle *nicht* erhoben haben – warum in diesem Falle nicht sie das progressive wissenschaftliche Denken vermittels ihrer regressiv, von einem gegebenen Wissensstande aus erschlossenen apriorischen Prinzipien kritisiert haben, sondern im Gegenteil sie sich von diesem Denken kritisieren ließen. Und hierzu käme die weitere Frage, ob eine derartige Zurückhaltung der Kritik nicht auch gegenüber metaphysischen Untersuchungen, deren Resultate den durch die Methode gefundenen Erkenntnisprinzipien nicht entsprechen, geboten wäre; denn es entspräche ohne Zweifel nicht der logischen Gerechtigkeit, wenn der Anspruch auf Kritik, der doch in jedem Falle, da Erkenntnisversuche gegen die von der Erkenntnistheorie abgesteckten Erkenntnisprinzipien verstoßen, er-

hoben werden müßte, nur in jenem Falle wirklich erhoben würde, da jene Erkenntnisversuche den verfeimten Namen der «Metaphysik» trügen, in allen Fällen, wo es sich um die gleichen Erkenntnisversuche der positiven Wissenschaft handelte, aber aufgegeben würde.

Ähnlich steht es nun auch mit der Fassung des *Prinzips der Kausalität*, wie sie die transzendente Methode begründet. Dem isolierten Wahrnehmungsurteil wird hier, wie wir sahen, jedes selbständige wissenschaftliche Recht entzogen. Der Empfindung und den Komplexen von solchen soll keinerlei Objektivität eignen; alle Wirklichkeit, auch die nur empirische, soll einer Vorstellung erst vermöge ihrer Gliedschaft in einem gesetzmäßigen Naturzusammenhang zu gesprochen werden. Nun wird ja freilich gesagt, die Apriorität eigne nur dem Begriff einer gesetzmäßigen Sukzession schlechthin, nicht den einzelnen empirischen Naturgesetzen; diese hätten nur komparative Allgemeingültigkeit. Es kann aber kein Zweifel sein, daß diese Lehre niemals widerspruchsflos durchgeführt wurde¹. Denn soll dieses a priori auf Erfahrung auch Anwendung finden (worauf es doch gerade ankommt), so läßt es die empirischen Naturgesetze an seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit entweder Anteil gewinnen oder nicht. Im ersten Falle sind die empirischen Naturgesetze genau so notwendig und allgemeingültig wie das formale Prinzip selbst; im zweiten Falle ist das Prinzip völlig überflüssig, da eine bloß komparative Allgemeinheit auf rein empiristischer Basis oder unter Annahme eines apriorischen Kausalbegriffs, der das Merkmal der Gesetzmäßigkeit nicht einschließt, ebensogut zu erreichen ist². Sinnvoll ist also die Annahme eines so gefaßten apriorischen Kausalbegriffes *nur* dann, wenn auch die empirischen Naturgesetze als streng notwendig und allgemeingültig gelten. In diesem Falle wird aber aus dem Grundsatz, daß nur das Gesetzmäßige wirklich ist, der weitere Grundsatz, daß nur diejenige Beobachtung auf die Feststellung einer empirischen Wirklichkeit Anspruch zu machen hat, deren objektives Korrelat sich aus *empirischen* Naturgesetzen erklären läßt. Dies können aber, da nach dieser Theorie jede Wahrnehmung dem Traum und der Halluzination gleich gilt, solange sie ihren vorgegebenen Gegenstand *nicht schon als Glied eines gesetzmäßigen* Naturzusammenhangs begründet hat, immer nur die *bisher bekanntgewordenen Naturgesetze* sein. Jede Neukonzeption eines Naturgesetzes könnte sich ja nur auf solche Wahrnehmungsurteile und Beobachtungen berufen, welche aus den bisher be-

1. Vgl. auch Fr. Paulsen, «Immanuel Kant» (1898), S. 176.

2. Simmel hat im I. Bd. der Kantstudien (1897), S. 416 ff., in seinem Aufsatz «Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile» den Versuch gemacht, die Schärfe dieses Entweder-Oder durch die Annahme eines graduellen Übergangs zwischen dem synthetischen Urteil a priori und dem Erfahrungsurteil zu brechen. Da jedoch Apriorität und Notwendigkeit bei Kant notwendig zusammengehören, so müßten auch konsequent Grade der Apriorität statuiert werden, was (auf kantischer Grundlage wenigstens) nicht durchführbar ist.

kannten Gesetzen *nicht* erklärbar sind; diese aber sind ja Fiktionen gleichzuhalten, ehe sie nicht schon Glieder einer Gesetzmäßigkeit sind. Schon gegen den *Versuch*, auf Fiktionen ein neues Naturgesetz zu gründen, müßte die durch die transzendente Methode begründete Erkenntniskritik Einsprache erheben.

Aber freilich: Die Methode hat in solchen Fällen, wo die positive Forschung Naturgesetze, welche ihr als sakrosankt, weil als Basis gelten, zum Problem gemacht hat, mit ihrer kritischen Einsprache zurückgehalten. Nur ein Beispiel, aber ein solches, welches insofern schlagend genannt werden kann, als es sich um ein Naturgesetz handelt, das als einer der solidesten Teile der Grundlagen der transzendentalen Methode gelten darf, nämlich um das Gravitationsgesetz Newtons. W. Seeliger hat in einem Aufsätze, betitelt «Über das Newtonsche Gravitationsgesetz»¹, eine etwaige Modifikation jenes Gesetzes diskutiert, die bei Annahme, daß die Masse der Welt als unendlich angenommen werden müßte, einzutreten hätte. Das bisherige Gesetz kann zwar die Bewegungen innerhalb unseres Planetensystems auf das genaueste erklären; darüber hinaus müßte es jedoch (immer unter Annahme der Unendlichkeit der Weltmasse) seine Geltung verlieren und dieselbe einem modifizierten Gesetze abtreten, das seinerseits auch die innerhalb des Planetensystems erfolgenden Bewegungen zu erklären vermöchte, da die unter seiner Geltung notwendigen Abweichungen für uns nicht merklich wären. Es steht uns nicht zu, die Ausführungen des genialen Astronomen, die in dieser Fachwissenschaft epochemachend waren, weiter auszuführen oder gar unsererseits zu prüfen. Aber es kann kein Zweifel sein, daß hier die Erkenntnistheorie ihren kritischen Anspruch hätte geltend machen müssen. Sie hätte auch den bloßen *Versuch*, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Newtonschen Gravitationsgesetzes in Zweifel zu ziehen, kritisch zurückweisen müssen.

Also schon innerhalb jener Disziplinen, auf deren Ergebnisse die transzendente Methode ihre Prinzipien der Erkenntnis gründet, würde ihre Kritik den progressiven Geist der positiven Wissenschaft lähmen, wenn sie ihre Kritik, wie es die Konsequenz verlangte, zur Anwendung brächte. Schon hier müßte sich das Verfahren, die Erkenntnisprinzipien nur auf einen bestimmten Teil historischer Erkenntnisarbeit zu stellen, schwer rächen. Es müßte sich schon hier zeigen, daß eine *Festigung* der Vernunft *durch* ihre Arbeit zugleich eine *Befestigung an* ihrer Arbeit und damit ein Hindernis des Fortschritts zu neuer Arbeit wäre. Denn, um mit Rudolf Eucken zu reden: «so fertig und geschlossen sind jene Ergebnisse nicht, sofern sie von dem lebendigen Prozeß getragen werden, sondern sofern sie aus demselben herausgetreten sind, als ein Niederschlag dieses Prozesses»².

1. Enthalten in den «Astronomischen Nachrichten», 1895.

2. Vgl. R. Eucken, «Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit» (1888), S. 43.

Weit gefährlicher aber wird der Anspruch auf Kritik der auf unserer Methode begründeten Erkenntnistheorie, wenn es sich nicht um Disziplinen handelt, auf deren Ergebnisse hin die Prinzipien der Erkenntnis reduktiv erschlossen sind, sondern um andere Disziplinen, die sich entweder gar nicht oder nur teilweise durch Einflüsse seitens der neueren, mathematischen Naturwissenschaft bestimmt finden. Dabei brauchen wir noch nicht einmal aus dem Kreise der Naturwissenschaft herauszugehen, um die Einseitigkeit des wissenschaftlichen Weltbildes zu zeigen, das zu schaffen jene Erkenntnistheorie stets tendieren müßte, wenn sie konsequent ihren Anspruch auf Kritik jederzeit erhöhe. Beschreibende Naturwissenschaften wie z. B. die Geographie, vorwiegend klassifizierende wie Botanik und Zoologie hätten nach dem Begriffe von «Wissenschaft», den jene Methode ihren Erörterungen zugrunde legt, gar keinen Anspruch, «wissenschaftlich» zu sein. Da es auf Grund der Eigenart ihres Gegenstandes ihres Amtes gar nicht sein kann, ihren Vorwurf in ein System allgemeingültiger und notwendiger gesetzmäßiger Beziehungen letzter Elemente aufzulösen¹, da die Gleichförmigkeit, welche sie entdecken, diejenige, wie sie ein mathematisch formuliertes Gesetz der Mechanik ausspricht, gar nicht besitzen kann, die transzendente Methode aber (wenn sie konsequent verführe) den Namen der «Wissenschaft» nur solchen Urteilen zubilligen müßte, welche streng *notwendige* und *allgemeingültige* Gesetze des Geschehens aussprechen, so müßte die Erkenntniskritik ihren Anspruch auf Kritik dahin erheben, daß sie jenen Wissenschaften das Recht abspräche, sich so zu nennen. Nur die unmerkliche, gewohnheitsmäßige Anpassung der Transzendentalphilosophie an die gewaltige Arbeit dieser Wissenschaften in unserem Jahrhundert und an das für sie hieraus fließende, als selbstverständlich geltende Recht, sich «Wissenschaften» zu nennen, verbirgt den inneren Gegensatz, in dem sich jene Theorie der Erkenntnis mit der tatsächlichen Erkenntnisarbeit des 19. Jahrhunderts in dieser Hinsicht befindet².

Doch wir wollen uns bei dieser oft erörterten Frage nicht weiter aufhalten, sondern diejenigen Disziplinen ins Auge fassen, denen gegenüber der kritische Anspruch der transzendentalen Methode in ihrer historischen Gestalt am eklatantesten Schiffbruch leiden müßte. Wir meinen die *geschichtlichen Wissenschaften*.

1. Auch nicht «letzten Endes», wie man wohl sagt; dieses «letzte Ende» ist eine bloße Fiktion der Erkenntnistheoretiker; würde sich die tätige Wissenschaft wirklich dieses «Ende» zum Ziele setzen, so wäre Phantastik und Versäumnis der wirklichen und ernsten Aufgaben dieser Disziplinen das einzige Ergebnis.

2. Kant war noch konsequent genug, die Chemie den Charakter einer Wissenschaft abzusprechen. Heute dürfte man diese oder ähnliche Behauptungen auch auf Seiten der Transzendentalphilosophie kaum mehr finden. Gewiß mit Recht; aber ob konsequent ist eine andere Frage. Wenn nun auch die Chemie seit Kant ungeheure Fortschritte gemacht hat, so hat sich doch das *Moment*, worauf es hier ankommt, nicht *wesentlich* verändert.

Im einzelnen werden wir aber das Verhältnis der auf der transzendentalen Methode beruhenden Erkenntnisprinzipien mit jenen, wie sie die Geschichtswissenschaft fordern muß, erst in dem besonderen Teile dieser Kritik festzustellen suchen. Hier genüge es, die Wirkung anzudeuten, welche die Durchführung des kritischen Anspruches auf diese Wissenschaften haben müßte. Zu allernächst müßte die Geschichte nicht nur die Meinung aufgeben, daß sie eine Wissenschaft sei, sondern die Meinung, daß sie es überhaupt mit *wirklichen* Gegenständen und nicht etwa bloß mit Phantasien und Ausgeburten kranker Hirne zu tun habe. Denn so gewiß nach dem Ergebnis der transzendentalen Methode nur das kausale Verhältnis zweier Erscheinungen auch gegenständliche Sukzession verbürgt, so gewiß ist der Schluß von dem Bewirktsein einer Tatsache durch die andere auf ihre zeitliche Sukzession in den Geschichtswissenschaften überaus selten¹. Soweit dieser Schluß aber vorkommt, handelt es sich zum mindesten nicht um ein *gesetzliches* Bewirktsein». Der Satz, daß nur Gesetzmäßiges *Wirklichkeit* besitze, wäre für alle Geschichte schlechthin tödlich. Nicht nur jene Methodologen der Geschichtswissenschaft, die wie Dilthey, Windelband, Rickert² gerade im individuell Anschaulichen (also im Nichtgesetzmäßigen) den wahren Gegenstand der Geschichte erblicken, müßten ihn ablehnen, sondern auch Positivisten wie Comte, Mill, Buckle, Lamprecht, welche in Gesetzen der Geschichte das Ziel dieser Wissenschaft sehen, müßten ihn zurückweisen. Denn daß die *Wirklichkeit* der geschichtlichen Personen, Vorgänge, Taten *festgestellt* werden kann, ehe sie sich als Glieder eines gesetzmäßigen Zusammenhangs erweisen, ist auch Vorbedingung zur Erreichung ihrer Ziele. Wäre wirklich der Kausalbegriff im Sinne des Begriffes einer gesetzmäßigen Folge von Erscheinungen aller gegenständlichen Erfahrung a priori, so hätte es zu einer geschichtlichen Erfahrung überhaupt nie kommen können. Dasselbe Prinzip, das nach der transzendentalen Methode die Naturwissenschaft als Erfahrungswissenschaft *«möglich»* gemacht hätte, hätte die Geschichtswissenschaft als Erfahrungswissenschaft *«unmöglich»* gemacht. Jede geschichtliche Persönlichkeit, von der wir vertraut wie von einem Freunde reden, wäre in einer Welt, da nur das Gesetzmäßige wirklich wäre oder wenigstens erst als wirklich gelten dürfte, wenn es als Glied eines gesetzmäßigen Zusammenhangs begriffen wäre, entweder ein Wunder, vor welchem die bi-

1. Soweit er angewandt wurde, wie z.B. von Hegel hinsichtlich der Entstehung des Systems Spinozas (durch Einflüsse von Malebranche und Geulinx), hat er vielfach zu nichts anderem geführt als zu einer falschen Chronologie.

2. Ich weiß wohl, daß Rickert Wirklichkeit = anschaulich Gegebenem setzt und konsequent in der Naturwissenschaft einen Versuch zur Überwindung der Wirklichkeit sieht. Erstens ist jedoch diese Lehre nicht identisch mit jener, gegen welche sich diese Ausführungen richten; zweitens dürfte sie aus Gründen, die ich hier leider nicht anführen kann, kaum richtig sein.

blischen verblässen müßten, oder eine pure Einbildung¹. Das heißt keineswegs behaupten, das Kausalprinzip habe für den Historiker keine Bedeutung. Das Kausalprinzip ist zwar *ein* Prinzip, hat aber verschiedene Elemente in sich, die innerhalb der verschiedenen Wissenschaften keineswegs gleichmäßig vorwiegend bedeutsam sind. In der Geschichtswissenschaft ist es besonders die Idee des *Wirkens*, welche Anwendung findet. Das Ineinandergreifen der Persönlichkeiten und Zustände und der verschiedenen Kulturgebiete, die charakteristische Artung, die sie durcheinander erfahren, ist es, welche der Historiker am Faden der Kausalität verfolgt. So gewiß es heute gelten darf, daß diese Idee aus der Erfahrung der menschlichen Willenshandlung entsprungen ist, so gewiß bleibt für dieses Gebiet, zu dem auch das geschichtliche Schaffen der Völker gehört, die Geltung dieser Idee bestehen, selbst in jenem Falle, daß auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens ein solches Ineinandergreifen der Dinge nicht zu statuieren wäre. Schon an dieser Stelle muß das Verfahren, einen Kausalbegriff zuerst an einer besonderen Wissenschaft zu bilden, ihn hinterher aber auf Grund einer Erklärung desselben als apriorisches Erkenntnis-mittel dogmatisch auf andersartige Wissensgebiete anzuwenden, als einseitig bezeichnet werden.

Ganz ähnlich verhält es sich aber auch mit den anderen Ergebnissen der transzendentalen Methode. So kommen auch die Begriffe *Persönlichkeit*, *Freiheit*, *Zeit*, wie sie vermöge dieser Methode gewonnen werden, in Widersprüche mit der Wirklichkeit einer großen Geschichtsforschung, wie sie uns das 19. Jahrhundert gebracht hat – in Widersprüche, die nur durch eine grundlegende Reform in der Fundamentierung der erkenntnistheoretischen Bestrebungen aufgehoben werden können. Wir werden an den zugehörigen Stellen der besonderen Kritik auf die bezeichneten Punkte noch zu reden kommen.

Aber schon aus den bisher gebrachten Einwänden ergibt sich, wie recht Eucken mit der Stellung der Frage hat: «Wollen wir zuerst Formen festsetzen und nur so viel als *wirklich* gelten lassen, wie sich in dieselben pressen läßt, oder wollen wir in dem, was in lebendiger Tat geschieht, das Maß für die Formen suchen?»²

1. Kant bemüht sich («Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», II. Stück, Anm. zu Allg. Anmerkung) vergebens, jene «widersinnische Erscheinungen oder sich hervor-tuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheit der Dinge», welche «Hoffnung machen, neue Naturgesetze zu entdecken», von jenen gleichen Erscheinungen abzusondern, welche «Besorgnis erregen, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren». Denn eine «genugsam beglaubigte» Tatsache, die er zum ersten Zwecke voraussetzt, kann es nach seiner Theorie der Kausalität eben gar nicht geben.

2. R. Eucken, «Prolegomena usw.», S. 35.

Der zitierte Satz leitet uns zugleich zum vierten Merkmal über, das den Ergebnissen der transzendentalen Methode wesentlich ist, nämlich auf ihren formalen Charakter.

γ. *Der formale Charakter der Erkenntnisprinzipien der transzendentalen Methode*

Die hemmende Tendenz, welche die durch die transzendente Methode gefundene Erkenntnistheorie vermöge ihrer Festlegung der Forschung an einen geschichtlichen Zustand bestimmter Einzeldisziplinen auf den Fortgang derselben ausübt, scheint durch den *formalen* Charakter der durch sie bezeichneten Erkenntnismittel *kompensiert* zu werden. Denn es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß jene Tendenz noch gewaltig anwüchse, wenn auch *inhaltliche* Bestandteile eines gegebenen Wissensstandes in das Apriori eingingen. Der Grund dafür, daß jenes transzendente Apriori keinen Inhalt in sich dulden kann, ist aber Anspruch auf Geltung für *alle mögliche* Erfahrung, für eine Erfahrung also, die weder gegenständlich noch geschichtlich irgendwie beschränkt ist. Ein zweiter Grund für seine Inhaltlosigkeit ist dieser, daß die Erkenntnis-*aufgaben*, die es stellt, lediglich durch *gegebene* wissenschaftliche Ergebnisse, auf Grund deren es regressiv erschlossen ist, umgrenzt sind. Es würde ein so erschlossenes a priori, das nicht nur die Erkenntnis*form*, in welcher jene Ergebnisse eingehen, sondern auch Elemente des *Inhaltes* derselben in sich aufnähme, konsequent angewandt geradezu zu einem Stillstand des Erkenntnisprozesses führen.

Ganz anders stünde dagegen die Sache für den *Inhalt* des Apriori, wenn es einerseits den Anspruch auf Geltung für alle «mögliche Erfahrung» aufgeben und sich mit der Geltung für eine *geschichtlich begrenzte Kultur* begnügen wollte, und wenn es andererseits nicht bloß als logische Prämisse *gegebener* Erkenntnisse der Wissenschaft, sondern auch als freier Vorwurf *zu findender* Erkenntnisse begriffen werden könnte. Einstweilen diene diese Vorbemerkung lediglich zur Bezeichnung einer logischen Eventualität. Sie müßte erst dann Notwendigkeit werden, wenn sich der Formalismus der transzendentalen Erkenntnisprinzipien nicht als haltbar erweise und andererseits gewichtige Gründe für diese grundlegende Reform des Apriorismus sprächen.

Zwei Thesen sind es, die wir diesem kritischen Versuche hinsichtlich des transzendentalen Formalismus zugrundelegen:

1. These: Als Erkenntnisprinzipien, die für *alle mögliche* Erfahrung gültig wären, sind jene Prinzipien *zu reich* an Inhalt.
2. These: Zur *wirklichen Anwendung* in der wissenschaftlichen Arbeit und (hinsichtlich des moralischen a priori) in den praktischen Problemen des Menschenlebens sind sie *zu arm* an Inhalt.

Beide Thesen sind nun zu beweisen.

Ohne daß die apriorischen Prinzipien der Erkenntnis reale Kräfte in dem geschichtlichen Erkenntnisprozeß gewesen wären – so lehrte unsere Betrachtung –, hätten sie überhaupt keine Bedeutung. Eine unnötige Verdoppelung dieses Prozesses wäre ihr einzig möglicher Sinn. Sowie wir aber jenen Prinzipien die Deutung solcher *realen Kräfte* geben, erweisen sie sich trotz aller scheinbaren Formalität viel *zu reich* an Inhalt, um als Prinzipien *aller möglichen Erfahrung* zu gelten. Form und Inhalt sind relative Begriffe. Selbst ein Anhänger der transzendentalen Methode wird z.B. zugeben müssen, daß die transzendentalen Erkenntnisprinzipien gegenüber den Denkgesetzen der formalen Logik *inhaltlich* bestimmt sind. Die transzendente Logik ist gegenüber der formalen eine inhaltliche Logik. An den Worten brauchen wir uns also nicht zu stoßen. Es handelt sich um die *sachliche* Frage, ob jene Erkenntnisprinzipien in der Tat als Prinzipien aller möglichen Erfahrung, soweit wir sie geschichtlich kennen, gelten dürfen. Dies scheint uns aber keineswegs der Fall zu sein. Wie ist es z. B. denkbar, daß die wundersüchtige Zeit des untergehenden Römerreiches Erfahrungen gemacht hätte, deren Möglichkeit a priori in dem Begriffe einer gesetzmäßigen Sukzession von Erscheinungen gelegen gewesen wäre? Mit viel mehr Recht dürfte man sagen, daß der Begriff, welcher die Erfahrungen jener Menschen ermöglichte, der Begriff einer Aufeinanderfolge ganz individueller, chaotisch-unzusammenhängender Erscheinungen gewesen sei. Daß auch die Griechen jenen Begriff der Gesetzmäßigkeit nicht kannten, ist bekannt genug, seit E. Zellers¹ schöner Arbeit nicht minder bekannt die Entwicklung des Gesetzbegriffes aus dem Begriff von praktischen Normen. Bis ins 17. Jahrhundert hinein war der Satz, daß völlig gleiche Wirkungen verschiedene Ursachen haben können, ein selbst innerhalb der Gelehrtenwelt feststehendes Principium. Wollte man sagen, daß der Begriff der gesetzmäßigen Sukzession trotzdem eine gestaltende Kraft der Erfahrungen der gesamten Menschheit gewesen sei, ins klare Bewußtsein aber erst innerhalb der neueren Naturwissenschaft getreten sei, so müßte sich dies doch wenigstens an dem *Inhalt* jener Erfahrungen erweisen lassen. Wie dies jedoch geschehen könnte, hat noch niemand gezeigt und ist auch nicht zu zeigen.

Nur solange uns die geschichtliche Arbeit nicht die wesenhaften Unterschiede in dem, was die Menschen zu verschiedenen Zeiten ihre «Erfahrung» nannten, gezeigt hatte, durfte jenes stolze Wort von den «Prinzipien aller möglichen Erfahrung» ausgesprochen werden. Und nur durch Vernachlässigung der wenn auch abstractione schwer faßbaren, in der Wirklichkeit des lebendigen Erkennens aber höchst bedeutsamen Unterschiede in dem besonderen Gehalt und dem Maß der Anwendung der Erkenntnisprinzipien könnte in einer Kultur-

1. Vgl. Ed. Zeller, «Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze», Abhandlg. der Berliner Akademie d. W., 1883.

phase, da ein feingebildeter historischer Sinn und eine eindringende historische Arbeit die Zeiten unterscheiden lehrte, der Satz von der Allgemeingültigkeit der transzendentalen Grundsätze für alle mögliche Erfahrung aufrechterhalten werden. Daß die Menschen an so etwas wie Kausalität zu allen Zeiten geglaubt haben, ist freilich nicht schwer nachzuweisen. Man braucht nur den Begriff um so unbestimmter zu fassen, als unsere Unterscheidung der Zeiten bestimmter geworden ist, so kommt man auf dasselbe Resultat hinaus. An eine Art Kausalität glaubt auch der Wilde, der tatkräftige Hilfe von seinem Fetisch hofft. Auch irgendeine recht unbestimmte Form des Substanzbegriffes werden wir zu allen Zeiten und bei allen Völkern nachweisen können. Der Nachweis aber, daß die verfeinerten und auf einen ganz bestimmten Inhalt gebrachten Erkenntnisprinzipien unserer heutigen Wissenschaft bedingende Kräfte aller möglichen Erfahrung gewesen wären, konnte nur zu einer Zeit eines Versuches würdig gewesen sein, da die Vernunft noch ledig aller geschichtlichen Bestimmtheit vor der einen, zeiten- und völkerverbindenden Wirklichkeit zu stehen schien und das Wort von aller möglichen Erfahrung noch kein so *ungeheuer großes Wort* war wie in dem geschichtlichen Jahrhundert.

Wie aber die apriorischen Prinzipien, sofern sie wenigstens als reale Kräfte, nicht bloß als völlig unwirksame Begriffe im Kopfe der Erkenntnistheoretiker gefaßt werden, ihren Anspruch auf Geltung für alle mögliche Erfahrung hinsichtlich der *geschichtlichen* Erfahrung nicht durchsetzen können, so bleiben sie auch hinsichtlich der *gegenständlichen* Erfahrung eines bestimmten Zeitpunktes hinter dem zurück, was sie zu leisten hätten. So sahen wir bereits, daß unser tatsächlicher Besitz an empirischen Kenntnissen weder in den beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaften noch in den geschichtlichen Wissenschaften durch sie gerechtfertigt ist. Hinsichtlich beider Wissenschaften rechtfertigten diese Prinzipien nur einen Inhalt, der weit hinter dem *tatsächlichen* Inhalt derselben zurückbleibt. Auch hier zersprengt die fortschreitende Arbeit überall die Enge jener Prinzipien.

Ganz ähnlich steht es aber auch mit dem *formalen Charakter des Sittengesetzes*. Sein großes Verdienst wird darin gesucht, daß es ein absolutes Sittengesetz einerseits aufrecht halte, andererseits aber dennoch die skeptischen Einwände, welche aus anthropologischen und geschichtlichen Erfahrungen fließen, logisch korrekt zurückweisen könne. Nun ist es ja ohne Zweifel richtig, daß ihm bei seiner prinzipiellen Gleichgültigkeit gegenüber allem besonderen Inhalt des Sittengesetzes die Aufdeckung anthropologischer und geschichtlicher Variabilität dieser Inhalte nichts anhaben kann. Sehen wir aber näher zu, so ist es trotz dieser formalen Weitherzigkeit *dennoch* zu *reich* an Inhalt, um aller geschichtlichen Erfahrung standzuhalten. Denn es heißt schon eine ganz bestimmte, und insofern *inhaltliche* Seite des sittlichen Lebens verabsolutieren, wenn in das Zen-

trum der Ethik die *Gesetzlichkeit* des Verhaltens überhaupt gestellt wird. Weder die sittliche Erfahrung, welche die edelste Erscheinung der Weltgeschichte, Jesus, nach den geschichtlichen Urkunden in sich selbst gemacht und seiner Umgebung mitgeteilt hat, noch die Erfahrung all jener milden Helden, die ihm nachgefolgt sind, wäre unter seiner absoluten Geltung erklärbar. Schon Schleiermacher hat in seinen «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» mit Recht gezeigt, daß der alleinige Ausgangspunkt vom Begriffe des Gesetzes die Ethik zu einer Einseitigkeit führt, die vom methodologischen Gesichtspunkte aus zum mindesten zu vermeiden ist. Gegenüber den Grundsätzen, daß die Ethik in ihren Mittelpunkt ein *Gut* zu stellen habe – sei es ein durch persönliche Tätigkeit für die Persönlichkeit zu erreichendes, sei es ein durch die weltgeschichtliche Arbeit zu schaffender Zustand –, oder daß die Ethik die *Tugend* als eine Eigenschaft persönlicher Gesinnung in das Zentrum ihrer Arbeit zu rücken habe, ist die Behauptung, daß es im wesentlichen auf die Form der Gesetzlichkeit des Verhaltens anzukommen habe, eine *inhaltlich* bestimmte Behauptung. Die Formen und Phasen des sittlichen Kulturlebens, in denen einerseits ein Gut, andererseits die Tugend den Zielpunkt des sittlichen Handelns bildeten, werden durch eine Gesetzesethik, so groß auch der Umfang sei, in dem sie verschiedene Inhalte der Gesetze rechtfertigen könnte, nicht mitumfaßt¹.

Sind aber jene Prinzipien trotz aller Formalität zu reich an Inhalt, um die reale Möglichkeit aller Erfahrung zu erklären, so sind sie zugleich *zu arm* an Inhalt, um dasjenige zu decken, was an apriorischen Entwürfen tatsächlich in der Erkenntnisarbeit und im sittlichen Leben der Erfahrung entgegengebracht worden ist. So gibt es ohne Zweifel gewisse Grundsätze, die innerhalb der gesamten *griechischen Kultur* niemals ernstlich in Frage gestellt wurden. Sehen wir sie genauer an, so bemerken wir, daß diese Grundsätze alle viel inhaltreicher sind als die Erkenntnisprinzipien der transzendentalen Methode. Nicht nur die Idee der Wahrheit schlechthin, sondern die Idee, daß die Wahrheit auch eine Form der *Existenz* haben müsse, ist allem Schaffen a priori. Nicht nur die Idee des Guten schlechthin, sondern die Idee eines durch irgend eine Form der *Erkenntnis* zu erringenden Guten, das gleichzeitig ohne endgültigen Bruch mit dem *natürlichen* Wesen des Menschen zu erreichen sei, ist ein nicht weiter diskutierter Grundsatz aller ethischen Theorien. Nicht nur der Begriff einer Substanz, sondern der Begriff einer in Bewegung befindlichen Substanz (sei es nun die Substanz als lebendige Entelechie im Sinne des Aristoteles oder als fallendes Atom

1. Auch das erste Wort des kategorischen Imperatives: «Handle usw.» ist sittlichen Kulturen gegenüber wie etwa jenen der Indier und des Neuplatonismus, welche das wesentliche Ziel aller Sittlichkeit überhaupt nicht im Handeln, sondern in einer kontemplativen Erkenntnis sehen, eine *inhaltlich* bestimmte Forderung.

im Sinne des Demokrit) wird an die Erfahrung herangebracht¹. Die Idee der Ordnung, welche die Pythagoreer am Himmelsgewölbe, an der schwingenden Saite suchten, aber auch als Staatsmänner und Politiker in das Leben ihrer Städte einzuprägen suchten, ist eine ganz bestimmte und dem Begriffe des Gesetzes gegenüber wohlunterscheidbare Idee von bestimmtem Inhalt; ihre Apriorität bezeugt gerade die völlige Diskrepanz der Tatsachengebiete, an die sie herangebracht wird. Denn kann es etwas Verschiedeneres geben als Musik, Staatsleben und Sterne? So ist andererseits z.B. die Idee eines hierarchischen Stufenreiches, durch welches das Göttliche bis zu den einzelnen Laien herunterfließe, eine im Neuplatonismus aufsteigende, das gesamte Mittelalter und seine Kultur beherrschende Idee. Aber auch in der Entwicklung der *neuzeitlichen* Wissenschaft wirken weit inhaltsvollere apriorische Entwürfe, als auf Grund der transzendentalen Methode möglich wäre. Nicht nur der Begriff des Gesetzes, sondern die inhaltreiche pythagoreische Idee einer vollkommenen und schönen Ordnung dringt aus dem Blicke Keplers dem Lauf der Gestirne entgegen. Nicht irgend eine regelmäßige, geschlossene Kurve, sondern Kreis und Ellipse hält er an die Sukzession der Marsörter zum Studium der Bewegungsform dieses Planeten an. So ist es auch nicht die Idee des Gesetzes schlechthin, die Descartes und seine Schüler an die Wirklichkeit anlegen, sondern die Idee des *mechanischen* Gesetzes, also eine weit inhaltsvollere Idee. Wie der Geometer ein Dreieck konstruiert, um den Inhalt einer körperlichen Fläche approximativ zu berechnen, so konstruierte sich Adam Smith ein wirtschaftlich absolut selbstsüchtiges, weder durch Sympathie und Trägheit, noch durch Genußsucht in seinen Entschlüssen beeinflusstes, den Konjunkturen gegenüber allwissendes Wirtschaftssubjekt, um die Mechanik der Preisbildung in der wirtschaftlichen Wirklichkeit zu studieren. Nicht den Begriff eines Subjektes schlechthin, sondern die inhaltsvolle Idee eines jene Eigenschaften besitzenden Subjektes brachte er als a priori an die Erfahrung heran. Oder ein Beispiel aus neuester Zeit: Die Entdeckung der Doppelsterne wurde bekanntlich so vollzogen, daß die durch das Fernrohr beobachtete Differenz von Helligkeitsintensitäten dahin gedeutet wurde, daß zwei zusammengehörige Sterne für unsere Beobachtung zuweilen zur Deckung kommen, wenn in der Richtung der Sehlinie der eine hinter dem anderen liegt, zuweilen aber für unsere Beobachtung nebeneinanderliegen, so daß ihr Licht für uns zusammenzufließen scheint. Im letzteren Falle müßte natürlich die Helligkeit intensiver sein als im ersteren. Was an die bloße Empfindung eines periodischen Wechsels von Helligkeitswerten a priori herangebracht wurde, war keineswegs bloß der Begriff der Substanz, sondern die inhaltsvollere Idee *zweier* zusammengehöriger, in einer *bestimmten Bewegung* begriffener Substanzen.

1. Dies gilt auch für Platon, soweit seine Ideen die Funktion haben, *causae finales* zu sein.

Was beweisen solche Beispiele? Sie beweisen eben dies, daß der konstruktive Geist in dem Werden der wirklichen Wissenschaft sich keineswegs auf bloß rein formale Grundsätze beschränken läßt; überall greift er tief hinein in den *Inhalt*, überall bringt er, wie Eucken mit Recht sich ausdrückt¹, nicht bloße Formen, sondern «*Entwürfe*» dem durch die Empfindung Gegebenen entgegen. Jene Scheidung von Form und Inhalt, wie sie die transzendente Methode vollzieht, widerspricht nicht nur, wie schon Herder und Herbart, neuerdings in sehr instruktiver Weise Höffding² gezeigt haben, den psychologischen Tatbeständen, sie widerspricht auch, wie wir sahen, der Geschichte der Wissenschaft. «Aller möglichen Erfahrung» wird hier die Form zur unduldsamen Tyrannin, aller besonderen Erfahrung gegenüber zu einem schattenhaften unwirksamen Gebilde.

In vergrößertem Maßstab zeigt sich dasselbe innerhalb der praktischen Philosophie. Der Grundsatz: «Handle so, daß die Maxime deines Willens das Prinzip zu einer allgemeinen Gesetzgebung abgeben könne» führt, je nach Wahl der Maxime, unter welche ich mein individuelles Tun, das ich beabsichtige, stelle, zu sehr verschiedenen Entscheidungen. Zugegeben, ich könnte z.B. nicht wollen, daß «Stehlen» eine Maxime sei, die zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung taugte. Wer zwänge aber etwa einen Mann, der eine Anzahl unerwachsener Kinder besäße und gerade unverschuldet arbeitslos wäre, seine Absicht, einen reichen Wucherer zu bestehlen, unter die Maxime des «Stehlens» schlechthin einzuordnen? Es steht ihm ja völlig frei, die Maxime, unter welcher er sein Tun betrachtet, weiter zu individualisieren. Er kann z.B. seine Absicht ebensogut unter die viel bestimmtere Maxime stellen: «Stehlen eines arbeitslosen Mannes, der eine Anzahl unmündiger Kinder hat». Oder unter die noch bestimmtere: «Einem reichen Wucherer etwas stehlen» unter den bezeichneten Verhältnissen. Ob diese Maximen gleichfalls nicht zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung taugten, wäre zum mindesten eine ganz *neue* Frage, die damit nicht erledigt wäre, daß «Stehlen» schlechthin nicht zu einer solchen Maxime taugte. Oder: Daß alle Männer und Weiber ohne eheliches Band zusammenleben, möchte sich nicht zu einem Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen. Es ist aber wieder auf Grund des formalen Sittengesetzes keine Notwendigkeit vorhanden, daß jemand seine etwaige Absicht, in ein solches Zusammenleben einzutreten, unter jene allgemeine Maxime eines «Zusammenlebens von Mann und Weib überhaupt» subsumierte. Er könnte seine Maxime nach Willkür auf eine bestimmte Art von Mann und Weib, z.B. auf eine gewisse Klasse von Charakteren oder Ständen, beschränken. Die Frage würde in diesem Fall sofort eine neue. Damit ist die Möglichkeit gegeben, vor der Prüfung

1. Vgl. R.Eucken, «Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt» (1896), S.75.

2. Vgl. H.Höffding, «Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung» (1887), S.145.

meiner Gewissenslage durch bestimmte Wahl einer Maxime, der ich jene Lage subsumiere, einmal ein Ja, ein andermal ein Nein als endgültiges Resultat herauszufinden. Individualisiere ich aber meine Maxime bis zu diesem völlig konkreten Fall, der eben *mein* Fall ist, so kann ich im Grunde stets wollen, daß die Maxime ein Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sei, da dieser Fall kaum noch einmal mit genau denselben Merkmalen vorliegen werde. Das heißt allgemein: Jener formale Imperativ setzt nichts weniger voraus als die Hauptaufgabe einer wissenschaftlichen Ethik: eine völlig bestimmte, eindeutige ethische Begriffsbildung, eine Feststellung der empirischen Maximen, unter welche ich mein Handeln, das ja stets individuelle Fälle betrifft, stellen soll. Wäre jener formale Imperativ ein wahrhaftes Moralprinzip, so müßten sich (wenigstens für einen bestimmten Stand der Kultur) inhaltliche Imperative daraus ableiten lassen. Dies ist bisher nicht geschehen, kann und wird auch nicht geschehen. Die gesamte inhaltlich-sittliche Wirklichkeit jeder Kultur ist ein geistiger Organismus. Die Menschheit ist gegliedert in Nationen, die Nationen in Völker, diese in Familien usw. Die sittlichen Einheiten stehen sich nirgends sozusagen in gleicher geistiger Entfernung gegenüber. Was in den besonderen Gebilden sittlich ist, braucht noch lange nicht zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu taugen; was wahrhaft unsittlich ist, braucht es nicht deswegen zu sein, weil es, als Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht, einer solchen widerspräche.

Dieselbe Unanwendbarkeit eines bloß formalen Sittengesetzes zeigt aber auch die Geschichte an allen Stellen, wo die Ideale neuer praktischer Lebensordnungen auftauchen. Wie ließe sich z. B. an dem gewaltigen Gemälde, welches Augustin in seinem Werke *de civitate Dei* als Ziel der Menschheit vorgezeichnet hat, eine Form vom Inhalt abtrennen? Wie ließe sich in dem Auftreten der Nationalidee in der Geschichte der Neuzeit der Gedanke eines Reiches der Zwecke als wirksam nachweisen? Was wird, wenn jener Begriff vom Reich der Zwecke Anwendung zur Beurteilung der Geschichte finden soll, überhaupt aus der Geschichte der Neuzeit? Wenn je ein Reich der Zwecke eine annähernde Verwirklichung suchte, so geschah es unter der Form der mittelalterlichen Hierarchie einerseits, eines Weltkaisertums andererseits. Mit diesen Idealen schroff zu brechen, ist das Charakteristikum der Neuzeit, diesen Zweckreichen besondere Volkszwecke einerseits, Zwecke von Persönlichkeiten (Luther, Zwingli, Calvin) und Einzelgruppen entgegenzusetzen, geradezu ihre wesentlichste Leistung. In nationalen Raubkriegen, im Dreißigjährigen Krieg prallen die Zwecke in unerhörter Weise aufeinander: wahrlich, eine eigentümliche Art und Weise, ein Reich der Zwecke aufzurichten! Und wozu dies alles? Die Antwort: lediglich als Mittel, um noch mehr Zwecke in einem einigen Reiche derselben unterzubringen – diese Antwort hieße den Geist der Geschichte doch

aufs härteste verurteilen. Denn hätte der Geist der Neuzeit der alten Wirklichkeit nichts anderes entgegenzuhalten gehabt als den leeren Gedanken eines Reiches der Zwecke überhaupt, ohne bestimmte, *inhaltvolle* Zwecke der Menschheit neu aufzugeben, ohne für die Positivität des Alten eine neue Positivität zu bieten, so hätte er sich an der Menschheit ohnegleichen versündigt, und nichts gäbe es, was ihn rechtfertigen könnte. Für eine völlig leere Idee, deren Durchführbarkeit in Anbetracht der menschlichen Natur nicht einmal feststand und deren Durchführbarkeit aus Prinzip nicht einmal hätte untersucht werden dürfen, hätte er tatsächliche Zweckzusammenhänge, die mit harter Geistesarbeit und ungeheuren Opfern aufgerichtet waren, durchbrochen, den Stein eines bloß «kritischen und regressiven» Prinzips, wie Sigwart¹ das formale Prinzip mit Recht nennt, für das lebendige Brot inhaltvoller Normen der darben- den Menschheit dargeboten. Sagt man aber: Jenes Reich der Zwecke ist ja nur eine «regulative Idee», und ein Utopismus, der sich selbst als solchen bezeichnet, ist eben darum keiner, so erwarten wir, daß man uns zeige, wie denn inhaltliche positive Zwecke aus dieser in der Unendlichkeit schwebenden Idee abzuleiten wären.

Wir wollen hier von der Schwierigkeit absehen, die darin besteht, sich ein *unendliches Ziel* vorzustellen, absehen von der Frage, ob nicht nur die *Unbestimmtheit* innerhalb der Endlichkeit den Schein eines unendlichen Zieles vortäuscht, absehen auch davon, daß eine *Annäherung* an ein unendliches Ziel, das wahrhaft *unendlich* gedacht wird, schwer denkbar ist: wir wollen nur die Frage stellen, wie denn die Angliederung einer Zweckreihe erfolgen soll, wenn in dem Reiche der Zwecke, an das jene Reihe angegliedert werden soll, *nicht ein einziger* Zweck auf Grund seines Inhaltes ethische Rechtfertigung besitzt. Nur zwei Möglichkeiten gibt es: Entweder es werden die bestehenden inhaltlichen Zweckzusammenhänge anerkannt und jeder neu zu fassende Zweck diesen Zusammenhängen so angegliedert, daß er ihnen nicht widerspricht, *oder* aber sie werden nicht anerkannt. Was soll aber im letzteren Falle die Gewähr geben, daß der jenen Zusammenhängen nicht entsprechende Zweck die Mission besitzt, zu einem Reiche der Zwecke beizutragen? Zu welchem Zweckreiche denn? Zu einem solchen, das noch gar nicht vorhanden? Dies wäre nicht das Schlimmste. Wenn wir uns nur wenigstens die Inhalte jenes neuen Reiches vorstellen dürfen! Aber dies dürfen wir ja gerade nicht. Denn woher wüßten wir denn, daß die Inhalte des neuen Reiches geeigneter sind als jene des bestehenden, zu einem Reiche widerspruchloser Zwecke zu führen, wenn es gleichgültig ist, *welche* Inhalte zu einem solchen Reiche zusammengeordnet werden? Daß die einen Inhalte wirklich sind, die anderen bloß in der Phantasie, kann einen Vorzug der letzteren doch auch schwerlich begründen wollen. Steht es aber so und wir

1. Vgl. Sigwart, «Logik», II, S. 745.

entscheiden uns nicht für die bestehenden Zweckzusammenhänge, so ist es unserer vollen *Willkür* überlassen, welchen neuen inhaltlichen Zweck wir als Grundstock des neuen Reiches setzen. Das heißt: Starrster Konservatismus und gewissenlose Revolution sind die Pole, zwischen denen hier unser Gewissen bestimmungslos schweben muß. Der Fall ist der Frage einer formalen Gesetzmäßigkeit in der *theoretischen* Philosophie sehr ähnlich. Werden die empirischen, schon gefundenen Naturgesetze als allgemeingültig und notwendig ausgegeben, so hat, wie wir sahen, jede Beobachtung ihren Anspruch auf Objektivität und Realität so lange zurückzustellen, bis sich ihr Inhalt aus jenen Naturgesetzen heraus erklären läßt. Die Auffindung eines *neuen* Naturgesetzes, das doch nur *reale* Vorgänge¹ betreffen kann, ist dann im Grunde unmöglich, da so lange aller Beobachtungsinhalt für Fiktion zu gelten hat, als er eben ein Glied des gegebenen Gesetzeszusammenhangs nicht schon ist. Oder aber: Die bekannten empirischen Naturgesetze gelten nicht notwendig und allgemeingültig, so ist jener apriorische Grundsatz entweder eine leere, unanwendbare Abstraktion oder es ist ganz gleichgültig, auf *welche besondere Wahrnehmung* er angewandt wird. Im letzteren Falle hätten wir theoretische grundlose Willkür hier – wie dort im zweiten Falle die praktische. So wenig sich in der Theorie die Realität an der Gesetzmäßigkeit bloßer Beziehungen aufhängen läßt, so wenig in der Praxis das sittliche «recht» und «unrecht».

Kehren wir zurück zu dem Ausgangspunkte der letzten Betrachtung. Wir sahen, wie die Neuzeit unter Gültigkeit jener rein formalen Idee zu beurteilen wäre. Wenn sie nun in Wirklichkeit, wie wir wohl hier voraussetzen dürfen, anders zu beurteilen ist, so ist es eben nur der Fall, weil von vornherein bestimmtere, positivere und inhaltsreichere Ideale, als sie eine bloß formale Idee bieten könnte, in ihren Menschen und vorzüglich in ihren leitenden Persönlichkeiten wirksam waren. Die Form dieser Ideale von ihrem Inhalt zu trennen ist aber auch hier nicht möglich. Der sittliche Affekt der großen historischen Persönlichkeiten muß, wenn es zu einer das Gegebene bildenden Tat kommen soll, den Inhalt mit gleicher Liebe zu umfassen suchen wie die Form. Der Gedanke, daß aller Inhalt bloß relativ sei und nicht auch in ihm den widerstrebenden Mächten ein auch an absoluten Maßen sich rechtfertigender Gehalt neu gegeben werden soll, würde sich auf alles Schaffen wie ein Mehltau legen, seine Frohheit und seinen Mut nicht nur untergraben, sondern auch das Merkmal aller echten Größe – das Gefühl der *Verantwortlichkeit* – gerade dann lähmen, wenn es gilt, gegebene inhaltliche Zweckzusammenhänge aufzulösen. Es ist eine ganz gewaltige Zumutung an den Menschen, der zu irgend welcher Mitgestaltung einer sittlichen Wirklichkeit berufen ist, solches *sub specie aeterni* zu tun.

1. D.h. Vorgänge, deren Realität schon *vor* Einordnung in einen gesetzmäßigen Zusammenhang anerkannt sein muß.

Das Aeternum liegt ferne und der Gedanke daran ist leicht – die Aufgaben sind nah und auch nur eine, menschlich gesprochen, vollkommene Bewältigung schwer. Soll nicht gewissenloser Opportunismus alles in Verwirrung bringen, soll jene gewaltige Forderung *dennoch* sinnvoll sein, so darf jenes Aeternum keine leere Formel sein, sondern muß ein inhaltsvolles Prinzip sein.

So erwies sich denn das theoretische und praktische a priori einerseits zu wenig formal, zu reich an Inhalt, um mit seiner Voraussetzung alle mögliche Erfahrung zu erklären, andererseits zu sehr formal und zu arm an Inhalt, um angewandt werden zu können. Haltlos schwebt es – sozusagen – zwischen Schatten und Leben. Der Positivismus, nach dem es eine «*généralité vague*» ist¹, ist in der Tat nicht zu widerlegen, sofern es seinen formalen Charakter behalten soll.

Wie nun eine Umformung der Aprioritätslehre möglich ist, kann in dieser Arbeit, in der es sich nur um die Methode handelt, natürlich nur angedeutet werden. Diese Andeutungen durchzuführen, muß der praktischen Anwendung der hier gegebenen methodischen Grundzüge in einer folgenden umfassenderen Arbeit überlassen bleiben. Hier nur soviel, als sich aus dem bereits Gesagten ergibt:

Kann – wie es die Kritik der psychologischen Methode zeigen wird – beim bloßen Empirismus nicht stehen geblieben werden, hat der Apriorismus überhaupt einen nicht aufgebbaren Sinn und eine unersetzliche Bedeutung, so wird er Ansprüche, die er als transzendentaler Apriorismus erhebt, aufgeben müssen. Ein solcher Anspruch ist zunächst jener, *alle mögliche* Erfahrung zu bedingen. Er wird sich mit dem Anspruch, bestimmte Erfahrungszusammenhänge, z. B. die einer bestimmten *geschichtlichen Kultur* zu bedingen, zufrieden geben müssen; freilich diese in solchem Falle nicht nur *logisch* zu bedingen, sondern als *lebendige Kraft*. Der Begriff eines «apriorischen Kulturgehalts» wird demgemäß näher zu umgrenzen sein. Sollten sich aber auch innerhalb einer bestimmten Kultur besondere Leistungen nicht ohne Annahme einer mitwirkenden apriorischen Kraft erklären lassen, so wird der Begriff eines apriorischen Gehalts der *Persönlichkeit* neben jenen Begriff zu treten haben. Mit dem Anspruch auf Geltung für alle mögliche Erfahrung wird der Apriorismus den weiteren, mit jenem notwendig verknüpften Anspruch einer systematischen und aus diesem Grunde *vollständigen* Ableitung alles Apriorischen aufgeben müssen². Wie weit noch apriorische Lebensmächte in die Erfahrung der Menschheit eintreten werden, wissen wir nicht. Von aller bisherigen geschichtlichen Erfahrung auf alle mögliche, zu der auch die gesamte zukünftige Geschichte des Menschengeschlechts

1. Vgl. Einleitung.

2. Die letztere Forderung ist umso leichter erfüllbar, als auch mehrere Anhänger der Transzendentalphilosophie jenen Anspruch, wie er bekanntlich von Kant gestellt wird, aufgegeben haben.

gehört, zu schließen, halten wir uns nicht für befugt. Zugleich kann die Methode der Ableitung des Apriorischen nicht mehr die transzendente sein. Denn diese vermeint ja, wie wir sahen, aus *gegebenen* Erkenntnissen die apriorischen Erkenntnismittel für noch zu findende ableiten zu können. Welche *positive* Methode anzuwenden ist, können uns erst Überlegungen des letzten Teiles dieser Schrift lehren. Hier wird auch gezeigt werden, daß in dem methodologischen Gefüge, das hierzu notwendig erscheint, auch die transzendente Methode ihre eigentümliche, aber eingeschränkte Funktion auszuüben hat.

8. *Die Einrechnung der Prinzipien a priori in den Begriff des «wissenschaftlichen Urteils»*

Ob die Prinzipien, die Grundlagen aller Wissenschaft selbst in den Begriff der Wissenschaft einzurechnen sind oder nicht, dies scheint, wenn sie nur einmal bestimmt und eindeutig festgestellt wären, eine höchst spitzfindige und unfruchtbare Frage zu sein. Zuletzt könnte man es nur eine Frage bloßer Terminologie nennen, ob wir all das, was Wissenschaft möglich macht, als die außerhalb der Wissenschaft befindliche, aber sie tragende Basis bezeichnen, oder aber als zur Wissenschaft selbst gehörig ansprechen. Eine tiefergehende Betrachtung wird jedoch auch hier – wie es so oft zu geschehen pflegt, wenn philosophischer Streit auf einem Punkt angekommen ist, da nur Namen die Streiter von ihrer Vereinigung abzuhalten dünken – hinter der terminologischen Frage eine sehr bedeutende sachliche Frage versteckt finden.

Um nun den *sachlichen* Streitpunkt gleich von vornherein scharf zu bezeichnen, können wir sagen: Es handelt sich bei dieser Frage um nichts Geringeres als darum, ob die Wissenschaft ein völlig selbständiger, allein auf sich selbst beruhender Tätigkeitszusammenhang ist, oder aber, ob sie ein bedingtes, auf nichtwissenschaftlichen Tätigkeitszusammenhängen ruhendes Kulturgebilde ist, das bei Ablösung von den es begründenden Zusammenhängen *aufhörte*, Wissenschaft zu sein.

Um aber diese Frage auf ihre rechte Höhe zu stellen und damit irgend einen spitzfindigen Bescheid von vornherein auszuschließen, müssen wir auf unseren geschichtlichen Teil zurückgreifen und diese Sonderfrage zu dem dort Gegebenen in Beziehung setzen. Hier aber sahen wir Folgendes: Die völlig selbständige Stellung, welche die Neuzeit der Vernunft innerhalb des Kulturlebens überhaupt anweist, kannten weder Altertum noch Mittelalter. In beiden Kulturperioden war sie in Lebenszusammenhängen nichtwissenschaftlicher Art eingesenkt, durch sie gebunden und geleitet: dort in einer unmerklichen, organischen Weise, hier im Verlauf der Dinge immer merklicher und mechanischer. Was immer sie in Wissenschaft, Kirchen- und Staatsleben leistete, – ihr Feld erschien um so größer, je tiefer die organische Bindung ging, und wurde um so kleiner, je merklicher und mechanischer sie wurde –, füllte sich unbewußt für

die schaffenden Individuen mit dem reicheren und anschaulicheren Gehalte des tief in der Brust jener Menschen treibenden Credo an. Durch bloße Abstraktion aus dem gesamten Lebenszusammenhang von einem mittelalterlichen Denker herausgenommen, schien sie eine tüchtige Strecke Wegs zu den irdischen und himmlischen Dingen zu führen; was ihren Ergebnissen an Inhalt für unseren retrospektiven Blick zu gebrechen scheint, das tat, unmerklich jenen Menschen selbst, eine reiche, durch Tradition in Fleisch und Blut übergegangene Intuition zu den bloßen Formen hinzu. Im strengsten Gegensatz stellt die *Neuzeit* die Vernunft auf sich selbst, löst sie los, sowohl von der objektiven Wirklichkeit der *Tradition* als von der objektiven Wirklichkeit der *Empfindung*, mit welcher letzterer sie in dem stark empiristisch gesinnten Mittelalter gleichfalls eng verbunden war. Je mehr sie sich aber in der Folge verselbständigt – innerhalb der Moral-, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie von der in den ersten Phasen der Bewegung stets zu Hilfe kommenden Tradition mit ihrem reichen, geschichtlichen Gehalte, innerhalb der empirischen Naturwissenschaft von der früher die Begriffe stets heimlich füllenden Empfindung –, desto mehr gerät sie ins Leere, in impotente und lieblose Kritik der gegebenen geschichtlichen Einrichtungen dort, in eine philiströse Naturteleologie hier. In diesem Zusammenhang nun hat die transzendente Methode, indem sie die Vernunft auf den Kern ihrer Leistungen stellte und sie von daher kritisierte, die große Mission übernommen, *die Selbstständigkeit der Vernunft und ihres Hauptschaffensgebietes, der Wissenschaft, neu zu begründen.*

Hat man diesen Zusammenhang einmal deutlich eingesehen, so kann auch nicht mehr die geringste Frage sein, wie sich die transzendente Methode hinsichtlich obiger Frage notwendig entscheiden *muß*. Sie muß sich nämlich dahin entscheiden, daß die Prinzipien, welche sie findet, zur Wissenschaft selbst gehören, selbst *wissenschaftlich wahre Urteile* sind. *Denn in jedem anderen Falle wäre alles wissenschaftliche Erkennen durch etwas, was selbst nicht wissenschaftlich ist, sondern ein irrationaler Grund der Wissenschaft, bedingt.*

Nun geben wir gerne zu: *Wenn einmal* die Prinzipien der Wissenschaft gefunden wären, *wenn* sie z.B. jene wären, welche die transzendente Methode als solche bezeichnet, so könnte es noch immer als eine geringfügige Frage erscheinen, ob man sie rational und irrational nennen würde. Aber abgesehen davon, daß diese unsere Arbeit jene Ergebnisse noch mit anderen Gründen zu widerlegen gesucht hat, wird das *heuristische Prinzip*, nach dem wir die Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens suchen, *sofort ein anderes*, wenn wir die Grundlagen *nicht innerhalb des Begriffes der Wissenschaft selbst* aufsuchen, sondern *außerhalb* der Wissenschaft. Dann könnte es sich leicht erweisen, daß die wahren Grundlagen der Wissenschaft nicht eine Summe allgemeiner Urteile (synthetischer Urteile a priori) sind, sondern *geistige Lebenspotenzen nichtintellek-*

tueller Art, in welchen jene Urteile vielleicht die Stelle als bloße, wenn auch wesentliche *Teilpotenzen* erhalten könnten. Jene Urteile ergäben sich in solchem Falle (um das durch die Sprache Ausdrückbare einstweilen im Bilde zu sagen) als die Berührungslinien, an denen die Arbeit der Wissenschaft mit einem Geistesschaffen zusammenhängt, das seinerseits ursprünglicher und umfassender als alles wissenschaftliche Denken und Erkennen das letztere als eine seiner Funktionen nicht bloß tatsächlich, sondern *rechtmäßig* ausübt. Dies ist freilich an *dieser* Stelle erst eine bloße Möglichkeit. Erst eine Auseinandersetzung mit der psychologischen Methode kann zeigen, ob einerseits dieser Bescheid notwendig zu ergreifen ist, und welche Methode zu einem Inhalt jenes Geistes-schaffens führen kann. An dieser Stelle kam es nur darauf an, auf die große Bedeutung jener Frage hinzuweisen und hierdurch den Schein der Spitzfindigkeit, in den sie in der Tat leicht verfällt, von ihr abzuwenden.

Um nun die Frage zu entscheiden, ob die transzendentalen Prinzipien wissenschaftliche Prinzipien oder nur die Prinzipien der Wissenschaft sind, sei es erlaubt, von einem Satze des Blaise Pascal auszugehen. In seinen «Allgemeinen Betrachtungen über die Mathematik» bezeichnet er als die «wahrhafte Methode» diejenige, die es erlaube, «alle Ausdrücke zu definieren und alle Behauptungen zu beweisen»¹. Diese Methode findet er jedoch mit Recht nirgends verwirklicht. Die relativ vollkommenste ist nach ihm diejenige, die, von aus sich selbst klaren Begriffen und Sätzen ausgehend, alles definiert und beweist, was nicht ebenso klar und selbstgewiß ist wie jene Begriffe und Sätze. An Pascals fingiertem Ideal der Wissenschaft gemessen, würden also schon jene ursprünglichen Begriffe und Sätze, von denen ausgegangen wird, nichtwissenschaftliche Begriffe und Sätze sein; denn sie wären nicht definier- und nicht beweisbar. Wir wollen ihn, den Skeptiker, dessen Herzenswünsche auch hinter den scheinbar so trockenen logischen Bestimmungen hervorblicken, nicht darin nachahmen, durch die Fiktion eines möglichen Begriffes von Wissenschaft auch eine der exaktesten, die wir besitzen, die Geometrie, als bedingt und unvollkommen erscheinen zu lassen. Wir definieren also, weniger skeptisch als Pascal, als *wissenschaftliches Urteil* jedes, das *entweder selbstgewiß* oder *bewiesen* ist; zu der ersteren Art gehören also alle Axiome und Wahrnehmungsurteile, zu letzterer alle aus solchen abgeleiteten Urteile.

Prüfen wir nun, ob, an dieser gemäßigten Definition des «wissenschaftlichen Urteils» gemessen, die transzendentalen Prinzipien «wissenschaftliche Urteile» sind. Daß sie selbst Wahrnehmungsurteile oder aus solchen abgeleitet wären, verbietet ihre Apriorität. Sie könnten also nur entweder *Axiome* sein oder aus Axiomen *abgeleitet*. Ersteres sind sie offenbar nicht; denn sie ständen in solchem Falle auf einer Stufe mit dem Gesetz der Identität und dem Satz des Wider-

1. Vgl. Bl. Pascal, «Gedanken», I. Abt., II. Art.

spruches, was sie doch selbst nicht vorgeben. Diese formalen Denkgesetze sind ja gewiß auch gleich den synthetischen Urteilen a priori regressiv erschlossen; aber sie haben das Eigentümliche, daß, *wenn* sie auch nur aus einem *einzigem*, ihnen gemäßen empirischen Denkkakt erschlossen sind, sie auch *an sich selbst* für absolut gewiß und evident gelten. Die gleiche Eigentümlichkeit *fehlt* aber den synthetischen Urteilen a priori. Bei ihrer Aufstellung ist die regressive Methode nicht ein *heuristisches* Mittel, das zu finden, was schon *an sich selbst* klar und gewiß ist, sondern ein Mittel, allererst zu *konstituieren*, was an sich selbst *problematisch* ist. Demgemäß sind sie auch keine Axiome. So bliebe denn nur übrig, daß sie von Axiomen abgeleitet wären. Nun können aber die Ergebnisse der Wissenschaft, von denen sie, wie wir sahen, tatsächlich abgeleitet sind, unmöglich als Axiome gleich dem Satze vom Widerspruch oder dem Gesetze der Identität gelten; und wenn auch die transzendente Methode vielfach so verfahren ist, als wären jene Ergebnisse einfach Axiome, so hat sie sich doch nirgends zu der Behauptung verstiegen, sie seien es wirklich. Damit ist auf alle Fälle *innerhalb* der Wissenschaft kein Platz für die transzendentalen Prinzipien. Auch wenn sie die wirklichen Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens wären, so wären sie doch auf alle Fälle keine *wissenschaftlich wahren* Sätze. Man könnte höchstens sagen, sie bezeichneten in der bloß äußeren Form von Sätzen irrationale Kräfte des menschlichen Geistes, welche ihrerseits das Erkennen bedingen.

Aus der Erkenntnis dieses Sachverhaltes sind nun zwei sehr verschiedene Schlüsse gezogen worden, die nach unserer Ansicht beide *gleichmäßig* instruktiv und falsch sind.

Die eine Partei (Ludwig Busse¹ mag als ihr Repräsentant gelten²), schließt daraus, daß sich die transzendentalen Prinzipien als wissenschaftlich wahre Urteile nicht erweisen lassen, daß sie wissenschaftlich falsche Urteile sind, und hieraus wieder, daß sie überhaupt keine Berechtigung haben. Der Satz der Identität und des Widerspruchs auf der einen Seite, die Erfahrung auf der anderen Seite sind nach der Behauptung jener Denker allein urteilsbildende Potenzen. Ein Urteil, dessen Wahrheit *weder* durch ein partielles Zusammenfallen von Subjekts- und Prädikatsinhalt, d. h. eben durch das Prinzip aller analytischen Urteile sichergestellt sein soll, *noch* dadurch, daß das Prädikat ein neues, durch Erfahrung gewonnenes Merkmal in den Subjektsinhalt einordnet, halten sie für den demonstrierbaren logischen Regeln der Urteilsbildung widersprechend und darum eben für ein *falsches* Urteil. Vermöge des Gesetzes der Identität *müssen* alle Urteile *notwendig* entweder *synthetische Erfahrungsurteile* sein oder

1. Vgl. L. Busse, «Philosophie und Erkenntnistheorie», Leipzig 1894.

2. Vgl. auch die Ausführungen Julius Bergmanns in seinem Aufsatz «Über den Satz des zureichenden Grundes», enthalten in dem Buche «Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie», Marburg 1900.

aber *analytische Urteile a priori*¹. Ein Urteil, das beides sein will, a priori und doch synthetisch, widerspricht eben dem Gesetze der Identität, dessen strenge Geltung jede wissenschaftliche Darlegung vorauszusetzen hat.

Diesen höchst beachtenswerten Einwänden, durch welche alle jene, welche behaupten, es gebe wissenschaftlich-wahre synthetische Urteile a priori, auch nach unserer Überzeugung widerlegt werden, möchten wir jedoch Folgendes entgegenhalten:

Diese ganze Deduktion macht die unbewiesene Voraussetzung, daß die Grundlagen des wissenschaftlichen Erkennens auch *wissenschaftliche Urteile* seien. Werden die synthetischen Urteile a priori als solche ausgegeben, wie es die transzendente Methode allerdings auch nach unserer Meinung tun muß, sofern sie ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht werden will, so ist der Angriff unwiderlegbar. Anders aber verhält sich die Sache, wenn sich nachweisen ließe, daß sie *trotz* ihrem irrationalen Charakter zwar selbst nicht zur Wissenschaft gehörige, aber doch das wissenschaftliche Erkennen bedingende Geistespotenzen in der bloßen Form von Urteilen bezeichnen. Daß diese Potenzen, wenn sie überhaupt in die ihnen im Grunde inadäquate Form von Urteilen gezwängt werden, auch irrationale Urteile darstellen, wäre in diesem Falle ganz leicht erklärlich; ja es wäre ganz unerklärlich, wenn sie rationale, d. h. auf Grund des Identitätsgesetzes und der Erfahrung begreifliche Urteile darstellten. Sie *könnten* als nur urteilsmäßige Umschreibungen von das wissenschaftliche Erkennen bedingenden Geisteskräften gar nicht selbst Glieder, Stufen dieses Erkennens, nämlich wissenschaftlich-wahre Urteile sein. Sie könnten es sowenig sein, als eine Kette an einem ihrer eigenen Glieder ohne weiteren Stützpunkt aufgehängt sein könnte.

Die zweite Partei (Sigwart, Windelband, Rickert können als ihre hervorragendsten Repräsentanten gelten²) ist in Verfolgung des bereits durch Fichte behaupteten Willensprimats auch für das wissenschaftliche Erkennen dazu fortgeschritten, jene Prinzipien (vor allem das Kausalgesetz) nicht als wissenschaftliche Urteile, sondern als «Postulate unseres Wissens- und Erkenntnistriebes»³ aufzufassen, deren Gültigkeit «zuletzt aus der Gültigkeit des sittlichen Ideals fließt, als dessen Teil die umfassendste Erkenntnis gedacht wird»⁴.

1. Urteile, deren «Verknüpfung», wie Kant will, «ohne Identität gedacht» wird (Kr. d. r. V., 2. Aufl., Einl. IV), gibt es nicht. Vgl. hierzu Sigwart, «Logik», I (1889), S. 141; «so ist nicht abzusehen, wie irgend ein (bejahendes) Urteil ohne Identität, d. h. ohne das Bewußtsein der Einheit von Subjekt und Prädikat, ausgesprochen werden könne».

2. Vgl. vor allem Sigwart, «Logik» I, S. 409, über «Axiome und Postulate», «Logik» II, Einleitung; Windelband, in «Präludien» II, «Kritische oder genetische Methode?»; Rickert, «Der Gegenstand der Erkenntnis» und besonders «Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung», Freiburg 1899.

3. Vgl. Sigwart, «Logik» I, S. 418.

4. Vgl. Sigwart, «Logik» II, S. 19.

Völlig einverstanden sind wir mit den genannten Männern darin, daß die Grundlagen der Wissenschaft nicht selbst wissenschaftliche Urteile sind, sondern auf alle Fälle als Geistespotenzen nichtintellektueller Art aufzufassen sind.

Nicht im selben Sinne können wir uns jedoch mit ihnen einverstanden erklären, wenn sie als jene an sich nichtwissenschaftliche, trotzdem aber alles wissenschaftliche Erkenntnisstreben tragende Potenz ein *Wollen*, und zwar ein durch das Sittengesetz geleitetes Wollen bezeichnen.

Eine eingehende Kritik dieser These hat der Verfasser schon in seiner Dissertation «Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien» (Jena, 1897) zu geben gesucht*. Um das dort Gesagte nicht in extenso zu wiederholen, wird es gestattet sein, nur die auch heute noch für uns feststehenden Resultate dieser Kritik kurz anzuführen:

1. Ein nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild könnte für ein durch das Sittengesetz geleitetes Erkenntnisstreben nicht Ideal sein. Oder kurz gesagt: «Die Welt als Material unserer Pflichten» müßte weit enger ausgefallen sein als das Weltbild, wie es uns die schon bestehende Wissenschaft gibt¹.
2. Sittlich bedeutsam sind nur Tatsachen, auf die wir Triebe richten. Wir richten jedoch nicht auf alle Tatsachen Triebe.
3. Ohne Denken und Erkennen können wir des Sittengesetzes nicht gewiß werden; für jenes Denken und Erkennen, das zur Auffindung des Sittengesetzes notwendig ist, kann das Sittengesetz nicht seinerseits wiederleitend sein. Das Erkennenwollen käme, sofern es das Sittengesetz respektiert, entweder überhaupt nicht zur Ausführung und müßte sich stets ängstlich um sich selbst drehen, oder es müßte sich eine Zeit hindurch fortsetzen, ohne sich sittlich berechtigt zu halten. Letzteres widerspräche jedoch dem sittlichen Axiom: daß jede Zwecksetzung sittlich unberechtigt ist, inbetreff deren es dem Subjekt unbekannt ist, ob sie sittlich erlaubt, nicht erlaubt oder indifferent ist².
4. Die restlose und (wie es der Wissenschaft angemessen ist) eingehende Erkenntnis des Bösen kann nicht unter unsere sittlichen Pflichten fallen; es ist jedoch ein Ideal der Wissenschaft, auch dieses zu erkennen³.
5. Die Hauptwillenspotenz ist in der Geschichte der Staat; das Erkenntnisstreben müßte unter Festhaltung des logischen Willensprimates in eine seinen Zielen nicht gemäße Abhängigkeit von dieser Institution geraten.

1. Vgl. H. Lotze, «Logik» (1843), S. 488.

2. a. a. o. S. 62 u. 63*.

3. Den uns nicht unbekannten möglichen Einwendungen gegen diesen Satz haben wir a. a. O. eingehend Rechnung getragen*.

6. Gut und böse sind graduierte Werte; «wahr» und «falsch» vertragen keine Graduation.
7. Was wir im sittlichen Leben wollen und nicht wollen, können wir uns, ehe wir zur Ausführung schreiten, *vollständig* und *restlos* vorstellen; im Erkennenwollen fällt Plan und Ausführung zusammen: wir können uns vor dem wirklichen Erkennen nur unvollständig das Gewollte vorstellen.
8. Der Zweifel müßte, wenn alle logische Evidenz letzten Endes auf sittlicher Billigung ruht, an sich böse sein.

Diese Gründe sind für uns auch heute noch maßgebend, die Behauptung, es seien die nichtintellektuellen Potenzen, auf denen die Wissenschaft letzten Endes begründet ist, sittlicher Wille, abzuweisen.

Bleibt es aber dennoch dabei, daß das wissenschaftliche Erkennen in geistigen Potenzen nichtintellektueller Art wurzele, so wird zur Erkenntnis dieser ein anderer Weg zu beschreiten sein, als er durch bloße Über- und Unterordnung zweier Seelenvermögen wie Wille und Verstand beschritten ist. Es erscheint uns überhaupt als ein falsches Beginnen, Begriffen, die wie die obigen eine unabsehbare Fülle von seelischen Vorgängen zusammenfassen, bestimmte erkenntnistheoretische Wertfunktionen zuzuteilen. Wir sind mit Eucken der Meinung: «Es wäre bequem, wenn die Dinge so einfach lägen, daß mit so groben Formeln und Schablonen etwas auszurichten wäre¹.» Wollen, Vorstellen, Fühlen sind für die *psychologische* Analyse Elementarbestandteile jeder² geistigen Funktion, heiße sie ästhetisch, ethisch, logisch, religiös. Man kann vielleicht sagen, in der einen dieser Funktionen überwiege mehr der eine dieser Bestandteile, in der anderen ein anderer; da das Maß dieses Überwiegens nie genau angegeben werden kann, scheint uns eine Abgrenzung dieser Wertfunktionen ihren psychischen Elementarbestandteilen nach für die erkenntnistheoretische Frage von vornherein untunlich. Dabei hat man im Lauf der Zeiten unter «wollen» und «denken» so Verschiedenes, ja Entgegengesetztes verstanden, daß sich diese Begriffe am wenigsten eignen, zu einer Verständigung zu führen.

Man wird die Frage zu stellen haben, wie die Wissenschaft nicht bloß als ein Sondergebilde der menschlichen Geistestätigkeit, von aller übrigen Kulturarbeit abgeschieden, aus ihr gewissermaßen frei herausgehoben, *logisch* möglich ist, sondern wie sie möglich ist als *gliedhafte Funktion eines vollwertigen Ganzen von menschlicher Geistestätigkeit*, die ihrerseits alle Seiten und Partialtriebe der Menschennatur unter ihre bildsame Kraft zu bringen strebt. Nicht irgendwie einander übergeordnet können die Namen des Erkennens und des sittlichen Schaf-

1. Vgl. R. Eucken, «Die Grundbegriffe der Gegenwart» (1893), S. 290.

2. Eine treffliche Analyse des Denkens hat in dieser Hinsicht Wundt gegeben; siehe «Logik», I. Bd. (1880). Vgl. auch Benno Erdmann: «Umriss zur Psychologie des Denkens» in den Sigwart gewidmeten Aufsätzen, Tübingen 1900.

fens werden, noch weniger von dem Ganzen der lebendigen Geistesbetätigung abgelöst und dann äußerlich einander beigeordnet, wie es die von Rickert¹ mit Recht bekämpfte Ansicht von Männern wie Paulsen und James samt der vom Verfasser selbst noch in seiner obengenannten Dissertation vorgetragenen Ansicht will, sondern sie müssen als zwar verschiedene, begrifflich z. T. sich ausschließende, aber doch in einem einzigen Ganzen menschlichen Geistesschaffens wurzelnde Funktionen begriffen werden. Die begrifflichen Grenzpfähle, an welche die Funktion des wissenschaftlichen Erkennens im Ganzen dieses Geistesschaffens stößt, sind demnach weder als wissenschaftliche Urteile im Sinne der transzendentalen Methode noch als Postulate, als einseitige Willensbetätigungen, zu bestimmen. Sie sind über den bloßen Grundsatz hinaus, daß der Geist als Ganzes stets eine über jene Teilfunktionen *übergreifende* und sie letzten Endes erst berechtigende Grundpotenz darstellt, absolut, d. h. für alle Zeiten nicht weiter anzugeben. Eine genauere Determination gewinnen sie erst, wenn sie als gültig für eine konkrete Gestalt des Geistes innerhalb einer bestimmten Kulturperiode aufgesucht werden.

Was die Aufsuchung dieser Grenzpfähle betrifft, so sei nur soviel bemerkt, daß das einheitliche und *lebendig-inhaltsvolle Kulturideal*, welches den Maßstab für die Setzung der Gerechtsame jener geistigen Teilfunktionen bilden muß, nicht aufzubringen sein wird ohne ein synoptisches Vergleichungsverfahren gegenüber den verschiedenen Sonderkomplexen der Kulturarbeit überhaupt, dessen Resultat die Fixierung der – im vorigen Abschnitt schon genauer definierten – nicht bloß formalen, wohl aber aprioristischen Ideen sein wird. Sie bilden den konkreten Geistesgehalt umfassender Stufen des geschichtlichen Geisteslebens. Eine Teilfunktion, welche sich mit ihnen in offenen Widerspruch setzt, hat, wenn auch nicht ihr Sonderrecht in ihrem engeren Kreise, wohl aber ihr Recht verloren, auch sich in den letzten Gründen der Dinge wurzelnd zu denken. Sie hat recht eigentlich, stehe sie noch so schuldlos da vor der formalen Logik, die «Sünde wider den heiligen Geist» begangen, dem sie samt dem höheren Ganzen, in dem sie sich bewegt, zu dienen bestimmt war. Freilich, dies sahen wir schon, *absolut* gültig können auch jene inhaltsvollen Ideen nicht gedacht werden. Wenn auch nicht aus der Zeit und empirischen Eindrücken erwachsen, sind sie doch *für* die Zeit bestimmt. Darum ist auch eine geistige Teilfunktion, die sich gegen die lebendige Quelle jenes geistigen, inhaltsvollen a priori erhebt, nicht verloren, wenn es ihr gelingt, eine neue Konkretation des Geistes überhaupt anzubahnen, wenn sie mit ihrer inhaltsvollen These das Ganze des Geisteslebens zu umfassen vermag.

Soll aber den apriorischen Ideen der Wert eines solchen kritischen Maßstabes zugebilligt werden, so dürfen die Arbeitsgebiete, aus deren synoptischer Be-

1. Vgl. H. Rickert, «Fichtes Atheismusstreit» (1899), S. 12, 13.

trachtung sie gewonnen sind, nicht bloß Sondergebiete, wie etwa die Wissenschaft, oder gar nur Sondergebiete dieser Sondergebiete, wie Einzeldisziplinen, sein, sondern das umfassende Reich aller Bezirke, in denen Geistesarbeit wirkt und schafft.

Dies aber führt uns zum zweiten Abschnitte dieses allgemeinen Teiles der Kritik unserer Methode, zur Frage nach dem Wert und der Bedeutung ihres Ausgangspunktes, wie er in den Fragen, wie synthetische Urteile a priori, bzw. wie Erfahrung möglich sei, bezeichnet ist.

b) Kritik der unwesentlichen Merkmale der transzendentalen Methode

Wir nannten schon in unserer Darstellung der transzendentalen Methode ihre bisher betrachteten Merkmale ihr wesentlich zugehörig, wogegen wir die Daten, von denen sie ausgeht, das nunmehr zu betrachtende Bestimmungsstück derselben, als *unwesentlich* für die Methode bezeichneten. Daß wir diese Worte nicht im historischen Sinne, in welchem natürlich auch der Ausgangspunkt wesentlich ist, gemeint haben, sondern im logisch-sachlichen Sinne, wird ohne weiteres klar sein.

Eine nicht mißverständliche Hindeutung darauf, daß das *Ausgangsdatum* der Methode nicht wesentlich ist, liegt nun schon darin, daß ihre Vertreter bald bloß synthetische Urteile a priori, bald aber auch die «Erfahrung» schlechthin (und auch diese wieder in sehr verschiedenem Sinne) zum Ausgangspunkte gemacht haben. Es scheint aber zunächst nichts im Wege zu liegen, ein viel reicheres und umfassenderes Datum der gleichen Methode als einer reduktiven, welche nach der Möglichkeit irgend einer anerkannten Kulturleistung fragt, zugrunde zu legen. Vom Begriffe «anerkannter geistiger Kulturwerke» aus gesehen ist z. B. die Zugrundelegung der mathematischen Naturwissenschaft nur eine von vielen logischen Möglichkeiten. Wird aber einmal tatsächlich die mathematische Naturwissenschaft als Grundlage des reduktiven Verfahrens genommen, um durch die Frage, wie sie möglich war, einen Aufschluß über das Wesen unseres Geistes zu erreichen, so liegt schon in der *Wahl* dieses Ausgangspunktes eine sehr bestimmte Behauptung über die *Bedeutung* dieses geistigen Arbeitskomplexes im Ganzen der Geistesarbeit – eine Behauptung, die (worauf es ankommt) im weiteren Verlaufe der philosophischen Arbeit überhaupt nicht mehr zur *kritischen Diskussion* gelangt. Es liegt in der Wahl gerade *dieses* Ausgangspunktes die geheime und unbewiesene Behauptung inbegriffen, daß die Form der Funktionen unseres Erkenntnisvermögens durch die Frage nach der Möglichkeit gerade *dieser* objektiven Erkenntnisleistung am zweckmäßigsten zu studieren sei, und nicht nur am zweckmäßigsten, sondern, was noch mehr ist, auch *umfassend*; denn nicht nur eine Seite oder eine besondere Funktion unseres Erkenntnisvermögens soll ja durch die erkenntnistheoretische Über-

legung bestimmt werden, sondern sein *gesamter Umfang* soll festgelegt werden. Ist aber einmal diese Festlegung erst vollzogen, so tritt die ungeheuer weitgreifende *Negation*, welche in der scheinbar so wenig verpflichtenden Zugrundelegung dieses Ausgangspunktes lag, erst in voller Deutlichkeit hervor. Denn auch hier, im Kampfe der seelischen Funktionen ums erkenntnistheoretische Recht (wie man sagen könnte) gilt das Wort: «Amboß oder Hammer sein». Was sich an seelischen Vorgängen nicht als im Zusammenhange stehend mit denjenigen Tätigkeitsformen erweisen kann, welche das zugrundegelegte Datum (z. B. die mathematische Naturwissenschaft) ermöglichen, das hat auch sofort *jegliches* Recht verloren; es ist eine «psychische Tatsache» und liegt dem *Rechte* nach mit jeder momentanen subjektiven Stimmung, ja mit den Halluzinationen des Wahnsinnigen auf *einer* Linie. Damit geht jeder kritische Maßstab für den Wert von Geisteserzeugnissen, die unterhalb des Gebietes liegen, in dem eine mathematische Gewißheit zu erreichen ist, völlig verloren. Ein so umschriebenes Erkenntnisvermögen wird uns keinen Grund angeben können, warum wir (auch der Atheist) den Gottesbegriff der Erlösungsreligion demjenigen, der auf der Stufe des Animismus erscheint, vorziehen; ihm müssen beide Formen als gleich falsch oder – als gleich wahr erscheinen. Darum finden wir in der Geschichte, wo immer wir ein einseitig durch die Mathematik gestaltetes Erkenntnisvermögen antreffen, eine der Komik nicht entbehrende Unbehilflichkeit desselben, wenn es zu einem kritischen Urteil über solche Dinge aufgerufen wird. Äußerst treffend sagt in dieser Hinsicht Gomperz¹ bei der Betrachtung der Pythagoreer: «Der einseitig mathematische Geist aber zeigt ein sehr verschiedenes Gepräge. Der bloße Mathematiker neigt alle Zeit zur Unbedingtheit des Urteiles. Und wie sollte er nicht? Kennt er doch nur gelungenen und verfehlten Beweise. Der Sinn für die Nuance, die fügsame Feinheit, die geschmeidige Biegsamkeit des historischen Geistes ist ihm fremd. Sein Verhalten gegenüber dem Bereich des bloß Wahrscheinlichen und des Unbeweisbaren hängt in erstaunlichem Maße von dem Zufall des Temperaments und der Erziehung ab. Religiösen und anderen Volkstraditionen steht er oft ratlos gegenüber. Einmal verwirft er sie in radikalem Vernunfthochmut insgesamt als ‚Unsinn‘, ein andermal beugt er sich willig dem Joch der Überlieferung.»

Auf Einwände solcher Art wird uns gesagt, die Wahl der Mathematik und reinen Naturwissenschaft als Ausgangspunkt für die Methode sei doch nicht so willkürlich, wie wir es eben darzulegen versuchten. Die allgemeine Anerkennung der Resultate dieser Wissenschaften und ihre unvergleichliche Evidenz, die sie vor Resultaten aller anderen Wissenschaften, noch weit mehr aber vor anderen, nichtwissenschaftlichen objektiven Kulturwerken voraus haben,

1. Vgl. H. Gomperz, «Griechische Denker», S. 89.

seien es eben, die sie zur Ausmessung der Fähigkeiten des menschlichen Geistes so vorzüglich als Data geeignet erscheinen ließen. «Wo aber sind» (so Cohen¹) «in einer vermeintlich ethischen Erfahrung die Gesetze, deren Sein, deren Begründung die Ethik deduzieren könnte aus der Möglichkeit ihrer selbst? Hat die Geschichte, hat die Staatslehre, hat selbst die Ökonomie solche Gesetze, in denen die Ethik transzendente Bedingungen aufsuchen könnte?»

Geben wir zunächst und versuchsweise den Einwand zu: Es sei also tatsächlich angenommen, daß sich die Evidenz der Resultate der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft von der Evidenz aller anderen wissenschaftlichen Urteile in völlig unvergleichlicher Weise unterschiede. Wäre dieser Umstand, rein für sich betrachtet, wirklich ein hinreichender Grund, bei der Prüfung unseres Erkenntnisvermögens auf seine Leistungskraft gerade jene Wissenschaften dem reduktiven Verfahren zugrunde zu legen? Unsere Antwort lautet: Keineswegs. Und zwar aus folgenden zwei Gründen:

Erstens ist es im Grunde eine große Paradoxie, die uns nur die Gewohnheit in der Erkenntnistheorie seit Kant zur Selbstverständlichkeit hat erstarren lassen, daß man das Vermögen des Geistes gerade daran zu bestimmen unternimmt, was dieses Vermögen ganz bestimmt und ohne jeden Zweifel leisten könne. Wo immer wir sonst Kräfte und Vermögen in Wissenschaft und praktischem Leben auf ihre Leistungsfähigkeit prüfen, verfahren wir gerade umgekehrt. So nennen wir z.B. das Maß der Formveränderung, die ein Körper *gerade noch* erleiden darf, um in seine Gestalt vor der Kraftwirkung wieder zurückzukehren, seine Elastizitätsgrenze. So messen wir wohl auch die physische Kraft eines Menschen nicht daran, was er ganz bestimmt und ohne jede Frage tragen kann, sondern an der Last, die er eben noch – ohne sich zu schädigen – tragen kann. Es ist, wie gesagt, keineswegs von vornherein einleuchtend, bei der Ausmessung des Erkenntnisvermögens im entgegengesetzten Sinne zu verfahren. Jemand, der käme und sagte, er wolle die Fähigkeit des menschlichen Geistes nicht an dessen gewissesten Leistungen messen, sondern an solchen, vermittelt deren er auf ein möglichst schwieriges Problem eine Antwort von zwar verschwindender, aber doch eben noch vorhandener Wahrscheinlichkeit gegeben habe, dürfte keineswegs so ohnehin abgewiesen werden. Jedenfalls aber ist eine skeptische Stimmung des Gemütes schon der heimliche spiritus rector der Arbeit, wenn gerade die evidentesten Urteile zur Grundlage des zur Messung der Erkenntniskraft dienenden reduktiven Verfahrens gemacht werden.

Wichtiger noch ist der zweite Grund. Es ist eine von großen Denkern² oft beklagte und höchst tragische Tatsache – ein rechtes Zeugnis dafür, daß «aus

1. Vgl. H. Cohen, «Kants Begründung der Ethik» (1871), S. 121.

2. Pascal und Helmholtz mögen genannt sein.

so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, nichts ganz Gerades gezimmert werden kann» (Kant¹) –, daß sich unsere Erkenntnisse nach ihrer Evidenz und ihrem Werte, die sie für unser Leben und Heil besitzen, fast *umgekehrt* zueinander verhalten. Das für uns Gleichgültigste ist vom Standpunkt der Logik aus das für uns Gewisseste (wie z.B. die Verhältnisse im leeren Raum) – und die brennendste Frage, die nach unserer Bestimmung, die am schwierigsten zu beantwortende. Die Geschehnisse der fernen Weltkörper liegen klarer vor unseren Augen als unser eigenes Geschick in unserer Geschichte, und «alle diese hohen Werke» lassen sich leichter in Gestalt von quantitativ bestimmten Gesetzen und Kräften begreifen als das Gesetz unserer eigenen Werke, wie etwa Sprache und Wirtschaft. Steht es aber so, so erscheint es uns keineswegs von vornherein einleuchtend, daß man der Ausmessung des Erkenntnisvermögens gerade und allein die evidentesten Ergebnisse der Wissenschaft zugrunde legen dürfe. Was den Ergebnissen anderer Wissenschaften an Evidenz abgeht, das ist ihnen durch die Bedeutung, welche sie für unser eigenes inneres und äußeres Wirken besitzen, zurückgegeben. Nicht an evidenten Wahrheiten hat das nicht aus dem geradesten Holze gezimmerte Wesen innerhalb dieser Geschichte das Wesen des Geistes zu ermessen gesucht, sondern an der Leistung dessen, «was not tut». Ein Spötter aber könnte hinzufügen, es sei «in reinster und unverfälschtester Wahrheit zu leben» das Leichteste, was es geben könne: Man brauchte nur stumpfsinnig genug zu sein, den Satz $2 \times 2 = 4$ die gesamte Lebenszeit hindurch innerlich vor sich herzusagen!

Es hieße dieses Problem gründlich verkennen, wollte man antworten, es handle sich innerhalb der Erkenntnistheorie eben gar nicht um den Inhalt der Gegenstände, die wir erkennen wollen, noch weit weniger darum, welche Bedeutung die Inhalte für das Ganze unseres Lebens besitzen, es handle sich nur um die Stufen des Erkenntniswertes der wissenschaftlichen Urteile. Diese Auskunft wäre eben nur eine Wiederholung der Behauptung, die wir eben angriffen. Zur *Entscheidung* dieses Streites kann die Erkenntnistheorie gar nicht aufgerufen werden. Schon der Angriff der erkenntnistheoretischen Arbeit setzt diese Entscheidung gerade voraus. Nur mit Zugrundelegung *eines dogmatischen, vorkritischen* Begriffes des Erkenntnisvermögens, dem gemäß die Prinzipien und die Struktur dieses Organs klar vor unseren Augen lägen, könnte also geschlossen werden. Ist dieser Begriff einmal aufgegeben und bezeichnen wir das Erkenntnisvermögen als jenes X, das gesetzt werden muß, wenn eine Reihe von geistigen Leistungen möglich sein soll, so liegt in der *Wahl der zugrunde zu legenden Leistungen* eben auch der endgültige Inhalt, den jenes X erhalten muß.

1. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784). Sechster Satz.

In diesem Sinne sagt Eucken¹ durchaus mit Recht: Der Fehler in den neuen Diskussionen über Empirismus und Rationalismus «bestand darin, daß man über die Art des Erkennens stritt, ohne sich über den *Inhalt der Wirklichkeit* irgend verständigt zu haben; hatte man aber hier und dort ganz verschiedene Ziele vor Augen, so war es nicht verwunderlich, daß die Erörterung über den Weg immer weiter auseinanderführte und schließlich alles Sache bloßer Parteinahme schien. Es gilt also vor allem, irgendeinen festen, gemeinsam anerkannten Bestand der Wirklichkeit zu gewinnen.» Wird nun aber die Wahl so vollzogen, daß zu ihrem Kriterium allein die Evidenz wird, mit welcher wir einen gewissen Teil des Wirklichen begreifen können, wogegen die *Bedeutsamkeit* der verschiedenen Teile des Wirklichen ganz beiseite gelassen wird, so liegt hierin eben schon ein Willkürfaktor, eine ganz unbewiesene und im ganzen Fortgange der Überlegung außerhalb aller kritischen Diskussion stehende Behauptung inbegriffen. Die Willkür des Ausgangspunktes, von dem aus das Erkenntnisvermögen reduktiv erschlossen ist, findet sich aber natürlich in diesem selbst wieder. Nur durch eine nachträgliche (natürlich unabsichtliche) Verschleierung des Weges, auf dem man zu der Struktur des Vermögens gelangt war, gewinnt es den Anschein, als hätte man auf solche Weise das Erkenntnisvermögen überhaupt gefunden. Während man z.B. nur dies wirklich erwiesen hat, daß die bestimmte Struktur desselben, welche mathematische Naturwissenschaft ermöglicht, nicht auch Metaphysik ermöglicht, glaubt man gefunden zu haben, das *Erkenntnisvermögen überhaupt* ermögliche keine Metaphysik usw.

Doch wir hatten oben nur *versuchsweise* zugegeben, daß sich die Evidenz der Resultate der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft so unvergleichlich von der Evidenz anderer geistiger Akte unterscheidet.

Wir verkennen nun natürlich nicht, daß an dieser Stelle eine Reihe höchst dunkler und schwieriger Probleme liegt. Aber es liegt auch an dieser Stelle kein Anlaß für uns vor, diese Probleme einer Lösung näherzuführen. Die rein methodologische Frage läßt sich auch hier bis zu einem gewissen Grade von den besonderen Problemen abtrennen.

Wir hatten schon vorher gesehen, daß jene Evidenz den betreffenden Urteilen nur dann anzuhaften scheint, wenn sie aus dem lebendigen Prozesse der progressiven Wissenschaft herausgetreten sind. Innerhalb dieses Prozesses erscheinen auch die evidentesten Ergebnisse (wir führten schon den Erkenntniswert der euklidischen Geometrie und jenen des newtonschen Gravitationsgesetzes an; wir können noch den Satz von der Beharrlichkeit der Substanz hinzufügen, der in chemischen Abhandlungen gleichfalls zuweilen in Frage gestellt wird) immer noch diskutabel. Völlige Gewißheit scheint, um mit Schiller zu reden,

1. Vgl. R. Eucken, «Die Grundbegriffe der Gegenwart» (1893), S. 68.

auch hier «nur der Tod» bieten zu können, jener Tod nämlich, der alles Menschenwerk umfängt, wenn es sich von der lebendigen Kausalität des Weiter-schaffens endgültig ablöst. Darum kann auf alle Fälle – wie wir es oft hören – keine Rede davon sein, daß die Evidenz jener Resultate «gegeben» sei. «Gegeben» sind «gedruckte Bücher» (um mit Cohen¹ zu reden), höchstens noch die psychische Tatsache des Vollzugs der Urteile, die wir daraus lesen; die Evidenz jener Urteile im *logischen* Sinne kann nie bloß *gegeben* sein; sie muß stets durch selbständige Prüfung wieder *vollzogen* werden.

Steht es aber so und muß auch in Hinsicht auf diese Urteile ein progressiver, prüfender Gedankenstrom² ihnen entgegenilen, ehe die reduktive Arbeit beginnt, so verschwindet auch der Trug, welcher diese Urteile zu einem Ausgangsdatum für die Erkenntnistheorie besonders und ausschließlich geeignet erscheinen ließ.

Dann mag sich für die Resultate unserer Wissenschaften und die Ergebnisse anderer Wissenschaften, wie Geschichte, Jurisprudenz, Nationalökonomie, Theologie, aber auch für Werkzusammenhänge der nichtwissenschaftlichen Kultur ein *gemeinsamer* Boden ergeben, den wir mit Eucken gut als «*Arbeitswelt*»³ bezeichnen können. Der Inhalt dieser «Arbeitswelt» als ein «gemeinsam anerkannter Bestand der Wirklichkeit» (siehe oben) wäre seines Rechtes freilich nicht in *gleichem* Maße von vornherein versichert, als es die transzendente Methode für ihren Ausgangspunkt beansprucht. Würde sein Recht als «an sich evident» ausgegeben, so würde ja die Willkür, welche wir schon an der Evidenterklärung jenes Ausgangsdatums der transzendentalen Methode tadeln mußten, in vertausendfacher Gestalt wiederkehren. Jene «Arbeitswelt» mit ihrem reicheren und allseitigen Inhalte könnte nur als ein «phaenomenon bene fundatum» (diesen Ausdruck Leibnizens hat Eucken sehr glücklich dafür gebraucht⁴) gelten. Als solches wäre sie den Angriffen einer individualistischen Stimmungsphilosophie, die, selbst völlig unfruchtbar, leichtfertig über die bedeutendsten Kulturwerke den Stab bricht, ebenso enthoben, als sie besonnener Kritik immer noch offen stünde. Jedenfalls aber wäre die Form ihrer Realität keine geringere als diejenige, welche Mathematik und reine Naturwissenschaft besitzen. Denn auch diese, so sahen wir, können ihren Anspruch auf völlig unvergleichliche Evidenz als Ausgangsdatum nicht aufrechterhalten. Auch diese müssen sich dazu herbeilassen, ein phaenomenon bene fundatum zu sein. Als

1. Vgl. H. Cohens Vorrede zur «Geschichte des Materialismus» von Albert Lange.

2. Mit Recht betont O. Liebmann («Zur Analysis der Wirklichkeit», 1876, S. 6) diese Notwendigkeit gegenüber der Metageometrie.

3. Vgl. R. Eucken, «Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens im Bewußtsein und Tat der Menschheit», Leipzig 1885, S. 46.

4. Vgl. a.a. O.

solches gehen sie zwar als Glied in die «Arbeitswelt» ein, aber sie können sich nicht mehr als absolut über die anderen Bestandteile jener Welt setzen; sie können nicht mehr den ungeheuren Anspruch erheben, für die Fixierung des Erkenntnisvermögens *allein* maßgebend zu sein, und folgegerecht durch das Medium dieses «Erkenntnisvermögens» nicht nur andersartige Disziplinen und ihre Methoden, sondern letzten Endes das Ganze der menschlichen Kultur einer, sagen wir gelinde, höchst einseitigen Kritik unterziehen.

Darf aber einerseits die Evidenz, welche die Urteile der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft für uns besitzen, nicht künstlich *vergrößert* werden, so darf (wozu unsere Methode ebenfalls leicht neigt) andererseits der Kreis der von uns *gemeinsam anerkannten* Kulturwerke nicht in übertriebener Weise *verkleinert* werden.

Was hier zunächst die Wissenschaft betrifft, so muß zuallererst ein Vorurteil, das trotz der Bekämpfung, welche es nicht nur durch die reale wissenschaftliche Arbeit des 19. Jahrhunderts, sondern auch durch hervorragende Logiker gefunden hat, noch immer der Philosophie seit den Tagen des Rationalismus leicht anklebt, überwunden werden, das Vorurteil nämlich, daß jedes Urteil, das die Feststellung eines allgemeinen Gesetzes zum Inhalt hat, schon aus diesem Grunde eine *höhere* Evidenz besitzt als ein Urteil, das eine Tatsache der unmittelbaren Wahrnehmung, sei es der äußeren oder der inneren, zum Gegenstande hat. Es gehört zu den schönsten Verdiensten des für die Logik so verdienstreichen Sigwart, nachgewiesen zu haben, daß alle Urteile apodiktisch sind, auf *alle* Fälle aber das früher «assertorisch» genannte, der Titel «Urteil» aber auch Mitteilungen über *singuläre Tatsachen*, die auf Wahrheit Anspruch machen, vollgerecht zusteht¹. Darum ist es aber auch nicht nötig, daß es, wie Cohen (s. Zitat)* fordert, «Gesetze der Geschichte, der Staatslehre und der Ökonomie» gebe, um in die Arbeitswelt auch Resultate dieser Wissenschaften einzubeziehen. Nur darum handelt es sich, einen festen Kreis von gemeinsam anerkannten wahren Urteilen dieser Wissenschaften, nicht aber etwa bloß allgemeiner Urteile oder gar nur Gesetze zum Ausdruck bringender Urteile in unsere Arbeitswelt einzubeziehen.

Wie aber die Evidenz, welche diejenigen Wissenschaften aufzubringen vermögen, deren Arbeit wesentlich auf der Richtigkeit des unmittelbaren, eine individuelle Tatsache treffenden Urteils verläuft, nicht verkleinert werden darf, so darf auch die Gemeinsamkeit der Schätzung, die wir den großen Kulturwerken nichtwissenschaftlicher² Art entgegenbringen, nicht zu niedrig einge-

1. Vgl. Chr. Sigwart, «Logik» I (Freiburg 1889), S. 230, S. 19, S. 20.

2. Mit Recht sagt auch Hertling, «Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft», Freiburg 1899, S. 23: «Aber darin unterscheidet sich unsere heutige Auffassung von der ältern, daß wir auch die Erkenntnis und Feststellung von Tatsachen zum wirklichen Wissen rechnen.»

schätzt werden. So vielfarbig unsere Kulturgeschichte und auch das Urteil über Bestandteile unserer gegenwärtigen Kultur sein mag, so lassen sich doch leicht Werkzusammenhänge aussondern, die mit derselben Evidenz wie irgend ein Urteil der Naturwissenschaft als eminent bedeutsam, über die tägliche Menschenarbeit weithinausragend gelten:

Kein noch so schroffer Germanist wird leugnen, daß im römischen Rechte ein einzigartig-geniales Geisteswerk vorliegt. Kein Liebhaber des Rokoko wird verkennen, daß in der gotischen Baukunst eine ungeheure Menschensehnsucht sich in herrlicher Weise steinerne Form gegeben hat. Kein noch so engagierter Protestant wird die Größe der Leistung der Klöster in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens oder die ewige Schönheit der Kunst innerhalb der italienischen Renaissance bestreiten, und kein vernünftiger Katholik wird leugnen, daß in der protestantischen Kirchenmusik ein tiefinniges Erleben seinen Ausdruck gefunden hat, oder daß in der klassischen Literatur Deutschlands ein ewig Großes zu uns redet.

Ein Bestandteil dieser Arbeitswelt wäre aber auch die moderne Volks- und Weltwirtschaft. Einen «geschlossenen Handelsstaat», in dem man auf alle Erzeugnisse fremder Länder, auf Kaffee, Tee, Pfeffer usw. verzichten müßte, dürfte wohl niemand mehr im Sinne Fichtes aus dem Begriffe des Eigentums zu deduzieren wagen. Ein gewisses Maß von Weltwirtschaft wird auch der eingefleischteste Schutzzöllner anerkennen müssen. Ähnlich steht es mit der modernen Technik und ihrem gewaltigen Arbeitszusammenhang. Auch ausgeprägte humanistische Bildungskreise werden, wenn sie auch vor ihrer Überschätzung warnen, nicht verfehlen, der Umsicht und Energie, die zu ihrem Aufbau führte, Anerkennung zu zollen. Was aber für solche Werkzusammenhänge gilt, dies gilt nicht minder für persönliche Taten schlichter Tiefe oder heroischer Größe. Wäre z. B. nachzuweisen, daß ein Mann wie Christoph Columbus, als er, einer bloßen Vermutung nachgebend, furchtlos in das große Unbekannte hinausfuhr, dies nicht vermocht hätte, ohne sich von vornherein in einer Geisteswelt sicher geborgen zu fühlen, so müßte das geistige Etwas, welches ihm seine Tat ermöglichte, doch auch uns, die wir den Erfolg seines herrlichen Mutes Tag für Tag wie etwas Selbstverständliches genießen, mehr sein als eine bloße «psychologische Tatsache».

Hier gewärtigen wir nun mancherlei *Einwendungen*. Wählen wir einige besonders naheliegende aus und prüfen wir sie auf ihre Bedeutung:

Also die berichtigten Beweise des «Geistes und der Kraft», welche stets eintreten, wenn es mit der Logik zu Ende geht! – so mag mancher skeptisch ausrufen. Wir antworten: Es ist eine völlig dogmatische, weit hinter Kant gehörige Behauptung, daß man von vornherein schon *wußte*, welche geistigen Funktionen den Rechtstitel, mehr als bloß psychische Tatsachen zu sein, auf-

zuweisen haben. Darin gerade sehen wir das gewaltige Verdienst Kants, daß er die Frage, welche Funktionen Vernunftfunktionen sind, zum *Problem* erhoben hat. Mit welcher Logik soll es denn zu Ende gehn, wenn wir die Beweise «des Geistes und der Kraft» einsetzen? Die Grundsätze der formalen Logik sind Grundlage jeder wissenschaftlichen Erörterung. Sie bilden einen festen Bestand im Erkenntnisvermögen, dessen Anerkennung uns alle verbindet. Was aber über diese Grundsätze hinaus immer an *Gehalt* im problematischen *Begriff des Geistes* liegen mag, dies ist allerdings auf Beweise des «Geistes und der Kraft» gestellt. Keineswegs aber ist nur das von uns eben gekennzeichnete Verfahren darauf gestellt, sondern genau ebenso die transzendente Logik. Denn auch sie fragt, wie ein gewisser Erfolg möglich war, was denn das Erkenntnisvermögen sein müsse, wenn man zu der mathematischen Naturwissenschaft kommen konnte. Aus einer geschichtlich dargelegten «Kraft» beweist sie nicht minder als unsere Methode. Darin stehen sich beide Methoden völlig gleich. Nur bezeichnen wir diese «Kraft», so hoch wir sie auch schätzen, als eine zu einseitig gerichtete Kraft, um mit ihrer alleinigen Zugrundelegung auszumessen, was das geistige Vermögen abgesehen von seinem formallogischen Gehalte noch weiter an rechtmäßigen Funktionen besitze.

Ein anderer Einwand könnte folgendermaßen lauten: Die Aufgaben der Erkenntnistheorie und der Ethik sind streng gesonderte. Es hieße aber die Grenzen dieser Wissenschaften in unheilvoller Weise für beide ineinander verlaufen lassen, wenn man unseren Ausgangspunkt einer «Arbeitswelt» akzeptieren wollte. Insbesondere scheidet die Erkenntnistheorie streng von der Ethik, daß erstere Wissenschaft stets fragt, wie man zu einer gegebenen wissenschaftlichen Erfahrung gekommen ist, letztere aber stets fragt, was geschehen soll.

Wir geben folgenden Bescheid: Ohne Zweifel ist es richtig, daß die rein erkenntnistheoretische Aufgabe eine andere ist als die Aufgabe der Ethik. Aber unterscheiden wir nur einen prinzipiellen und einen mehr der Ausführung angehörigen Teil in beiden Disziplinen, so ist es ebenso zweifellos, daß jedes bedeutendere Werk, welches in der Geschichte der Philosophie eine dieser Wissenschaften behandelte, beide Aufgaben in ein charakteristisches Verhältnis zueinander gesetzt hat. Platons Erkenntnistheorie, welche das «Gute» zur höchsten der Ideen hypostasiert, ist so gewiß wie jene Fichtes durchaus ethisch bestimmt; umgekehrt ist die Ethik Spinozas oder Leibnizens ohne Zweifel erkenntnistheoretisch bestimmt. Reicht ja die Ethik mit ihrer bestimmenden Kraft innerhalb aller jener Urteilstheorien, welche wie die stoische, cartesiansche und jene von David Hume das «Urteil» nicht ohne den Willensakt einer Billigung oder eines Glaubens (belief) definieren zu können meinen, selbst in

die Logik herein¹. Aber auch abgesehen von diesen geschichtlichen Beispielen tritt die systematische Notwendigkeit einer Auseinandersetzung beider Disziplinen sofort ein, wenn die Normen des Erkennens mit jenen des sittlichen Handelns in Widerstreit geraten. Woher soll da Entscheidung kommen, wenn nicht aus einer Wissenschaft, die auf der Grundlage der «*Arbeitswelt*» einen Begriff vom «*Geiste*» gefunden hat, in welchem sowohl die Erkenntnisfunktionen als die Funktionen des sittlichen Handelns letzten Endes wurzelnd vorgestellt werden müssen?² Die Frage dahin abzubringen, daß die Imperative auf dem ethischen Gebiet kategorisch seien, auf jenem der Logik und Erkenntnistheorie aber hypothetisch, führt in eine Einseitigkeit, welche der Bedeutung des Problems nicht im entferntesten gerecht wird. Daß auch die Erkenntnis der Wahrheit irgendwie in der *Bestimmung des Menschen* wurzeln müsse, und damit zwar nicht die einzelne Erkenntnisregel, wohl aber die Gesamtheit dieser Regeln kategorische Bedeutung besitzen müsse, wird sich ebensowenig bestreiten lassen wie die nur hypothetische Bedeutung der spezielleren sittlichen Forderungen.

Aber auch die Beschränkung der Erkenntnistheorie auf die Frage nach der Möglichkeit einer gegebenen Wissenschaft einerseits, die Behauptung, daß es die Ethik nur mit der Frage, was geschehen soll, zu tun habe, andererseits ist eine viel zu rohe Unterscheidung, als daß sie den tatsächlichen Problemen beider Disziplinen gerecht würde³. Muß doch selbst Cohen in seiner scharfsinnigen Analyse der Ethik Kants⁴ zuletzt zugestehen: «*Machen wir zur Materie unserer Exposition (sc. des Sittengesetzes): das Problem eines systematischen Zusammenhanges der moralischen Erkenntnisse. Ist denn nicht auch der Begriff der Erfahrung ein Problem?*»⁵ Freilich sind Erfahrungsgesetze gegeben. *Aber sind es denn auch wirklich Gesetze? Gibt es keinen Skeptizismus?* ... Daß er nicht recht behalte, ist die Tendenz des transzendentalen Feldzuges. *Also ist der Begriff der Erfahrung doch ein Problem.*» Was besagt dies aber? Es besagt, daß eben auch die Erkenntnistheorie nicht von einem Gegebenen auszugehen hat, sondern von einem Idealbegriff der Erfahrung. Wie soll aber dieser Idealbegriff gewonnen werden, wenn nicht Normen, die aussagen, daß etwas geschehen *solle*, uns an-

1. Genauer habe ich die Untrennbarkeit der *prinzipiellen* Fragen beider Disziplinen nachzuweisen gesucht in der zitierten Dissertation*.

2. Erst in jüngster Zeit hat der Streit der Herbartianer mit Natorp um das Ziel der Erziehung die Notwendigkeit einer solchen Instanz dargetan. Vgl. Reins Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.

3. Weit feiner als diese rohe Unterscheidung sind z. B. die Abscheidungsversuche Wundts in seiner «*Ethik*» (Stuttgart 1892), Einl. 1, Die Ethik als Normwissenschaft.

4. Ein Satz freilich, der mit den sonstigen Ausführungen Cohens (Theorie der Erfahrung) schwer übereinzubringen ist.

5. Vgl. H. Cohen, «*Kants Begründung der Ethik*», Berlin 1871, S. 159.

geben, wie wir aus dem halbreifen Produkt der gemeinen Erfahrung jenen Idealbegriff der Erfahrung erhalten können? Oder anders gewendet: Die unter Normen stehende Tätigkeit, vermittels welcher wir aus gegebenen Empfindungen eine geordnete «Natur» schaffen, setzt sich in die sittliche Umformung der Dinge so kontinuierlich fort, daß wir nirgends mit einem Begriffe einschneiden können, um beide Tätigkeiten zu trennen. Schon das «Naturgesetz» ist viel zu sehr «Normalgesetz», als daß wir das Sittengesetz auf Grund des ihm eigenen Merkmals, ein «*Normgesetz*» zu sein, noch von ihm abscheiden könnten. Und auf der anderen Seite muß Cohen¹ wieder zugestehen: «Wenn vielmehr das theoretische a priori nicht bloß auf der ganzen Breite der Erfahrung ruht, sondern aus der Tiefe von deren Gesetzen sich erhebt, so fehlt für das praktische a priori dieser letztere Quell: *aber die volle Entwicklung der sittlichen Erfahrung setzt es so sicherlich und so unzweifelhaft voraus, wie alle Erkenntnis* – ,daran ist gar kein Zweifel!– *mit der Erfahrung anhebt. Wie könnte denn die Formel gefunden werden, wenn nicht ein weiter Blick über ihr Geltungsgebiet und eine zureichende Erfahrung über die Maße ihrer Anwendbarkeit sie finden lehrten?*» Nichts anderes wollen aber auch wir. Auch uns liegt es hier ferne, von undiskutierbaren Offenbarungen des sittlichen Geistes in geschichtlichen Fakten auszugehen. Ja wir bestreiten eben das Recht eines solchen Ausgangspunktes nicht nur für die Aufgabe der praktischen, sondern auch für jene der theoretischen Philosophie. Aber wir bezeichnen es als ein dogmatisches Verfahren, wo ein kritisches Pflicht wäre, wenn nur ein ganz *unbestimmtes* und deshalb in der philosophischen Diskussion völlig *unkontrollierbares Allgemeinbild* der sittlichen Erfahrung bei der Prägung der ethischen Formel mitwirkt, anstatt daß die sittliche Welt, wie sie die Geschichte bietet, in scharf umrissenen und konkreten Gestalten als Glied in die geistige «Arbeitswelt» als einem phaenomenon bene fundatum einginge.

Ein weiterer Einwand könnte besagen: Es sei zugestanden, daß von jener «Arbeitswelt» auszugehen sei; wird es aber auch möglich sein, die geistigen Kräfte, welche die in ihrem Gehalt so verschiedenen Teilgebiete jener Welt bedingen, in *einem* Begriffe des Geistes festzuhalten, ohne ihr charakteristisches und auf nur einen ganz bestimmten Zweckbereich abgestimmtes Wesen zu verkennen? Gewiß: «Kein Lebendiges ist Eins, immer ist's ein Vieles», um mit Goethe zu reden. Aber wir müssen nur den Begriff der «*Einheit*» und jenen der «*Einfachheit*» scharf genug unterscheiden, um uns auch durch diese Einrede nicht verwirren zu lassen. Beide Begriffe *schließen sich gerade aus*. Ein Uratom, wie es zuweilen den Chemikern als idealer Baustein für die bekannten bzw. ideell supponierten Atome der heutigen Chemie vorschwebt, wäre trotz aller Einfachheit, Unteil- und Unlösbarkeit kein «*einheitliches*» Ding. Denn

1. Vgl. H. Cohen, a. a. O., S. 158.

nirgends an ihm fände sich ein Punkt, in dem die anderen Punkte ihrer Zugehörigkeit zueinander inne werden könnten; die Punkte lägen, vom Begriffe der «Einheitlichkeit» aus gesehen, genau ebenso gleichgültig nebeneinander, als sie sich also verhielten, wenn sie Millionen Meilen voneinander entfernt wären und verschiedenen Dingen angehörten. Ebenso wenig wäre die Empfindung, selbst wenn sie als unräumliches und unzeitliches, nur intensiv abgestuftes Element alles seelischen Geschehens erwiesen wäre, «einheitlich». Ihre zwar nicht mehr realiter zu trennenden, aber doch noch mathematisch zu unterscheidenden Intensitätsgrade könnten auf alle möglichen Empfindungen übertragen gedacht werden, ohne daß der Rest hierdurch an Einheitlichkeit verlöre oder gewänne; es fände sich in der Reihe der Teilempfindungen, in der wir den gegebenen Intensitätsgrad der Urempfindung bestehend *denken* könnten, kein Glied, in dem die anderen Glieder ihrer Zusammengehörigkeit inne würden. «Einheitlich» ist dagegen trotz seinen chemisch und physikalisch qualitativ und quantitativ so mannigfachen Bestandteilen jeder Organismus; einheitlich ist auch trotz den in qualitativer und quantitativer Hinsicht so verschiedenen, ihm letzten Endes zugrunde liegenden psychischen Tatsachen ein Staatswesen oder der Weltpostverein. Engstes Aneinandersein der Teile in Zeit und Raum, qualitative und quantitative Gleichheit derselben vermag Einheitlichkeit an sich so wenig zu begründen, als weitestes Auseinandersein der Teile in Zeit und Raum, qualitative und quantitative Verschiedenheit derselben sie auszuschließen vermag. Wenn also innerhalb jener die Arbeitswelt ermöglichenden Grundpotenz «*Geist*», welche wir suchen, auch das vom psychologisch-analytischen Gesichtspunkte her qualitativ Mannigfachste, etwa Fühlen, Wollen, Vorstellen, in den verschiedensten Verbindungen und quantitativen Abstufungen wirr durcheinander läge, so wäre dieser Umstand nicht die geringste Gefahr gegen die *Einheitlichkeit* dieser Potenz.

Sehen wir aber von diesem eventuellen Mißverständnis ab, so können wir jenen «Geist», den wir suchen, als ein Vielgegliedertes verstehen, das, wenn auch auf allen einzelnen Gebieten der Arbeitswelt stets als ein *Ganzes* wirkend, sich doch zu seinem Schaffen in den besonderen Teilen jener Welt auch charakteristisch zu bestimmen vermag; aber bei aller charakteristischen Bestimmung, welche der Geist das eine Mal in dem werktätigen Wirken des großen Staatsmanns, das andere Mal in der Erkenntnisarbeit des Gelehrten annimmt, bleibt seine *Einheit* doch bestehen.

Freilich liegt – wie wir gerne gestehen – ein ungeheuer langer Weg zwischen den mannigfachen Teilen jener «Arbeitswelt» und jenem einheitlichen Begriffe vom Geiste. Man würde ihn kaum auch nur zu beschreiten wagen dürfen, wenn nicht eine bestimmte Art des Gehens einerseits, bestimmte Stationen andererseits von vornherein bestimmt werden könnten.

Was das erstere betrifft, so kann trotz aller Verschiedenheit der philosophischen Leistungen ihrem Gegenstande und ihren besonderen Methoden nach, welche zu jenem Ziele führen können, doch eine *gemeinsame Art des Vorgehens* festgehalten werden. Alle Teile unserer Arbeitswelt können als konkurrierend um den Begriff des Geistes vorgestellt werden; jeder Teil hat die Tendenz, die ihm entsprechenden geistigen Funktionen als das *Ganze* des Geistes auszugeben; jedes besondere Gebiet will die besondere Quelle des Rechts, aus dem es sich ableitet, zur Quelle *alles* Rechtes machen. Dies gilt sowohl für die großen Teilgebiete der Arbeitswelt, wie Wissenschaft, Kunst, Technik usw., als auch für die Teilgebiete zweiter, dritter und vierter Ordnung. So sucht z. B. die Wissenschaft innerhalb der Neuzeit ihre spezifischen geistigen Voraussetzungen viel zu direkt auch für Kulturpotenzen anderer Art, wie etwa Religion und Politik, durchzusetzen und die oft schroffen Ablehnungen, die sie hier von großen religiösen Geistern, welche auf andere Weise als in der Form eines Syllogismus «des Gottes voll» waren, die sie dort von hervorragenden Meistern der Staatskunst¹ erfahren hat, sind nur wohlbegreifliche Symptome jener Einseitigkeit. So sucht auch innerhalb der Wissenschaft eine besondere Wissenschaft ihre eigentümlichen Erkenntnismittel auf das Ganze der Wissenschaft zu übertragen – wie wir dies schon in der Einleitung zu schildern suchten.

Hier hat nun, wie wir glauben, der *Philosoph* das seinem Anspruch nach große, seinen Pflichten nach so unendlich verwickelte Amt zu übernehmen, jenen gewaltigen Kampf der einzelnen Gebiete um den Geist auf *einen* Ort, den Ort seines eigenen einheitlichen Bewußtseins zu bringen, wo sie nach Geltendmachung ihrer selbstsüchtigen Forderungen, zunächst wohl in härtester gegenseitiger Bedrängung, allmählich zu dem Ausgleich eines einheitlichen Begriffes vom Geist zu gelangen vermögen.

Die Methode, die wir hier zur Empfehlung bringen, hätte aber auf diesen Titel von vornherein keinen Anspruch, wenn sie nicht zu der Form der *gemeinsamen* Arbeit Vieler an der Philosophie führen könnte; sie möchte im anderen Falle mit Recht als ein individuell ausgeheckter Gedanke erscheinen und würde die schon von v. Trendelenburg² mit vollem Rechte geltend gemachte Klage über die Misere der Kontinuitätslosigkeit der philosophischen Arbeit innerhalb der neueren Philosophie nur noch um einen Fall berechtigter machen. Aber gerade diese spezifische Kraft der Methode hat der hier vorgeschlagene Weg im weitesten Maße. Nicht durch ein geniales «Aperçu», wie sich Schopenhauer die Form der Erreichung der philosophischen Grundkonzeption vorgestellt hat, kann der reiche und vielgegliederte Inhalt des Begriffes Geist gefunden oder gar «entdeckt» werden; es möchte, wäre es so, nicht Wunder nehmen, wenn sein

1. Man denke an Bismarck.

2. Vgl. A. v. Trendelenburg, «Logische Untersuchungen», I, S. 138.

Inhalt so einseitig würde wie Schopenhauers «Wille» (welch letzteres Wort auch in seinem Doppelsinne richtig bleibt). Vielmehr kann genau so, wie sich der Begriff des Atoms seit seiner Restaurierung durch Gassendi und Boyle mit dem Fortschritt der chemischen Arbeit bezüglich Qualität, Gewicht, Form fort und fort bereichert hat und so in den bloßen Begriffsrahmen, den Demokrit und Lucrez geliefert hatten, immer neue Züge eingeführt wurden, auch der Begriff des Geistes durch das Zusammenwirken einer reichen Einzelarbeit fort und fort tiefer gegliedert und der Inhalt der Glieder immer genauer determiniert werden. Hier mögen vorwiegend synthetisch begabte Denker «das Übergängliche, das Milde» (Goethe) zwischen den Provinzen der Geisteswelt suchen, dort analytische Schärfe die zwischen ihnen verlaufenden Grenzlinien fester einzeichnen; hier mögen vorwiegend ästhetisch gerichtete Interessen den Kampf der Sondergebiete der Kunst um das Ganze des ästhetischen Urteils- und Schaffensvermögens zu schlichten suchen, dort ethisch gerichtete Begabung den Streit der Teilwirklichkeiten der sittlichen Welt um Inhalt und Verpflichtungsart des Gewissens einer Beilegung näher führen –: Alle diese Bestrebungen, deren Resultate bei allem relativen Eigenwert immer zugleich Material für die nächsthöhere Synthese sind, dienen dem einen großen Zwecke, den Inhalt des Begriffes «Geist» einer vollkommenen und konstanten Bestimmung näherzuführen. Daß es trotzdem stets ein Vorrecht hochbegnadeter Geister bleiben wird, mit umfassender Weisheit die Rechtszumessungen an die einzelnen Geistespotenzen zu vollziehen – dieses «Willkürelement», das vom Gesichtspunkt der Methode der *Genius* ist* –, wird und soll hierbei nicht umgangen werden. Es wäre aber nicht eine Schuld der Methode, sondern eine Schuld der Menschen, wenn Mangel an Selbsterkenntnis die einzelnen Arbeiter, Könige und Kärner, verwechseln ließe.

Mit einem solchen Begriffe von der philosophischen Methode wäre die Philosophie als *geschlossenes System*, wie es Positivismus und Kritizismus mit Recht fürchten, ebenso vermieden wie eine durch nichts mehr als den Namen zusammengehaltene philosophische Detailarbeit, die sich vermißt, an jedem Punkte, wo sie Bedingungen der Erkenntnis eines eng umschriebenen Gebietes der positiven Wissenschaft zu finden glaubt, das *Ganze* des menschlichen Geistes ausgeschöpft zu haben, und dabei nicht bemerkt, daß sie nur die tatsächliche Selbstsucht der Einzelwissenschaften, sich über das Ganze der Welt in ihren Urteilen auszubreiten, sanktioniert, und in handlichen Formeln befestigt, was sie doch auf Maß und Recht zurückzuführen die Pflicht hatte.

c) *Abschluß des allgemeinen Teiles der Kritik der transzendentalen Methode*

Fassen wir die Resultate unserer Kritik der transzendentalen Methode kurz zusammen, so ergibt sich Folgendes:

Die Merkmale, die wir als ihr wesentlich bezeichnet hatten – logisch-reduktiver Charakter ihres Verfahrens, Anspruch auf Erkenntniskritik, der Formalismus der durch sie erreichten Erkenntnisprinzipien und die hieraus fließende Gültigkeit dieser Prinzipien für alle mögliche Erfahrung, die Behauptung der Grundlagen der wissenschaftlichen Erkenntnis als zur Wissenschaft gehöriger Urteile, ließen sich nicht aufrechterhalten. Ein rein reduktives Verfahren erwies sich als undurchführbar, da die Evidenz von Urteilen, welche ein solches Verfahren voraussetzt, stets wieder ein progressives Denken und Erkennen zu ihrer Setzung beansprucht. Insbesondere aber erwies sich eine bloß logische Reduktion, welche das in den wirklichen Denkern der Geschichte vor sich gehende Werden der Wissenschaft außer acht läßt, als ungeeignet für das Problem der Erkenntnis; ihre Unwiderlegbarkeit durch Geschichte und Psychologie bezahlen die Resultate eines solchen Verfahrens mit völliger Unwirksamkeit innerhalb des wirklichen Erkenntnisprozesses; denn es läßt sich nicht erweisen, warum Erkenntnisprinzipien fernerhin eine reale Leitung der Erkenntnisarbeit übernehmen müßten, wenn es wirklich gleichgültig sein sollte, ob sie diese Leitung innerhalb der Geschichte auch wirklich gehabt haben. Eine überflüssige Verdoppelung der Erkenntnisarbeit wäre – jene Methode konsequent zu Ende gedacht – ihre einzig mögliche Leistung. Soweit also die reduktive Methode überhaupt berechtigt ist, hat sie nicht nur nach der logischen, sondern nach der *realen* Möglichkeit der Erkenntnis zu fragen und demgemäß zu sehen, wie in den lebendigen Persönlichkeiten der Denker auf dem Hintergrund ihrer geschichtlich bestimmten Kultur ihre Leistungen möglich gewesen sind. Einen Anspruch auf Kritik kann eine auf logisch-reduktive Art gefundene Erkenntnistheorie nicht einmal gegenüber jenen Disziplinen erheben, auf deren Basis sie sich selbst erhebt; noch weniger aber gegenüber anderen Wissenschaften oder gar gegenüber der Kultur überhaupt. Sie muß sich vielmehr ihrerseits durch die positive Arbeit der Wissenschaft in verschiedenster Hinsicht kritisieren lassen. Vor allem sind es die beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaften, welche die von der transzendentalen Erkenntnistheorie gesetzten Erkenntnisformen gesprengt haben. Die Zurückhaltung des kritischen Anspruches ist aber diesen Wissenschaften gegenüber kein konsequentes Verfahren, zumal dieser Anspruch gegenüber der Metaphysik stets aufs kräftigste erhoben wird. Formale Erkenntnisprinzipien sind, sofern sie absolut für alle mögliche Erfahrung gültig sein sollen, zu *reich* an Inhalt, um diesen Anspruch durchzusetzen: wir finden Inhalte der geschichtlichen Menschenerfahrung, die sie nicht bedingen konnten; dies gilt sowohl von den Prinzipien der Erkenntnis im engeren Sinne als von dem Prinzip der Moral. Zu einer tatkräftigen Anwendung innerhalb der positiven Wissenschaft und des positiven sittlich-praktischen Handelns

sind sie zu *arm* an Inhalt. In Wirklichkeit sind hier und dort weit inhaltsvollere Voraussetzungen dem erfahrungsmäßig Gegebenen entgegengebracht worden. Der konstruktive Geist ergreift auch inhaltliche Elemente und bringt das Ganze als «Entwurf» der Erfahrung entgegen. Inhalt und Form ist an den theoretischen und sittlichen Idealen, deren reale Wirksamkeit den Kulturerwerb der Menschengeschichte ermöglichte, nicht zu unterscheiden. Diese Ideen sind daher auch nicht ein für allemal systematisch aus einem Prinzip abzuleiten. Wie viele und welche in der künftigen Menschengeschichte noch zu bewegendenden Kräften werden sollen, wissen wir nicht. Nur zwei verschiedene Gattungen solcher Ideen kennen wir: einerseits Ideenzusammenhänge, welche das über alle Einzelgebiete der Kultur- und Geistestätigkeit übergreifende Lebensprinzip zusammenhängender Kulturperioden bilden, andererseits solche, welche, in einzelnen Persönlichkeiten zur Wirksamkeit gelangend, deren Schaffen leiten. Die ersteren bilden vermöge ihrer großen (freilich aber immer noch relativen) Konstanz kritische Maßstäbe zur Beurteilung verschiedener besonderer Kultur-tätigkeiten. Die Grundlagen der Wissenschaft sind nicht selbst wissenschaftliche Urteile. «Synthetische Urteile a priori» ist insofern eine *contradictio in adjecto*. Auch als Postulate können die Grundlagen der Wissenschaft nicht gefaßt werden; denn der diese Fassung voraussetzende Willensprimat gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntnis ist unhaltbar. Die Grundlagen der Wissenschaft wurzeln vielmehr in dem konkreten geistigen Lebensprinzip der Kultur, in der sich die Wissenschaft als ein Teil derselben bewegt.

Weder die Ergebnisse der reinen Mathematik und der sog. reinen Naturwissenschaft noch eine gegebene Erfahrung können Ausgangspunkte zur Erforschung der auf die angegebene Weise zu rekonstruierenden Ideenzusammenhänge vermöge der reduktiven Methode sein. Weder kann überhaupt bloße Evidenz, und wäre sie die sicherste, die Wahl jener Wissenschaften als Ausgangsdatum begründen, noch ist jene als völlig unvergleichlich behauptete Evidenz als solche *gegeben*. Schon die tatsächliche Leugnung derselben durch Skeptizismus und Empirismus involviert die Notwendigkeit eines progressiven Beweises. Als bloß psychische Tatsache kann jene Evidenz als Kriterium für den zu wählenden Ausgangspunkt erst recht nicht genügen. Der vieldeutige Begriff der Erfahrung bietet gleichfalls keinen sicheren Ausgangspunkt dar. Darf die Evidenz jener Ergebnisse nicht als so unvergleichlich mit jeder anderen Urteilsevidenz behauptet werden, so darf andererseits die wirkliche Gemeinsamkeit der Evidenz, mit welcher wir andere Ergebnisse der Wissenschaft, aber auch Kulturwerke nichtwissenschaftlicher Art beurteilen, nicht verkleinert werden. Insbesondere ist die Evidenz, mit der wir *einmalige* und *individuelle* Tatsachen, Personen, Vorgänge erkennen, nicht geringer als diejenige, mit der wir einen *allgemeinen* Satz oder ein Naturgesetz aussprechen. Aus diesen Grün-

den können sowohl die Ergebnisse anderer Wissenschaften als auch nicht-wissenschaftliche Kulturgüter und persönliche Taten in den Begriff einer «Arbeitswelt» aufgenommen werden, welcher das Ausgangsdatum des reduktiven Verfahrens bildet. Diese «Arbeitswelt» kann glücklich ein phänomenon bene fundatum genannt werden. Die Einwände, daß Erkenntnistheorie und Ethik vermöge ihrer verschiedenen Aufgaben die Einheit dieser Methode nicht vertragen, ja daß überhaupt die Einheitlichkeit eines jene Arbeitswelt bedingenden Geistes nicht gewahrt bleiben könnte, erwiesen sich als unstichhaltig. Auch der berechtigten Forderung, welche an eine Methode zu stellen ist, daß sie nämlich ein kontinuierliches Zusammenarbeiten Vieler verbürge, vermag der angegebenen Weg gerecht zu werden.

Es wird nun im zweiten Teile dieser Kritik der transzendentalen Methode unsere Aufgabe sein, den Ertrag des allgemeinen Teiles der Kritik auf die vier erkenntnistheoretischen Probleme des *Raumes*, der *Zeit*, der *Kausalität* und der *Persönlichkeit* anzuwenden. Selbstverständlich kann es sich hierbei nicht um die Ausarbeitung von Theorien handeln, welche auf die so mannigfachen Teilprobleme dieser Fragen eine genügende Antwort zu erteilen imstande wären. Nur auf die Angabe der *Ansatzpunkte*, an welchen eine solche Ausarbeitung einzusetzen hätte, kann es uns in diesem Zusammenhang ankommen.

B. BESONDERER TEIL

a) *Das Problem des Raumes*

Die vielfachen Meinungsdifferenzen, welche hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Wertes der *Raumvorstellung* bis auf den heutigen Tag ungeschlichtet fortdauern, sind, abgesehen von der Fülle von Schwierigkeiten, die in der Materie selbst liegen, nicht zum wenigsten durch den Mangel methodologischer Einhelligkeit bedingt.

Ohne Zweifel – darüber sind wir heute einig – hatte Kant eine Seite des Problems, nämlich die Frage nach der Beschaffenheit jenes Raumes, der die Geometrie ermöglicht, allzurasch für das Ganze gesetzt. Und gewiß war es ein bedeutsames Verdienst der nachkantischen Erkenntnistheorie, die bei Kant noch wenig gegliederte Problemmasse in genau- und festumgrenzte Teilfragen zerspalten zu haben. Die Verschiedenheit der Voraussetzungen der bei Kant noch zu wenig scharf geschiedenen reinen und angewandten Geometrie, die Frage nach dem Verhältnis des geometrischen Raumes zum empirischen Raum einerseits, zu dem metaphysischen Korrelat andererseits, die scharfe Unterscheidung der psychogenetischen und der erkenntnistheoretischen Raumfrage – all die in diesen Trennungen niedergelegte analytische Arbeit zeigt ohne

Zweifel einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt der Problemstellung. Auf der anderen Seite aber wird sich ebensowenig leugnen lassen, daß die von so völlig verschiedenen Prämissen ausgehenden Untersuchungen über das Problem einen übersichtbaren Zusammenhang fast im selben Maße, als jene Analyse fortschritt, verloren haben. Anstatt daß die verschiedenen Methoden zwar scharf auseinandergehalten, aber doch in einem einheitlichen Gefüge einer Methodik mit genauer Abgrenzung der Grenzen der Leistungsfähigkeit einer jeden Sondermethode untergebracht worden wären, gingen die Untersuchungen ihre Wege mit solcher Selbständigkeit, daß sich fast ebensoviele «Wahrheiten» wie einzunehmende «Standpunkte» ergaben. Die Verwirrung mußte sich noch steigern, wenn Resultate, die auf völlig verschiedenem Wege mit ganz verschiedenem wissenschaftlichem Interesse gefunden waren, gegeneinander ausgespielt wurden, wenn etwa gegen die psychogenetische Lehre, daß das Flächenelement angeboren, die Tiefenvorstellung aber erworben sei, von strengen Nativisten (z.B. Stumpf) das Argument der notwendigen Homogenität des Raumes, das den Voraussetzungen der Geometrie entnommen ist, ausgespielt wurde. Andererseits aber ging man in der Untersuchung wieder so weit auseinander, daß man innerhalb der Psychologie die metaphysische Existenz des Raumes voraussetzte und sie innerhalb der Erkenntnistheorie zum Problem erhob, gleich als ob beide Untersuchungen schlechterdings nichts miteinander gemeinsam hätten.

Dieser Form gegenüber, das Problem zu behandeln, möchten wir auf eine *einheitlichere* Behandlungsweise der Frage einerseits, auf eine *breitere Grundlage* der Fragestellung andererseits drängen.

Zunächst kann die transzendente Frage nicht in dem Sinne gestellt werden, den wir schon im allgemeinen Teile der Kritik dieser Methode bekämpfen mußten: in dem Sinne nämlich, wonach es ganz gleichgültig sein sollte, ob dem von der Frage nach der Möglichkeit der Geometrie her gefundenen Raum-begriff ein seelisches Faktum entspricht bzw. entsprechen kann. Denn als Erkenntnisbedingung im Sinne einer die Erkenntnis ermöglichenden *realen* Kraft muß jenem Begriffe im Bewußtsein der Mathematiker auch etwas entsprechen. So z. B. muß, wenn nach psychologischem Befunde Anschaulichkeit und Reinheit (von Empfindung) nicht zusammen bestehen können, der Satz, daß ein reiner anschaulicher Raum Erkenntnisbedingung der Geometrie sei, aufgegeben werden. Ein solcher Raum mag das in einem *Begriffe* faßbare *Ideal* sein, das der Geometer in seiner Arbeit zu verwirklichen tendiert: er kann aber nicht wirksame Erkenntnisbedingung sein. Wie aber in Hinsicht auf diesen Punkt, so müssen auch hinsichtlich aller Punkte und Seiten des Problems die Fragen nach dem psychisch Möglichen und dem auf logisch-regressivem Wege sich ergebenden begrifflich Notwendigen stets zusammen gestellt werden, und

erst ein widerspruchsfreier Begriff, der *beiden* Fragestellungen gerecht wird, kann als endgültig angesehen werden. Darum können wir auch nicht in der Psychologie das Dasein des Raumes voraussetzen, in der Erkenntnistheorie und Metaphysik dagegen seine Existenz zum Problem machen. Fruchtbar können vielmehr beide Arten der Untersuchung nur dann werden, wenn sie sich *gegenseitig unterstützen* und fördern. Aber nicht so kann dieses «unterstützen und fördern» gemeint sein, daß nur hier und da ein auf die eine Weise gewonnenes Resultat gegen ein Resultat, das auf die andere Weise gewonnen wurde, gestellt wird, sondern daß *von vornherein* und *prinzipiell* ein einheitlicher Raumbegriff durch verschiedene Methoden gesucht wird. Vom Standpunkt des idealen Zieles der ganzen Untersuchung wird sich so der «geometrische Raum» mit seinen verschiedenen Merkmalen als eine spezifische, von spezifischen Erkenntniszwecken normierte Ausgestaltung der Raumvorstellung überhaupt darstellen.

Aber auch die Evidenz der geometrischen Axiome und Sätze kann nur als ein phänomenon bene fundatum zur Erkenntnis der Bedeutung der Raumvorstellung überhaupt gelten. Sie ist zunächst nur die *logische* Evidenz¹ – diejenige jedes deduktiven Lehrgebäudes, welches genau definierte Begriffe und richtige Schlüsse zum Inhalt hat und sich auf ein völlig konstantes Objekt (den geometrischen Raum) bezieht. Wieweit aber dieser logischen Evidenz der Wert der *Erkenntnis* eines auch nur empirisch Wirklichen zukommt, ist eine Frage, in deren Beantwortung die Erkenntnistheorie stets von der positiven Wissenschaft abhängig bleibt. Nicht diese ist das Objekt ihrer Kritik, sondern sie ist das Objekt der Kritik der positiven Wissenschaft. Dieser Letzteren Aufgabe ist es, zu untersuchen, wieweit etwa dem empirischen Raume die Merkmale des geometrischen zukommen². Der Erkenntnistheorie verbleibt dagegen die Aufgabe, jene Resultate für die gesuchte Stufenleiter der Erkenntniswerte der verschiedenen Raumvorstellungen, die sie als Arten der Gattung Raumvorstellung überhaupt kennt, auszuwerten. Dies ist eine Aufgabe, groß und schwierig genug. Denn die verschiedenen Wissenschaften, die ihr Objekt überhaupt im Räumlichen haben, tendieren je nach der Art, wie ihr Objekt räumlich ist, stets *verschiedene* Raumbegriffe zu schaffen. Die Frage z. B., ob der Raum etwas Selbständiges (subsistens) ist, das die Dinge gleichsam zwingt, sich ihm unterzuord-

1. Auch wenn wir mit O. Liebmann (s. «Raumcharakteristik und Raumeduktion», in «Anal. der Wirkl.» 2. Aufl., sowie «Gedanken und Tatsachen», 1. Abhandl. S. 20) der logischen Notwendigkeit eine «intuitive» bzw. «Anschauungsnotwendigkeit» (im Gegensatz zur bloß psychologischen Notwendigkeit) koordinieren, ist über den *Erkenntnis*charakter der auf jene Notwendigkeit gebauten Urteile noch nichts entschieden.

2. Das Argument, es müßte eine Inkongruenz der im geometrischen Raum gefundenen Raumbeziehungen mit jenen des Naturraumes stets auf physikalische Tatsachen, nicht aber auf den Raum geschoben werden, ist eine petitio principii. Es ist ja eben die Frage, ob der natürliche Raum nicht selbst eine physikalische Tatsache ist.

nen, oder ob er eine bloße Eigenschaft (*accidens*) der Körper ist, hat ohne Zweifel ihren realen Hintergrund in der Auffassung, welche einerseits der Geometer, andererseits der Vertreter der beschreibenden und klassifizierenden Naturwissenschaft vom Raume gewinnt. Wer sein Interesse vorzüglich auf die Eigenschaften bestimmter Naturkörper richten muß, wie der Zoologe oder der Botaniker, dem ist das Räumliche nur *eine* bestimmte *Qualität* unter anderen Qualitäten: Farbe, Gestalt, Organisation usw. Der Raumbegriff, welcher diesem Ins-Auge-Fassen bestimmter, in sich abgeschlossener, räumlicher Dinge entspricht, hat das Element des *Diskontinuierlichen* in sich. Bezeichnet ein solcher Naturforscher den Raum als den Begriff einer bestimmten Eigenschaft der Naturdinge, so gibt er zunächst nichts wieder als den Realgehalt, welchen der Raum tatsächlich im Ganzen seiner Arbeit besitzt. Das spezifisch Räumliche hat sich in seinem Bewußtsein so eng mit den bestimmten Gestalten verbunden, auf welche sein Interesse gerichtet ist, daß er zwar eine Abstraktion, nicht aber eine reale Trennung der Raumform überhaupt von diesen Gestalten zu vollziehen vermag¹. Ganz anders verhält sich der Geometer zum Räumlichen. Sein Raumbild schwebt von vornherein über aller Besonderheit der Gestalt; deren enge kausale Verkettung mit den anderen Qualitäten und Kräften der Dinge ist nicht sein Interesse. Sein Raum zeigt aus seiner realen Arbeit heraus strengste *Kontinuität*; er kann nicht zugeben, der Raum sei nur eine Eigenschaft der Körper: Wie sollte ein *accidens* der Dinge so von ihnen selbst loszutrennen sein, daß die in ihm gültigen Gesetze und Beziehungen alle anderen Eigenschaften beherrschen? Der Raum ist also eine durchaus selbständige Einzelvorstellung, kein Begriff. Auf solche Weise kann es nicht mehr als eine Frage bloßer Reflexion erscheinen, ob der Raum *accidens* oder *subsistens* ist, ob er kontinuierlich oder diskontinuierlich ist. Denn es kämpfen in der Frage nach diesen Bestimmungen verschiedene Anschauungen und Wertungen des Raumes, die nicht bei Gelegenheit erdacht sind, sondern die sich als begriffliche Niederschläge völlig verschiedener Richtungen des wissenschaftlichen Interesses ergeben.

Nehmen wir noch ein anderes Beispiel. Zu den Postulaten, zu welchen die Überlegung über die Möglichkeit der Bewegung geführt hat, gehört bekanntlich auch der *ruhende Raum*. Aber dieses rein reduktiv gefundene Merkmal des Raumes überhebt keineswegs einer kritischen Betrachtung desselben von an-

1. Freilich ist der Raum nie in diesem Sinne ein Begriff, in dem Kant sein Begriffsein bestreitet, d.h. kein Gattungsbegriff. Es war aber ein Irrtum Kants, Begriff = Gattungsbegriff zu setzen. Nicht aus vergleichender Abstraktion, die sich auf mehrere Dinge hinsichtlich eines Merkmals derselben bezieht (z.B. Hund), ist der Raumbegriff hervorgegangen, sondern aus zerlegender Abstraktion, die eine Seite eines Dinges abstractione von ihm löst, ist er hervorgegangen.

derer Seite her. Wenn wir sagen, ein Körper «sei im Raum» oder «bewege sich im Raum», so pflegen wir, dem Zwang dieses bestimmten Verhältnissen der räumlichen Dinge entnommenen Bildes nachgebend, im geheimen jenen Raum, den der Körper gleichzeitig ruhend bzw. sukzessive bewegt, selbst einnimmt, von jenem in obigen Sätzen auftretenden «Raum» abzuziehen. Nur die Umgebung des Bahnkörpers, welchen ein bewegter Körper bestreicht, müssen wir streng genommen als ruhend vorstellen, d.h. den Raum überhaupt minus des Raumes, den der bewegte Körper bestreicht; an die Stelle dieses bewegten Körpers kann aber mit demselben Rechte jeder andere in einen anderen Raumteil treten, so daß derselbe Raumteil einmal als «Umgebung», das andere Mal als der von dem Körper in seiner Bewegung selbst sukzessive eingenommene Raum gelten kann. Daß der Raum des Körpers ruhe, wenn der Körper in Bewegung ist (und damit nach der eben angestellten Überlegung der Raum überhaupt ruhe), widerstreitet also nicht minder der Möglichkeit der Bewegung als die Annahme, daß der Raum bzw. seine Teile in Bewegung seien. Die Postulate der Bewegungsmöglichkeit geraten also zunächst in eine Antinomie¹.

Was sollen diese beiden Beispiele besagen? Sie mögen erweisen, daß die logisch-reduktive Methode, soweit sie nur von den logischen Erfordernissen einer *Einzelwissenschaft*, wie Geometrie oder Mechanik, ausgeht, auf durchaus einseitige Bestimmungen der in Betracht kommenden Begriffe führen muß; noch mehr, wenn sie, wie das zweite Beispiel zeigt, von einer einseitigen Auffassung der Erfordernisse einer Einzelwissenschaft ausgeht.

Nicht dies kann das Ziel der Erkenntnistheorie hinsichtlich unseres Problems sein, bestimmte Zweige der Wissenschaft mit einem Raumbegriff zu überwältigen, der vielleicht als logisches Erfordernis einer Einzelwissenschaft Berechtigung haben mag. Ihr ist vielmehr die (freilich weit schwierigere) Aufgabe zu stellen, jenen besonderen Interessen in einem Raumbegriff Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, in dem sie insgesamt ihr Genüge finden können, ohne daß sich die Merkmale des Begriffes widersprechen. —

Wir kommen damit zu unserer zweiten methodologischen Forderung hinsichtlich des Raumproblems, eine *breitere Grundlage* der Fragestellung betreffend.

Geometrie und Psychologie können mit ihren Ergebnissen, wie wir sahen, als *phaenomena bene fundata* zur Lösung des Raumproblems gelten. Neben sie stellen sich aber nicht minder wichtige Fundamente der Fragestellung.

Was die Religionsphilosophie betrifft, so bezeugt die Auffassung der Religion als eines sich im Laufe der Geschichte erhöhenden und vergeistigenden

1. Da wir hier nur vom Gesichtspunkt der Methode reden, so sei nur nebenbei bemerkt, daß die Existenz einer Bewegung auch ohne die Annahme eines ruhenden Raumes rein mechanisch nachweisbar ist. Newtons Kugelexperiment.

Lebenszusammenhangs eine fortschreitende *Loslösung* des Göttlichen von *räumlicher Bestimmtheit*. Von der fetischistischen Gottheit, die in einem bestimmten Stein sitzt, angefangen, durch jene Göttervorstellungen hindurch, nach denen die göttlichen Wesen durch gewisse, dem Menschen nicht zustehende Kommunikationsmittel einmal an diesem oder jenem Ort erscheinen, bis zu jenen Gottesvorstellungen, nach denen die Gottheit entweder an jedem Punkt des Raumes (*sinnliche Allgegenwart*, z. B. der manichäische Gottesbegriff) oder aber überhaupt raumlos gedacht wird (so schon Augustinus), erweist sich ein Kampf des religiösen Gemütes gegen den Raum, der als ein «wohlbegründetes Phänomen» in das Fundament der Fragestellung nach dem Wesen und der Realität des Raumes einzubeziehen ist¹.

Einen ähnlichen *Kampf gegen den Raum* zeigt die Rechts- und Staatsgeschichte. Die Rechtsbeziehungen sowohl in staatsrechtlicher als in privatrechtlicher Hinsicht werden vom räumlichen Nebeneinander immer unabhängiger. Man denke beispielsweise an die Entwicklung des Eigentumsrechts: das Band, das die Sache an die Person knüpft (sei es ursprünglich aus Okkupation oder Arbeit abgeleitet), gewinnt einen immer mehr räumlich indifferenten Charakter. Im Rechte auf geistiges Eigentum ist das Objekt völlig unräumlich. Im internationalen Rechte (Völker-, Arbeiter-, Seerecht usw.) löst sich das Recht von der räumlichen Grundlage eines auf einem bestimmten geographischen Territorium lebenden Volkes los. Der juristische Substanzbegriff, wie er z. B. in dem schon den Römern angehörigen Begriffe eines «nackten Eigentums» erscheint (bei welchem Rechtsverhältnis der Eigentümer einer Sache trotz Verlust aller Bezugs- und Gebrauchsrechte der einzelnen Qualitäten der Sache dennoch «Eigentümer» bleibt), verliert gleichfalls mehr und mehr die Beziehung auf die Räumlichkeit².

Einen Kampf gegen den Raum führt weiterhin die gesamte Kommunikationstechnik mechanischer, elektrischer, optischer und chemischer Art. Durch geeignete, den bekannten Naturgesetzen und -kräften entsprechende Kombination von Körpern, die selbst räumlich sind, wie Eisenbahn und Dampf, Drähte und elektrische Wellenbewegungen des (z. Z. supponierten) Äthers, Fernrohre und Bewegungen des Lichtäthers, Prisma und Spektrum, sucht der menschliche Geist den geographischen und kosmischen Raum zu überwinden, seine trennende Kraft für das geistige Leben theoretischer und praktischer Art immer mehr zu brechen. Allgegenwart im Geiste ist das alle diese geschichtlichen Veränderungen treibende Ideal.

1. Auch im Abendmahlsstreit tritt das Problem hervor.

2. Wir begnügen uns zu dem methodologischen Zwecke nur mit einigen Beispielen. Dieselben wären natürlich nach allen Richtungen hin vermehrbar. So z. B. vgl. auch Eucken, «Grundbegriffe d. G.», S. 75.

Dieser gesamte Kampf des Geistes gegen den Raum hat aber ein charakteristisches Merkmal, dem auch die endgültige Theorie vom Raum gerecht werden muß:

Seine Tatsache bezeugt, daß die Frage, ob der Raum real *oder* phänomenal sei, wie sie Kant gestellt hat, für die Art dieser geschichtlichen Entwicklung nicht beantwortbar ist; sie bezeugt weiterhin, daß der Gegensatz «Verstand-Sinnlichkeit» einerseits, «empirische Realität»-«transzendente Idealität» des Raumes andererseits, zur Charakterisierung dieser Tatsachen unanwendbar wird.

Die geschichtlichen Tatsachen zeigen diesem schroffen Dualismus gegenüber überall eine *Entwicklung*. Der Raum wird im Laufe der Geschichte tatsächlich mehr in die Peripherie unseres Lebens gedrängt: er *wird* mehr und mehr phänomenal. Innerhalb der Erfahrung selbst, nicht erst in einer völlig leeren Welt des Intelligiblen sinkt der Schwerpunkt unseres Lebens mehr und mehr in eine *unräumliche* Welt.

Diese Tatsachen stehen aber nicht nur *gleichberechtigt* neben denjenigen, welche wie die Ergebnisse der Geometrie und die Tatsachen der Sinnesphysiologie gleichfalls Fundamente der Fragestellung bezüglich der Realität des Raumes sind, sondern sie sind ihnen *primär*. Weder der Geometer X noch der Physiologe Z schweben als reine Geister über dem Kulturkreis, der sie umgibt. Die Raumvorstellungen aller Geometer sind nur ein minimales Teilchen der Gesamtraumvorstellung der Kulturepoche, in welcher sie leben; die Raumvorstellungen, die sie *als* Geometer haben, sind nur ein Teil der Raumvorstellung, die sie als lebendige Menschen besitzen. Wie sich alle Erkenntniszwecke in dem lebendigen Ganzen einer geschichtlich bestimmten Kultur bewegen, so bewegen sich auch alle Voraussetzungen dieser Erkenntniszwecke in den Voraussetzungen jener Kultur. Sie können diesen nicht endgültig widersprechen.

Erst durch eine widerspruchslöse Einordnung dieser sehr verschiedenen Raumbegriffe, die wir von diesen verschiedenen Fundamenten der Betrachtung her erreichen, in einen *universalen* Raumbegriff kann das Problem eine *philosophische* Lösung finden. Erst hierdurch rücken die verschiedenen Betrachtungen über den Raum, die geometrische und die physiologisch-psychologische, ohne ihrer Eigenart und ihrer Sondermethoden verlustig zu gehen, an die richtige Stelle. Erst von einem solchen Raumbegriff aus können die Velleitäten einseitiger Forschungsrichtungen, die mit ihren Ergebnissen die Gesamtbedeutung eines in unser gesamtes Leben so tief einschneidenden Faktums, wie es der Raum ist, ermessen zu können glauben, wirksam zurückgewiesen werden.

Man könnte einwenden, daß wir die Ansprüche, welche die erkenntnistheoretischen Untersuchungen bei ihrer Diskussion des Raumproblems stellen,

völlig verkennen. Es handle sich für sie eben gar nicht darum, die Bedeutung des Raumes für das Ganze unseres Lebens zur Darstellung zu bringen. Nur um den *wissenschaftlichen* Raumbegriff, wie ihn die Raumwissenschaft «ατ' ἐξοχήν, die Geometrie, und etwa noch die Mechanik voraussetzen habe, könne es sich handeln. Wir antworten: Wir geben bereitwillig zu, daß einzelne Schulen innerhalb der neuesten Erkenntnistheorie sich dieses Ziel gesteckt haben und Schlüsse aus ihren Ergebnissen auf die Bedeutung des Raumes für das Ganze unseres Lebens ängstlich vermeiden. Mit dieser Beschränkung des Zieles scheint uns aber auch das Recht verloren zu gehen, die betreffenden Forschungen als «*Erkenntnistheorie*» zu bezeichnen. Sie sind mit dieser Beschränkung als Einzelabschnitte der *wissenschaftlichen Methodologie* zu bezeichnen. Als solche wird ihnen kein Einsichtiger volle und gebührende Achtung versagen. Die Erkenntnistheorie, wie sie die hervorragenden Meister, vor allem aber Kant, verstanden, erschöpft sich keineswegs darin, die von den positiven Wissenschaften nicht weiter untersuchten Grundbegriffe einer Prüfung auf ihren Erkenntniswert zu unterziehen, sondern sie sucht die weit umfassendere (bei der meist stillschweigend in jenen neueren Untersuchungen vorausgesetzten Überzeugung, daß die wissenschaftliche Erkenntnis den Hauptwertmesser des Lebens repräsentiere, sogar *allumfassende*) Frage zu lösen, was wir erkennen können und was nicht. Man erinnere sich nur, welche Schlüsse Kant in seiner praktischen Philosophie und in seiner Theologie auf seine vorzüglich mathematisch orientierte Aprioritätslehre gebaut hat¹, man ermesse die Summe der Bedeutung, welche diese Schlüsse für das Ganze unseres Lebens besitzen, so wird man kaum sagen können, daß unsere Besorgnis, es möchte von einem Einzelpunkte her viel zu direkt die Gesamtheit des Lebens auch hinsichtlich des Raumes einseitig determiniert werden, umsonst wäre. Wir wollen, um dies zu beweisen, gar nicht auf die ungeheuer tiefgreifende Wirkung verweisen, welche diese Theorie vom Raume in Schopenhauers Deutung des Lebens als eines traumhaften Daseins gehabt hat, oder welche Wirkungen sie innerhalb der Geschichte der neueren Theologie entfaltet hat: Vor falscher Anwendung ist ja zuletzt keine Theorie gesichert. Aber auch nur um der Möglichkeit einer solchen vorzubeugen, dringen wir darauf, daß nicht nur die verschiedenen Wissenschaften, innerhalb deren das Räumliche eine Rolle spielt, sondern auch die Entwicklung der verschiedenen Lebensgebiete, wie wir es vorher angedeutet haben, daraufhin angehört werden, was sie über sein Wesen zu sagen haben.

1. So nimmt z.B. der zuerst bei Gelegenheit der transzendental-ästhetischen Probleme zur Geltung gelangende Begriff des «Reinen» in der Ethik usw. unvermerkt eine ethisch-religiöse Bedeutung an. Rein wird hier etwa: Unbeschmutzt von Empfindung. Ähnlich auch der in dieser Hinsicht vieldeutige Begriff des «Sinnlichen», der «Sinnlichkeit».

b) Das Problem der Zeit

Auch hinsichtlich des Zeitproblems ist wie beim Raumproblem einerseits mehr *Einseitigkeit* des Verfahrens, andererseits eine *breitere Grundlage* der Fragestellung zu gewinnen.

Vor allem ist der anerkannte *Primat* des Zeitbegriffs vor dem Raumbegriff – die Erkenntnis, daß die Zeit der umfassendere Begriff ist, der auf die räumlichen Dinge und ihre Bewegungen und auf die unräumlichen Vorgänge des Seelenlebens gleichmäßig anwendbar ist – für die Frage des Wertverhältnisses von Natur- und Geschichtswissenschaft nutzbar zu machen. Auch wo der Satz, daß wir auch eines Raumteiles (wie z. B. beim Ziehen einer Linie) nur sukzessive innewerden können, nicht Beistimmung findet¹, muß doch zugegeben werden, daß der Raum nur eine Art eines Zeitverhältnisses, nämlich eine Art der Gleichzeitigkeit repräsentiert. Hieraus folgt jedoch mit Notwendigkeit, daß die Wissenschaft, deren Wirklichkeit vorzüglich in der Form der Zeit gegeben ist, gleichfalls eine umfassendere Wirklichkeit zum Objekte hat als die Wissenschaft, deren Objekt vorzüglich im Raume liegt. In der Tat finden wir, daß die Natur (im Sinne eines Systems räumlicher Körper hier genommen) neben anderen Merkmalen auch jenes hat, ein historischer Begriff zu sein; wie sich die Menschen zu verschiedenen Zeiten die Natur dachten, wie sie dieselbe ansahen, wie sie ihr gegenüber fühlten, zeigt uns die Geschichte der Naturwissenschaft, der Naturanschauung, des Naturgefühls. Wie sie selbst ein Ausschnitt des Ganzen des Menschheitslebens ist, so sind jene Disziplinen Sonderdisziplinen der Geschichte². Hiermit bleibt die durchaus eigentümliche Aufgabe der Naturwissenschaft als Ganzes und in ihren einzelnen Disziplinen durchaus bestehen. Nur ihre Kompetenz, die sie im Ganzen der Aufgabe, eine Weltanschauung zu bilden, besitzt, erhält innerhalb der Gesamtkompetenz der Wissenschaft überhaupt zu diesem Zwecke einen anderen Ort. Sie rückt, ihrer großen Bedeutung für das Leben unbeschadet, hinsichtlich dieser Aufgabe an die zweite Stelle.

Was nun – um von dieser kursorischen Bemerkung auf unser Thema zurückzukommen – das Verfahren der transzendentalen Methode hinsichtlich des Zeitproblems betrifft, so ist auch hier darauf zu dringen, daß die psychologische Untersuchung nicht in der schon öfters in dieser Schrift kritisierten Art und Weise von der transzendentalen völlig losgelöst wird. Auch die Zeitvorstellung des eine Bewegung messenden Mechanikers muß, wenn sie mehr sein will als eine reine Fiktion, eine psychische Tatsache sein. Der Begriff einer reinen (oder

1. Vgl. W. Wundt, «Grundzüge der physiologischen Psychologie» II, 1893, S. 409–431.

2. Vgl. hierzu die äußerst treffende Kritik derjenigen, welche der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft absprechen wollen, bei H. Rickert «Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft», Freiburg 1899, S. 67.

leeren) stetigen, gleichförmigen Zeit muß als Ideal erfaßt werden, dem seine psychische Tätigkeit zustrebt. Als solches ist jener Begriff nie völlig, sondern immer nur approximativ darstellbar; aber nur soweit er darstellbar ist, soweit ihm also eine wirkliche Vorstellung entsprechen kann, ist er im Erkenntnisstreben wirksam, macht er bestimmte Erkenntnisse «möglich». Genau soweit ist aber jene Zeitvorstellung, welche die Tendenz hat, jenen Begriff zu verwirklichen, eine spezifische Ausgestaltung der «rechten» Zeitvorstellung überhaupt, die ihrerseits auf weit *breiterer* Basis als jene, welche die Unterlage der transzendentalen Methode bildet, zu gewinnen ist. Denn auch hier finden wir ein ähnliches Phänomen wie vorher beim Raume: Eine Art von *Kampf* der Wissenschaften und Lebensgebiete um das *Wesen der Zeit*. Wo das Interesse auf Inhalt und Wert der zeitlichen Vorgänge gerichtet ist, ist es zunächst naheliegender, in der Zeit eine bloße Eigenschaft der Vorgänge zu sehen, nicht aber eine selbstständige Anschauung; die Zeit erscheint hier mit den realen Vorgängen viel zu eng verwachsen, durch ihre Qualität viel zu sehr bedingt, als daß eine reale Trennung derselben von diesen möglich wäre. Alles hat hier «*seine Zeit*», wie die Sprache treffend diese Seite der Zeitvorstellung wiedergibt.

Auch Einheit und Kontinuität der Zeit erscheinen von anderen wohlbegründeten Daten her keineswegs als so von vornherein einleuchtende Eigenschaften der Zeit, als es der einseitig transzendentalen Betrachtung erscheint.

Was zunächst die *Einheit* betrifft, so bedarf es z. B. für den Historiker, der die geschichtlichen Zusammenhänge verschiedener Völker studiert, erst einer eindringenden synchronistischen Arbeit¹, bis er jenem Postulat von der Einheit der Zeitvorstellung zu genügen vermag. Ja man wird sagen dürfen, daß eine von der tatsächlichen historischen Arbeit als Datum ausgehende Reduktion des Zeitbegriffes eher auf die Annahme einer Vielheit von nebeneinanderherlaufenden Zeiten stieße. Die liebevolle Versenkung in die geschichtlichen Zusammenhänge der Taten, Zustände und Ereignisse innerhalb *einzelner* Völker, welche zu geschichtlichem Verständnis so unumgänglich notwendig erscheint, würde durch jenes Postulat, sofern es die ganze Breite der geschichtlichen Arbeit beherrschen wollte, unmöglich gemacht werden. Einseitige universalgeschichtliche und vergleichend-geschichtliche Bestrebungen wären die eine mögliche Wirkung des zu direkt von der Voraussetzung der Mechanik auf die Geschichtswissenschaft übertragenen Postulates; die andere mögliche Wirkung wäre eine Geschichtsauffassung im Stile Hegels, d. h. eine Universalgeschichte, die trotz dem Anspruch auf diesen Titel sich damit begnügt, aus einem in extensiver wie in intensiver Hinsicht gleichmäßig unzulänglichen Material die logischen Lebensmomente einer einzigen Weltidee herauszudeuten. Daß trotzdem als endgültiges Ideal auch den Historiker die «Einheit der Zeit» beherrscht,

1. Man vergleiche mit dieser Lage des Historikers unser Pendelbeispiel.

gestehen wir hierbei gerne zu. Die gewaltige Tatsache der vergleichenden Geschichtsforschung mit ihren Unterabteilungen, der vergleichenden Sozial-, Sprach-, Religions-, Sitten- und Kunstgeschichte, die seit Ranke längst zu einem festen, methodischen Gesichtspunkt gewordene Art, den Einfluß der Weltverhältnisse auf die vorzüglich politische Geschichte hervorzuheben, die das 19. Jahrhundert in den verschiedensten Formen beherrschenden Bestrebungen, eine Universalgeschichte anzubahnen, bezeugen genugsam die gewaltige Tendenz, die in der realen Arbeit auf jenes Ideal hin lebt. Aber gleichwohl besitzt die Vorstellung einer Mehrheit von Zeiten innerhalb der Geschichtswissenschaft nicht nur den ja allseitig zugestandenen Wert einer psychologischen Tatsache (wie dies beispielsweise am deutlichsten in der pathologischen Erscheinung des sog. Doppelich hervortritt), sondern auch den Wert einer *Erkenntnisart*, welche innerhalb der Geschichtswissenschaft die notwendige Voraussetzung zur Erreichung jenes höchsten Ideals bildet.

Auch die *Kontinuität* der Zeit ist, wenn man völlig unvoreingenommen Rückschlüsse zieht, wie die Zeit vorgestellt werden müsse, wenn der Historiker in seinen Zeitbegriffen im Rechte sein soll, keineswegs im selben Sinne selbstverständlich, als es erscheint, wenn man von den Daten der mathematischen Chronometrie ausgeht. Dies bezeugt die Art, wie der Historiker von «verschiedenen Zeiten», von «Perioden», insbesondere aber von der «Gegenwart» redet, deutlich genug. Letztere ist ihm kein ausdehnungsloser Punkt, sondern eine breite Fläche des Lebens und Wirkens. Es ergibt, wie wir bei Augustinus¹ und Schopenhauer finden, eine ganz bestimmte Wertung der Geschichte, wenn jene an der mathematischen Chronometrie gewonnene Zeitanschauung auf die Geschichte ohne weiteres übertragen wird: Hinter uns die nichtseiende Vergangenheit, vor uns die nichtseiende Zukunft und wir selbst dauernd («nunc stans») in einem wesenlosen Punkt, einem Nichts stehend, das Gegenwart heißt!²

Man sieht daraus, wie notwendig es ist, unsere erkenntnistheoretische Zeitauffassung auch von anderen Daten her mitbestimmen zu lassen. Man sage nun nicht etwa, diese historischen Zeitbegriffe, «verschiedene Zeiten», «Perioden», «Gegenwart», seien nur willkürliche, subjektive Abgrenzungen, die für die Frage nach dem Wesen der Zeit gar keine Bedeutung haben. Daß sie von der spezifisch mathematisch-orientierten Zeittheorie her als solche *erscheinen*, daran

1. Vgl. Confessiones, Kap. 11.

2. Diese Übertragung ist um so verkehrter, als man von einer «Gegenwart» innerhalb des mathematischen Zeitkontinuums streng genommen nicht reden kann. «Ebenso ist (sagt Sigwart mit Recht, Logik II, S. 87) der Gegensatz zwischen dem einen gegenwärtigen Momente, der ist, und der Vergangenheit, die nicht mehr ist, sowie der Zukunft, die noch nicht ist, erst auf dieser Beziehung des Begriffes des Seins zu dem in der Zeit Vorgestellten gegründet; *abgesehen* von dieser Beziehung ist uns die Zeit ein *gleichmäßiges Kontinuum ohne diesen hervorspringenden Punkt.*»

ist ja gar kein Zweifel. Trotzdem sind sie mehr als «psychische Tatsachen», als Daten einer bloß psychologischen Zeittheorie. Denn auch sie bedingen eine *Erkenntnisart*, eben die historische; auch sie müssen in der Bestimmung des *Rechtsbestandes* einer Zeitauffassung ihre Stelle finden. Auch besagte die bloße Formel, sie seien «nur» subjektiv, um so weniger, als ja auch nach der transzendentalen Methode, wie wir sahen, die Zeitanschauung, die sie normiert, eine Realität im erkennenden Bewußtsein haben muß, wenn sie Erkenntnis irgendwelcher Art «ermöglichen» soll. Das reduktiv von der Tatsache der geschichtlichen Arbeit her gefundene Ideal einer Zeitauffassung findet sich gleichfalls nur approximativ verwirklicht. Es enthielte in sich eine ganz bestimmte eindeutige Abgrenzung der «Gegenwart» als eines Begriffes, der die jeweilig noch nicht geschichtlichen Lebenszusammenhänge umfaßt, bestimmte, absolut eindeutige Perioden der Zeit usw. Tatsächlich vollzieht die geschichtliche Wissenschaft nur Annäherungen an dieses Ideal, genau so wie die mathematisch-chronometrische Arbeit nur Annäherungen an das Ideal einer gleichförmigen, kontinuierlichen, einheitlichen usw. Zeit. Die Zeitideale hier und dort sind zunächst (d. h. am Ausgangspunkte der philosophischen Arbeit) *gleichberechtigt*, sind wohlbegründete Daten. Die *philosophische* Zeittheorie hat die Aufgabe, sie widerspruchlos in einem universalen Zeitbegriff zu vereinigen. Sie wird (es ist in dieser Abhandlung über die Methode nicht unsere Aufgabe, die Theorie selbst näher zu entwickeln) beide Zeitauffassungen als spezifische Ausgestaltungen *einer* rechtmäßigen Zeitvorstellung zu begreifen suchen müssen.

Auch auf die Frage *Realität-Phänomenalität* der Zeit fällt von dem breiteren Fundamente der Untersuchung her ein neues Licht. In die Form jenes schroffen Dualismus «empirische Realität»-«transzendente Idealität» der Zeit läßt sich eine ganze Fülle von tatsächlichen und wohlbegründeten Verfahrensweisen der Wissenschaft und des Lebens nicht einordnen. In der Besinnung der Individuums wie in der Völker- und Menschheitsbesinnung, wie sie uns die Geschichte zeigt, begibt sich das täglich neue Wunder einer selbst zeitlichen *Überwindung der Zeit*. Durch psychische Tätigkeiten, welche eine ihnen nachfolgende Betrachtung selbst als zeitlich ausgedehnt und in eine Zeitreihe eingeordnet vorfindet, heben wir die zeitliche Verschiedenheit zweier oder mehrerer Vorstellungen, Gefühle, Strebungen auf. Dieses «Aufheben» ist aber in doppeltem Sinne der Grade fähig: einerseits hinsichtlich der Länge der Zeit, die wir durch die gedächtnismäßige Besinnung überwinden, andererseits hinsichtlich des Maßes an Lebendigkeit, mit welchem sich die erinnernde Vorstellung der erinnerten annähert. Die Geschichte der Geschichtswissenschaft zeigt uns die Entwicklung der realen Mittel (der historischen Methoden), durch welche die Zeitüberwindung nach der extensiven und intensiven Richtung hin wächst; sie

zeigt uns das eigenartige Oxymoron, daß im Laufe der Zeit die Zeit ihre trennende Kraft mehr und mehr verliert und so phänomenaler *wird*¹. Darum kann es auch hier nicht heißen, daß wir uns in der Erfahrung sozusagen mit Haut und Haaren innerhalb der Zeit befänden und nur in Hinsicht auf ein völlig leeres, negatives intelligibles Ich «tempus continens» wären. Durch unsere historische Bildung drängen Gedanken und Lebenszusammenhänge aus sehr verschiedenen Zeiten gleichzeitig aufeinander; sie macht uns innerhalb der Erfahrung mehr oder minder *zeitüberlegen*. Nicht außerhalb, sondern in der lebendigen Umfassung der geschichtlichen Erfahrung werden wir Herren der Zeit. Ihre Phänomenalität ist wie die Phänomenalität des Raumes eine ideale Aufgabe, deren immer nur relative Durchführung unserem freien Tun obliegt.

Von einer nur relativen Durchführung sprachen wir. Denn es muß gegen die Behauptung, die Zeit sei phänomenal (im Sinne der Schule Kants), festgehalten werden, daß auch die geistigen Akte, durch welche wir jene Überwindung der Zeit vollziehen, selbst in der Zeit erfolgen². Zwar können wir auch die Inhalte dieser wieder so zusammenfassen, daß wir die Zeit, in der sie zunächst gegeben waren, überwinden und so in infinitum; trotzdem verliert der jeweils übergreifende Akt niemals seinen zeitlichen Charakter völlig. Wir können uns dieses Verhältnis schematisch am besten so vorstellen, daß wir, das bekannte Bild der Zeit als einer Linie heranziehend, die Zeiten der Besinnungsakte als Parallelen zur Grundlinie eines gleichschenkligen Dreiecks vorstellen; die Spitze wird innerhalb der Erfahrung niemals erreicht.

Neben diese und ähnliche Daten, welche wir als Teil eines Fundamentes für die philosophische Zeittheorie aus den logischen Erfordernissen der Geschichtswissenschaft gewinnen, stellen sich jedoch noch eine Fülle von Tatsachen der Geschichte des Geisteslebens nichtwissenschaftlicher Art. Einige Andeutungen hinsichtlich der *Religion* mögen hier genügen:

Innerhalb der Religion sind es vorzüglich der Begriff eines «ewigen Lebens», das Problem, ob sich die Gottheit ihrem Wissen nach zu Vergangenheit und Zukunft gleichmäßig³ oder ungleichmäßig verhält, das Problem, wie ein außerzeitliches Wesen in die Zeit wirken könne, die Frage, welche Bedeutung der

1. Wir sind uns hierbei wohl bewußt, daß Fortschritt und Stabilität der geschichtlichen Wissenschaft vielfach auch vom Zufall «Entdeckung neuer Quellen» usw. abhängt. Auch Kongenialität einer Zeit zum Verständnis einer anderen spielt eine große Rolle, wenngleich nicht vergessen werden darf, daß die Geschichte der Geschichtsauffassungen Einseitigkeit in dieser Hinsicht immer mehr ausschließt. Daß das angegebene Moment trotzdem bestehen bleibt, kann dabei keinen Zweifel dulden.

2. Vgl. hierzu die treffende Kritik der Zeitlehre Kants bei J. Bergmann, «Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie» (1900) [in der Abhandl. «Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich», S. 263 f.].

3. Wie beispielsweise Augustin lehrt.

stets zeitfeindlichen Mystik im Ganzen der Religion zukommen dürfe, welche in der endgültigen Zeittheorie eine bestimmte Lösung zu finden haben. Die verschiedenen Ansprüche des charakteristischen Lebensgebietes der Religion müssen, wie wir dies im allgemeinen schon vorher zeigten, auch hier selbständig gehört werden¹. Theologische Schöpfungen, die etwa auf Grund einer Zeittheorie, welche allein auf chronometrischen Lehrsätzen aufgebaut ist, diese Probleme so beantworten wollen, daß sie diese Theorie ohne weitere Kritik aus dem eigenen Arbeitsgebiet heraus zur Beantwortung benutzen, verkennen völlig den wahren methodischen Gang, welchen die Lösung der Frage zu nehmen hat. Sie begeben sich in die Gefolgschaft einer Sonderdisziplin, wo es ihre Aufgabe gewesen wäre, auch ihrerseits einen Teil des Fundamentes für die letzte Synthese herbeizuschaffen.

c) Das Problem des Ich oder der Persönlichkeit

Das Ich deduzierte die transzendente Methode, wie wir sahen, aus der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis. Als solches ergab es sich als der Begriff einer ihrer Identität gewissen beziehenden Tätigkeit. Das Maß von psychischer Verwirklichung, welches dieser Begriff im realen Seelenleben auf den verschiedenen Gebieten menschlicher Tätigkeit gefunden hat oder finden kann, sollte hierbei nicht weiterer Diskussion unterliegen. Ebenso wenig sollte ein Schluß von dieser Einheit des Bewußtseins auf eine reale Substanz, als deren Funktionen die einzelnen seelischen Tätigkeiten begriffen werden müßten, erlaubt sein. Würde im ersteren Falle die Methode psychologisch, so im zweiten Falle transzendent; in beiden Fällen gäbe sie ihren spezifischen Charakter auf.

Diesen drei Möglichkeiten gegenüber dringen wir auf eine vierte Möglichkeit der Behandlung des Problems, die geeignet ist, die Einseitigkeiten, in welche die drei genannten Methoden verfallen müssen, zu vermeiden. Die diese vierte Möglichkeit einer Methode umschreibenden Forderungen sind kurz gesagt folgende zwei: Es darf erstens die psychologische und die transzendente Methode nicht endgültig, sondern nur vorläufig getrennt werden; beide Betrachtungsweisen führen letzten Endes auf ein und dieselbe Realität: sie nähern sich ihr nur von verschiedenen Seiten her. Es muß zweitens nicht nur von der Frage nach der Möglichkeit gegenständlicher, wissenschaftlicher Erfahrung, sondern von der Frage nach der Möglichkeit einer zusammenhängenden geistigen Welt, wie wir sie in dem Leben großer historischer Persönlichkeiten verwirklicht finden, ausgegangen werden.

Erklären wir diese Sätze näher! Das Ich im transzendentalen Sinne ist seinem Realitätswerte nach ein Begriff, ein einzelner Bewußtseinsinhalt neben anderen

1. Ein Muster solcher *selbständigen* theologischen Untersuchung über den Zeitbegriff findet sich bei R. Rothe, «Theologische Ethik», I.Bd., S. 263 f.

im Bewußtsein des Erkenntnistheoretikers. Ein wirkliches Ich sucht dieser Begriff nicht und kann er nicht treffen. Denn nach unserer inneren Erfahrung und der objektiven Erfahrung an anderen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sehr viele unserer Bewußtseinsinhalte nicht durchgängig aufeinander bezogen werden, ja daß das «Ich denke» keineswegs alle seelischen Akte begleitet¹. Finden wir ja im Phänomen des Doppelich sogar zwei Reihen von Vorstellungs-, Gefühls- und Willenszusammenhängen ausgebildet, deren Glieder niemals aufeinander bezogen werden. Doch diese Erscheinung ist nur ein pathologischer Grenzfall, dem sich auch die normale Wirklichkeit des Seelenlebens vielfach annähert. Wir alle haben ja schon die Erfahrung gemacht, daß Gedankenzusammenhänge, die wir lange mit uns herumtrugen, plötzlich aufeinander bezogen, uns etwas ganz Neues zu eröffnen schienen. An jener Norm einer transzendentalen Einheit des Bewußtseins gemessen, trüge jeder von uns so viele Ichs mit sich herum, als er noch nicht aufeinander bezogene Vorstellungs- und Willenszusammenhänge besitzt. Eine Gesellschaft, welche in starker geistiger Wechselwirkung lebt, könnte eventuell mit mehr Recht als ein Ich gelten als ein stumpfsinniges Individuum. Auf alle Fälle – dies galt es nur zu zeigen – verhält sich die transzendente Bewußtseinseinheit der Wirklichkeit des Seelenlebens gegenüber absolut indifferent. Der ungeheuer vielfältige Kampf logischer und sittlicher Natur, in und durch welchen die Persönlichkeit ihre Einheit behauptet, ist jener Norm, welche nicht einmal nach der realen Möglichkeit ihrer Durchsetzung fragt, völlig gleichgültig. Damit ist ihr aber doch gerade dies gleichgültig, worauf es ernstlich gesprochen doch allein ankommen kann. Der Rechtsstand des Bewußtseins, den die Methode in ihrem Begriffe des Ich über dem psychisch Wirklichen errichtet, schwebt so hoch über diesem, daß sich ihm die denkbar stärkste *wirkliche* Einheit eines Bewußtseins kaum *mehr* annähert als ein persönlicher Bewußtseinszustand, den wir in der unzusammenhängenden Ideenflucht des Irren vorfinden. Da weiterhin von jeglichem Inhalt des Bewußtseins bei der Konstituierung dieser Einheitsnorm abgesehen wird, so muß auch das seelische Material seiner Qualität und Quantität nach, an welchem die Einheit verwirklicht werden soll, als völlig gleichartig hingenommen werden. Was wäre aber etwa die Einheit des Bewußtseins eines Menschen, der – um eine hübsche Fiktion Ludwig Busses² anzuführen – stets auf ein und dieselbe Empfindung hinstarrte?

Wir fordern deshalb, daß die Einheit des Bewußtseins nicht auf transzendentallogische Weise als ein bloßer leerer Begriff aufgesucht wird, sondern gesucht

1. Kants eigenes Schwanken bezeugt das Oder in dem Satze: «Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach soviel als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen.» Kr. d. r. V. § 16.

2. Vgl. L. Busse, «Philosophie und Erkenntnistheorie» (1894).

wird als eine *reale, wirksame Einheit*, die in der Fülle der kämpfenden Tendenzen des geistigen Lebens sich durcharbeiten strebt¹. Und hierbei kommen wir zur Interpretation unseres zweiten Satzes. Mit einem Ich, das lediglich eine zusammenhängende wissenschaftliche Erfahrung ermöglichte, wären die Ansprüche, die wir an eine philosophische Theorie der Persönlichkeit zu stellen haben, lange nicht erschöpft. Die Frage hat vielmehr zu lauten: Wie ist eine zusammenhängende geistige Welt in der Form einer *personalen* möglich? So wird dieses Problem nur durch eine viel *breitere* Fundierung der Fragestellung lösbar. Die wissenschaftliche Erfahrung ist nur ein Teil einer zusammenhängenden geistigen Welt. Jedes erkennende Ich ist zugleich ein sittlich handelndes, zugleich ein Ich, das sein Verhältnis zum Ganzen des Universums, dessen letztem Ursprung und Zweck zu bestimmen hat. Ob sich in diesen vielfältigen Aufgaben mit ihrem zunächst so heterogenen Charakter dennoch eine wirksame, alle Vielheit der Tätigkeit umspannende, inhaltvolle *Einheit* behaupten, ist die grundlegende Frage. Ob die wissenschaftlich erkennende, die in den Lebenskämpfen zu sittlicher Entscheidung berufene, die ihr Verhältnis zur Gottheit suchende Persönlichkeit eine inhaltvolle Identität mit sich selbst behaupten kann, welche charakteristische Gestaltung die Begriffe «Wissenschaft», «Sittlichkeit», «Glaube» annehmen müssen, wenn dies möglich sein soll, ist zu fragen.

Darin liegt schon die weitere Behauptung ausgesprochen, daß wir uns nicht bloß mit soviel Persönlichkeit begnügen dürfen, als uns die Antwort auf die Frage nach der realen Möglichkeit von gegebenen Werkzusammenhängen, wie wissenschaftliche Erfahrung, technische, künstlerische, politische Kultur usw. übrig lassen mag. Vielmehr wird auch Inhalt, Grenzen und Verbindung dieser Werkzusammenhänge selbst eine charakteristische Bestimmung erhalten müssen, wenn sie als Ganzes als in einer personalen Form erlebbar vorgestellt werden sollen. So kann z.B. die sittliche Persönlichkeit letzten Endes nicht an «objektiven Werten» im Sinne der Ethik Wundts gemessen werden. Die Form eines möglichen persönlichen Lebensinhalts ist eine Grenze aller Werte und bleibt es auch dann, wenn wir dem Begriffe eines «objektiven Wertes» im Gegensatz zu den rein subjektiven Auffassungen des Wertbegriffes, wie sie zur Zeit gang und gäbe sind, unsere Zustimmung zollen.

d) Das Problem der Kausalität

Wie einseitig die erkenntnistheoretische Rangordnung der verschiedenen Elemente des Begriffes der Kausalität vollzogen wurde, bezeugt am besten die Geschichte der Kausalitätstheorie. Sehen wir aber auf die Motive zu dieser Ein-

1. Diesem Zwecke dient innerhalb der neueren Literatur vor allem Euckens Werk «Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit» (1888).

seitigkeit, so bemerken wir bald, daß der Grund zu den unzulänglichen Bestimmungen des Begriffes stets darin gelegen war, daß der Begriff von seiner Bedeutung in einer besonderen Wissenschaft her nach seinem *gesamten* erkenntnistheoretischen Rechte ermessen werden sollte. So hat z.B. Spinoza bekanntlich seine Theorie der Kausalität einseitig an der Geometrie gebildet. Die Art, wie ein Dreieck seine Winkelsumme von 180° bedingt, d.h. das Verhältnis von logischem Grund und logischer Folge ward ihm vorbildlich für alle Art von Kausalität. Hume, dessen Blick (wie das Billardbeispiel beweist) vorzüglich auf die gleichförmige Folge der äußeren Naturerscheinungen gerichtet war, fixiert nicht minder einseitig innerhalb der Kausalität die zeitliche Sukzession und bekämpft, da hier ein Band zwischen Ursache und Wirkung nicht wahrnehmbar ist, den Gedanken des Wirkens überhaupt, trotzdem er bei der psychologischen Erklärung der Vorstellung des Wirkens auf das Gefühl der inneren Nötigung bzw. dessen Verlegung in die äußeren Sinnestatsachen zurückgreift, gerade hiermit aber doch zugesteht, daß wir innerhalb der Vorstellungsprozesse selbst ein Wirken erleben. Kant, der seinen Kausalbegriff an der mathematischen Naturwissenschaft gebildet hat, deren Gesetze gegenüber aller empirischen Gleichförmigkeit eine eigentümliche Präzision und Gewißheit zeigen, fixiert mit Hume die zeitliche Folge und die Gesetzmäßigkeit, die ihm aber auf Grund ihrer völligen Ausnahmslosigkeit auf den apriorischen Charakter des Kausalbegriffes zu deuten scheint. Der Idee des Wirkens einerseits, dem logischen Elemente des Kausalbegriffes andererseits, welches schon aus der quantitativen Identität der Ursache und Wirkung hervorgeht, trägt er hierbei wiederum keine Rechnung.

Diesen Beispielen gegenüber, die noch zu vermehren wären, glauben wir eine andere Art der Methode bei Behandlung des Problems empfehlen zu dürfen.

Ohne den als letztes erkenntnistheoretisches Ziel unumgänglichen Gedanken, daß es nur *einen* rechtmäßigen Kausalbegriff gibt, aufzugeben, müssen wir uns doch der Vorstellung zu entschlagen suchen, daß innerhalb der verschiedenen Gebiete der Erkenntnis der Kausalbegriff völlig gleiche Funktionen auszuüben habe und daß wir, wenn wir etwa nach der Möglichkeit der mathematischen Naturwissenschaft fragen und unter jenen spezifischen Erkenntnisbedingungen auch den Begriff einer streng gesetzmäßigen Sukzession von Erscheinungen finden, damit den alleingültigen und deshalb auch auf alles übrige Erkenntnisstreben ohne weiteres anzuwendenden Kausalbegriff gefunden hätten. Unser Erkenntnisvermögen, und die Grundbegriffe, welche es konstituieren, läßt sich auch hier, wie wir dies im allgemeinen schon vorher sahen, viel weniger leicht von dem Inhalt der realen Arbeit, in welcher es funktioniert, loslösen, als es Zeiten erscheinen mochte, deren erkenntnistheoretische Bestrebungen auf einer weit schmaleren Basis der wissenschaftlichen Kultur begründet waren.

Ist es aber einmal anerkannt -- und dies ist ja der Boden, auf dem wir uns gemeinsam mit der transzendentalen Methode bewegen --, daß uns das Erkenntnisvermögen nicht im Sinne eines festen Datums «gegeben» ist, daß wir vielmehr seinen Inhalt erst aus seinen Leistungen zu entziffern haben, so wird es zu unserer Aufgabe, aus der *gesamten Breite* der wissenschaftlichen Arbeit heraus, nicht aber aus einem bloßen Ausschnitt dieser Arbeit, die Grundfunktionen desselben zu bestimmen.

Wie notwendig es ist, in dieser methodischen Frage baldigst zu einer Entscheidung zu kommen, das zeigt am besten das nach allen Richtungen hin schwankende Urteil über das Verhältnis des Kausalbegriffes zur *Geschichtswissenschaft*. Schopenhauer erklärt uns, die Geschichte sei nur ein «Wissen», keine Wissenschaft; denn da Wissenschaft stets ein System von Urteilen sein müsse, welche die Fixierung notwendiger und allgemeingültiger Gesetze zum Inhalt haben, die Geschichte ihr Interesse aber stets auf das Einmalige, Singulare gerichtet habe und richten müsse, dessen Konstatierung nicht Wissenschaft sei, so habe sie auf diesen Namen keinen Anspruch. Aus je einer der Schopenhauerschen Prämissen und je einer eigenen ziehen andere Parteien wunderlicherweise Schlüsse, die einerseits zueinander, andererseits zu Schopenhauers Denkweise in schroffem Gegensatz stehen. Mit Schopenhauer einer Meinung, daß die urteilsmäßige Fixierung von Gesetzen des Geschehens wesentliches Merkmal aller wissenschaftlichen Tätigkeit sei, darin dagegen im Widerspruche mit ihm, daß die methodologischen Grundsätze einer Wissenschaft aus ihren bisherigen Leistungen abzunehmen seien, folgert der Positivismus eines Comte und Buckle (in Deutschland neuerdings Lamprecht), daß die Geschichte erst eine «Wissenschaft» werden müsse, indem sie sich die Auffindung von historischen Gesetzen zur Aufgabe mache. Im Einverständnis mit Schopenhauer, daß die methodologischen Prinzipien einer Wissenschaft nur aus deren wirklicher Arbeit gewonnen werden könnten, darin dagegen im Widerspruche mit ihm, daß die gedankliche Fixierung von Gesetzen ein wesentliches Merkmal wissenschaftlicher Erkenntnis sei, folgern Windelband, Rickert, Simmel, daß die Geschichte schon in ihrem derzeitigen Bestande eine Wissenschaft sei und daß es demgemäß zwei Arten von Wissenschaft, «Gesetzes- und Ereigniswissenschaften», geben müsse¹. Wurde von den Vertretern der letzteren Ansicht Lamprecht (mit Recht) vorgeworfen, er wolle die Geschichtswissenschaft einseitig in das Joch der Naturwissenschaft spannen, so hat Lamprecht neuerdings auf die Bestrebungen von Windelband und Rickert folgende Antwort erteilt, die wir nur deswegen in ihrem vollen Tenor hierher setzen, weil sie ein Bild von

1. Wir haben die Gegensätze natürlich nur in dieser konstruktiven Form dargestellt, wissen dabei jedoch sehr wohl, daß es sich hierbei um mehr handelt als um einen Syllogismus.

2. Vgl. z. B. G. v. Below, «Die neue historische Methode», *Histor. Zeitschr.*, Bd. 81 (1898).

der Begriffsverwirrung gibt, welche nicht etwa bloß bei Lamprecht, sondern überhaupt hinsichtlich der Aufgabe der Erkenntnistheorie in unserer Frage herrscht: «Man kann dogmatisch erklären, die singuläre Seite der Vorgänge sei in der Geschichte unter allen Umständen die wesentliche; da ihr Erfassen nur auf dem Wege der Idee erfolgen könne und die Ideen die Annahme einer historischen Kausalität ausschließen(!), so sei eben die gewöhnliche herkömmliche Logik, welche auf dem Kausalitätsgesetze beruht(!), für die Geschichte nicht anwendbar und es müsse deshalb deren Gültigkeit bestritten(?) und eine neue, der Geschichte in Singulärauffassung und damit allen Geisteswissenschaften genügende Logik erst erfunden(!) werden. Diesen Ausweg hat neuerdings ein Philosoph in der Tat vorgeschlagen; er braucht wohl nicht erst kritisiert zu werden'. » Es ist ohne weiteres selbstverständlich, daß «diesen Ausweg» kein «Philosoph» vorgeschlagen hat – daß nur ein ganzes Bündel hier nicht entwirrenswerter Mißverständnisse Lamprechts den wunderlichen Satz erklärt. Aber gleichwohl ist die Äußerung, gerade weil sie von einem Laien in philosophicis stammt, eminent bezeichnend für einen nicht nur scheinbaren, sondern wirklichen Mißstand auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Unsere herrschende Erkenntnistheorie und insbesondere der Kausalbegriff ist in der Tat so einseitig an der Naturwissenschaft orientiert, daß ein extremer Neuerer auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft es nicht ohne jegliche Berechtigung als den *Nonsens* «der Erfindung» einer neuen «Logik» hinstellen kann, wenn man nichts anderes erstrebt als eine reduktive Fixierung der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnismittel auf Grund der realen historischen Arbeit. Daß das Sondelement der «Gesetzmäßigkeit in der Folge von Erscheinungen» im Kausalbegriff gleichfalls keine höhere erkenntnistheoretische Dignität aufzuweisen hat als jene, welche sich aus einer logischen Reduktion aus einem *abgesteckten Kreise* der realen Arbeit der Wissenschaft ergibt, daß es demgemäß durchaus gegen die logische Gerechtigkeit verstieße, im Ganzen der Erkenntnistheorie dem einen Arbeitskreise eine Determination der Denkformen zuzugestehen, welche man dem anderen versagt, dies wird leider nicht nur von Lamprecht und von Schopenhauer² verkannt, sondern von einem weiten Kreise der Erkenntnistheoretiker des 19. Jahrhunderts.

Auf der anderen Seite jedoch ist es nicht minder zu Mißverständnissen führend, wenn wir, wie es in neuester Zeit vielfach geschieht, von einer «Logik

1. Vgl. K. Lamprecht, «Die kulturhistorische Methode», Berlin 1900, S. 24.

2. Schopenhauer hat zu seinem Schlusse von der Apriorität des Kausalbegriffes auf die Identifikation von Wissenschaft und Gesetzeswissenschaft um so weniger Recht, als seine Ableitung der Apriorität des Begriffes aus dem Schlusse von der Empfindung auf deren Ursache (Außenwelt) das spezifische Element einer Gesetzmäßigkeit von Sukzessionen *nicht* einschließt.

der Geisteswissenschaften» oder Geschichtswissenschaften reden hören. Zunächst erscheint diese Bezeichnung freilich nur als ein Name, der wohl geeignet ist, den Blick auf ein großes Desiderat der Erkenntnistheorie zu lenken. Insofern mag er cum grano salis Anwendung finden. Aber niemals darf sich hinter ihn der mehr oder weniger klare Gedanke verstecken, daß es eine selbständige «Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaft» gebe, die zu Erkenntnismitteln völlig anderer Art führe als die übrige Erkenntnistheorie. Ein derartiger Schein ist von jenen Männern, welchen wir neben Diltheys ausgezeichnetem Werke noch am meisten für das erkenntnistheoretische Verständnis der Geschichtswissenschaft verdanken – wir meinen Windelband und Rickert –, in der Tat nicht immer vermieden worden. Vorzüglich scheint Rickert in seinen Schriften «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung», «Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft» von der Kausalitätslehre Kants bei seinen Feststellungen auszugehen, obgleich er sich völlig deutlich über diesen Punkt nicht ausspricht. Verhalte es sich so oder so: Auf alle Fälle könnte jene Theorie Kants – wie wir schon an früherer Stelle angedeutet haben – mit der Behauptung, die Geschichte habe es vorzüglich mit dem wertvollen Einzelnen, Singulären zu tun, sei aber dennoch eine Wissenschaft, nicht in logische Übereinstimmung gebracht werden. Denn ist einmal der Satz anerkannt: Realität hat nur das gesetzmäßig Bestimmte – eine unumgängliche Folge der Erkenntnistheorie Kants –, so hieße eben das einmalig Individuelle suchen soviel als Fiktionen, Irreelles suchen, was nicht nur nicht der Gegenstand einer Wissenschaft, sondern nicht einmal der Gegenstand eines «Wissens» (im Sinne Schopenhauers) sein könnte¹.

Durch nachträgliche Corollaria – sozusagen – wird es kaum möglich sein, der Erkenntnistheorie der transzendentalen Methode eine geschichtswissenschaftliche Bedeutung zu geben. Der Fehler reicht hier bis in die Grundkonzeption hinein. Nur wenn im Sinne, den unser Begriff der «Arbeitswelt» bezeichnet, von vornherein eine *breitere Basis* als Ausgangspunkt für die erkenntnistheoretische Arbeit gewonnen wird, können auch die innerhalb der verschiedenen Erkenntnisgebiete vorzüglich in Anwendung kommenden Elemente des Kausalbegriffs zum widerspruchlosen Ausgleich in einer *philosophischen Theorie der Kausalität* gebracht werden. Dann erst kann sich auch zeigen, ob und wieweit der Bestandteil der Gleichförmigkeit in den Begriff aufgenommen werden kann, welche Stelle das logische Element des «a durch b», das metaphysische Element des «Wirkens» in ihm zu finden hat. Besonders wird der Begriff der Gleichförmigkeit eine den wahren Bedürfnissen der verschiedenen Erkenntnis-

1. Die Frage zu prüfen, ob die Windelband-Rickertsche Unterscheidung Ereignis- und Gesetzeswissenschaft wirklich mit dem Gegensatz Geschichts- und Naturwissenschaft identifiziert werden kann, behalten wir uns für eine besondere Arbeit vor*.

gebiete entsprechende genauere Spezifikation finden müssen. Zwischen der einzelnen isolierten Tatsache, welcher wir durch das innere und äußere Wahrnehmungsurteil gewiß werden, und dem strengen Naturgesetz hat schon die neuere logische Forschung, dem Bedarf der Statistik, der Ökonomie, der Sprachwissenschaft (Lautverschiebung) entsprechend, den Begriff eines «empirischen Gesetzes» gestellt. Die Art der Gleichförmigkeit, welche vorzüglich der Historiker durch den Begriff des «*Typus*» zu fassen strebt, wartet dagegen noch trotz Vorarbeiten, die sich besonders in Benno Erdmanns Logik, Bd. I, finden, auf eine genauere erkenntnistheoretische Fixierung. Insbesondere sind die Erkenntnisformen, durch welche wir das entschieden Einmalige, dennoch aber Allgemeine in der «typischen Persönlichkeit» zu fassen vermögen, aus der Praxis bedeutsamer Darstellungen zu entwickeln.

Bei allen diesen Bestrebungen aber muß der Satz gelten, daß eine «exakte» Erkenntnistheorie nicht diejenige ist, welche möglichst gelassen wissenschaftliche Ergebnisse an dem Begriffe des mathematisch fixierbaren Naturgesetzes mißt, sondern diejenige, welche tatsächliche Erkenntnisformen, welche sich in der tätigen Wissenschaft als fruchtbar erwiesen haben, möglichst eindeutig und scharf zu bestimmen vermag.

III. DARSTELLUNG UND KRITIK DER PSYCHOLOGISCHEN METHODE

1. DARSTELLUNG DER PSYCHOLOGISCHEN METHODE

Nicht von der Methode der Psychologie als einer Einzelwissenschaft haben wir in diesem Teile zu handeln, sondern von der psychologischen Methode innerhalb der *Philosophie*, bzw. von jenen methodologischen Richtungen, welche entweder gemäßiger die Psychologie als Grundwissenschaft aller philosophischen Disziplinen oder radikaler als die einzig wissenschaftliche Philosophie überhaupt bezeichnen. Daß es eine mächtige Denkrichtung, welche diesen methodologischen Standpunkt heute einnimmt, gibt, daß trotz allen mannigfachen Unterschieden in der Behandlungsweise der Probleme hier eine typische Forschungsrichtung vorliegt, brauchen wir dem Kundigen wohl kaum zu erweisen. Es genüge, auf die Namen Lipps, Laas, James, Avenarius, Cornelius hinzuweisen, um zunächst eine oberflächliche Andeutung auf die Denkrichtung zu geben, auf deren Darstellung es uns in diesem Abschnitte ankommt. Freilich muß es auch hier genügen, ein Durchschnittsbild der Methode zu entwerfen. So allein gewinnen wir für unsere Kritik ein festes Objekt.

Die Hauptthese, welche die psychologische Methode innerhalb der Philosophie aufstellt, kann man zunächst in dem Satze zusammenfassen: Alles, was uns als ein irgendwie Gegenständliches, Wirkliches gegeben ist, seien es Körper, Traditionen, einzelne seelische Vorgänge, Wissenschaft, Kunst, Religion, sind *Bewußtseinsstatsachen*, deren wir durch Erfahrung gewiß werden. Alle philosophische Betrachtung, nenne sie sich Erkenntnistheorie, Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik¹, kann keine andere Aufgabe haben, als bestimmte Tatsachenreihen des Bewußtseins zu konstatieren, zu beschreiben, zu klassifizieren und ihre Genesis kausal zu erklären². Wer etwas von der Philosophie fordert, was über jene Aufgabe hinausgeht, bewegt sich letzten Endes stets in Fiktionen. Wer etwa sagte, die Philosophie habe die Aufgabe, das allem besonderen Sein zu Grunde liegende Sein zu erforschen, muß zugeben, daß auch das Sein zunächst ein Bewußtseinsinhalt ist und daß die genaue Konstatierung dessen, was wir mit dem Urteile «Es gibt ein Sein» meinen, und die genetische Erklärung, wie wir auf diese Aussage gelangen, die einzige Aufgabe sein kann, welche die Philosophie hier besitzt. Wer dagegen sagte, die Philosophie sei die Wissenschaft von den Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis, kann wiederum

1. Vgl. hierzu Th. Lipps, «Grundtatsachen des Seelenlebens» (1883), S. 3.

2. Wir wählen für unseren Zweck die weitere Formel, wohl wissend, daß einzelne Anhänger dieser Denkrichtung, z. B. Avenarius, Cornelius, sich mit der «möglichst einfachen Beschreibung» begnügen.

nicht umhin, zugeben zu müssen, daß sowohl die Erkenntnis wie ihre Prinzipien entweder leere Worte sind oder Tatsachen des Bewußtseins. Wiederum kann die Philosophie keine andere Aufgabe haben, als die jenen Worten zu Grunde liegenden Tatsachen möglichst genau herauszustellen und die Art und Weise, wie sie im einzelnen Bewußtsein bzw. im Bewußtsein der Gattung allmählich geworden sind, zur Darstellung zu bringen. Daran ändert sich auch nichts, wenn man die Philosophie als die Wissenschaft von der «Geltung» bzw. der sachlich-inhaltlichen Bedeutung jener Prinzipien definiert. Denn auch diese Geltung bzw. Bedeutung muß eine irgendwie festzustellende Eigenschaft jener Bewußtseinstatsachen sein. Ein freischwebendes «Gelten», das nicht letzten Endes eine klar und deutlich zu umschreibende Tatsache des Bewußtseins wäre, ist nur eine Fiktion. So kann beispielsweise die Logik nicht als «die Lehre von den normativen Gesetzen des Denkens oder die Lehre, wie richtig gedacht werde»¹ bezeichnet werden; denn da wir immer richtig denken in dem Maße, als wir *denken*², d.h. eben nicht andere seelische Inhalte erleben, genügt es, die Logik als die Lehre von den «Formen und Gesetzen des Denkens»³ zu bezeichnen. «Die Frage, was man tun solle, ist immer zurückführbar auf die Frage, was man tun müsse, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden solle; und diese Frage wiederum ist gleichbedeutend mit der Frage, wie das Ziel *tatsächlich erreicht* werde⁴.» So sind Logik, Ethik, Ästhetik ein Teil der Psychologie.

Das Gleiche gilt jedoch nicht minder für Metaphysik und Religionsphilosophie. Denn «was aus sittlichen Forderungen für Denknötigungen sich ergeben könne, ist selbst Gegenstand der Erkenntnis, nur nicht der Erkenntnis der Natur, sondern jener auf Psychologie beruhenden Art der Erkenntnis, für die es gleichgültig ist, ob man sie als Metaphysik oder Religionswissenschaft bezeichnen will»⁵. Wollte man aber dem entgegenhalten, diese Wissenschaften handelten doch davon, wie sich das seelische Leben zur Erreichung bestimmter Ideale, z.B. Wahrheit, das Gute, Schöne, Erkenntnis und Erlebnis der Gottheit, bestimmen könne, so würde man vergessen, daß auch diese Ideale und Zwecke, wenn sie nicht leere Worte sein sollen, eben erfahrbare Tatsachen des Bewußtseins sein müssen und sich als solche beschreiben und in ihrer Genesis erklären lassen müssen. Auch der Gedanke, das subjektiv Erlebte auf eine gemeinsame Norm zu beziehen, ist entstanden aus «ursprünglichen Tatsachen, psychomechanischen Einbildungen, sozialen Bedürfnissen»⁶. Für eine teleologische

1. Vgl. «Grundzüge der Logik» von Th. Lipps (1893) S. 1.

2. Vgl. a.a.O.

3. Vgl. a.a.O.

4. Vgl. a.a.O.

5. Vgl. Lipps, «Grundtatsachen des Seelenlebens» (1883), S. 404.

6. E. Laas, Vierteljahrsschr. f. w. Th., VIII. Jahrg. I, 1.

Ableitung gemeinsamer Fundamente des logischen, sittlichen, ästhetischen Urteils aus bestimmten Idealen ist hier nirgends Raum. Denn alle jene τέλη, seien es Begriffe wie Wahrheit usw. oder Werkzusammenhänge wie mathematische Naturwissenschaft, «Erfahrung» (im Sinne der Transzendentalphilosophie), treffen wir nie abgelöst von einem lebendigen Bewußtsein an; dennoch könnten sie sich *nur* in dieser Abgelöstheit dazu eignen, dem Bewußtsein *entgegengesetzt* zu werden; diese Entgegensetzung wäre aber notwendig, wenn die Leistungsfähigkeit und die Erkenntnismittel des bewußten Seelenlebens an ihnen *gemessen* werden sollten. Insbesondere ist aber hervorzuheben, daß sich die kritische und die psychologisch-genetische Methode nicht insofern unterscheiden, daß beide auf verschiedenen Wegen zur Lösung derselben Probleme schritten, sondern so, daß die letztere Methode ein *Mehr* zu leisten hat, indem sie sich nicht damit begnügt, bei den verschiedenen Prinzipien und Axiomen deren tatsächliches Gelten zu statuieren, sondern noch hierüber hinaus nach der Genese jenes Geltens forscht (Laas). Da demgemäß, wenn die sog. kritische Methode zu Ende ist, die Aufgaben der genetischen erst recht eigentlich beginnen, kann von einer Konkurrenz beider im Grunde überhaupt keine Rede sein; vielmehr ist die genetische Methode der Begriff einer Methode, welcher die Aufgabe der sog. transzendentalen als Teilinhalt in sich faßt¹.

Diese Sätze gelten insbesondere auch für jeglichen Apriorismus. Soweit von einem solchen die Rede sein kann, ist nur von keimartigen Anlagen der Organisation des menschlichen Geistes (sei es nun, daß diese eine transzendentalpsychologische oder eine physiologische Deutung finden) ernstlich zu sprechen. Ein apriorischer Begriff, der nur «gelte», ohne innerhalb der prinzipiell erfahrbaren Welt ein wirkliches Fundament zu besitzen, ist eine bloße Fiktion. In diesem nativistischen (und dies heißt eben einzig möglichen Sinne) kann aber von einer Trennung zwischen einer apriorischen Form und einem empirischen Inhalt keine Rede sein. Die Empfindung ist nicht mehr und nicht minder a priori als Raum und Zeit. An allen der Erkenntnis dienenden Gebilden des Seelenlebens findet sich ein subjektiver und objektiver Faktor. Hierbei kann jedoch eine keimartige Anlage der Seele, welche sich der ontogenetischen Betrachtung als ein a priori erweist, für die phylogenetische Betrachtung dennoch als eine Kumulation vererbter Erfahrungen gelten.

Der Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit, welcher im Gegensatz zur transzendentalen Methode, wie wir sahen, hier nicht ein von dem lebendigen Bewußtsein abgelöstes Werk, heiße es mathematische Naturwissenschaft oder sonstwie, sein kann, ist letzten Endes stets das *Jetzt* und *Hier* des lebendigen Bewußtseins selbst. «Der assoziative Zusammenhang mit meinem der unmittelbaren Gegenwart und dem räumlichen Punkte, auf dem ich stehe, angehörig-

1. E. Laas, a. a. O.

gen Empfinden macht allein, daß es für mich noch außer dem, was ich jetzt gerade erlebe, festgegründete Wirklichkeit gibt. Mein Jetzt und Hier ist der letzte Angelpunkt für alle Wirklichkeit, also alle Erkenntnis. Angenommen, der Zusammenhang mit diesem Punkte wäre zerrissen, die Kontinuität der Persönlichkeit aufgehoben, dann wäre die ganze sonstige Erfahrungswelt für uns eine Fiktion, in der wir uns behagen, deren Inhalte wir für Momente wirklich glauben könnten, die aber immer wieder in nichts zerränne, gleich einem schönen und in sich wohl zusammenhängenden Traume im Momente des Erwachens¹. » Darum kann z. B. keine Rede davon sein, daß das Gesetz als Bedingung der Realität oder gar = Realität zu setzen wäre. «Das Vergleichsurteil [durch das wir doch allein uns der Gesetzmäßigkeit eines Vorgangs versichern können] ist ein *sekundäres* Produkt aus verschiedenen in Beziehung gebrachten Wahrnehmungsurteilen². » Das letztere ist der letzte Tragbalken aller Realität. Wer im Sinne der transzendentalen Methode den Versuch machte, Gesetzmäßigkeit als Bedingung der Realität zu behaupten, «gliche demjenigen, der es unternähme, einen Körper dadurch in der Luft festzuhalten und vor dem Fallen zu bewahren, daß er einen anderen, ebensowenig unterstützten daran bände»³. Was immer sich als Realität behaupten will, dem liegt gleichsam die Beweislast ob, sich an den momentanen Bewußtseinszustand anzuknüpfen. Es ist nichts, solange es dies nicht vermag. Was wir so gewöhnlich «Wirklichkeit» nennen, sind im Grunde nur mit einer bestimmten Empfindung bzw. mit einem Komplex solch verbundene Erwartungsgefühle, einen neuen Seeleninhalt zu erleben. Das «wirkliche Ding», womit wir einen optisch wahrgenommenen Gegenstand bezeichnen, hat seine empirische Basis in der tatsächlich bewußten Erwartung, eine Tast-, Geschmacks-, Geruchs-, Gehörs-Empfindung zu erleben, wenn wir bestimmte Bedingungen erfüllen.

Das Verfahren jedoch, vermittels welchem wir unsere so im allgemeinen umschriebene Aufgabe erfüllen können, ist *Selbstbeobachtung*⁴, Analyse des Beobachteten und kausale Reduktion, welche die Genesis des erfahrungsmäßig Gegebenen zu begreifen sucht. Ob wir hierbei Begriffe und Grundsätze, welche dem Zwecke der Erkenntnis dienen, sittliche Wertschätzungen, ästhetische

1. Vgl. Lipps, «Grundtatsachen des Seelenlebens» (1883), S. 400. – Der Transzendentalphilosoph würde sagen: «ein wohl zusammenhängender Traum» ist eben eine *contradictio in adjecto*. Denn Traum ist der Traum eben nur vermöge seines Mangels an gesetzmäßigem Zusammenhang. Besäße er diesen Zusammenhang, so wäre er eben kein Traum, sondern Wirklichkeit.

2. Vgl. Lipps a. a. O. S. 405.

3. Vgl. Lipps a. a. O. S. 406.

4. Die experimentelle objektive Methode der Psychologie fällt, bei aller Anerkennung ihrer Leistungen innerhalb der Psychologie selbst, für die methodologische Frage der Philosophie naturgemäß außerhalb unserer Betrachtung.

Empfindungen, religiöse Anschauungen oder Gefühle vor uns als gegebenes Material haben, ist gleichgültig.

Daß, was die Selbstbeobachtung betrifft, der gesamte Seeleninhalt nicht als Objekt herausgestellt werden kann, indem das beobachtende Ich stets hinter das Beobachtete zurückweicht, kann hierbei zu einer abschließenden Substantiierung eines letzten Ich oder zu der Behauptung der Identität beider keinen Anlaß geben. Vielmehr gelten die Worte Ziehens¹: «Ein ποῦ στῶ werden wir niemals finden. Wir jagen auf unseren Vorstellungen und Empfindungen dahin. Weder können wir ihnen in die Zügel fallen noch aus dem Wagen, in dem wir vorwärts fliegen, herausspringen, um den Zuschauer zu spielen. Jeder Gedanke *über* unsere Vorstellungen ist eine neue Vorstellung. Indem wir den Augenblick a erhascht zu haben glauben, sind wir eine Beute des Augenblicks b.»

Die Analyse der Komplexe, welche wir in uns vorfinden, hat auch hinsichtlich der philosophischen Probleme darauf auszugehen, aus möglichst einfachen, elementaren Tatsachen jene Komplexe zu begreifen. Es muß zwar gegenüber der atomistischen Psychologie eines Condillac festgehalten werden, daß uns ursprünglich nicht die Elemente, sondern die *Komplexe* gegeben sind, und daß wir diese demgemäß aus Empfindungen bzw. anderen seelischen Elementen (wo solche Anerkennung finden) nicht zusammensetzen vermögen. Es sind nicht reale Teile, die wir durch unsere Analyse erhalten, sondern Abstraktionen des zerlegenden Denkens. Aber es bleibt das Ideal der Logik, Erkenntnistheorie, Ethik usw., die diesen Namen zugrunde liegenden seelischen Tatsachen aus den jeweilig angenommenen Elementen, womöglich aus einem einzigen, in ihrem vollen Bestande zu begreifen.

Die Reduktion ist gegenüber jener der transzendentalen Methode hier nicht logischer, sondern kausaler Art. Nicht eine Darstellung, wie sich die Erkenntnisbegriffe und Maximen in zeitloser Logik folgen, kann Aufgabe z.B. der Erkenntnistheorie sein, sondern die Aufgabe ist diese, zu zeigen, wie sich die tatsächlichen Auffassungsweisen der Wissenschaft ihrem allgemeinsten Begriffe nach in der realen seelischen Erfahrung gebildet haben. Soweit hier die individuelle Erfahrung nicht ausreicht, kann auch Gesellschaftswissenschaft und Völkerpsychologie zur Erklärung der Phänomene herangezogen werden.

Der diese letztere Aufgabe leitende Begriff ist der Begriff der *Entwicklung*. Das logische Subjekt, das sich entwickelt, muß durch psychologische Analyse des gegebenen Seelenlebens gefunden und umschrieben werden. So finden wir z.B. in uns unter anderen Tatsachen die Tendenz vor, Gesetze der Erscheinungen zu suchen, zugleich den festen Glauben, daß sich solche auf allen Gebieten des Seins und Geschehens finden lassen. Wie diese Tendenz und dieser Glaube

1. Vgl. Th. Ziehen, «Psychophysiologische Erkenntnistheorie» (Jena 1898), S. 1.

sich im Laufe der Zeit innerhalb des universalen psychischen Seins, sodann im individuellen Bewußtsein entwickelt hat, ist die von der Philosophie zu stellende Frage.

2. KRITIK DER PSYCHOLOGISCHEN METHODE

A. DIE BERECHTIGTEN MOMENTE DER PSYCHOLOGISCHEN METHODE

Daß die psychologische Methode innerhalb der Philosophie gegenüber der transzendentalen oder kritischen ein unangreifbares Recht besitzt, hat unsere Kritik der transzendentalen Methode schon an verschiedenen Punkten hervorzuheben gesucht. Auch haben wir in unserer historischen Darstellung zur Genüge gesehen, daß Kant selbst folgerichtig auf die psychologische Deutung seiner Ergebnisse nicht verzichten kann, daß auch die Meinung, man könne erst nach Vollendung der erkenntnistheoretischen und ethischen Aufgabe dem Apriorismus noch anhangsweise eine psychologische Deutung geben, deswegen falsch ist, weil die erkenntnistheoretische Aufgabe selbst zu ihrer Lösung psychologische Voraussetzungen nicht missen kann. Der allen unseren kritischen Bemerkungen gemeinsame Gedanke war hierbei dieser, daß alle Erkenntnisprinzipien theoretischer und praktischer Natur, die völlig abgesehen von aller psychischen und historischen Tatsächlichkeit lediglich «gelten» wollen, mit dem scheinbaren Gewinn, sich hierdurch außerhalb der kritischen Kompetenz von Psychologie und Geschichte begeben zu haben, zugleich der Ratio ihres Daseins, welche nur in einer tatkräftigen, realen Einwirkung auf den tatsächlichen Erkenntnisprozeß einerseits, den wirklichen sittlichen Lebenskreis von Menschen andererseits bestehen kann, verlustig gehen. Im Gegensatz zu dieser Berührungsfurcht der transzendentalen Methode vor den realen psychischen Bedingungen, unter denen allein ein wirkliches Erkenntnisstreben und ein sittliches Handeln «möglich» ist («möglich» im Sinne des allein berechtigten Begriffes dieses Wortes), dringt die psychologische Methode mit Recht darauf, daß die Wirklichkeit aller dieser Prinzipien nachgewiesen werden müsse, sofern dieselben nicht logische Luftgebilde sein wollen. Die Prüfung der Art und Weise, wie sie hierbei das Wort «psychische Tatsache» versteht, behalten wir uns freilich für eine später folgende Überlegung vor. Hier gilt es zunächst die *berechtigten* Momente der Methode anzuerkennen.

Aus demselben Grunde hielten wir in unserer Kritik dem logischen Reduktionsverfahren, wie es die transzendente Methode betätigt, die Notwendigkeit eines *kausalen Reduktionsverfahrens* entgegen. Das erstere, so sahen wir, verdoppelt unnötig den Erkenntnisprozeß; es fügt zu den psychisch-realen logischen Gründen, welche die historischen Denker zu ihren wissenschaftlichen Resultaten führten, noch «geltende» Gründe hinzu; und da die Ergeb-

nisse der Wissenschaft, von denen dort ausgegangen wird, zugleich immer als Gründe neuer Ergebnisse aufgefaßt werden können, so erhalten wir zwei nebeneinander herlaufende Erkenntnisprozesse desselben Inhalts, von denen jedoch nur einer real ist¹. Zugleich, so sahen wir, gelangt die logisch-reduktive Methode zu einer Ablösung des wissenschaftlichen Denkprozesses von den übrigen realen Kulturpotenzen nichtintellektueller Art. Einer solchen Ablösung tritt die psychologische Methode durch ihre Festhaltung eines kausalen Reduktionsverfahrens mit Recht entgegen. Ihr ist das Denken und Erkennen eine «psychische Tatsache» unter anderen; sie sieht es stets in lebendiger Wechselwirkung mit den übrigen seelischen Vorgängen. Sie bezeugt deshalb überall, wo sie in tüchtiger Weise gehandhabt wird, ein ungleich feineres Verständnis für Überzeugungen und psychische Mächte nichtintellektueller Art als die transzendente Methode. Man lese nach, was uns Lipps² oder James³ über das Verhältnis von Glauben zum Erkennen zu sagen hat, um sich davon zu überzeugen. Viel zu tief zeigt das kausalreduktive Verfahren Denken und Erkennen in den seelischen «Gesamthaushalt» (um ein Wort von Lipps zu gebrauchen) verschlungen, um der Behauptung einer völligen Heterogenität der spezifisch logischen Gewißheit von andersartiger Gewißheit Raum zu lassen. «Man kann sie (die sittliche oder religiöse Überzeugung) subjektive Überzeugung nennen. Aber auch damit ist nicht allzu viel gesagt. Auch all unser Erkennen ist subjektiver Natur, insofern es selbstredend aus den Gesetzen des Erkennens, wie sie in *unserer Natur* liegen, hervorgeht⁴.» Auch wo die immanente Logik der Methode zunächst ein uns wertvolles Gut, wie z.B. unser Freiheitsgefühl im Handeln, zu vernichten scheint, kann dies nur auf nicht genügend konsequente Anwendung derselben geschoben werden. Ist doch auch dies Freiheitsgefühl eine psychische Tatsache und bedarf als solche nicht minder der psychologischen Erklärung als jede andere Tatsache des Bewußtseins. Nur durch das von dieser Methode verpönte Messen der einen Bewußtseinstatsache an der andern (z.B. des Freiheitsgefühls an dem Freiheitsbegriff usw.) scheinen die ungereimten Resultate sich zu ergeben, welche ihr oft von anderen methodologischen Standpunkten aus vorgeworfen werden. Ob freilich diese Art, das psychische Sein wie auf eine Fläche zu legen und es hier in seiner lebendigen Wechselwirkung zu betrachten, endgültig den philosophischen Problemen der Erkenntnistheorie usw. genügen kann, ist Sache einer später folgenden Betrachtung.

1. Die praktische Logik dieses Verhältnisses zeigt sich bei einem Vergleich der neueren naturwissenschaftlichen Literatur und der transzendental-philosophischen Literatur, nicht zum Vorteil der Philosophie, deutlich genug.

2. Vgl. Th. Lipps, «Grundtatsachen des Seelenlebens» (1883), S. 402, 403.

3. Vgl. W. James in seinem Werk «Der Wille zum Glauben», Stuttgart 1899.

4. Vgl. Lipps, a. a. O. S. 403.

Durch eben diesen letztgenannten Charakterzug vermeidet die psychologische Methode auch jenen voreiligen Abschluß in der Bestimmung des Erkenntnisvermögens, den wir an der transzendentalen Methode tadelten. Die völlige Ablösung der mathematischen Naturwissenschaft bzw. der «Erfahrung» (als Erfahrungswissenschaft) vom lebendigen Bewußtsein, wie sie die transzendente Fragestellung nach der «Möglichkeit» beider vollzieht, mußten auch wir für ungerechtfertigt halten. Die Denk- und Erkenntnisformen, welche sich als schöpferisch für den historischen Zustand eines Teiles der Wissenschaft¹ erwiesen haben, sind noch lange nicht identisch mit dem Erkenntnisvermögen überhaupt.

Eine Kritik weiterer Erkenntnisversuche und Erkenntnisse von dem auf diese Weise gewonnenen Begriffe des Erkenntnisvermögens her stößt schon auf jenen Sondergebieten, auf denen die transzendente Methode selbst erbaut ist, aufs härteste zusammen mit der *Fortschrittstendenz* und dem wirklichen Fortschritt der positiven Wissenschaft; noch mehr, wenn jener kritische Anspruch auf das Ganze der Wissenschaft geht – völlig unleidlich, wenn er auf das Ganze der Kultur und des Lebens sich richtet. Die «absolute Evidenz», welche die Ablösung jener Resultate und die Messung des lebendigen Bewußtseins an ihnen rechtfertigen sollte, erwies sich uns hierbei als weder vorhanden, noch als genügender Grund zum Rechte dieser Messung, selbst wenn sie vorhanden wäre. Die Tatsache der Wissenschaft selbst, vorzüglich die Tatsache der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, aber auch der empirischen Naturwissenschaft, hat das Maß der transzendentalen Erkenntnisprinzipien durchbrochen. Nur die vielfach geübte Zurückhaltung ihres kritischen Anspruches kann die Fremdheit dieser Erkenntnistheorie zur tätigen Wissenschaft unserer Zeit verdecken. Indem die psychologische Methode ihr Augenmerk auf die psychisch-tatsächlichen Erkenntnisformen richtet und hierbei liebevoll auf die spezifischen Bedürfnisse der Einzelwissenschaften einzugehen weiß², sorgt sie mächtig für ein *Offenhalten* der erkenntnistheoretischen Probleme und entgeht jener Erstarrung der Begriffe «Erkenntnisvermögen» und «Wissenschaft», welche die transzendente Methode vollzog. Auch gegenüber jener besonderen Form der transzendentalen Methode, welche das «Prinzip möglicher Erfahrung» zum Leitstern für die philosophische Arbeit erhebt, übt sie treffende Kritik. Innerhalb jener Erfahrung, die, wie wir sahen, zwischen der Erfahrung des täglichen Lebens und der Erfahrungswissenschaft als halbreifes Produkt sich bewegt, unterscheidet die psychologische Methode schärfer jenen Teil, dessen wir unmittelbar gewiß werden, und jenen anderen, der uns erst durch

1. Denn auch der weitere Begriff der Erfahrungswissenschaft ist hier = Naturwissenschaft.

2. Als ein Musterbeispiel für eine derartige Behandlungsweise der Logik kann Benno Erdmanns «Logik», Bd. I (1892), gelten.

eine lange und schwierige begriffliche Arbeit der Wissenschaft vermittelt wird. Daß aber jene unmittelbare Erfahrung zum Prinzip ihrer Möglichkeit etwa des apriorischen Begriffes einer gesetzmäßigen Sukzession bedürfe, davon kann, wie Geschichte und Völkerpsychologie, welche Disziplinen uns die Entwicklung des Begriffes aufzeigen, keine Rede sein. Aber auch als Erkenntnismittel, als welches der Begriff stets nur in einem minimalen Ausschnitt der Menschheit, der gelehrten Welt, psychische Tatsächlichkeit besaß, finden wir ihn einer immer weiteren Umformung und Verfeinerung unterworfen, welcher Prozeß durch eine dogmatische Fixierung einer besonderen Entwicklungsphase nicht aufgehalten werden kann. Das Schwanken der transzendentalen Methode, welche den Begriff der Erfahrung das eine Mal als Tatsache, das andere Mal als Norm und Ideal nimmt, je nachdem das Bedürfnis des Beweises es erheischen mag, wird hier durch eine eindeutige Erklärung, daß es Wissenschaft überhaupt nur mit Tatsachen zu tun habe, abgebrochen. Ist aber die reine Tatsächlichkeit der Erfahrung nur einmal zugegeben und jenes ungreifbare, sich unter dem Zugriffe des Denkens fort und fort verwandelnde Begriffsgespennst der transzendentalen «Erfahrung» verschleucht, so fließt auch sofort ein weit *reicherer* und mannigfaltigerer Inhalt in diesen neuen Erfahrungsbegriff ein. Jetzt mögen die lebendigen Individuen unserer Kultur als Typen in den mannigfachsten Stufen ihres Seins, als Kinder und Erwachsene, als Frau und Mann, als gesund und krank usw., sowie der bunte, reiche Seeleninhalt von Völkern und Zeiten ihre Erfahrungen aussprechen bzw. durch objektive Monumente aller Art sich abfragen lassen. Prinzipien «aller möglichen Erfahrung» zu finden, erweist sich vor dem ungeheuren Reichtum dieser lebendigen Welt bald als ein allzukühnes Beginnen. Nicht nur der Empfindungsinhalt, sondern auch der Grundriß, die Form der jeweiligen Erfahrung erweist sich dem Wechsel unterworfen, wie wir dies für das Kausalgesetz und das formale Sittengesetz in dem vorigen Abschnitt angedeutet haben.

So werden wir, das bisher Gesagte zusammenfassend, nicht umhin können, der psychologischen Methode in wesentlichen Punkten Anerkennung zu zollen. Ob sie freilich hinsichtlich nicht minder wesentlicher Momente den Ansprüchen der philosophischen Probleme gerecht wird, lehre die folgende Betrachtung.

B. DIE UNBERECHTIGTEN MOMENTE DER PSYCHOLOGISCHEN METHODE

a) Der Begriff der Bewußtseinstatsache und die Grenzen der Selbstbeobachtung

Nichts ist bezeichnender für die methodologische Lage der heutigen Psychologie als der Umstand, daß sie ihr Objekt als eine Einzelwissenschaft nicht zu bestimmen vermag. «Bewußtsein», so hören wir vielfach, ist ein undefinier-

barer Begriff; ein gemeinsames Gattungsmerkmal für die Einzelobjekte der Psychologie existiert nicht: Das Bewußtsein, dessen Tatsachen die Psychologie betrachtet, umfaßt im Grunde alle mögliche Realität, es ist selbst die Ur-tatsache und daher begreiflicherwise nicht definierbar. Die nächste logische Folge wäre demgemäß, daß die Psychologie als die Wissenschaft von den Tatsachen des Bewußtseins = Wissenschaft überhaupt wäre, *die* Wissenschaft im Sinne der griechischen φιλοσοφία. Dieser grotesken Konsequenz (grotesk vorzüglich deswegen, weil die Wissenschaften in ihrer tausendjährigen Entwicklung bis vor kurzer Zeit diese ihre Eigenschaft, Psychologie zu sein, nicht bemerkt haben) sucht man nicht minder begreiflicherwise zu entgehen. Da aber ein Merkmal des Objektenkreises, mit dem sich die Psychologie beschäftigt, nicht angebbar ist, auch die Bezeichnung der Art, wie wir die psychologischen Objekte erfahren, als einer «inneren Erfahrung»¹ auf die Bewußtseins-tatsache der räumlichen Empfindung und Wahrnehmung offenbar nicht zutrifft, hilft man sich vielfach mit der Auskunft, die Psychologie sei die Wissenschaft von der Gesamterfahrung, dieselbe von einem bestimmten «Standpunkt» oder «Gesichtspunkt» aus betrachtet². Als dieser «Gesichtspunkt» wird sodann weiterhin das «Subjekt» angegeben, auf welches bezogen die hinsichtlich ihres objektiven und subjektiven Charakters primär³ neutralen Erfahrungstatsachen die Eigentümlichkeit annehmen, psychologische Tatsachen zu sein. Andererseits wird die psychologische Erfahrung als die «unmittelbare» der naturwissenschaftlichen als der «mittelbaren» entgegengestellt, die erstere auch als «anschaulich-konkret», die letztere als «begrifflich-abstrakt» bezeichnet. Wir halten diese Abgrenzungsversuche der Psychologie von den übrigen Wissenschaften für undurchführbar*.

Was zunächst den besonderen «Gesichtspunkt» der Bezogenheit der Erfahrungstatsache auf das «*Subjekt*» betrifft, so hätte dieser Gedanke nur Sinn, wenn das Subjekt einen außerhalb aller Erfahrung gelegenen Beziehungspunkt bildete. Dieser Satz folgt analytisch aus dem Begriff der «Beziehung»: Das Beziehungszentrum, auf das ich eine Sache beziehe, kann nur außerhalb der

1. So z.B. Lipps, «Grundtatsachen des Seelenlebens», S. 3. Vgl. dagegen die berechtigten Einwürfe Wundts, «Grundriß der Psychologie» (1896), S. 2.

2. Wir betrachten diese Ansicht Wundts deshalb besonders, weil sie innerhalb der mannigfaltigen Definitionsversuche der Psychologie (soweit die eindeutige Definition der Psychologie als der Wissenschaft von den Äußerungen der Seele nicht mehr Anerkennung findet) immerhin noch die einleuchtendste darstellt. Auch die Definition der Psychologie durch Avenarius wird durch das Folgende mitgetroffen.

3. Wie man freilich diese noch nicht subjektiv und noch nicht objektiv gewordenen Tatsachen solche der «Erfahrung» nennen könne, ist uns unerfindlich. Mit dem allgemein gebräuchlichen Sinn dieses Wortes, der doch ein irgendwie vorgestelltes Subjekt, das erfährt, voraussetzt, hat dieser Begriff wenigstens so gut wie nichts mehr gemein.

Sache gelegen sein, sofern ich nicht die Sache minus des in ihr selbst gelegenen Beziehungszentrums und das heißt eben nicht die ganze Sache beziehen will. Die Gesamterfahrung kann auf das Subjekt, sofern dieses selbst eine Erfahrungstatsache sein soll, nicht bezogen werden; denn es könnte in diesem Falle immer nur die Gesamterfahrung minus der Erfahrungstatsache des Subjekts auf das Subjekt bezogen werden, d.h. es wäre in diesem Falle eben nicht die Gesamterfahrung, sondern nur ein Teil derselben auf das Subjekt bezogen. Stünde es aber so, so wäre es unbegreiflich, warum wir gerade den Erfahrungsinhalt «Ich» oder «Subjekt» fixieren, um die übrige Erfahrung darauf zu beziehen, und warum wir auf Grund gerade dieses willkürlich aus der Erfahrung herausgegriffenen Beziehungszentrums eine eigene, selbständige Wissenschaft zu errichten suchen. Wir könnten mit demselben Rechte in der Erfahrung den Inhalt «grün» usw. fixieren, um diesen als Beziehungszentrum für eine eigene wissenschaftliche Betrachtung zu erheben. Wir könnten letzten Endes soviel «Standpunkte» und «Gesichtspunkte» an die Erfahrung bzw. ihren jeweiligen Restbestandteil heranbringen, als es Tatsachen der Erfahrung gibt und genau so viele Wissenschaften der Gesamterfahrung konstituieren¹. So fällt dieser Unterscheidungsversuch, von der letzteren Konsequenz zurückgetrieben, in den alten Zustand, in welchem sich alle Wissenschaft in Psychologie auflöst, zurück.

Nicht viel glücklicher sind die anderen zwei genannten Versuche, der Psychologie eine eigene Aufgabe abzustecken.

Was zunächst ihre Bezeichnung als die Wissenschaft der *«unmittelbaren Erfahrung»* betrifft, von der sich die Naturwissenschaft als Wissenschaft der *«mittelbaren Erfahrung»* unterscheiden soll, so sehen wir keinen Grund dafür ein, daß nicht auch die begrifflichen Prozesse und deren Resultate, welche den Inhalt der Naturwissenschaft bilden, *als* solche gleichfalls der unmittelbaren Erfahrung angehören sollten. Nur indem der bestimmte Teil der Gesamterfahrung, welchen die naturwissenschaftliche Erfahrung ausmacht, an der Gesamterfahrung selbst gemessen wird, erscheint die erstere als *«mittelbare Erfahrung»*. Aber ist ein solches Messen des einen Teiles des Bewußtseinsinhaltes an dem übrigen Inhalte und eine Einteilung des Ganzen durch die Kategorien von Zweck – Mittel für das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Psychologie nur einmal zugestanden, so sehen wir nicht ein, warum dasselbe nicht auch für andere Teile des Bewußtseinsinhaltes statthaft sein sollte, warum wir nicht ebensogut die Rechtswissenschaft oder die Theologie als Wissenschaften von mittelbarer Erfahrung sollten ansprechen und der Psychologie insofern entgegenstellen dürfen. Daß die letztgenannten Wissenschaften, die nicht minder

1. Vgl. die treffenden Worte R.Euckens «Die Grundbegriffe der Gegenwart» (1888), Einl., S. 3.

als die Naturwissenschaft relativ objektive und selbständige Zusammenhänge von Bewußtseinstatsachen behandeln und nicht minder als diese eigentümliche Begriffe und Methoden hierzu entwickeln, ein engeres Verhältnis zur Psychologie besäßen als die Naturwissenschaft, auf Grund dessen sich die Psychologie «Grundlage der Geisteswissenschaften» κατ' ἐξοχήν, im Gegensatz zu einer etwaigen «Grundlage der Naturwissenschaft», nennen könnte, will uns nicht einleuchten. Ist die Psychologie wirklich die Wissenschaft von der Gesamterfahrung und kann sie einen außerhalb der Erfahrung gelegenen Beziehungspunkt als besonderen Gesichtspunkt, von dem her sie diese Gesamterfahrung betrachtet, nicht fixieren, so bleibt es auch nach diesem neuen Unterscheidungsversuch bei der wenn auch noch so unliebsamen Konsequenz, daß Psychologie im Grunde = Wissenschaft ist. Nur das Prinzip der Arbeitsteilung könnte zu einer möglichen Unterscheidung der Wissenschaften innerhalb der Psychologie noch herangezogen werden. Bedenkt man aber, daß die Psychologie auch in dem engeren Sinne, in dem sie praktisch trotz mangelnder theoretischer Abgrenzung verstanden wird, selbst Teildisziplinen, wie Individual- und Völkerpsychologie usw., enthält, so käme man zu dem absurden Ergebnis, Naturwissenschaft und Staatswissenschaft etwa mit der Individualpsychologie innerhalb des Gattungsbegriffes der Psychologie als Arten zu koordinieren.

Gänzlich verfehlt erscheint uns der dritte Unterscheidungsversuch, die Psychologie als eine Form der *anschaulichen* Erkenntnisart der Naturwissenschaft als einer Form abstrakter Erkenntnisart entgegenzustellen. Denn abgesehen davon, daß diese Unterscheidung, wie ihr Urheber selbst ohne Zweifel zugestehen dürfte, nur *nach* vollzogener Absteckung des Gebietes der Psychologie eine besondere Eigentümlichkeit psychologischer Forschungsweise a potiori dartun, nicht aber diese Absteckung selbst begründen könnte, erscheint uns die Psychologie in ihrer neueren Auffassungsweise der psychischen Tatsachen so konstruktiv und theoretisch-abstrakt als nur irgend möglich¹. Oder ist die unräumliche, nur nach Intensität abgestufte Empfindung, aus der unter Mitwirkung von Netzhaut- und Augenmuskelpfindungen sich unser Raumbild erst gestalten soll, eine anschauliche Bewußtseinstatsache? Die Empfindung ist nicht minder ein abstrakter Begriff wie Atome und Moleküle der Chemie ein Gebilde des konstruktiven Denkens, welches sich von dem Atom nur dadurch unterscheidet, daß es nicht im entferntest gleichen Maße wie jenes seine Zweckmäßigkeit zur Erklärung der betreffenden komplexen Erscheinungen bewährt hat.

Kann demgemäß die Psychologie ihr Gebiet nicht einmal einer so unzweifelhaft selbständigen Wissenschaft gegenüber, wie es die Naturwissenschaft ist,

1. Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen Wilhelm Dilteys in der Abhandlung: «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», in den Sitzungsberichten der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1894, LII. LIII.*

abgrenzen, so wird auch ihre Behauptung¹, es seien die spezifisch philosophischen Disziplinen Teile der Psychologie, zum Problem. Es muß – die absurde, aber logisch notwendige Konsequenz, Psychologie sei gleich Wissenschaft, deutet ohne Zweifel darauf hin – ein *πρῶτον ψεῦδος* in der grundlegendsten Konzeption der psychologischen Methode sich entdecken lassen, das uns in diese Ungereimtheit hineintreibt.

Dieses *πρῶτον ψεῦδος* finden wir darin, daß diese Methode in ihren grundlegenden Begriff des psychischen Seins bzw. Geschehens² Dinge zusammenfaßt und auf einheitliche Weise zu betrachten sucht, die ihrer Natur und Wesenheit nach einer solchen Zusammenfassung und einheitlichen Betrachtung widerstreben.

So sehr wir der Methode darin gegenüber der transzendentalen Methode zustimmen mußten, daß es die Wissenschaft, heiße sie, wie sie wolle, immer nur mit *Wirklichem*, *niemals* mit einem subjekt- und existenzlosen *Gültigen* zu tun habe, so wenig stimmen wir ihr darin bei, daß dieses Wirkliche wie auf eine Fläche gelegt und so betrachtet werden könne. Dieser Meinung stellen wir hier vielmehr die These gegenüber, daß die Realitätsform des spezifisch *geistigen Lebens* (wir werden diesen Begriff sogleich näher erklären) unter den Begriff des *psychischen Seins*, wie ihn die psychologische Methode versteht, sich schlechterdings *nicht* fassen läßt, ja in dem Momente schon vernichtet ist, als der psychologische Beobachter meint, das geistige Leben als Teil des psychischen Seins vor sich hingestellt zu haben.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier gleich erwähnt, daß wir mit diesem Satze weder die bekannte Lehre wiederholen wollen, mit welcher das erkenntnistheoretische Recht jeglicher Selbstbeobachtung angegriffen ist, daß sich nämlich das Objekt durch die Beobachtung selbst verändere³, noch das Problem der Transzendenz, das sich, wenn auch vom Verhältnis der Vorstellung zum Ding ausgegangen, bekanntlich auch bei der Frage des Verhältnisses von Vorstellung zu Vorstellung wiederholt, anzugreifen gedenken. Wir setzen vielmehr die Möglichkeit der Selbstbeobachtung hinsichtlich dieser zwei Schwierigkeiten voraus. Aber auch *dann noch*, behaupten wir, hat die Selbstbeobachtung und der ihr korrelative Begriff des bewußt psychischen Seins eine Grenze an der Realitätsform des geistigen Lebens.

1. Wir bemerken hier, daß Wundts eigenartige Stellung zu den philosophischen Problemen in Folgendem nicht mitgetroffen werden soll.

2. Wir unterscheiden hier die intellektualistische Form des Psychologismus nicht genauer von der voluntaristischen Form desselben, da diese Frage für unser Problem gleichgültig ist.

3. Übrigens ein nach Form und Inhalt angreifbarer Satz. Nach Form: Denn wenn einmal *Objekt* geworden, braucht sich der zu beobachtende Tatbestand nicht mehr zu verändern. Nach Inhalt: Denn woher wüßte man von dieser Veränderung, wenn nicht durch – Selbstbeobachtung dessen, was sich wiederum durch Selbstbeobachtung soll verändert haben.

Unter geistigem Leben aber verstehen wir hier alle Wirklichkeit, die in ihrer Form des Seins *zugleich* über sich selbst hinausdeutet auf ein Etwas, was sie selbst nicht ist, und in diesem Übersichselbsthinausdeuten mit ihrer Wirklichkeit ein *Recht*, eine *Gültigkeit* zu einer *untrennbaren Einheit* verbindet¹. So jedes echte Mitgefühl an fremdem Leid und Glück, jedes Urteil in dem tätigen Denker, jedes Gebot, das mehr ist als eine sentimentale Komödie. Nicht darum – um es nochmals zu wiederholen – sind diese Realitäten der Selbstbeobachtung ein für allemal überhoben, weil sie in ihrer Lebendigkeit alle seelische Kraft aufsaugten und einer beobachtenden Vorstellung nichts mehr davon übrig ließen – auch dies ist ein bedeutsames, aber hier uns gleichgültiges Moment –, sondern deswegen, weil ihre völlig *ursprüngliche Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch* sofort verloren geht, ja wie erstorben und vernichtet ist, wenn sie als «Tatsachen des Bewußtseins» betrachtet werden. Was der Psychologe beobachtet, wenn er seine innere Aufmerksamkeit auf ein Urteil richtet, ist etwas, was dem wirklichen Urteil zum Verwechseln ähnlich sehen mag: es fehlt jedoch diesem Objekt gerade der Nerv, der das wirkliche Urteil erst zum «Urteil» macht: jene ursprüngliche, in elementare Bestandteile nicht weiter zerlegbare Einheit von Wirklichkeit und logischem Rechtsanspruch, in dem seine Lebensform besteht. Eben darum ist das Urteil bzw. alles, was ihm in den oben bezeichneten Merkmalen gleicht, weder «beobachtbar» noch im gewöhnlichen Sinne des Wortes «erlebbar», sondern lediglich «*vollziehbar*».* Und auch dies nicht (wie uns die Sprache hier leicht täuscht) in dem Sinne «vollziehbar», daß schon vor seinem Vollzug es selbst² oder etwa eine überhaupt nicht existierende Rechtsgültigkeit gewesen wäre oder «gegolten» hätte³, sondern allein in dem Sinne, daß sein Vollzug selbst identisch ist mit Realität und Rechtsanspruch in einem. Es mag nicht müheolos sein, dieses «Wunderbarste» (wie Lotze mit Recht die Frage nennt⁴), in unserer angegebenen Weise klar zu machen. Man vergesse hierbei nur nicht, daß jede andere Deutung der Sachlage noch mit weit mehr Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Oder ist es etwa leichter, sich eine irgendwo im Universum vorhandene bzw. nicht vorhandene, sondern lediglich geltende Gültigkeit vorzustellen, mit der sich der psychische Urteilstvorgang in mystischer Weise vereinigte? Was bleibt aber außerdem noch übrig, wenn wir einerseits zugeben, daß wir (um wieder mit Lotze zu reden) die Wahrheit «suchen» und nicht etwa «machen» wollen, andererseits aber den Platonismus

1. Dieses «Verbinden» ist jedoch keineswegs ein realer Vorgang. Vielmehr ist hier das Gelten und Sein eine unteilbare Einheit und nur abstractione zerlegbar.

2. Etwa im Sinne des Neuplatonismus, z.B. des Augustinus.

3. Etwa im Sinne von Lotzes Deutung der platonischen Ideenlehre (vgl. «Logik», Drittes Buch, Kap. 5).

4. Vgl. a.a.O. S. 573.

und Neuplatonismus mit ihren Begriffshypostasen ablehnen –: allein unsere Deutung.

So wird man uns denn nicht mehr der Paradoxie zeihen dürfen, wenn wir resumieren: *Die Lebensform des Geistes ist der Psychologie transzendent*; der Begriff des psychischen Seins oder Geschehens ist auf die Geistesakte unanwendbar; die Selbstbeobachtung hat ihre Grenze, wo die Lebensform des Geistes beginnt. Daß die psychologische Beobachtung an einem Urteil, das sie «vorfindet», ein Etwas entdecken könnte, das wie ein Rechtsanspruch, wahr zu sein, aussähe, ist trotz der offenbaren Wirklichkeit dieses Anspruches im wirklichen Urteil ausgeschlossen. Die Analyse mag noch so tief in ihr Objekt eindringen, die Bestandteile der Vorstellungen in die letzten Elemente zerlegen, ihre eigentümliche Verbindungsform noch so genau kennzeichnen: die Hoffnung, hierbei den Anspruch auf Gültigkeit, nicht etwa nur zu dem Objekt *binzuzudenken*, sondern *in dem Objekt* selbst vorzufinden, wäre ebenso trügerisch wie die Hoffnung eines Gehirnanatomen, bei genauester Zerlegung der Neuronenbündel eine Vorstellung oder ein Gefühl zu Gesicht oder Getast zu bekommen.

Bezeichnet man den Gattungsbegriff der Objekte der psychologischen Wissenschaft als «psychisches Sein», so bleibt es also bei unserem Satze: *Geist ist kein psychisches Sein*. Wenn nun aber die Wirklichkeit des Geistes trotzdem Vorwurf einer Wissenschaft sein soll und die Psychologie sich durch die ihr eigene Methode dieser Wirklichkeit schlechterdings nicht bemächtigen kann, was bleibt dann zu tun übrig?

Auf diese Frage möge das Folgende die Antwort erteilen.

b) *Der Ausgangspunkt der psychologischen Methode*

Daß nach unserem bisherigen Ergebnis ein einfaches Vorgehen der philosophischen Forschung, sei es vermittels der transzendentalen, sei es vermittels der psychologischen Methode sich verbietet, kann keinen Zweifel mehr dulden. Beides brachte uns nicht von der Stelle. Wurde uns hier eine Methode geboten, die sich der Wirklichkeit ihrer Objekte nicht zu versichern vermag, so dort eine andere, welche sich zwar dessen, was wir psychisches Sein nannten, mit mehr oder minder Glück zu bemächtigen vermochte, die Lebensform des Geistes aber außer ihrer Kompetenz ließ. So scheint denn nichts übrig zu bleiben, als alle Philosophie überhaupt aufzugeben und uns der ursprünglichen Lebendigkeit des geistigen Lebens zu überlassen.

Wer so schlosse, würde einen wichtigen Punkt in der Deduktion unseres letzten Abschnittes übersehen. Nicht die Rechts-, bzw. Gültigkeitskraft war mit der Realität der geistigen Akte in einem gegeben, sondern nur der Rechts-, bzw. Gültigkeitsanspruch. In dieser Einheit und Ganzheit von psychischer Realität und transzendentelem Geltungsanspruch haben wir nicht etwa ein Kriterium

erhalten, das uns eine mühelose Unterscheidung der geistigen Akte von den bloß-psychischen Tatsachen ermöglichte – solche Wahrheitskriteria, wie sie die Stoiker als Universalschlüssel in das Reich der Wahrheit suchten, halten wir mit Kant für eine in sich unmögliche Fiktion –, sondern nur die noch völlig leere und unbestimmte Form, in welcher geistiges Leben allein seine Wirklichkeit besitzt, haben wir damit umschrieben und gekennzeichnet.

Zur inhaltlichen Erfüllung dieser Form, zu endgültiger Abmessung der im Leben des Geistes stets mitgesetzten Rechtsansprüche, kehren wir hier zurück auf den in dem zweiten Teile dieser Schrift gefundenen Begriff der *«Arbeitswelt»*, die wir dort als ein *«phaenomenon bene fundatum»* bezeichneten.

Dort hatten wir diesen Begriff gegen die transzendente Behauptung zu verteidigen, daß in der mathematischen Naturwissenschaft bzw. in der *«Erfahrung»* ein selbständiger objektiver Zusammenhang gegeben sei, der so eindeutig und evident sei, um, als Maßstab an das psychische Sein herangebracht, das Erkenntnisvermögen mit Bestimmtheit von allem, was nicht dazu gehört, zu unterscheiden. Gründe, hoffentlich schwerwiegende, zwangen uns, den transzendentalen Ausgangspunkt abzuweisen. Hier erwartet aber ein neuer Gegner unsern dort fixierten Begriff der Arbeitswelt.

Ausgangspunkt für die Erkenntnis aller Wirklichkeit, so hören wir, ist allein unser hic et nunc gegebenes psychisches Sein. Was immer seine Wirklichkeit rechtfertigen will, hat sich hier anzuknüpfen, hat seine strenge Kontinuität mit dem, was eben jetzt und hier den Zustand meines Bewußtseins ausmacht, nachzuweisen. Auch die nur relative Ablösung von geistigen Werkzusammenhängen, wie wir sie vertraten, erscheint hier ein unmögliches Beginnen. Der psychische Lebensstrom des Individuums scheint alle Selbständigkeit von Werkzusammenhängen, heißen sie nun Wissenschaft, Staat, Kunst oder sonstwie, mit sich fortzureißen. Alle Ablösung, alle Versuche, eine aus eigener Kraft zusammengehaltene Welt als Maß von durcheinanderlaufenden psychischen Kräften entgegenzuhalten, erscheint als ein auf Inkonsequenz und Täuschung beruhendes Vorhaben.

Der Standort der psychologischen Methode wäre in der Tat unangreifbar, wenn es wahr wäre, daß *«das menschliche Dasein in den Gegensatz seelischen Fürsichseins und seelenloser Leistungen»* auseinanderfiel¹. Diese Voraussetzung aber, welche im Grunde die Prämisse *beider* Methoden, der transzendentalen und der psychologischen, ist, ist grundfalsch.

Zunächst bestreiten wir der psychologischen Methode das Recht, das Jetzt und Hier meines Bewußtseinszustandes als ein ursprüngliches Datum auszugeben. Die Seele, welche der Psychologe als einen in der Zeit feststehenden Vorwurf behandelt, ist weit entfernt, ein solcher zu sein. *«Was wir vom Inhalt un-*

1. Vgl. R. Eucken, *«Prolegomena usw.»* (1885), S. 43.

seres Seelenlebens als selbständige Tatsache vorzufinden glauben, hat sich in Wahrheit unter Einwirkung der Bewegung des Ganzen, unter dem Druck ihrer Gegensätze gebildet¹.» Die Geschichte der Psychologie lehrt die Wahrheit dieses Satzes deutlich genug. Sollte es wirklich bloß genauere Beobachtung eines mit sich identisch gebliebenen Gegenstandes gewesen sein, wenn die Psychologen des Zeitalters Rousseaus, etwa Kant und Tetens, ein selbständiges Gefühlsvermögen annehmen zu müssen glaubten, während früher ein solches nicht angenommen war? Sollte die assoziationspsychologische Leugnung zentraler leitender Kräfte des psychischen Geschehens² mit der historischen seelischen Wirklichkeit des aufstrebenden politischen und wirtschaftlichen englischen Liberalismus wirklich so gar nichts zu tun haben?³ Sollte die schroffe Ablehnung des seelischen Substanzbegriffes und der Seelenvermögen wirklich nur aus einer genaueren Beobachtung und einer logisch-präziseren Überlegung hervorgegangen sein, oder verrät uns in den neuen Formeln nur ein historischer Lebensstand der Kulturmenschheit das Geheimnis des zerrissenen, aller Einheit und Organisation baren Zustandes seiner seelischen Wirklichkeit? Und sollte einem Historiker der nächsten Jahrhunderte hier die Leugnung, dort die schroffe Betonung des Wollens in unserer zeitgenössischen Psychologie wirklich nicht mehr sein als das interessante Bekenntnis einer Zeit, deren Menschen hier müde von den ungeheuren Anstrengungen ihrer Arbeit zurücksinken, dort sich der Wirklichkeit ihres Willens versichernd zu neuer Leistung sich anzu-spornen suchen? Dies alles sind skeptische Fragen, an welchen die Vertreter der psychologischen Methode viel zu rasch vorüberzugehen pflegen. Die Wirklichkeit, welche sich durch ihre Verknüpfung mit dem Bewußtseinszustand des Individuums allererst als solche rechtfertigen sollte, die historische Wirklichkeit, erhebt sich aus eigener Kraft und übt Kritik an der Seele, welche der Psychologe als festes, konstantes Objekt vor sich zu haben vermeint. Gerade weil es das Ideal des Psychologen ist (wenigstens als Vertreter der Normalpsychologie), sich die der Menschheit *gemeinsame* Struktur der Seele als Objekt zu wahren, hat er fort und fort die kritische Frage zu stellen, ob nicht zeitgeschichtliche Inhalte in sein Objekt unversehens hineingeraten. Wie will er aber die so kritische Prüfung durchführen ohne eine Heranziehung der geschichtlichen Wirklichkeit, und wie sollte er diese heranziehen können, wenn er nichts will als Wirklichkeit gelten lassen, was nicht an seinen momentanen Bewußtseins-

1. Vgl. ebenda S. 19.

2. Gott braucht hier in die Welt so wenig regierend einzugreifen (Deismus), als der Staat leitend auf die Wirtschaftsvorgänge.

3. Man bemerke die terminologische Tatsache, daß der Begriff der «Assoziation» zunächst der Gesellschaftswissenschaft angehört hat und erst später auf die Seelenlehre übertragen wurde*.

stand glatten Anschluß findet? Dies besagt: Die psychologische Methode hebt durch den kritisierten Grundsatz die Möglichkeit ihrer eigenen rechtmäßigen Existenz auf.

Damit wäre das Recht erwiesen, in den Begriff unserer «Arbeitswelt» auch Werkzusammenhänge, wie sie uns die Geschichte überliefert, aufzunehmen.

Aber die psychologische Methode behauptet noch ein anderes: Sie behauptet, es ließen sich solche Werkzusammenhänge wie Wissenschaft, Staat usw. überhaupt nicht, seien sie nun der Geschichte oder der Gegenwart angehörig, von dem lebendigen Bewußtsein ablösen. So oft wir auch dies versuchten, gäben wir uns der Täuschung hin, wir seien dabei aus dem Tatsachenkreis des Bewußtseins herausgekommen und dabei auf ein Etwas gestoßen, das uns nun zum Maßstab des Bewußtseins und seiner Vorgänge dienen könnte, während wir in Wirklichkeit nur auf einen neuen Bewußtseinsinhalt, etwa den Allgemeinbegriff des Staates, gestoßen sind, der mit mehr und weniger Treue die momentan vorhandenen Bewußtseinsinhalte der Individuen zusammenfaßt, die eben in irgend einer Form an den Staat denken bzw. staatliche Funktionen als Beamte oder Bürger ausüben. Ebenso verhalte es sich, wenn der Logiker meint, er könne von einem Ideal der Wissenschaft ausgehen, um Normgesetze des Denkens aufzustellen, welchen alles Denken, wenn es zur Wahrheit führen soll, zu gehorchen habe. «Staat», «Wissenschaft» oder auch «Ideal der Wissenschaft» seien doch eben auch Bewußtseinstatsachen, die sich letzten Endes wie alle anderen solchen Tatsachen der Analyse usw. zu unterwerfen haben.

Auch in dieser These wäre die psychologische Methode unwiderlegbar, wenn ihr nicht unvermerkt das Mißgeschick passierte, schon vorausgesetzt zu haben, was sie anzugreifen vermeint¹. Die Logik, so hörten wir, sei keine Normwissenschaft, sondern die Wissenschaft vom Denken; falsches Denken existiere nicht; denn soweit wir eben *denken* (und nicht etwa phantasieren), denken wir auch richtig. Aber wie kommt denn – so fragen wir – psychologische Analyse und Klassifikation überhaupt dazu, gerade jene Zusammenordnung von Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen, die wir bei der psychologischen Analyse des Denkens vorfinden, zu einem Begriffe, eben zum Begriffe des «Denkens» zusammenzufassen? Warum hat man nicht einen Teil dieser Bestandteile des Denkens etwa mit einigen gleichzeitig oder sukzessiv vorhandenen Gelenkempfindungen oder Phantasiegebilden zu einem Begriff *a* zusammengefaßt? Doch wohl eben nur darum, weil *Denken*, trotz allem mannigfaltigen, ja, vom Standpunkt der psychologischen Analyse, zusammengewürfelten Inhalt an psychischen Elementartatsachen, seine Einheit in seiner Werkzeuglichkeit zum

1. Mit Recht sagt Eucken, «Grundbegriffe», S. 55: «Erreicht ein solches Verfahren [sc. das psychologische] einen Schein von Erfolg, so erreicht es ihn nur, weil eine selbständige Geisteswelt im Grunde schon vorausgesetzt ist.»

Zwecke der Erkenntnis besitzt. Nur indem eine gewisse Vernünftigkeit und Logik schon von der rein kausalen Aufeinanderfolge und Verbindungsweise der psychischen Elemente erwartet wird, kann die Meinung herrschen, die Logik vermöchte ohne ein teleologisches Beziehen der seelischen Vorgänge auf einen relativ selbständigen Zusammenhang an Erkenntnissen ihr Geschäft durchzuführen. Das Gleiche gilt von der Erkenntnistheorie und den übrigen Normdisziplinen bzw. den ihnen zugehörigen Bestandteilen der Arbeitswelt. Niemals würde derjenige, welcher die Bewußtseinstatsachen aller einzelnen Individuen bis in die letzten Elemente analysierte, dabei «den Staat» oder «die Kunst» usw. vorfinden – wenn er diese Begriffe in ihrem über alles psychische Individualleben übergreifendem Sinne samt dem Recht dieses Sinnes nicht schon voraussetzte. Dies heißt nicht im entferntesten behaupten, «Staat» und «Kunst» usw. führten *außerhalb* aller Einzelbewußtseine ein mystisches Dasein; wir gestehen vielmehr aufs bereitwilligste zu, daß ein fingierter Psychologe, der als Pendant des Laplaceschen Geistes das Seelenleben aller Individuen bis auf die letzten Elemente hin durchdränge, in diesem Chaos von seelischem Sein auch die seelischen Fundamente dessen, was wir «Staat» und «Kunst» nennen, mit im Geiste hätte. Aber wir bestreiten, daß er irgend einen Anlaß hätte, gerade denjenigen Teil dieses Seins, den wir mit «Staat» oder «Kunst» bezeichnen, in diese einheitlichen Begriffe zusammenzufassen. Dieser Teil fände sich für ihn doch immer nur als die Summe von in die verschiedensten Zusammenhänge verlagerten Fetzen vor, deren Loslösung aus ihren verschiedenen psychischen Verbindungen und deren zusammenfassende Vereinheitlichung zu einem Begriffe, ohne die Voraussetzung der Gültigkeit jener synthetischen Begriffe, ein purer *Nonsens* wäre. Aber man kann auch nicht etwa sagen, es sei das letzte, wenngleich unerreichbare *Ideal* der Wissenschaft, alle diese Größen aus den letzten Elementen zu begreifen. Ist es einmal zugestanden – wie es tatsächlich heute gegenüber Condillac und Schülern der Fall ist –, daß die psychischen Elemente, wie etwa die Empfindung, als *reale* Bestandteile der Komplexe nicht aufzufassen sind, sondern lediglich als abstrakte Begriffe, nicht unzumutbar zum Verständnis gewisser seelischer Erscheinungen, so sehen wir nicht ein, warum wir, wo sich diese Begriffe als völlig unzumutbar erweisen, nicht Zusammenhänge, welche von diesem psychologischen Standpunkt aus als Komplexe gelten müssen, als Elementargebilde auffassen dürften¹. Hierbei kann es aber nicht genügen, wenn gesagt wird: die Komplexe sind aller Analyse realiter primär; das seelische Leben läßt sich nicht aus Teilen zusammensetzen.

1. Gestehen doch heute auch die Biologen (so vor allem die Schule v. Kupffers) die Notwendigkeit zu, die tektonischen Probleme der Lebenserscheinungen gegenüber den chemisch-physikalischen selbständig zu behandeln. Vgl. auch P.N. Cossmann, «Elemente der empirischen Teleologie», Stuttgart 1899.

Was der Analyse *realiter* primär ist, sind eben keine «Komplexe»; der obige Satz hypostasiert zuerst das Resultat der Analyse, um in einem Atem diese Hypostase doch wieder zu verbieten.

So hätten wir denn unseren Begriff der «Arbeitswelt» auch gegenüber der psychologischen Methode festzuhalten versucht.

Und es steht uns nun der Weg offen, die Frage zu beantworten, welche wir am Schlusse des vorigen Abschnittes aufwarfen: wie wir uns auf die Weise der Wissenschaft des geistigen Lebens, das der Psychologie transzendent blieb und vor der transzendentalen Methode seine Wirklichkeit nicht erweisen konnte, bemächtigen können?

Hier, so hat es den Anschein, sind wir an einem Punkte angekommen, an dem unsere Deduktion endgültig zusammenbrechen muß. Von einer Realitätsform des geistigen Lebens, die in einer untrennbaren Einheit von Wirklichkeit und Rechtsanspruch bestehen soll, aber doch nicht tragkräftig genug ist, um uns Inhalt und Recht dessen, wovon sie doch nur eine Form ist, zu versichern, verweisen wir an eine «Arbeitswelt», die ihrerseits, wenn auch gegen individualistischen Bildersturm hinreichend gesichert, doch nicht die gleiche Evidenz der Anerkennung für sich zu beanspruchen wagt, welche die transzendente Methode für ihren Ausgangspunkt, nämlich mathematische Naturwissenschaft bzw. Erfahrung, beanspruchen zu dürfen meinte. Was heißt aber dies letzten Endes anderes, als daß wir uns überhaupt jedes festen, unumstößlichen Datums als Ausgangspunkt für die philosophische Forschung begeben und in offenkundigem Zirkel ein unbefestigtes Datum an dem andern nicht minder unbefestigten Datum befestigen wollen? Warum haben wir es denn nicht gleich gesagt, daß das Ende: Skepsis!

Auf diese naheliegenden Einwürfe antworten wir: Eine Realität als unumstößlichen Ausgangspunkt der philosophischen Forschung, wie sie Descartes in seinem *cogito ergo sum*, die transzendente Methode in der mathematischen Evidenz usw., der Empirist und Psychologist in seinem *hic et nunc* gegebenen Empfindungsinhalt zu besitzen vorgeben, halten wir in der Tat für ein Phantom. Ja wir glauben, es habe die Geschichte der Philosophie immer wieder die beherzigungswerte Lehre gegeben, daß die Annahme einer solchen nicht weiter diskutierbaren Realität bzw. absoluten Geltung auf unberechtigtem Dogmatismus beruht.

Schwerer wöge dagegen der Vorwurf, wir hätten einen Zirkel begangen und liefern in die Skepsis aus.

Dies aber ist eine Täuschung. Einen Zirkel würden wir begehen, wenn uns bei der Anwendung der hier vertretenen Methode die unmittelbar gegebenen *Rechtsansprüche* der geistigen Akte zur *Rechtskraft*, die in der Arbeitswelt eingefäßen Werkzusammenhänge zu absolut evidenten Daten würden¹. Wir

1. Der bekannte, Kant mit Unrecht vorgeworfene Zirkel.

behaupten aber gerade die Verkehrtheit dieser Methode: Wir behaupten, daß nur unter *gegenseitiger* Determination von Arbeitswelt und geistiger Lebensform die Probleme der Philosophie zu lösen seien. Will man dies Verfahren dennoch Zirkelbeweis nennen, so vergesse man wenigstens nicht, daß auf solchen «Zirkel» schon die formale Logik beruht: die Wahrheit und Gültigkeit der logischen Grundsätze besteht gleichfalls darin, daß das Denken, welches die logischen Grundsätze zu begründen sucht, mit diesen Grundsätzen selbst einstimmig bleibt. Ebenso beruht die Gültigkeit jenes einheitlichen Geistesbegriffes, den wir suchen, eben darin, daß durch ihn die Arbeitswelt *geschlossen* und eben hierdurch in einem die Ansprüche der geistigen Lebensform *befriedigt* werden.

So findet sich das «feste Datum», das die Sorge des fingierten Angriffes auf unsere Ausführungen war, allerdings erst am Ende, nicht am Anfange der philosophischen Arbeit.

Aber haben wir uns damit wirklich so weit von dem anerkanntesten Meister der neueren philosophischen Forschung, von Kant, entfernt? Gewiß: Nicht unwesentliche Positionen seiner Methode mußten wir aufgeben. Aber haben wir uns gerade in dem oben angeführten Punkte so weit von ihm entfernt? Dies glauben wir nicht. War es nicht, wie wir eingangs sahen, gerade eine der wesentlichsten methodologischen Leistungen dieses großen Denkers, gezeigt zu haben, daß die Definition, das Axiom usw. in der Philosophie im Gegensatz zu der mathematischen Forschung den *Schlußstein* bilden müsse? Und hat die neuere Kantforschung nicht zur Genüge aufgedeckt, daß die transzendentalpsychologische Methode in der Vernunftkritik keineswegs die nebensächliche Rolle spielt, die ihr ein Streben nach allzu rascher Vereinheitlichung der philosophischen Methode in der letzten Hälfte des Jahrhunderts zuweisen zu dürfen glaubte? Daß ohne sie Kant und sein Werk rettungslos skeptischer und empiristischer Kritik erliegen muß?

Von diesen beiden Gesichtspunkten her können wir die von uns dargelegte Auffassung der philosophischen Methode als den Versuch einer *prinzipiellen*¹ Einigung der bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in direkten Widerspruch miteinander geratenen transzendentalen und transzendentalpsychologischen Methode bezeichnen.

c) *Kausale Reduktion der psychologischen Methode*

Im Gegensatz zu der logischen Reduktion, welche die transzendente Methode anwandte, behaupteten wir in unserer Kritik dieser Methode die Notwendigkeit einer *kausalen Reduktion* des Geistesinhaltes aus der Arbeitswelt. Nicht nur die Möglichkeit logischer Über- und Unterordnung bestimmter

1. D.h. nicht etwa *synkretistische* Einigung, die hier und dort ein bißchen nimmt.

Resultate der Wissenschaft sollte das Ziel der philosophischen Arbeit sein, sondern die *realen, schöpferischen Kräfte*, welche im Laufe der Geschichte unsere Kulturwelt aufbauten, sollten durch die Reduktion in einem *einheitlichen Geistesbegriffe* zusammengefaßt werden. Hierdurch ging uns aber ein gewaltiger Vorzug der transzendentalen Methode verloren: Der Vorzug der Unabhängigkeit der erkenntnistheoretischen Resultate von *geschichtlicher Wandlung*. Freilich: Durch die Konsequenz *geschichtlicher Unwirksamkeit* der transzendentalen Prinzipien war uns dieser Vorzug zu teuer erkaufte. Der Begriff der «möglichen Erfahrung» wurde in theoretischer und praktischer Hinsicht gesprengt durch die Wirklichkeit der Erfahrung von Völkern und Zeiten.

Wie wir schon sahen, kommt uns hier die psychologische Methode, vorzüglich in ihrer Bestimmung als völkerpsychologische, entgegen. Durch Zusammenfassung von Vererbung und Tradition in den Begriff der Entwicklung und den Nachweis solcher Entwicklung sucht auch sie die gegebenen Vorstellungen, Prinzipien usw. in ihrer Genesis zu verstehen. So scheint es, wir hätten allen Grund, ihrer Weise des Vorgehens uns ohne Bedenken anzuschließen.

Wenn wir hierbei nur nicht vom Regen in die Traufe gerieten! Denn sehen wir deutlicher zu, so wiederholt sich in dieser Form des psychologischen Verfahrens genau derselbe Irrtum, welchen wir schon bei der Kritik der Grundthese unserer Methode auffanden: Die Verkennung des *Unterschiedes zwischen psychischem Sein und geistiger Lebensform**.

Das Problem des Apriorismus mag zur Erklärung des letzten Satzes als Beispiel dienen. Es kann ja keinen Zweifel dulden, daß der psychischen Organisation des Menschen eine Anzahl Tendenzen angeboren sind, auf diese und jene Reize so oder so zu reagieren. Beispiele seien uns erlassen. Angenommen, wir wüßten dies psychische Grundkapital, das der Kulturmensch in das Dasein mitbringt, aufs genaueste zu bestimmen – träte die Frage, was denn von diesem Grundkapital dazu bestimmt ist, in die spezifisch geistige Lebensform einzugehen, um hier das gewaltige Erlebnis einer Einheit von Realität und Rechtsanspruch zu machen, nicht aufs neue vor uns hin? Oder sollten wir allen Teilen dieses Kapitals, das blindwirkende und anonyme Kräfte der physiologischen und psychischen Vergangenheit unseres Geschlechtes kumuliert haben, völlig gleiches Recht geben, sich innerhalb unserer Kulturwelt auszuleben? Wer Ja sagte, würde damit schon widerlegt sein, da die Voraussetzung seines Ja die Anerkennung des Gegensatzes von Wahr und Falsch wäre. Steht es aber so, so ist es auch andererseits eine völlig unbegründete Hoffnung zu meinen, man werde durch bloße Sammlung von Tatsachen dessen, was die verschiedenen Völker zu verschiedener Zeit für Recht-Unrecht, Schön-Häßlich, Wahr-Falsch usw. hielten, und durch die Herstellung eines entwicklungsgeschichtlichen

Zusammenhangs zwischen diesen Tatsachen die *philosophischen*¹ Probleme einer Lösung näher führen. Wie im Individuum der normalen Psychologie Muskelempfindungen, momentane Phantasiebilder, Axiome, festgewordene Gesinnungen usw. nebeneinanderliegen, so gleicht auch das psychische Sein, das uns die Völkerpsychologie entwickelt, zunächst einer Fläche «voll umgestürzter Farbentöpfe»². Diejenigen Teile aus diesem Sein herausuchen, welche diese Völker ihr Recht, ihre Religion usw. nannten, setzt immer schon voraus, daß wir zu dieser Suche Begriffe von Recht, Religion usw. mitbringen. Woran wollen wir denn merken, daß eine bestimmte Beziehung zweier Personen in einem Naturvolke eine Rechtsbeziehung ist, wenn wir nicht schon irgend einen, wenn auch noch nicht hermetisch gegen alle weitere Belehrung verschlossenen Begriff des Rechts an die Fülle von tatsächlichen Beziehungen, die wir dort vorfinden, heranbringen?

Was aber vom Rechte gilt, gilt für alles der geistigen Lebensform Angehörige gleichmäßig. Niemals können wir die falsch gestellte Frage beantworten, wie psychisches Sein in diese Lebensform selbst hineingeraten sei; zwischen diese beiden Wirklichkeitsformen noch eine Entwicklung irgendwelcher Art einzuschieben, bleibt ein methodologisch grundverkehrtes Beginnen.

Ist aber der Entwicklungsgedanke nicht der Universalschlüssel für alle möglichen Probleme, wie es heute oft erscheinen mag, so glauben wir ihm im Widerspruche zur transzendentalen Methode doch *innerhalb* der Lebensform des Geistes selbst sein Recht nicht vorenthalten zu dürfen. In der Tat sahen wir bei Gelegenheit der Kritik der transzendentalen Methode, daß auch der Formalismus der Erkenntnis- und Moralprinzipien den Geist nicht schützen kann, in den Strom des geschichtlichen Werdens einzutauchen. Nicht nur die «Materie» des Empfindungs- und Trieblebens, auch die Prinzipien, welche die transzendente Methode als ewig und gleich gültige Prinzipien des Erkennens und sittlichen Handelns ansprach, konnten sich vor der Realität der geschichtlichen Erfahrung nicht als solche behaupten. Nicht bloß eine Ausdehnung in der Anwendung des Geistes, sondern die Annahme einer Bereicherung der Erkenntnis- und Moralkräfte selbst konnte den Wandel der Arbeitswelt verständlich machen. Zugleich sicherte nur die Annahme einer auch inhaltlichen Bestimmtheit jener Ideen die Möglichkeit ihrer Anwendbarkeit. So bleibt innerhalb der geistigen Lebensform kausaler Reduktion der Arbeitswelt auf ihre schöpferischen Kräfte das Feld offen.

Angenommen, diese gesamte Entwicklungsreihe läge klar vor uns ausbreitet, so darf nun nicht wieder gesagt werden, daß in die Reihe hinein gleich-

1. Selbstverständlich erkennen wir den hohen wissenschaftlichen Wert solcher Studien für Ethnologie und Völkerpsychologie als selbständiger Wissenschaften an.

2. Der treffende Vergleich stammt von H. Münsterberg, «Der Ursprung der Sittlichkeit», Freiburg 1889.

falls eine Entwicklung führe. In die Reihe hinein, in die Wirklichkeitsform, welche alle ihre Glieder zu eigen haben, führt vielmehr allein die Tat, die wir schon im Abschnitt A dieses Kapitels als die einzige Pforte in die Wirklichkeit des Geistes bezeichnet hatten. Nicht ein langsam sich anhäufendes Produkt eines Volksgeistes, der selbständig ohne Zutun der Individuen über diese hinschritte, ist z. B. das Recht; es führt vielmehr sein Leben zu allen Zeiten allein in der tätigen Behauptung und Durchsetzung der Rechtsansprüche. Wenn die Rechtsphilosophie also von einer «Entwicklung» des Rechtes und seiner Grundbegriffe redet, so hat sie damit durchaus recht, wenn sie nicht vergißt, daß die gesamte Reihe der Gestalten, die sie vorführt, von jener ursprünglichen Tat, in welcher wir die Lebensform alles Geistigen erkannten, schon bedingt und getragen ist¹.

So müssen wir denn nicht nur innerhalb unseres eigenen Daseinskreises, sondern auch innerhalb der geschichtlich-ethnologischen Wirklichkeit dasjenige unterscheiden, was bloß «gewesen» ist, und dasjenige, was mit seinem Sein zugleich den Anspruch auf Gültigkeit zu einer Einheit verknüpfte. Obgleich wir diese geistige Lebensform auch schon auf der Naturstufe des Völkerdaseins im Vordringen anzunehmen haben, werden wir hierbei unseren Blick doch vor allem auf diejenigen Völker und die von ihnen ausgegangenen menschheitlichen Institutionen zu richten haben, bei denen der Inhalt der geistigen Lebensform mit ihrer Entscheidung von Wahr-Falsch, Gut-Böse, Schön-Häßlich aus zusammenhängenden Werken zu erschließen ist. Nennen wir diese Völker (in dieser methodologischen Arbeit noch ohne genauere Aussonderung) a potiori «Geistesvölker»², so wären es vor allem diese «Geistesvölker», deren objektiv gewordenes Schaffen uns zur Hineinversetzung in den Inhalt der auch in ihnen zu Tage getretenen geistigen Lebensform anleiten möchte. Aber auch in diesem enger umschriebenen Kreise müssen wir, was der geistigen Lebensform spezifisch angehörig, von dem scheiden, was auch auf dieser Stufe als bloß psychisches Sein zu erachten ist. Aber es wird uns hier die Erkenntnis, was zur Gei-

1. So ergibt sich, wie der Kundige leicht sieht, hier eine Auffassungsweise des Rechts, welche von der Geschichte her als eine prinzipielle Einigung Savignys und Iherings erscheint. Savigny hatte bei seiner romantischen Erklärung des Rechts aus dem «Volksgeist» jenen «Kampf ums Recht», der freilich durch und durch vom Zwecke getragen ist, im Grunde schon vorausgesetzt; nur nicht ausdrücklich. Andererseits aber kann man, wenn nur jene Voraussetzung gemacht und der verkehrte, in Rechtsquietismus führende Vergleich des Rechts mit der Sprache vermieden ist, sehr wohl von einer «Entwicklung» des Rechts reden.

2. Einen auf breitem Tatsachenmaterial ruhenden Versuch einer solchen Wertabstufung der Völker hat A. Vierkandt in seinem Werke «Naturvölker und Kulturvölker» (1896) gemacht. Der Vorschlag, die von Vierkandt als «Vollkulturvölker» bezeichneten Völker «Geistesvölker» zu nennen, stammt von J. Goldstein, «Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart», Diss., Jena 1898.

stesstufe gehört, gegenüber der Lage der Normalpsychologie schon durch das Prinzip geschichtlicher Tradition selbst erleichtert, indem es ja keinen Zweifel duldet, daß durchschnittlich nicht alles «Gewesene» schlechthin durch Denkmale objektiver Art tradiert wird, sondern nur dasjenige, was diese Völker selbst zu dem, was wir «Wirklichkeit des Geistes» nannten, rechneten.

Was nun aber bei solcher doppelten Scheidung an geistigem Kerngehalt der Menschengeschichte übrig bleibt, können wir wiederum nicht als bloßes Objekt geschichtlicher Betrachtung so behandeln, wie der Psychologe die «Bewußtseinsstatsachen» betrachtet und analysiert; der geistige Inhalt der Geschichte ginge uns hierbei ebenso gewiß verloren, als dem Psychologen der Nerv des wirklichen Urteils durch bloße Selbstbeobachtung verloren geht. Nur indem wir jene geschichtlichen Mächte mit den ihnen immanenten Idealen und Normen, nicht losgelöst von diesen, in uns selbst zu einer schaffenden Kraft machen, verstehen wir, was sie den ringenden Menschen, die ihre Träger gewesen, bedeutet haben¹.

Nur auf diese Weise bleiben wir zwei Extremen entfernt, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Schaden der Philosophie ebenso wie zum Schaden der Geschichtswissenschaft die Geister gespalten haben: einem skeptischen Historismus auf der einen Seite und einem unfruchtbaren, leeren Scharfsinn auf der anderen Seite, einer Hingabe an die Geschichte bis zur Auslöschung alles selbständigen Charakters hier, einem hypernaiven Richten der Geschichte durch leere und unbewährte Vernunftbegriffe dort.

So wenig wir z. B. das Sittengesetz aus allen jeweils zutage getretenen Sitten der Völker induktiv herausbuchstabieren können, so wenig dürfen wir es in dem Übel eines leeren und weltfernen Sollens suchen, das «gottgeweiht und unfruchtbar», um Bacons geistreiches Wort anzuwenden, über dem Leben und seinen realen Kräften schwebt². Was mit treuer und entsagungsvoller Arbeit der Kleinen und mit Heldenblut und -geist in der geschichtlichen Welt zu festen, konkreten Gebilden gewirkt war, läßt sich weder messen an den Launen der Individuen, noch auch an autonomen Vernunftstimmen, vor deren «ursprünglicher Evidenz» (wie oft hat sich mit diesem Namen dogmatischer Eigensinn, der seine Genesis verwischen wollte, geschmückt!) das sittlich Größte und Kleinste gleich klein erscheint. Welches die zum Unterscheiden, Wählen und Richten berufene Vernunftstimme ist, wird in der Geschichte, wenn auch

1. Daß schroffe Scheidung von «Tatsachen» und «Normen» beide Betrachtungsweisen unfruchtbar mache, hat Dilthey mit Recht betont in seinen Studien zur Individualität des Dichters, vorgetragen in der Preuß. Akademie der Wissenschaften.

2. Der poetisch herrliche Vergleich Kants des Sittengesetzes mit dem «bestirnten Himmel» hat nüchtern-theoretisch genommen auch seine problematische Seite. Denn – um mit Goethe zu reden –: «Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht».

keineswegs durch Menschen entschieden, so doch durch Menschenwerk langsam zur Erscheinung gebracht. Was hierbei immer und ewig dem gesamten historischen Lebensprozeß vorausgesetzt bleibt, ist nur die allgemeine *Lebensform des Geistes selbst* – nicht ein erkenntnistheoretisch bestimmt abgeschlossener Begriff des Wahren, Guten, Schönen, des Rechts, der Religion usw., sondern allein jene in der Tat ursprüngliche Entscheidungsnotwendigkeit zwischen zwei Möglichkeiten: Wahren–Falschem, Gutem–Bösem, Schöner–Häßlichem, Seligkeit–Verdammnis. Auf die Stufe, wo uns also die Welt in zwei Hälften zu zerfallen beginnt, das Geistesleben in seiner anfänglich dunklen Majestät die tote Gegebenheit alles bloß psychischen Seins durchbricht, führt uns allein eine primäre Tat, nach deren Ursache zu fragen schon deswegen sinnlos ist, weil sie mit dem Ganzen der geistigen Lebensform auch den Teilinhalt «Wissenschaft» samt deren Erkenntnisgesetzen fort und fort trägt. Eines derselben, nämlich eine besondere Anwendung des Satzes vom Grunde auf das erfahrungsmäßig Gegebene, ist aber das Kausalgesetz, das uns leitet, nach den Ursachen der Dinge zu fragen.

ABSCHLUSS UND THESEN

Nennen wir mit Eucken die philosophische Methode, die sich aus unserer Kritik der transzendentalen und psychologischen Methode als positives Ergebnis der Untersuchung langsam herausgestaltet hat, die «noologische» Methode (ein Name übrigens, den wir auch gerne preisgeben, wenn man nur die Sache gelten läßt). Welches sind die für sie grundlegenden Leitsätze? Diese Frage sei, indem wir die Ergebnisse unserer Kritik die sich nach der Anlage der Untersuchung an verschiedenen Stellen verstreut vorfinden, zu einem Ganzen zusammenreihen, in Folgendem beantwortet. Um Wiederholungen zu vermeiden und möglichste Kürze und Präzision zu erreichen, sei es erlaubt, die Antwort in Form von Thesen zu erteilen.

THESEN:

1. Es gibt (die Prinzipien der formalen Logik ausgenommen) kein absolut festes, in sich selbst evidentes Datum, von welchem die Philosophie, sei es als Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, ausgehen könnte. Weder die Axiome der Mathematik und die Sätze der mathematischen Naturwissenschaft, noch «Erfahrung» (im transzendentalen Sinne), noch die momentan gegebene Empfindung, noch eine intuitive, ursprüngliche Gewißheit sittlicher Art¹ können auf den Wert eines solchen Datums gerechtfertigten Anspruch erheben.
2. Philosophie ist die Lehre vom Geiste. Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik sind relativ selbständige Spezialdisziplinen der Philosophie². Sie handeln davon, wie sich der Geist zur Erreichung der seinem Wesen immanenten Zwecke, einer wahren Erkenntnis, eines sittlich guten Handelns, eines Erlebnisses des Schönen, wirklich bestimmt (nicht bestimmen «soll»). Diesen Spezialdisziplinen bleibt jedoch eine philosophische Grundwissenschaft (sachlich, wenn auch nicht genetisch ἡ πρώτη φιλοσοφία) übergeordnet, welche den Geist als eine einheitliche (wenn auch nicht «einfache») Potenz zu bestimmen sucht. Diese Grundwissenschaft können wir nicht ohne Veränderung der traditionellen Bedeutung des Wortes «kritische Metaphysik» nennen.
 1. Etwa im Sinne J.G.Fichtes oder auch (trotz sonstigen Gegensätzen) Herbarts.
 2. Eine selbständige «Naturphilosophie» dürfte, sofern sie mehr sein wollte als eine Untersuchung betreffend die Erkenntnisprinzipien und -methoden der Naturwissenschaft (als welche sie einen Teil der Erkenntnistheorie bildete) nach der Ablösung jener Disziplinen von der Philosophie, welche etwa Newton und heute noch die Engländer als «Naturphilosophie» bezeichnen, kaum mehr abzugrenzen sein. Die Religionsphilosophie fällt im wesentlichen mit unserem Begriffe von «Metaphysik» zusammen.

3. Die transzendente Methode vermag den Problemen der Philosophie nicht gerecht zu werden.
4. Ebensowenig vermag dies die psychologische Methode.
5. Die noologische Methode ist ein Versuch, die bei Kant teils zu wenig geschiedenen, teils in Widerspruch zueinander geratenden Methoden der Transzendentalphilosophie und Transzendentalpsychologie prinzipiell zu einigen.
6. Ihre grundlegenden Begriffe sind: Arbeitswelt und geistige Lebensform.
7. Jeder Inhalt, der mit seinem Sein den Anspruch, zu gelten, zu einer untrennbaren Einheit verknüpft, ist keine «psychische Tatsache», die wir durch Selbstbeobachtung wissenschaftlich zu erkennen vermöchten.
8. Ein «Gelten», das nicht das «Gelten» irgend eines Wirklichen wäre, ist undenkbar.
9. Die geistige Lebensform kann als ein Entwicklungsprodukt psychischer Tatsachen nicht begriffen werden.
10. Unter «Arbeitswelt» verstehen wir die gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur. Sie ist kein an sich selbst evident Datum, sondern ein «wohlbegründetes Phänomen». Nicht nach der logischen Möglichkeit bestimmter Ergebnisse von wissenschaftlichen Einzeldisziplinen, bzw. nach der Möglichkeit der vieldeutigen «Erfahrung» ist zu fragen, sondern nach der realen Möglichkeit einer (zunächst versuchsweise) umschriebenen Arbeitswelt.
11. Geist (und damit auch sein Teilinhalt Vernunft) ist, von den Prinzipien der formalen Logik abgesehen, bei Beginn der Forschung seinem Inhalte nach ein völlig problematischer Begriff. Er ist (abgesehen von seiner ursprünglich zu vollziehenden Wirklichkeitsform) jenes X, das die Arbeitswelt ermöglichte. Da die Arbeitswelt sich im Fortgange der menschlichen Geschichte fort und fort bereichert, so ist es nicht möglich, zu irgend einem Zeitpunkte der Geschichte den Geistesbegriff ein für allemal seinem Inhalte nach festzustellen. Eine systematische Ableitung apriorischer Prinzipien für alle «mögliche Erfahrung» ist unmöglich. Die formalen Prinzipien haben zur Gültigkeit für alle mögliche (geschichtliche) Erfahrung zu viel, zu tatkräftiger Anwendung in einer geschichtlich bestimmten Kultur zu wenig Inhalt.
12. Das einzige Kennzeichen des für einen bestimmten Lebensstand der Menschheit rechtsgültigen Geistesbegriffes besteht darin, daß durch ihn die Arbeitswelt, durch deren kausale Reduktion er gefunden ward, zugleich abgeschlossen wird; anders ausgedrückt: daß das geistige Tun, das zur Auslese der Arbeitswelt aus allem bloß «Gewesenen» führte, sich als mit jenem geistigen Tun identisch bewährt, durch welches die Arbeitswelt ihrerseits möglich gewesen ist.

DREI KLEINERE VERÖFFENTLICHUNGEN
(1903/04)

R. EUCKENS RELIGIONSBEGRIFF

(Eine Besprechung zu Rudolf Eucken «Der Wahrheitsgehalt der Religion»)¹

Mit Recht hat Wilhelm Windelband den Jenenser Philosophen Rudolf Eucken als den «Hauptvertreter einer im Werden befindlichen idealistischen Metaphysik bezeichnet»². Um so größer muß das Interesse sein, das wir dem neuesten Werke Euckens, «Der Wahrheitsgehalt der Religion», entgegenbringen.

Das Leben der Religion als Gesamterscheinung der Weltgeschichte in seinem Selbstwert, aber auch in seinem Funktionswert für die Kulturarbeit soll in dem Buche nach der bestimmten Seite des «*Wahrheitsgehaltes*» geprüft werden.

Der gegenwärtige Zeitgeist – nicht zum mindesten in Theologie und Philosophie – steht im Bunde des «Charakteristischen»; darum ist sein Interesse an religiösen Dingen wesentlich historisch und psychologisch. «*Dolus est in generalibus*», so fertigt A. Harnack³ diejenigen ab, die von einer allgemeinen Untersuchung des Religionsbegriffes aus erst zu dem spezifischen Christentum Christi sich einen Weg bahnen wollen, anstatt sofort ihr Dasein an Jesu frohes Wort und seine reine, stolze Führung als an einem absoluten Werte anzuknüpfen. Der Begriff der «Religion» – meint man – verschlingt alle konkrete Frömmigkeit ebenso wie alles positiv Institutionelle sogleich und läßt es in einer hohlen Abstraktion untergehen. Und wie «*Religion*», nicht ohne weiteres als positiv geschichtliche Lebensform genommen, gegenwärtig einige Skepsis vorfindet, so auch die strenge Frage nach ihrem «Wahrheitsgehalt». Nicht die *Wahrheit* der Bilder historischer Menschen von den religiösen Objekten, sondern ihre *Wirkung* auf persönliche Lebensförderung sowie auf Erhaltung und Steigerung immanenter Lebensgüter (Glück, Gerechtigkeit, Staat, Kunst usw.) steht dem wissenschaftlichen Interesse im Vordergrund.

R. Eucken hat von dieser mächtigen Richtung zu viel gelernt, als daß die Gefahr einer knöchernen Vernunftreligion im Stile des 18. Jahrhunderts oder die noch größere einer Gnosis im Stile Hegels und Schellings, die alle positive Wissenschaft auflösen muß, ohne der Religion genugsutun, sich in seiner Fragestellung ankündigen würde. Wohl weht uns aus seinem feinsinnigen, abgemessenen Werke ein starker Hauch jener edlen Humanität, Universalität und Geistesfreiheit entgegen, die, in Erasmus, Lessing und Goethe für uns Deutsche lebendig aufgerichtet, immerdar der religiösen Tiefe und Kraft eines Luther eine Grenze bieten sollte, damit diese «Tiefe» nicht zu dunklem, pfäffischem Affekt, jene «Kraft» nicht zur Roheit und Formlosigkeit werde. So fest

1. Vgl. R. Eucken, «Der Wahrheitsgehalt der Religion», Leipzig 1901.

2. Vgl. W. Windelband, «Geschichte der Philosophie», 2. Aufl., Tübingen 1900, S. 523.

3. Vgl. A. v. Harnack, «Das Wesen des Christentums», Leipzig 1900.

aber Eucken diese Traditionen hält, so wenig verfällt er in den Erbfehler humanistischen Wesens, die freundlich-bequeme Indifferenz hinsichtlich aller bewegenden Glaubensgegensätze und deren spekulativ-systematischen Zusammenschluß. Die Untersuchung macht daher weder den durch alle Religionsgeschichte verbotenen Versuch, an einem rational deduzierten Religionsgerippe die historischen Religionen zu messen, noch den anderen, durch Vergleich aller möglichen ethnologischen Religionsformen irgendein gehaltloses «Prinzip» zu Tage zu fördern, sondern wendet sich sofort zu den *böchsten* Formen der Religion. Entschlossene Abwendung von den weltlichen Ordnungen, Versetzung in ein endgültiges seliges Leben, Glaube an eine erfolgte Einigung von Menschlichem und Göttlichem durch Einwirkung übernatürlicher Geisteskräfte in den menschlichen Kreis und die prinzipielle Voraussetzung dieser Annahmen: Glaube an eine geistige, transzendente Ordnung der Dinge, die ihrem Bestande nach jenseits der Sinneswelt ruht, gleichwohl aber in das Leben als Macht und Maß aller Dinge hereinreicht, dies [sind] die Merkmale des Religionsbegriffes, mit dem Eucken operiert.

In diesem Religionsbegriff treten jedoch zwei Elemente auseinander, die der Autor besonders würdigt: die «*universale Religion*» und die «*charakteristische Religion*».

Die «*universale Religion*» führt den Menschen noch nicht zu einem «*persönlichen Gott*» und einem unmittelbaren Verhältnis zu ihm in Liebe und Gebet, damit auch nicht zu einer in den Erlebnissen einer historischen Persönlichkeit verankerten Welt von religiösen Gedanken und Symbolen. Ihren Kern bildet die Überzeugung, daß eine geistige Welt, die in das bewußte Seelenleben der Individuen nicht aufgeht, wohl aber sich *in* diesem Leben als normierende Kraft für alle Kulturtätigkeit wirksam erweist, das Wesen des Kosmos ausmache. Dieses göttliche, von Hause aus «*übernatürliche*» Geistesleben erschließt sich für uns nicht erst an besonderen Punkten der Geschichte, in bestimmten Personen und Institutionen im Sinne einer positiven «*Offenbarung*», sondern ist in allen Wertfunktionen des menschlichen Geistes, seien sie logisch, ethisch oder ästhetisch, als deren umfassende Einheit tätig. Aller «*Natur*» gegenüber, nicht nur im Sinne der «*Körperwelt*», sondern auch der «*Natur*» im Sinne des «*Psychischen*», das als Sinnesempfindung, Triebleben, assoziative Verkettung der Vorstellungselemente Gegenstand der Psychologie ist, bewährt das *Geistesleben* seinen *spontanen, wertschöpferischen, freien* Charakter. So ist weder der mittelalterliche Gegensatz von «*Natur*» und «*Gnade*» noch der moderne von «*Körper*» und «*Seele*» für Euckens Anschauungen wesentlich. Das «*Geistesleben*», wie es in dem Aufbau der Kultur sich tätig erweist in Unterschieden von dem passiven, wertfreien, gesetzlich gebundenen Sein und Geschehen aller «*Natur*» (sei diese körperlich oder seelisch), ist als *Ganzes* schon universale,

übernatürliche Offenbarung. Es umfaßt zugleich die formenden, subjektiven Funktionen und die Sachenwelt, an denen jene sich betätigen, zu einem Ganzen, in dem Subjekt und Objekt aufeinander bezogen sind. Pietistischer Selbstgenuß des frommen Individuums ist auf diese Weise ebenso wie Hinauswachsen der Kulturwerke über den menschlichen Meister, so daß die Person zu einem Rädchen eines planlos dahinbrausenden objektiven Kulturprozesses werde, von vornherein als Konsequenz einer falschen Weltkonzeption dargetan. «Kultur» im Sinne Euckens ist *weder Abbildung* einer schon vorhandenen *ideellen Güterwelt*, wie es die unter dem Einflusse des griechischen Intellektualismus stehende christliche Spekulation meinte, *noch eine ziellose Ansammlung der einzelnen Kulturgüter*, deren Wert ohne geistige Förderung der Personen nicht einzusehen ist, und die im übrigen – nach einem treffenden Worte L. v. Ranks – jede Epoche zugunsten der folgenden «mediatisierte». Kultur ist Einheit von Person und Werk, und ihr Ziel ist nicht ein sog. «Endzustand», sondern überall findet sie sich, wo ein eigentümlicher geistiger Lebenszusammenhang als fruchtbare Wissenschaft, edle Kunst oder als Konzentration sittlich-praktischer Energien in der Geschichte hervorgebrochen ist.

Die Begründung dieser «universalen Religion» bildet den Höhepunkt von Euckens Werk. Hier kann nur der nackte Grundgedanke dieser lebensvollen, reichen Darstellung wiedergegeben werden.

Weder auf dem durch Kant überwundenen Weg, durch transzendente Kausalschlüsse, die eine «Erklärung» der Natur geben sollen, noch durch ein Ausgehen vom Gefühl nach Schleiermachers Art bzw. durch «sittliche Nötigungen» und «Postulate» (Kant, A. Ritschl) kann Religion begründet werden. Drückt der erstgenannte Weg die Religion zu einem Wissen fremder Dinge herab, so verflüchtigt der zweite die Glaubenssubstanz in ein formales Wechselspiel leerer Gefühle, die neben der Kulturarbeit herschwingen, ohne diese gestalten und heiligen zu können. Das Ausgehen vom sittlichen Wollen verkennt gleichfalls den *metaphysischen Faktor*, der aller Religion, die nicht bewußte Selbsttäuschung werden will, notwendig zugrundeliegt. Eucken geht darum vom «geistigen Lebensprozeß» in seiner *Totalität* aus, der zugleich als *kosmische Macht* verstanden wird.

Auf diesen geistigen, übernatürlichen Lebensprozeß zurückzugehen, dazu treibt uns die verzweifelte *Kampfslage*, in der sich das empirische, bewußte geistige Leben im Kosmos befindet. Das geistige Leben gibt sich uns als alleiniger Träger *aller* Werte und damit als *allein* zur *Herrschaft* im Kosmos berufene Macht. *Tatsächlich* ist es dem physikalischen und psychischen Kausalnexus gegenüber ein kleiner, nebensächlicher *Bezirk* im All. Wäre es alles – wäre *bewußtes* Geistesleben und Kultur nicht ein Glied einer übernatürlichen Geisteswelt, einer neuen Ordnung der Dinge, so wäre sein Anspruch Illusion. «Retournons à

la nature» – nicht zur Idylle Rousseaus, an die wir nicht mehr glauben, sondern zur «blonden Bestie» Nietzsches – wäre dann allein konsequent. Können wir an die weltüberwindende Macht des Geisteslebens weder glauben, solange wir in der bewußten Erfahrung bleiben, noch die Weltgeschichte zurücknehmen und als einen nichtigen, episodischen faux-pas einer Tiergattung im Universum ansehen, so geht aus einem *Akte geistiger Selbsterhaltung* Religion hervor. Dieser Akt ist nicht zu beweisen, trägt aber mit der Wissenschaft, die ja selber nur *ein Glied* der geistigen Welt ist, auch alle «*Beweisnormen*».

Die Frömmigkeit dieser «Universalreligion» ist, wie man sieht, *Weltfrömmigkeit* ohne pantheistische Auflösung der Gegensätze Wahr-Falsch, Gut-Böse, Himmel-Hölle in bloße *Quantitäten* der Kraft und Vollkommenheit. Sie ist froher Glaube an die weltbildende Macht des Geistes, ohne jenes Frisieren der Lebenskonflikte, das den Pantheismus auch in seinen edelsten Formen schließlich philiströs und die Geschichte wie das Bild des Lebens in der Kunst so undramatisch macht.

Die *Philosophie* kann nur bis zur «charakteristischen Religion» hinführen, und so war es unvermeidlich, daß Eucken in dem zweiten Teile seines Werkes, wo das Ewige und Zeitliche im Christentum zu trennen versucht wird, sein *theologisches* frei protestantisches Bekenntnis niederlegte. Vielleicht wäre es zweckmäßiger gewesen, wenn dies in einem besonderen Buche geschehen wäre. Denn bei der jetzigen Anordnung mag mancher, der spezifisch christliche Anschauungen entweder überhaupt verwirft oder ihnen in wesentlich anderen Formen und Ideen huldigt als den von Eucken vertretenen, sich abhalten lassen, den tiefgründigen *philosophischen* Ausführungen des Autors zu folgen.

Uns aber soll dies nicht hindern auszusprechen, daß wir kein philosophisches Werk der letzten Jahrzehnte kennen, das in ähnlich universaler und bei aller Kühnheit und Energie besonnener Weise der Tatsache der Religion gerecht zu werden versucht hat.

Möge Euckens philosophischer Erfassung der Religion die Zukunft gehören!

M. SCHELER

KULTUR UND RELIGION

(Eine Besprechung zu Rudolf Eucken «Der Wahrheitsgehalt der Religion»)

In den tiefdringenden Ausführungen, die uns unlängst der Jenenser Philosoph Rudolf Eucken in seinem Werke «*Der Wahrheitsgehalt der Religion*» geboten hat, ist die eigentümliche Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur vielleicht der originellste und ein allgemeineres Interesse am meisten erregende Passus. In dem ein wenig weitschichtig angelegten Werke verschwindet – wie uns scheint – dieser Grundgedanke des Buches allzusehr; auch mag mancher, der sich an die Weise des Zeitalters gewöhnt hat, nach der alle *positiven* Anschauungen eines Autors – nach dem verhängnisvollen Satze Spinozas «*omnis determinatio est negatio*» – nur als der Rest seiner Verneinungen anderer Denkrichtungen hervortreten pflegen, es vermissen, daß Eucken sich wenig Mühe gegeben hat, seine Anschauung gegen Fremdes abzugrenzen.

Obleich das Werk Euckens in diesen Blättern* von sachkundiger Seite bereits eine eingehende Gesamtwürdigung erfahren hat, mag es darum gleichwohl gestattet sein, auf jenen springenden Punkt nochmals das Augenmerk der Leser zu richten.

Euckens Werk betitelt sich «Der Wahrheitsgehalt der Religion». Damit ist schon zum Ausdruck gebracht, daß eben die *Wahrheit*, nicht also die *Wirkung* religiöser Vorstellungen und Erlebnisse das Hauptinteresse des Buches besitzt. Die Frage, was Religion für die Kultur bedeutet, ob sie diese hemme oder fördere, ist als eine Frage nach einer bestimmten *Wirkungsrichtung* tatsächlicher religiöser Mächte in der Geschichte eine zunächst nebensächliche Frage für denjenigen, der nicht jener merkwürdigen Erfolgslogik huldigt, die sich heute gern neben ihre etwas ältere aber ihre kongeniale Schwester, die Erfolgsethik, stellt. Eucken gehört nicht zu jenen, die «Kulturwert» und «Wahrheit» gleichsetzen. Vielleicht bedurfte die Menschheit auf jener kurzen Linie, die uns die Geschichte von ihrem bisherigen Leben erschließt, einer kleinen, frommen Lüge, die man Religion nennt. Sollte man in unserem, in der Erfindung von Narkotika so ingeniosen Zeitalter die durch tausend und abertausend psychische Fakta und kulturgeschichtliche Tatsachen belegten Sätze verkennen, daß Illusionen zuweilen nützlich und Wahrheiten schädlich wirken können? Daß demgemäß eine Bestreitung des Wahrheitsgehaltes der Religion, weil sie den Kulturfortschritt gehemmt habe, ebenso unweise ist wie eine Verteidigung dieses Gehaltes, weil sie ihn gefördert habe? Eucken ist sich von vornherein darüber klar, daß eine Messung der Religion an der Kultur – gleichgültig, ob die Messung positiv oder negativ ausfalle – eine *contradictio in adjecto* einschließt. Ist es doch die aller Religion eigentümliche Behauptung, daß die empirischen Kultur-

werte nicht die letzten Werte des Lebens sind, daß die gesamte menschliche Kultur eine Oberflächenordnung ist, eine Summe von Fragmenten, die ihren Sinn, ihre sie zusammenfassende Melodie gleichsam erst erhalten, wenn sie als Glieder einer übersinnlichen Welt des Geistes betrachtet werden. Man kann diesen Anspruch der Religion, der menschlichen Kultur erst einen zusammenhängenden Sinn zu geben, a priori und dogmatisch verneinen. Dies ist konsequent – besser: jenseits aller Konsequenz, wie jeder Entschluß. Die Religion aber begründen oder widerlegen wollen, weil sie die Kultur fördere oder hemme: das heißt schon durch die Methode der Begründung bzw. Widerlegung verneinen, was man doch gerade begründen bzw. widerlegen will.

Viele tief religiöse Geister des 19. Jahrhunderts haben dies eingesehen. Ich nenne Männer wie Kierkegaard, Fr. X. Krauß, um von anderen zu schweigen. Alle diejenigen christlichen Theologen besonders, die den tiefen Widerstreit des Christentums der ersten Jahrhunderte mit der modernen Kulturarbeit machtvoll in sich erlebt haben, die es verschmäht haben, hier mit fadenscheiniger Logik zu pappen und zu kleistern, dort und hier das Beste und Lieblichste wegzuschneiden, um eine fade Identität zu konstruieren – sie alle haben es versucht, jeder auf seine Weise, die Religion als eine *selbstherrliche* Geistesmacht zu würdigen – neben, ja *trotx* der Kultur.

Ich will hier des tiefgreifenden Fehlers dieser und anderer, wesentlich auf das Historisch-Charakteristische gerichteter Geister nicht gedenken, Religion und positives Christentum einfach gleichzusetzen*. Man mag sich immerhin in sein «frommes Gemüt» einspinnen und alles, was in diesen psychischen, individuellen Komplex nicht paßt, als naturalistisch verwerfen. Man mag in dem Begriff der Religion, wie ein anderer großer Historiker unserer Tage, schon einen geheimen «dolus» wittern. Es sind gewiß nicht die Schlechtesten, die auf die Frage: «Wie hältst du's mit der Religion?» tiefsinnige, alte Geschichten zu erzählen und zur Bekräftigung des Erzählten auf ihr Herz zu deuten pflegen. Solange aber λόγος, vernünftige Rede (die stets in allgemeinen Begriffen erfolgt) noch nicht durch eine eindeutige Zeichensprache der Affekte ersetzt sind, muß es wohl gestattet sein, der Religion, abgesehen von bestimmten positiv-historischen Formen, eine Untersuchung zu widmen.

Sehen wir hiervon ab, so zeigen doch jene beiden großen Parteien ein Gemeinsames. Sie nehmen die Begriffe Religion und Kultur empirisch auf als zunächst unverbundene Dinge und suchen nun das Verhältnis beider Mächte zu bestimmen. *Dort* soll die Religion soweit Bedeutung haben, als sie das Kulturleben gefördert, bereichert, erhalten hat¹. *Hier* wird Religion als selbstherrliche

1. H. Höffding hat in diesem Sinne in seinem jüngst erschienenen Buche «Religionsphilosophie» die Religion als notwendiges Mittel zur «Erhaltung der Werte» nachzuweisen versucht.

Macht gefaßt, die nun – gleichgültig, ob sie kulturrevolutionär oder kulturbildend wirke – sich jedenfalls ganz äußerlich mit dem Kulturleben auseinanderzusetzen, sich *in* ihm oder *über* es hinweg *durchzusetzen* hat. Es ist im letzteren Falle *für unser* Problem gleichgültig, ob die Religion als Kirchenorganisation mit dem Anspruch auftritt, alle Kultur sich einzuverleiben, bzw. nichts als «wahre Kultur» anzuerkennen, was außerhalb dieser Institution groß und mächtig geworden ist (wie die mittelalterliche Kirche), oder ob Religion, lediglich als innere Macht des Gewissens gefaßt, alle Lebenswerte verneint bzw. sich indifferent gegen sie verhält, die zu jenem Gewissensinhalt keine positive Beziehung haben. In beiden Fällen ist das Verhältnis der Religion zur Kultur ein *äußerliches*, ein Verhältnis das jeden Augenblick in lodernde Feindschaft auszuschnallen im Begriffe ist. Ich sehe nicht, wie man von diesem Standpunkte aus die markige Anklage Fr. Nietzsches widerlegen kann, die in dem bei diesem Denker immer wiederkehrenden Satze gipfelt, daß Religion in jeder Form eine nihilistische, auflösende Tendenz gegenüber dem positiven, werktätigen Schaffen der Menschheit bekunde.

Es ist Rudolf Euckens eigentümlichstes Verdienst, zu einer inneren Einigung von Kultur und Religion die Wege gewiesen zu haben. Nicht zu einer lediglich logischen Einigung der von den geschichtlichen Tatsachen abgetrennten Begriffe, sondern zu einer Einigung, die faktischen Tendenzen im modernen Leben nur einen zusammenhängenden gedanklichen Ausdruck gibt und zugleich sich als eine tiefsinnige Zusammenfassung des Besten und Bewährtesten erweist, was die deutsche Philosophie seit Immanuel Kant hervorgebracht hat.

Der Grundbegriff, in dessen Zentrum alle Fäden des religionsphilosophischen Denkens Euckens zusammenlaufen, ist ein Begriff des «*übernatürlichen Geisteslebens*».

Um diesen Begriff zu verstehen, muß der jahrhundertelangen philosophischen Arbeit gedacht werden, die sich in ihm komprimiert. Diese Arbeit begann bei Immanuel Kant. Dieser mächtige Geist hatte gegenüber der überkommenen Weltbetrachtung eine Umwertung von ungeheurer Tragweite vorgenommen. Er hat jenen Dualismus von Körperdingen und Seelendingen, der seit Descartes die bedeutendsten Denker in Atem hielt, zerstört. «Äußere Erfahrung», Erfahrung von der sog. Körperwelt, und «innere Erfahrung», Erfahrung von den psychischen Tatsachen, führt uns nicht hinaus über eine Welt gesetzmäßig zusammenhängender Erscheinungen, die außerhalb des Bewußtseins keine Realität an sich haben. «Seelen» und «Körper» im Sinne von Dingen an sich sind Fiktionen. Beides: Psychisches und Körperliches, sind gleichmäßig gesetzmäßig zusammenhängende Erscheinungen des Bewußtseins. Diese gesetzmäßige Erscheinungswelt heißt bei Kant «Natur» (*natura formaliter spectata*). Dieser «Natur» in dem doppelten Sinne von äußerer und innerer Er-

fahrung, die beide *in* das Bewußtsein fallen, steht nun bei Kant bereits die Verstandes- und Vernunfttätigkeit, die beide in der transzendentalen Apperzeption wurzeln, entgegen. Damit ist der Keim für jenen Gegensatz gelegt, mit dem Eucken operiert: für den Gegensatz von *Natur* und *übernatürlicher Geist*. Auch für Eucken bedeutet «Natur» nicht etwa transzendente «Körperwelt», sondern dieser Begriff umfaßt gleichmäßig die psychischen und physischen Objekte. Eine Assoziation ist wie die Tatsache, daß sich ein erwärmter Körper ausdehnt, eine Naturbegebenheit. *Aller* «Natur» aber steht gegenüber als eine nicht mehr aus den Naturvorgängen abzuleitende Wirklichkeit die Wirklichkeit *des Geistes*, d. h. die reale Einheit aller spontanen, Geltung und Wert beanspruchenden und Werte schaffenden Kräfte.

Das Neue der Euckenschen Konzeption besteht nun aber in folgenden Punkten: Einmal findet jene «Vernunft», die bereits für Kant eine überindividuelle Bedeutung hat, eine schärfere Ablösung von der natürlichen Individualität; so gewinnt sie, die schon bei Kant der «Natur» entgegengesetzt wird (auch der «menschlichen Natur») ein Beisichselbstsein und zugleich den Charakter einer «übernatürlichen Realität». Die mittelalterliche Philosophie bezeichnete – wie es für die Synthese des aristotelischen rationalen Naturalismus mit der christlichen Gedankenwelt, die sich in Albert dem Großen und Thomas von Aquin vollzogen hatte, so charakteristisch ist – die Vernunft als *lumen naturale*. Vernunft und ihr Werk, die Kultur in Wissenschaft, Kunst, Recht, Tat, Sittlichkeit, gehörte zum Reiche der «*Natur*», über das sich das Reich der Gnade und Offenbarung (*gratia*) wölbte. Diese Verbindung, so bedeutsam kulturhistorisch ihre Leistung war, war doch nur eine äußerliche, wie es der widerspruchsvolle Begriff einer «natürlichen Offenbarung» bezeugt, mit dem nachher die heidnische, historisch einfach rezipierte «Vernunft» des Aristoteles an die christliche Gottheit angebunden mehr als mit ihr innerlich verknüpft wurde¹. Für Eucken wird dieses spontane, wertgestaltende Wirken, das er «Geist» nennt, als Ganzes und von vornherein «übernatürliche Offenbarung». Damit gewinnt auch sofort der Begriff der *Kultur* einen neuen Sinn. Kultur ist nicht, wie für das Mittelalter und für den modernen Naturalismus und Positivismus (man beachte diese *Einigkeit*), ein Produkt psychischer und physischer oder «natürlicher» Faktoren. Sie ist weder bloß passives Substrat für die leitende Tätigkeit einer übernatürlichen Gnaden- und Offenbarungsordnung, noch ist sie ein Teil einer selbstgenügsamen mechanischen Naturordnung, eine merkwürdige Episode innerhalb der Geschichte einer besonderen Tiergattung auf einem kleinen, abgelegenen Planeten. Sie soll auch nicht eine schon *vorhandene* starre Ideenordnung positiv abbilden und symbolisieren, wie es für die Denkweise der durch

1. In den Ideen einer «natürlichen Theologie», eines «natürlichen Rechtes», einer «natürlichen Moral» usw. expliziert sich diese Vernunft.

den griechischen Intellektualismus so mächtig beeinflußten sog. «christlichen Spekulation» sinnvoll scheinen durfte. Kultur hat vielmehr einen *Gehalt* in sich, der als Werk des schöpferischen, gestaltenden, wertstiftenden Geistes von vornherein in das Reich des «übernatürlichen Geistes» hineinragt. In ihrer Geschichte vollzieht sich eine allmähliche *Bildung* geistiger Güter, nicht eine bloße *Abbildung* einer gegebenen Ordnung. Und ein Glied einer selbstgenügsamen «mechanischen Naturordnung» ist sie sowenig, daß vielmehr umgekehrt die Idee einer *mechanischen Naturordnung* eine Theorie der Naturwissenschaft ist, die ihrerseits selbst nur eine partielle Leistung menschlicher Kultur ist.

So gewinnt für Eucken der wohlbekannte Gegensatz «Kultur–Natur» einen klaren, entschiedenen Zusammenhang mit dem anderen von «Natur–übernatürlicher Geist». Sowenig die spontanen wertsetzenden geistigen Funktionen (logische, ästhetische, ethische) erklärbar sind als *Ergebnisse* oder Umformungen von Empfindung, Naturtrieb, Assoziation, sowenig der *geistige Gehalt* der Kultur aus der physisch-biologischen Naturkausalität. Wenn Eucken an Stelle des kantischen Begriffes «Vernunft» den Ausdruck «Geist» setzt, so will er damit den *nicht nur logischen* Gehalt dieses übernatürlichen Tatlebens zum Ausdruck bringen. Nur ein *Teil* des Geistesgehaltes der Kultur ist logisches Werk. Und dies nicht so, daß die Wissenschaft in Gegensatz zu Kunst, Sittlichkeit, Staats- und Rechtskultur dieser *Teil* wäre, sondern auf allen Gebieten der Kulturtätigkeit wirkt das reale *Ganze* des Geistes bildend und formend. Wenn das übernatürliche Geistesleben im Bewußtsein nach verschiedenen Richtungen als beziehendes und unmittelbares Denken, als synthetische, künstlerische Phantasie, als sittliches Axiom, sittliche Überlegung und praktisch technische Gestaltung des materiellen Daseins wirksam wird, so sind diese Richtungen doch in einer *einheitlichen* Wurzel eines sie umfassenden Geisteslebens gegründet. Nur so läßt sich nach Eucken der Tatsache gerecht werden, auf die alle kontuitive Betrachtung der Kunst, Wissenschaft, Arbeitsweise einer Epoche zurückkommen muß: daß sie alle *zusammengehalten* sind durch gewisse eigentümliche Ideen und geistige Energien, die den empirischen Einzeldaten einen geschlossenen, sinnvollen Zusammenhang verleihen. Die Energien sind nicht von außen her (ῥῥαθεν) in die Geschichte eingebrochen, sie lassen sich auch nicht a priori ableiten und konstruieren; auch als bewußte Zielbilder brauchen sie den Menschen, deren Tätigkeit sie doch beherrschen, nicht gegenwärtig zu sein. Sie erschließen sich gleichwohl dem zusammenschauenden Geistesblick des Historikers, der sie aus dem empirischen Material hervorscheinen sieht.

Was nun innerhalb des Reiches der Kultur so in das übernatürliche Geistesleben hineinragt, das ist doch nur ein *gewisser Gehalt* der Kultur, keineswegs diese Kultur als empirisches Faktum. Eucken ist weit entfernt, mit Hegel einen Kulturpantheismus zu lehren und in der Geschichte eine fortschreitende Ver-

nunft zu erblicken; er ist weit entfernt, mit Auguste Comte eine Kulturreligion, eine «Religion der Menschheit», befürworten zu wollen. Es ist nach ihm ein leeres Wort, von einer «Religion der Humanität» zu reden.

Die *empirische* Kultur wie das *bewußte* Geistesleben überhaupt ist ein unfertiges, unzusammenhängendes, ja zerrissenes Reich toter Fakten. Nation, Rasse, Beruf, Klasse im wirtschaftlichen Sinne des Wortes und deren Kämpfe miteinander lassen immerfort die Hegelsche und positive Lehre von einer geistig zusammenwirkenden Menschheit zu einer leeren Illusion werden. Recht, Staat, ja selbst Wissenschaft und Kunst sind in ihrer empirischen Form durch eine Fülle rein natürlicher Faktoren mitbestimmt. Trieb, Interesse, Leidenschaft, geographische, klimatische und andere physikalische und biologische Faktoren haben zum wirklichen geschichtlichen Aufbau der Kultur in mindestens ebensolchem Maße mitgewirkt wie spontane geistige Faktoren. Um sie im Geiste des Hegelschen Pantheismus als allgenügsam hinzunehmen, müßte man Sprache, Recht, Staat usw. noch als Produkte wesentlich *logischer* Kausalität verstehen können. Über diese Lage sind heute alle Geisteswissenschaften weit hinausgewachsen. Die Empfindung, die mechanische assoziative Verkettung der Vorstellungen im Individuum und der Kulturmassen in der Geschichte, die machtvolle Gewalt des natürlichen Trieblebens als Nahrungs-, Geschlechtstrieb, als dunkle Leidenschaft von Herrschsucht, Habsucht, Neid, die glänzende, produktive Kraft, aber auch das Elend des Konkurrenzkampfes – alle diese ungeistigen Motoren hat noch kein Zeitalter so tief empfunden wie das unsrige. Nur ein verkehrter Begriffsrealismus, der eine *unitas compositionis* für eine *unitas essentiae* hält – wie sie z. B. bei Comte vorliegt, wenn die «Menschheit» zu einem «Grand-Etre» wird –, kann hierüber hinwegtäuschen. Soll bei dieser aussichtslosen Lage des empirischen Kulturlebens hinsichtlich seiner *Einheit* ein *Streben* zur Einheit dennoch sinnvoll sein, so muß aus einem Akte geistiger Selbsterhaltung eine Einheit jenseits der empirischen Fragmente der Kultur angenommen werden. Die «Einheit» des Geisteslebens ist keine *empirische*, sondern, wenn sie nicht überhaupt aufzugeben ist, eine *transzendente*. Diese Transzendenz ist auch aus anderen Gründen gefordert. Die Geschichte zeigt nirgends einen *kontinuierlichen* Fortschritt der Kultur. Ein Steigen und Sinken, ein plötzliches Erlahmen der Kräfte tritt ein; der Wert einer Leistung wird oft später wieder durch eine kongeniale Epoche entdeckt, während die nächsten zeitlichen Nachfolger ohne Verständnis das Erworbene übernehmen. So muß, wenn in solchen Zeiten der Erlahmung der Kräfte nicht der Glaube an *reale Kontinuität* des Geistes aufgegeben werden soll, auch die Kontinuität des Geisteslebens einen *transzendenten, übernatürlichen* Charakter erhalten. Auch die Einseitigkeit, die jede charakteristische Kultur ausbildet, indem sie immer entweder wesentlich wirtschaftlich oder politisch militärisch oder sozialistisch oder künstlerisch gerich-

tet ist, muß die reale *Einheitlichkeit* des Geistes jenseits der Erfahrung verlegen lassen. Die im Kampfe befindlichen Richtungen innerhalb des Kulturlebens selbst fordern dringend eine jenseits des Kampfes befindliche Instanz, auf die hingerrichtet sie an gemeinsamen Normen für die Beilegung dieser Kämpfe glauben können.

Fordern schon alle diese «natürlichen» Faktoren des empirischen Kulturlebens zur Erhaltung des Glaubens an einen einheitlichen, zusammenhängenden Sinn der Kulturarbeit überhaupt ein Hinausgehen über die empirische Kultur zu einem *übernatürlichen* Geistesleben, so wird dieser Schritt geradezu zwingend, wenn nach dem *Zweck* der Kulturarbeit selbst gefragt wird. Die einen sagen, dieser Zweck sei das Glück der Menschen, der Reflex der objektiven Werte im Gefühlsleben. Aber diese Lehre ertötet alles auf die Sache selbst gerichtete Wirken, sie zersplittert alle Lebenswerte in ein Aggregat von Lustgefühlen, die bei aller echten Kulturtätigkeit nur Begleiterscheinungen, nicht Ziele des Handelns sein dürfen. Die hegelsche Philosophie und mit ihr ein großer Zug des 19. Jahrhunderts verlegte den Zweck in die Bewegung der Kultur selbst, in das Wachstum und in die innere Ausgestaltung des «objektiven Geistes». Auch diese Richtung befindet sich auf falscher Fährte. Sie macht die Persönlichkeit zum Sklaven objektiver Ordnungen und Dinge, sie verwandelt das Dasein in einen ziellos dahinbrausenden Kulturprozeß, in dessen unendlichem Beziehungsnetz nirgends ein Selbstwert erscheint. Alle Stille der Seele, alle Beschaulichkeit, aller Sinn für das Ewige wird hier preisgegeben; weder eine innere Bildung der Persönlichkeit («Wesensbildung»), noch eine Befestigung geistiger Ordnungen in den Gemeinschaften kann erreicht werden, wenn die Flußlehre alles an sich zieht. So fordert die Kultur, wenn sie nicht in ein leeres Leben wollen um des Lebens willen, in ein äffisches Spiel sinn- und zielloser technischer Energien ausarten will, selber eine Befestigung an ewige, ruhende, geistige Ordnungen. Die Begriffe der «Wahrheit», des «Guten» bleiben in einem relativistischen Weltbilde, in einer Auflösung des Lebens in reine Geschichtlichkeit sinnlose Fremdkörper. Ja Geschichte als *Wissenschaft* selbst ist nur möglich unter der Voraussetzung einer Konstanz der menschlichen Natur, ohne welche alles gegenseitige Verstehen der Epochen aufhört und sich auch das wissenschaftliche Bild der Vergangenheit als jeweiliges Momentbild erweisen muß.

So ist Kultur selbst nur möglich wenn ihr geistiger Gehalt als Glied eines übernatürlichen Geisteslebens verstanden wird. Nur dann kann der geistige Blick des einzelnen streng auf die Sache (nicht auf den Reflex der Sache in Gefühl) gerichtet sein und gleichwohl ein froher Glaube an eine geistige Förderung durch die Sache walten. Nur wenn das Selbst des Menschen, ohne zu einer neben dem bewußten Leben liegenden toten «Substanz» (im Sinne der Psychologie des 18. Jahrhunderts) zu erstarren, gleichwohl über das bewußte Ichge-

fühl in eine transzendente Sphäre hineinreicht, wird das Subjekt herausgerissen aus der furchtbaren Skylla und Charybdis einer leeren, dem Mechanismus des Objekts hingegebenen Tätigkeit und Arbeit und einem undankbaren und souveränen Schwelgen und Nippen an einer Kultur, die es nicht geschaffen und die es auch zu fördern sich nicht verpflichtet fühlt. Der Widerstreit einer derben Arbeitskultur, die über alle Probleme der inneren Bildung hinaus ist, und einem ästhetischen oder pietistischen Selbstgenuß, die in dem Bilde der gegenwärtigen Kunst¹ so treu die Verworrenheit unseres Zeitalters spiegelt, dieser Widerstreit ist lösbar nur, indem ein Zusammenschluß des empirischen Ich und der empirischen Kultur in einem übernatürlichen Geistesleben angenommen wird, das diesen Gegensatz umspannt. Schrankenlose Arbeit zertrümmert das Selbst in ein Aggregat von Vorgängen; das Ich wird der leere Schnittpunkt zielloser Tätigkeitsreihen. Die Fichtesche Philosophie bot ein derartiges Bild des Lebens; im modernen «aktuellen Seelenbegriff» ist dieses Bild weiter aufgebaut worden. Der genüßliche Individualismus in religiöser oder anderer, z.B. romantisch-ästhetischer Form verflüchtigt es in eine Summe passiver Empfindungen und Gefühle, die *neben* der Arbeit herschwingen. Nur wenn im Bewußtsein ein «geistiges Selbst» tätig ist und die natürliche Individualität fortwährend auf eine transzendente Geisteswelt zurückbezieht, ist ein talentvolles Leben, und doch – angesichts der Ewigkeit möglich. Nur dann ist mitten im Erwerben der Wahrheit ein sicherer Besitz ihrer möglich; nur dann ist das große Wort sinnvoll, daß man selig sein müsse, um die Seligkeit durch Güte zu erwerben. «Der Mensch sucht dann», wie Eucken schön und treffend sagt, «in aller Ferne und Weite der Dinge nur sein eigenes Wesen.» Und Gleiches gilt für ein Volk und sein geschichtliches Leben. Nicht irgendein «Endzustand», zu dem wir immer «fortschreiten» sollen auf allen Gebieten, ist das summum bonum. In dem Ringen nach der eigentümlichen Idealität, die jede Nation, jede Epoche ihr geistiges Selbst als Ziel vorhält, werden Bausteine zur Gründung des summum bonum herbeigeschafft.

So zeigt Eucken mit jener synthetischen, logischen Kunst, deren Mangel sich heute so viele Leute in eine Tugend umzudeuten lieben, wie an allen den genannten Punkten der Widerstreit der historisch gegebenen Problemlösungen dazu drängt, das Geistesleben in den Zusammenhang einer *übernatürlichen Geisteswelt* hineinzustellen. Indem er nachweist, wie das geistige Leben auf allen Gebieten, in denen es innerhalb der menschlichen Kultur wirkt, *unbesiegbaren Hemmungen* unterliegt, indem er das ganze Schwergewicht unserer naturwissenschaftlichen und historisch-psychologischen Bildung gegen die Träume des deutschen Idealismus einsetzt, nach denen sich die Vernunft hemmungslos in

1. Man denke z.B. an G. Hauptmanns Novelle «Der Bahnwärter Thiele», an «Hannale» und «Fuhrmann Henschel».

der natürlich-geschichtlichen Welt zu entfalten schien, zeigt sich eine Rettung des geistigen Lebens und der Kultur nur mehr darin, daß sie von vornherein in den Zusammenhang einer übernatürlichen Geisteswelt als deren Funktion hineingestellt gedacht werden. Glaube an die Kultur, Arbeit an der Kultur ist nur möglich durch und in der *Transzendenz* der empirischen Kultur. Sie selbst weist, wenn sie nicht als starre Tatsächlichkeit, sondern nach den *Kräften* hin betrachtet wird, die sie schufen, über ihr Reich hinaus. Sie kann *für uns* nur das Letzte und ein Ganzes sein, wenn sie *an sich* nicht das Letzte ist, wenn sie Glied ist übersinnlicher Zusammenhänge. Wie Kant zeigte, daß Erfahrung nur möglich ist, wenn nicht aus der Erfahrung stammende, transzendente Verknüpfungsfunktionen angenommen werden, die Erfahrung allererst aufbauen helfen, so zeigt Eucken, daß Kultur nur möglich ist, wenn man sie betrachtet als ein Werk, das aus einem Bereich jenseits seiner empirischen Gestalt die schöpferischen Kräfte «herbeizieht», die sich in ihm auswirken.

Dieser Gedankengang Euckens kann leicht verstiegen scheinen. Und doch ist er nichts weniger als gerade verstiegen. Man muß vielmehr mit dem ganzen realistisch-positiven Geiste, der unsere gegenwärtige Wissenschaft im Gegensatz zu den Träumereien der klassischen deutschen Philosophie beherrscht, vollzogen sein, um diese Lehre zu verstehen. Der klassischen Philosophie erschien das Geistesleben als ein in den weltlichen Ordnungen wohl geborgenes Reich harmonischer, sich stützender und fördernder Kräfte. Es *brauchte* diesen Denkern nicht «*übernatürlich*» zu sein, da sie eben die Natur wie die Geschichte einer falschen Vergeistigung unterworfen hatten. Für Eucken ist das Geistesleben in seiner empirischen Gestalt eine verlorene Insel in einem um seine Ziele und Normen unbekümmerten, mechanisch zu erklärenden All. An eine seinen Zielen völlig fremde Welt seelischer Vorgänge, Triebe, Assoziationen, Leidenschaften erscheint es innig gebunden; das Seelenleben selbst, wie es sich aus seinen primitiven Anfängen in Pflanze und Tier langsam bis zu jener Komplikation entfaltet hat, in der wir es beim Menschen treffen, ist an rein biologische Zwecke gebunden, in jeder Bewegung von körperlichen Zuständen abhängig. Die Lebewesen selbst sind in allen ihren Funktionen an die physikalischen und chemischen Energien des Alls nicht nur gebunden, sondern wahrscheinlich aus ihrem Zusammenspiel mit Hilfe der Deszendenztheorie allein erklärbar. Ob eine *selbständige psychische* Kausalität existiert, ist bis heute fraglich. Was will das empirische Geistesleben mit seinem bißchen Kulturgerümpel, von dem wir einige Stückchen kennen, ausrichten gegenüber dieser grandiosen Natur, die zu stolz erscheint, es zu hassen, die sich begnügt, indifferent seinen Zielen gegenüber zu sein! «In dem All lebte einst – es war kaum eine Sekunde – eine Tiergattung auf einem abgelegenen Planeten, die der Größenwahn befiel; sie bildete sich ein, die Natur nach der kleinen Bewegung in ihrem Gehirn bilden zu können.

Ihre Lebenszeit nannte sie ‚Weltgeschichte‘; die kleinen Strudel und Häufchen, die zuweilen die Energien bildeten, nannte sie Kultur. Als das tolle, von seiner Bestimmung immer weiter hinabgesunkene Geschlecht starb, war eine kleine Komödie vorüber.»

Wenn wir heute, trotz Naturforschung und Psychologie, *nicht* so denken und empfinden, wenn wir weiter arbeiten an der Kultur, ohne zu rasonieren: Was gibt uns dazu ein *Recht*?

Ein logisches Recht gibt uns, nach Eucken, allein der Satz: Dieses kleine, fragmentarische geistige Leben, das als eine Summe einsamer Punkte im All zuweilen auftaucht, das von seiner Befugnis, *allein* das Maß *aller* Dinge zu sein, doch nicht lassen kann, das nichts ist, wenn es nicht alles ist, das im Drama des Weltalls die komische Person ist, wenn es nicht dessen Held und Sieger ist – dieses arme, ohnmächtige und doch so unendlich anspruchsvolle geistige Leben: es ist in Wahrheit eine Summe von Fragmenten, die hinter der Erfahrung in einem geistigen Reiche zu einer *Totalität*, einer *Kontinuität*, einem *Selbst* verknüpft sind.

«Der Mensch ist nur ein Rohr der Natur; aber er ist ein denkendes Rohr», so hat diese alte Weisheit einmal Blaise Pascal mit gallischer Klarheit formuliert.

Sehen wir von dieser Anschauung Euckens über das Verhältnis von Kultur und Religion zurück auf die vorhin genannten Parteien! Dort war Religion entweder Mittel zur Kulturentfaltung, bzw. verwerflich als Hemmung dieser Entfaltung, oder sie war kulturrevolutionär gefaßt, sei es im Sinne einer «kirchlichen Kultur» oder im Sinne jener rein negativen «Gewissensreligion», in der – ach so oft – irgendeine kleine individuelle Einbildung, eine blutrote, fanatisierende Zielvorstellung mit dem «Willen Gottes» verwechselt wurde. Die «Kulturreligion» schließlich, die «Religion der Menschheit», wie sie in metaphysischer Form Hegel, in positivistischer A. Comte lehrte, macht, indem sie das empirische Geistesleben und die empirische Kultur fälschlich idealisiert, diese selbst zu einem religiösen Objekt.

Euckens Anschauung steht zu allen diesen Lehren in charakteristischem Gegensatz. Er hält die *Wahrheitsfrage* streng fest und weist mit Recht jenen niedrigen Utilitarismus zurück, der Religion als ein Mittel für den Kulturfortschritt sei es verwirft oder angreift. Er gibt sich nicht jener revolutionären Lehre hin, die eine irregeleitete kirchliche Intransigenz verleitet, die gesamte moderne Kultur in Wissenschaft, Kunst und materiellem Leben mit überlebten Einrichtungen leiten zu wollen: noch weniger freilich jener Lehre von der «christlichen Freiheit», die nie weiß, wozu und wofür sie frei ist, die, wie schon Hegel bemerkte, zu einer leeren, haltlosen Souveränität des absolut kritischen und doch so impotenten Ich führt. Nicht minder vermeidet der Denker die phliströse Vergötterung der empirischen Kultur, deren Vertreter bei aller schein-

baren «Freigeistigkeit» doch so unfrei gegenüber allen eben gegenwärtig geltenden Mächten und Gewalten sind.

Kultur und Religion sind hier von vornherein *innerlich verknüpft*, zu ihrer Erhaltung *gegenseitig* aufeinander angewiesen, ohne doch zusammenzufallen. Das «übernatürliche Geistesleben», das uns in jedem logischen Urteil, in jeder echten Regung der Liebe so nahe ist und doch so fern, wenn wir an die Fülle denken, aus der jene Glieder genommen sind, die wir im Bewußtsein finden, knüpft die Gottheit mit diesem historisch anschaulichen Wirken, in dem wir kämpfend stehen, innig zusammen, —

So unfertig, wenig ausgebaut diese Ideengänge bei dem Denker, den ich mit Absicht nicht kritisch unterbrochen habe, sind, so wenig lehrhaft und systematisch alle ihre Konsequenzen noch gegliedert sind, so sehr dürfte doch Euckens tiefsinniger Lösungsversuch des schwierigen Problems einer eingehenden Beachtung wert sein.

Möge das Werk daher diejenige Berücksichtigung finden, die es in vollem Maße verdient.

Jena

M. SCHELER

I. KANT UND DIE MODERNE KULTUR

Ein Gedenkblatt

Heute vor hundert Jahren ist ein deutscher Denker dahingegangen, mehr als ein Denker: ein Gesetzgeber und Richter des Lebens. Denn dies wird sich jeglicher sagen, der des Geistes einen Hauch verspürt, der in I. Kant schuf. Es mag gelehrtere Philosophen gegeben haben (z.B. Leibniz), Philosophen von eindringenderem Scharfsinn (vielleicht Hume), von leichterem, genialerem Fluge der Ideen (z.B. Schopenhauer) – es gab keinen, der Dasein und Leben *gerechter* angeschaut hat als I. Kant. Gerechtigkeit war ihm nicht eine dann und wann geübte Tugend. Sie war sein Wesen selbst und sie durchdrang sein Denken mit gleicher Gewalt wie sein Wollen. Nicht was an seinem Werke *Welterklärung* ist, packt uns zunächst, wenn wir uns ihm nähern. Das was uns überwindet, indem es uns erhebt und frei macht, das ist die königliche Art seiner grenzrichterlichen Tätigkeit der Absteckung der Provinzen des geistigen Lebens. In I. Kant lebt etwas von dem Geiste jener großen Gesetzgeber Moses, Lykurg, Solon, welche die Menschheit zu verehren nie aufhören wird. Die Tätigkeit aber, für die er Gesetze suchte, war nicht das äußere Handeln, dessen Regelung dem Rechte unterliegt, auch nicht nur die innere Willensrichtung, die das Sittengesetz normiert, nicht die Betätigung eines Volkes, einer Nation oder der Menschheit, sondern das *Gesamtgebiet der Vernunfttätigkeit* überhaupt, um derentwillen es ihm allein wert schien, daß Völker, Nationen, die Menschheit leben.

I. Kant hat nicht eine neue Philosophie zu der historisch vorhandenen hinzugefügt, sondern den Begriff der Philosophie grundlegend verändert. Philosophie ist ihm nicht etwas so Vages, Anspruchsvolles und Unmögliches wie «Weltanschauung», nichts so Überflüssiges wie (in Anbetracht der Einzelwissenschaften) «Welterklärung»: sie ist Erkenntnis und Abgrenzung der Prinzipien der Verstandestätigkeit, der Richtungen ihres Wirkens in Wissenschaft, sittlicher Praxis, ästhetischem Genuß und Religion.

Nicht wie er diese Frage gelöst hat, sei Gegenstand dieses bescheidenen Gedenkblattes. Die Kenntnis dieser Lösung müssen wir hier voraussetzen. An dem Todestage des großen Richters in Sachen der Vernunft geziemt es sich, eine andere Frage zu stellen: Wie verhält sich das Werk I. Kants zur *geistigen Kultur des Abendlandes* überhaupt, insbesondere zur *Neuzeit*?

Fragt man so, so ginge man sehr verkehrt zu Werke, wollte man diese Bedeutung seines Werkes ermessen an seinem Verhältnis zur Gegenwart. Die Gegenwart zeigt – soweit man nicht an die Fachphilosophie denkt – wenig, sehr wenig kantischen Geist. Der Mensch, von dem Kant sagte, daß er keinen Preis, son-

dern allein von allen Dingen der Welt eine Würde habe und daß er als Vernunftwesen «sich selber Zweck» sei, scheint im geistreichelnden Übermenschen, im zielbewußten Anbeter autoritärer Fetische aller Art oder (noch schlimmer) im Sprachrohr unfehlbarer Masseninstinkte verloren gegangen zu sein. In der Wissenschaft dringt ein hyperskeptischer Sensualismus, in Leben und Praxis das Mysteriöse vor eben jene beiden Parteien, die Kant so trefflich zu ironisieren wußte. Wohlfahrt und Macht werden dem Rechte, die Zweckmäßigkeit der Religion ihrer Wahrheit vorangestellt. Alle Kulturwerte sollen «historisch» oder «biologisch» oder «psychologisch» «erklärt werden», und ob es überhaupt Kulturwerte sind, dies zu fragen überläßt man den «unwissenschaftlichen Geistern». Dies alles – und wieviel wäre zu nennen – ist so unkantisch wie möglich. Indes – ein Denker wie Kant richtet die Zeit, nicht die Zeit ihn.

Schon sinnvoller wäre das Vorgehen, Kants Bedeutung an den Einflüssen prüfen zu wollen, die sein Werk auf das 19. Jahrhundert ausgeübt hat. Von der unübersehbaren Fülle seines Geistes erhält schon einen vagen Begriff wer hört, daß er auf so durchaus verschiedene Charakterköpfe wie Fichte, Hegel, Schopenhauer, Herbart, Helmholtz grundlegend und bestimmend eingewirkt hat, daß seine Ideenwelt in die Epoche der romantischen Philosophie und Literatur so tiefgreifend hineinreicht wie in die naturwissenschaftliche Epoche der vier letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts; daß dieser Einfluß sich fast auf alle Zweige des Wissens der praktischen und ästhetischen Kultur und zugleich auf alle Länder des zivilisierten Erdkreises erstreckt. Aber nicht nur den uns hier erlaubten Raum würde die Schilderung dieser Wirkungen weit übersteigen – die Frage wäre auch sachlich falsch gestellt. Sie wäre nicht im Geiste eines Mannes, der – nicht hier und da «anregen» und «fördern» wollte, sondern – bei aller ihn zierenden, fast sprichwörtlichen Bescheidenheit – sich des stolzen Wortes vermaß: «Aber dem ungeachtet muß die kritische Philosophie sich überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anderes geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik, auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey». (Aus der Erklärung in B. auf «Fichtes Wissenschaftslehre» von 1799.)

Wie sehr hätte auch der Weiseste irren müssen, der ohne inneren Glauben an die Wahrheit des Platonismus hundert Jahre nach Platons Tode seine Wirksamkeit auf die Welt aus den Anregungen hätte erschließen wollen, die Platons Werk bis dahin gegeben hatte. Historische Erfahrung, ohne innere Vernunftüberzeugung angewandt, wäre auch hier die «Mutter des Scheins», wie es Kant für alle Werturteile mit notwendigem Geltungsanspruch lehrte.

Dies schließt indes die umfassendere Frage nicht aus, wie sich der Kerngedanke der kantischen Philosophie zur neueren Kultur *verhalte*, ob dieser Gehalt den kraftvollsten und am wenigsten fragwürdigen Tendenzen derselben entspreche oder nicht.

Soll allgemein gesagt werden: Was macht die Philosophie I. Kants zum philosophischen Bewußtsein der Neuzeit – so würde ich antworten: Es ist die das Gesamtwerk Kants durchdringende, in Form bewußter Erkenntnis neue Einsicht, daß vor dem nach bindenden Gesetzen erfolgenden Richterspruche der Vernunft die gesamte Welt, Innen- und Außenwelt, das Reich der Natur und das Reich der Sittlichkeit, nicht eine «gegebene», «fertige» Ordnung ist oder überhaupt etwas schlechthin Insichbegründetes, sondern eine *unvollendete*, durchaus unbestimmte Größe, ein ewiges Fragezeichen und eine ewige Aufgabe. Was immer als unüberwindbare Gewalt uns antritt, sei es die Empfindung der Sinne, sei es Autorität, die uns praktisch beherrscht oder beherrschen will, sei es der rohe Trieb unserer eigenen Natur, muß an einer unsichtbaren Richt- und Meßstelle vorbei, an der entschieden wird, welche *objektive* Bedeutung, welcher *Realitätswert* ihm zukommt. Diese Stelle ist der Inbegriff notwendiger Vernunftprinzipien, die in uns nicht als eine gnädige Gabe eines dogmatisch vorausgesetzten Gottes oder als eine Ausrüstung einer vormundschaftlichen, ebenso dogmatisch vorausgesetzten Natur, sondern als *die Gesetze* schlechthin, als die *Gesetze des Seins* selbst wohnen und wirken. Gesetze der Vernunft sind Gesetze des Seins selbst, nicht eine Wirkung irgendeines Dinges, sei es Gott, Seele, oder Natur, nicht eine Zutat zur Welt, die auch fehlen könnte. Kurz: *es ist das Übergewicht und die Souveränität des Geistes* über alles, was mit bloßer Macht ausgerüstet zwingen, überwältigen will, was Kant als die Lebenswurzel der neueren Kultur mit *genialem* Blicke *erfaßt* und in strenger Denkarbeit zum Bewußtsein der Menschheit gebracht hat.

War dies Kants Ziel, so durfte seine Arbeit nicht damit beginnen, die Idee an der praktisch sittlichen Welt *zuerst* nachzuweisen. Nicht nur darum, weil hier die *δόξα* überhaupt mehr gilt als die *ἐπιστήμη*, sondern deshalb weil das Herrenrecht der Vernunft auch auf praktischem Gebiete so lange unsicher bleiben muß, als da draußen, scheinbar absolut unabhängig von Gedanke, Wahn und Wunsch eine Welt liegt, unermesslich nach Raum und Zeit, nach Gesetzen sich wandelnd und bewegend, für die all unser Tun und Denken, unser Bilden und Schaffen ein bloßer Spott ist. Solange Vernunft Spielball einer sich nach *ihrem* Rechte bewegenden Natur ist, solange ist auch aller Versuch, die praktische Welt nach Gesetzen der Vernunft einzurichten, nur ein willkürliches Sichaufblähen, ein Gernegroßsein. Denn auch die praktische Welt ist als Kultur und Form des Zusammenlebens in den Kausalzusammenhang der Natur hineingebaut, und dies von Wesen, deren Handeln von denselben Naturtrieben bewegt

ist wie das Handeln der übrigen Tiere, deren psychische Regungen so gesetzmäßig verlaufend gedacht werden müssen wie der Eintritt einer Mondfinsternis.

Ist Vernunft nur ein Produkt der Natur, etwa wie die biologische Organisation des Menschen ein Erzeugnis von Anpassung und Vererbung, so ist es auch sinnlos, in praktischer Hinsicht nach einem schlechthin Richtigen und Unrichtigen zu fragen, so gilt auch hier das letzte «Recht der Natur», die *force majeure*. Welches ist das prinzipielle Verhältnis von Vernunft und Natur? Dies ist die *Grundfrage* der kantischen Philosophie.

Die Antwort I.Kants war keine kluge Hypothese, die ein gelehrter Mann zu Hause ersinnt, um sie mit anderen ebenso triftigen Hypothesen seiner Kollegen in eine Reihe zu stellen; noch weniger war sie, wie flaches Psychologisieren meint, durch seine «Individualität» oder seine «Herzenswünsche» bedingt. Sie war vielmehr das prinzipielle Verständnis und die philosophische Formulierung des Weges, den die moderne Wissenschaft in Anknüpfung an die edlen Reste griechischer Wissenschaft und Bildung gegangen war.

Was ist der *Geist der modernen Wissenschaft*? Diese Frage läßt sich nicht beantworten, wenn man nicht vorher fragt: Was war der Geist der westeuropäischen Wissenschaft vor Kopernikus und Galilei? Der Geist einer Wissenschaftsstufe besteht nicht in der Summe der gefundenen Tatsachen. Er besteht vielmehr in erster Linie in der Gesinnung und Methode der maßgebenden Forscher, und in zweiter Linie ergibt er sich aus dem Orte, den man der Wissenschaft im Unterschiede von nichttheoretischen Funktionen der Vernunft in dem herrschenden Wertesystem der betreffenden Kultur erteilen zu müssen glaubt. Alle anderen Glieder dieses Systems: Moral, Recht, ästhetischer Wert und Religion, sind von diesem Orte, den die Wissenschaft erhält, abhängig.

In philosophischer Sprache drückt sich das erste dieser Probleme aus in der Frage nach dem *Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit*.

Vor Kant gab es, obgleich die Naturforschung schon 300 Jahre nach den von Kant entdeckten Prinzipien in der von Kant begrifflich ausgeprägten Gesinnung arbeitete, nur einen einzigen Gedanken in dieser Frage, die nichts anderes darstellt als die Idee der griechischen Wissenschaft. Denn nur zwei grundsätzlich verschiedene Ideen von Wissenschaft gibt es: die griechische und die moderne oder auch die Idee Immanuel Kants.

Das bilderfrohe Volk, das zuerst mit hellem Auge das Gespinst mythischer Völkerphantasie durchdrang und eine Wissenschaft schuf, hat das Verhältnis des erkennenden Geistes zur Natur unter einer Analogie begriffen, die um so gefährlicher war, als sie *als Analogie* nicht erkannt wurde: unter der Analogie des Bildes im Verhältnis zu dem darauf abgebildeten Gegenstand. Unter der Herrschaft dieses Bildes vom «Bilde» stand alles und jedes philosophische

Nachdenken bis zu Kant; und alle erkenntnistheoretischen Parteigegensätze von Aristippos und Platon bis zu Leibniz und Hume liegen nicht außerhalb, sondern innerhalb des durch diese Analogie gebundenen Spielraums philosophischer Erkenntnis. Griechische, französische und englische Skeptiker mochten leugnen, daß es Erkenntnis gebe; daß sie nur Bild sein könne, wenn es solche gäbe, war auch ihre Voraussetzung. Und nicht darauf kommt es an, ob das Erkenntnisbild als *Empfindung* und *Sinneswahrnehmung* oder als *Begriff* gedacht wurde, dem seinerseits eine von der Sinneswelt irgendwie getrennte, aber ihr korrespondierende Realität «über» oder als «Grundlage» der Sinneswelt zugeschrieben wurde. Ebenso gleichgültig ist es, ob man die den Begriffen (Geltungsbegriffen) korrespondierende Realität für platonische Ideen oder den Dingen einwohnender Formen (die εἶδη des Aristoteles) hielt, oder ob man den abstrakt analytischen Grundbegriffen der die Neuzeit beherrschenden sog. mechanischen Naturansicht eine Realität von ausgedehnten, absolut starren, einfachen Massenteilchen mit diesen oder jenen Eigenschaften korrespondieren ließ. Worauf es ankommt, ist einzig dies, daß man irgendeiner bestimmt modifizierten Form der Erkenntnis die Aufgabe setzte, *eine Realität abzubilden*, d. h. etwas irgendwie «Gegebenes» und vom Geiste, der in uns arbeitet, Unabhängiges zu erfassen, zu erreichen.

Aber – fragt man – hat dies nicht die moderne Naturforschung vor Kant auch angenommen und ist die obige Ansicht nicht vielleicht heute noch die Ansicht der Mehrheit wissenschaftlicher Forscher? Hierauf ist ohne Zweifel mit sicherem Ja zu antworten. Aber wenn irgendwo, so muß man hier das wirkliche Tun der Wissenschaft von der philosophischen Reflexion über dieses Tun trennen.

Nur ein kurzer Blick (wie ihn der Raum gestattet) auf die Tatsache der Geschichte der Wissenschaft zeige uns, inwiefern die griechische Idee der Erkenntnis der neueren oder kantischen widerspricht.

Was machte die griechische Wissenschaft im Verhältnis zur neueren unfruchtbar? War es das Fehlen genauer Beobachtung und methodischer Induktion? War es der Mangel an technischen Vorrichtungen zur Schärfung unserer Sinne und zu präziser Messung? War es der Mangel an Ideen? Oder war es – wie die Stimmführer der Demokratie meinen – die Institution der Sklaverei, die das Bedürfnis an technischer Arbeitersparnis, den «Motor der Wissenschaft», nicht aufkommen ließ? Hielt eine Priesterschaft das freie Denken nieder? Das alles war es *nicht*. Aristoteles verfügt (wie wir z. B. an seinen zoologischen Schriften sehen) über zwanzigmal mehr Beobachtungsgabe und methodische Induktion als der sog. «Vater der induktiven Methode», der ebenso geistreiche wie unwissende Dilettant Bacon. Technische Vorrichtungen – meint der histo-

rische Materialismus, z.B. Kautsky. Aber diese sind mit wenigen Ausnahmen erst im Gefolge der neueren Naturforschung entstanden. Die Uhren, die der Schöpfer der Dynamik zur Messung der Fallzeiten in seinem bekannten Experimente gebrauchte, waren z.B. Wasser- und Sanduhren; die unsrigen sollten erst erfunden werden auf Grund der Gesetze, die er – suchte. Mangel an Ideen wäre bei dem Volke, das eher zu ideenreich als zu ideenarm zur Wissenschaft war, eine absurde Annahme. Eine Priesterhierarchie war nicht vorhanden, und die Annahme, daß der technische Antrieb, das «wirtschaftliche Bedürfnis» fehlte, ist unpsychologisch, da dieses Bedürfnis stets eine Folge der durch die Wissenschaft gefundenen technologischen Möglichkeiten ist*. Nur ironisch redet Aristoteles von den sich selbst bewegenden Weberschiffchen; denn es fehlt ihm selbst der Glaube an die *Möglichkeit* einer technischen Naturbeherrschung im Sinne der Neuzeit.

Wo also lag der Grund? Er lag eben in jener allgemeinen Überzeugung vom Wesen der Wissenschaft als Abbildung eines «gegebenen» Seins, oder besser: in der jener Überzeugung entsprechenden wissenschaftlichen Praxis.

Es gibt keine größere Verschiedenheit im Verhalten zu einem Gegenstande als vor ihm stehenbleiben und ihn anschauen oder auf ihn zuschreiten, ihn anfassen und ihm durch Bearbeitung die *Vorschrift* erteilen, eine bestimmte Frage zu beantworten. In der ersten Erkenntnissituation ist mir in der Anschauung der Gegenstand als erkannt *gegeben*; ich ruhe in dieser Erkenntnis gleichsam aus. In der zweiten Situation ist mir die Anschauung nur ein *Anreiz*, eine Erkenntnis zu *suchen*. Ich verhalte mich *aktiv* zu ihm: nicht «abbilden» will ich ihn, sondern ihn bilden, bis er mir Rede steht. Goethe, Griechen leider auch in der Wissenschaft, wollte von «Hebeln und Schrauben» nichts wissen, nichts wissen von der Methode isolierender Abstraktion und strenger, von Erfahrung nicht zerstreuter Entwicklung des abstrakten Begriffes in seinen Konsequenzen, nichts wissen von «engen Spalten» zur Zerlegung des Lichtes im Sinne und Geiste Newtons. Darum entging diesem großen Künstler der Geist der modernen Naturforschung wie wenigen edlen Geistern.

I. Kant war von diesem tätigen Geiste der modernen Wissenschaft, die Natur zweckbewußt im Experimente und auch ohne Experiment in zergliedernder Abstraktion anzugreifen, ganz erfüllt. Nicht «Schüler der Natur, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern bestallter Richter, der die Zeugen nötigt, auf seine Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt», ist ihm nach der Vorrede zur zweiten Ausgabe der «Kritik der reinen Vernunft» der Forscher. «Und so hat sogar Physik die vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen gemäß, was die Vernunft in die Natur hineinlegt, dasjenige in ihr zu suchen, was sie von dieser lernen muß und was sie für sich selbst nicht wissen würde.» Das Fehlen dieses aktiven experimen-

tierenden Geistes, konsequent aus der Idee einer *abbildenden* Wissenschaft fließend, war der erste Mangel griechischer Wissenschaft.

Mit ihm steht ein anderes Moment, ebenso aus der Idee des «Bildes» herleitbar, im engsten Zusammenhang. Eine Natur, die an sich selbst – bevor sie mit wissenschaftlichem Denken in Berührung ist – schon eine *logische Architektur* ist, eine von einer Hierarchie von Begriffen getragene Ordnung, braucht *nicht* durch die historische Tat des Verstandes *geordnet zu werden*. Das aber war die Voraussetzung in der europäischen Metaphysik bis zu Kant, wenn auch die autochthone Form, welche dieser Gedanke im Aristotelismus gefunden hatte, längst zerstört war. Habe ich mir bei dieser Annahme aus einer Reihe Beobachtungen b c d den Begriff A gebildet und eine neue Beobachtung e entspricht meinem Begriffe A nicht, so folgt nicht, daß mein Begriff A falsch ist, daß ich ihn verändern muß. Vielmehr kann A seinem begrifflichen Urbilde völlig entsprechen: Wenn die Beobachtung nicht stimmt, so ist eben jenes Urbild (z. B. die *forma* des Aristoteles) nicht zu reiner Herausarbeitung in der Wirklichkeit gekommen: die «Materie» hat seine Tätigkeit gehemmt: «Zufälliges» ist entstanden, und dies heißt für die rationalistische Metaphysik soviel wie «Unwirkliches», «Wesenloses». Kurz: nicht *ich*, sondern die Natur hat *geirrt*. Descartes, Spinoza, Leibniz hatten, wenn auch in sehr verschiedener Form, noch diesen Gedanken gehegt, den Spinoza z. B. mit den Worten ausspricht: *connexio et ordo idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Und noch Kant glaubte bis zum Jahre 1770, daß der Verstand in diesem Sinne fähig sei, eine der Sinnenwelt zugrunde liegende «intelligible Welt», eine Welt von Gedankendingen zu erfassen. Total gleichgültig ist es wiederum, ob man diese intelligible Welt für Monaden oder Atome oder sonst irgendetwas Ähnliches hielt. Denn so gewaltig ist das platonische Motiv in der Geschichte des europäischen Geisteslebens gewesen, daß die sog. Materialisten nicht einmal merkten, daß sie methodisch Schüler Platons waren, wenn sie dem völlig unanschaulichen (weil farblosen), mit einer Reihe nicht empirischer Eigenschaften ausgestatteten Atom (z. B. absolute Starrheit) Realität hinter dieser anschaulichen Sinneswelt einräumten.

Moderne Wissenschaft ist auch in dem Sinne «*bildende*», schöpferische Wissenschaft im Gegensatz zu griechisch mittelalterlicher «*abbildender*», kontemplativer Wissenschaft, als sie es nicht als ihre Aufgabe ansieht, eine vorausgesetzte Ordnung von Gedankendingen wiederzugeben, sondern vielmehr Natur erst vernünftig zu *machen*, besser: einen geschlossenen Zusammenhang von Begriffen und Gesetzen zu dem Ende zu schaffen, daß die diskontinuierlichen, zusammenhangs- und gesetzlosen Sinneswahrnehmungen eine «*Natur*» bilden. Nicht dies ist die Richtung des modernen Geistes gewesen, daß man (wie es unser Sensualismus lehren will) alle Wissenschaft in Empfindung auflösen

wollte und das Denken, Begriff und Gesetz nur als «ökonomisches» Mittel zu Ersparnis der Empfindung und zur sprachlichen Mitteilung derselben angesehen hätte. *Ziel* der Erkenntnis, *Endzweck* war nicht die Empfindung, sondern *Begriff* und *Gesetz*, und die Empfindung war nur das Trittbrett für den schöpferischen, Zusammenhänge herstellenden Verstand, vermittels dessen wir z.B. Energien wie Elektrizität, Magnetismus, eine große Reihe Strahlenarten kennenlernten, für die uns Sinnesorgane und Empfindungen völlig fehlen. Die gegenwärtig ins Wanken geratene mechanische Naturansicht, die Kant entschieden festhielt, war eine solche Gedankenkonstruktion – freilich nur zu dem Zweck ersonnen, um faktische Empfindungen in begreifliche und quantitativ bestimmbare Zusammenhänge zu bringen. Denn nicht um eine Ordnung von Gedankendingen «hinter» der Sinneswelt zu erreichen, sondern nur um aus ordnungslosen Eindrücken einen Vernunftprinzipien entsprechenden Naturzusammenhang zu schaffen, in Kants Sprache: nur zum Zwecke «möglicher Erfahrung» arbeitet der naturforschende Verstand seine begrifflichen Konstruktionsstücke aus.

Griechischer Denkweise war die «Begreiflichkeit der Natur» eine Tatsache, ein Faktum, das mit einleuchtender Klarheit vorliegt. Der modernen Wissenschaft ist sie, wie Helmholtz durchaus im Geiste Kants urteilt, ein «Postulat», das wir an *unseren Verstand* richten. Der wissenschaftliche Begriff ist uns nicht «gegeben», sondern aufgegeben als gesetzmäßige Schöpfung. Der gesamten griechisch-mittelalterlichen Kultur ist der Gedanke eines «schöpferischen Denkens» verschlossen geblieben. Dies aber hat weittragende Folgen.

Einmal muß solcher Wissenschaft fehlen jedes *historische* Bewußtsein. Denn ist Wissenschaft Bild einer «begreiflich gegliederten Ordnung», so muß und kann *eine* Epoche genügen, die Struktur der Welt ein für allemal zu erkennen und bloßzulegen. Und so glaubten auch Platon und Aristoteles, faktisch auf dem Höhepunkt der intellektuellen Kultur der Menschheit zu stehen. Ein *Bild* der Welt kann (von Modifikationen abgesehen) nur richtig oder falsch sein. Nur wenn Wissenschaft Schöpfung ist, rechtfertigt sich das der modernen Wissenschaft eigentümliche Bewußtsein, stets eine unendliche Aufgabe *vor* sich zu haben. Dann mögen wohl die wissenschaftlichen Epochen sich noch zusammenschließen durch die Prinzipien und Gesetze, nach denen das konstruktive Denken arbeitet, und *diese* historische *Kontinuität der Methode* wird um so inniger Epochen verknüpfen, die in ihren *Weltbildern* weit auseinandergehen. Die *Weltbilder* mögen unaufhörlich im Strome der Zeiten sich wandelnd dahinrollen; aber fest stehen die *Konstruktionsgesetze der Erzeugung dieser Bilder*. Die Idee eines der historischen Menschheit gemeinsamen Weltbildes aber ist mit der griechischen Wissenschaft zu Grabe gestiegen.

Eine «begriffliche Natur» darf sodann *keine stetigen* Übergänge ihrer Gebilde enthalten; ihr muß eine feste konstante Ordnung eigen sein, so daß die Dinge gleichsam eine ewige Hierarchie bilden, in der sie nach ihrer Würde geordnet sind. Wie könnte sie sonst durch konstante Begriffe abbildbar sein? Noch die Cuviersche Zoologie und Botanik stand auf dieser griechischen Voraussetzung. Es ist kantischer moderner Geist, der in Jean Lamarck und Charles Darwin die Arten in Fluß brachte; hat doch Kant auch die Deszendenzhypothese in den oft zitierten Worten der «Kritik der Urteilskraft» ideell antizipiert und in seiner mechanischen Entwicklungstheorie des Planetensystems (der später so genannten Kant-Laplaceschen Hypothese) selbst ein großartiges Beispiel der Anwendung des Entwicklungsbegriffes in der Naturforschung gegeben. Und so wenig als stetige Übergänge ihrer qualitativen Gebilde einer an sich begrifflichen Natur zukommen dürfen, so wenig wird eine hierauf gebaute Wissenschaft mit dem Unendlichen und quantitativen Steigen anfangen können: denn Stetigkeit und Uneinigkeit ist Unbegrifflichkeit.

Der modernen Wissenschaft ist nichts von dem allen «gegeben». Sie bildet keine vorhandene Ordnung ab; sie ordnet, zergliedert, organisiert, und was sie ordnet und organisiert, ist, ohne die ordnende Tat des Verstandes gedacht, nicht eine «Natur», sondern die ewige Sphinx der Empfindung, ohne jede aus ihr selbst ablesbare Beziehung auf einen Gegenstand, ein Etwas, das wir erst mit anderen Empfindungen zu Gegenständen und diese untereinander zu Zusammenhängen gesetzlich verknüpfen sollen. Der Sensualismus verkennt fort und fort den Tatbestand, daß wir der Empfindung nicht ansehen können, ob sie auf einen Körper der Natur oder bloß auf einen Gehirnreiz oder auf Gott zu beziehen sei, der uns begnadet, daß vielmehr immer unser Verstand das Netz gesetzlicher Beziehungen bereithalten muß, in das sie fallen kann, soll sie zum Zeichen eines *Gegenstandes* werden. Also in ein unnennbares Empfindungsge-
woge, das bald da kontinuierlich läuft, wo wir es gedanklich zerreißen müssen, bald dort diskontinuierlich ist, wo unser Verstand Kontinuität gebietet, sollen wir (so will es moderne Wissenschaft) feste Formen, logisch haltbare Gebilde einzeichnen, Dinge mit Eigenschaften und diese gesetzmäßig zu einer Natur verknüpfen. Und wie der antike Geist vor dem Steigen und dem Unendlichen entweder zurückbebt oder es eleatisch hinwegdisputieren will, so faßt es der moderne schon in Galileis Ideen von den unendlich kleinen Impulsen, in die er sich eine Momentankraft aufgelöst denkt, und noch mehr in dem Differentialkalkül kräftig an. Die endliche Größe soll *erzeugt* gedacht werden aus dem unendlich Kleinen: diese *soll* das *Bekannte*, jene das *Unbekannte* sein. Denn die Wissenschaft soll ja nicht «abbilden», sondern es genügt vollständig, daß sie das Stetige der geistigen *Herrschaft* unterwerfe.

Die Griechen hatten eine Mathematik und eine Naturforschung. Was ihnen gebrach, das war eine «mathematische Naturforschung», d. h. eine Verknüpfung der Größenlehre mit der induktiven Methode und experimentellen Kunst. Die große Idee der pythagoreischen Schule, daß die gesamte Welt nach Maß und Zahl geordnet sei, kam, was die Ausführung betrifft, doch nur in der Astronomie über die Anfänge hinaus. Jener Glaube, der die Renaissance der Wissenschaft, Galilei, Kepler, Huygens, Newton so tief bewegt, daß der mathematische, insbesondere der geometrische Verstand nicht nur in ein Wolkenkuckucksheim von Raum, d. h. in einem bloß wohl definierten Phantasiestück gesetzliche Beziehungen aufstellen könne, sondern daß er auch fähig sei, in der Natur, in der Körperwelt selbst zu binden und zu lösen, daß er unabhängig von aller Erfahrung der Körperwelt eben die Gesetze *vorschreiben* könne, die er am reinen Raum der Phantasie ersonnen hat – er ist erst von Kant als berechtigt erwiesen und sogleich nach seiner Möglichkeit erklärt worden. Was Kepler bei der Erarbeitung der drei Gesetze tat, indem er die von griechischen Mathematikern ausgebildete Theorie der Kegelschnitte mit strengen Beobachtungen am Mars verknüpfte, was Newton unter der Benützung der Huygensschen Sätze über die Kreisbewegung so trefflich im Gravitationsgesetz zu Ende führte: Kant, Newtons großer Schüler, hat es in seiner Lehre von der *Apriorität der Raumanschauung* und der *trotzdem* vorhandenen Gültigkeit der in ihr gefundenen gesetzlichen Beziehungen für die Körper in eine geniale Formel gefaßt: zwischen dem reinen Raum (dem Phantasieraum des Geometers) und dem Raum der Körperwelt besteht kein prinzipieller Unterschied; oder die apriorische Raumanschauung ist zugleich die Anschauungsform der Gegenstände der Erfahrung. In dieser Lehre, die auch mit Helmholtzens Arbeiten über die *Axiome der Geometrie* keineswegs erschüttert werden sollte, hat Kant den fruchtbaren Bund von Mathematik und induktiver, experimenteller Naturforschung besiegelt. Denselben Nachweis führte Kant für die *Zeit*. Auch sie – so suchte er zu zeigen – ist reine Anschauungsform, die Form, in der wir unsere inneren Erlebnisse auffassen, die durch ihre tatsächliche Sukzession (auch wenn sie bestände) uns noch kein *Bewußtsein* solcher Sukzession geben könnte. Mancherlei ist gewiß bei diesen Fragen durch die Wissenschaft umgebaut worden, und manche Teile der transzendentalen Ästhetik werden noch umgebaut werden. Daß es neben der Raum- und Zeitlehre noch eine *reine Bewegungslehre* (Phoronomie) gibt, ebenso apriorisch und gegenständlich gültig wie die Geometrie und die Axiome der Zeitmessung, hat Kant gleichfalls gezeigt, und Hertz hat in seiner genialen Mechanik, in der er ausdrücklich seine Grundsätze als «synthetische Urteile a priori im Sinne Kants» bezeichnet, den Grundgedanken Kants in philosophisch höchst interessanter Weise zur Ausführung gebracht.

Als eine letzte Konsequenz der Idee griechischer Wissenschaft, d. h. des Bildcharakters der Erkenntnis, hebe ich hervor die Überzeugung, daß es der Wissenschaft *erste* Aufgabe sei, die *Dinge* kennen zu lernen, welche die Wirklichkeit enthält, daß es dagegen eine *zweite*, nachträgliche Aufgabe sei, die *Beziehungen* der Dinge zu fixieren. *Körper, Seelen, Gott*; unter diese drei Dingarten wollte die gesamte abendländische Metaphysik von den Griechen bis zu Leibniz und Wolff das Seiende zunächst irgendwie verteilen, um dann nachträglich das Verteilte wieder zu verbinden. Griechisch denken heißt: unter der Herrschaft der *Dingkategorie* denken. Es ist dabei wiederum ganz gleichgültig, wie diese Verteilung aussieht: ob man mit Aristoteles und dem Mittelalter den Körper überhaupt (auch den anorganischen Körper) mit einem ursprünglich am lebendigen Organismus gebildeten Begriff erfassen wollte (dem Formbegriff), oder ob man umgekehrt auch den Organismus mit Begriffen verstehen wollte die zunächst an der Mechanik gebildet waren, und gleichgültig, ob man im ersten Falle die Seele als *forma corporeitatis* oder im zweiten Falle mit Descartes als immaterielle punktförmige Substanz auffaßte; oder ob man endlich alle Dinge außer Gott, d. h. Seelen und Körper, zugunsten der göttlichen Substanz zu bloßen «Attributen» mediatisierte (Spinoza), oder ob man mit Leibniz den modernen Seelenbegriff als «Monade» oder mit den französischen Materialisten den Atombegriff zur «Grundlage» allen Seins zu machen suchte. In einem war diese dogmatische Philosophie einig: *zuerst* müßten die *Dinge* erkannt sein: dann erst mag man sich fragen, wie sie zusammenhängen. Eine abbildende Wissenschaft kann nicht anders denken; denn nur *Dinge* lassen sich anschaulich oder begrifflich abbilden. *Beziehungen* lassen sich nicht abbilden; denn sie sind Akte des Geistes, Ergebnisse tätigen Beziehens; sie sind nur *in*, nicht *vor* dieser Tat.

Und hat man die *Dinge*, dann will man sich nicht genügen lassen, daß sie nur *im* tätigen Geiste in Verhältnissen stehen, nur dort nämlich nach immanenten Verstandesgesetzen verknüpft werden; dann braucht man vielmehr «*Kräfte*» aller Art, die sie zusammenzwingen, wenn kein Verstand sie denkt. So will es der ewig junge mythenfrohe Trieb der menschlichen Natur.

Die moderne Wissenschaft, die nicht abbilden will, sondern aus Anlaß von Empfindungen ein gesetzmäßiges Gedankenreich *aufbauen*, ist von Galilei ab entgegengesetzte Wege gegangen. «Dinge», «Kräfte» sind ihr nur die hypothetischen Anknüpfungspunkte für gesetzliche Beziehungen gewesen; und diese letzteren, nicht jene ewigen X zu erforschen, dies ward seit Galilei ihr Programm und faktische Leistung. Das «Wesen» der Materie, die «Kraft», die den Stein zu Boden *a tergo* stößt oder ihn von der Erde aus wie an einem unsichtbaren Seile zieht, kümmerten Galilei wenig. Ihm war es zu tun um die Beziehungen von Fallraum, Fallzeit, Geschwindigkeitszuwachs. Im selben Geiste

sprach Newton angesichts des metaphysischen Streites über die Möglichkeit von Fernkräften sein berühmtes *hypotheses non fingo*. Und Helmholtz urteilt in seinen Zusätzen zur «Erhaltung der Kraft» vom Jahre 1881: «Das Gesetz als objektive Macht anerkannt, nennen wir Kraft.» Und in seiner Einleitung zu den Vorlesungen in die theoretische Physik, die wir erst 1903 erhalten haben, bringt er einen Grundgedanken des transzendentalen Idealismus zum Ausdruck, wenn er im Kraftbegriff nicht «die Bezeichnung eines wesentlich Existierenden», sondern nur die Hypostasierung und Verdinglichung des «Gesetzes», d. h. unserer eigenen beziehenden Geistestat erblickt. Aber auch wo diese scharfe erkenntnistheoretische Einsicht in die Geschichte der modernen Naturforschung fehlt und man noch immer klagt und trauert, daß uns die Kenntnis des «Wesens der Materie und der Kraft» verschlossen sei, da war doch allüberall die Aufsuchung gesetzmäßiger Beziehungen das erste, die ewig hypothetischen und historisch unaufhörlich wechselnden «Materien» und «Kräfte» das Nebensächliche und zweite. «Wo kein Ding und wo nur Beziehung, da ist subjektive Willkür», so dachte der Grieche. «Wo gesetzliche Beziehung da *allein* Notwendigkeit und Objektivität, und überall mehr oder minder individuelle Willkür, wo es sich um *Dinge und Agentien* «dreht», denkt der Neuere. Wiederum war es I. Kant, der diesen Weg der Forschung philosophisch erfaßte und in sein System aufnahm. In dem tiefsinnigen Kapitel der «Kritik der reinen Vernunft», das «Amphibolie der Reflexionsbegriffe» betitelt ist, heißt es: «Was wir auch nur von der Materie kennen, sind lauter *Verhältnisse*; aber es sind darunter *selbständige und beharrliche*, dadurch uns ein bestimmter *Gegenstand* gegeben wird.» Ein «Inneres der Natur», das Haller schmerzvoll suchte und Goethe so fein ironisierte, wenn er sagt, daß es «Menschen im Herzen» sei, ist nur die fälschliche Hypostase der *Aufgabe* künftiger Naturwissenschaft. Es ist der bedeutsame Zusammenhang zwischen der *geistigen Aktivität*, dem Tatcharakter der modernen Forschung, und ihrem Streben, «Dinge» in «gesetzmäßige Beziehungen» aufzulösen, den Kant philosophisch fruchtbar machte, denn eben: Beziehung und Gesetz sind nicht «gegeben», sondern leben allein in geistigen Akten. Besteht Natur wesentlich in gesetzmäßigen Beziehungen, so wird es sinnlos, von einer vom Geiste unabhängigen Natur zu reden, ja wird die *Gesetzmäßigkeit zum Kriterium der Realität einer Naturtatsache selbst*. Im Gesetz des Geistes gründet die Realität der Natur.

Was aber für die moderne Naturforschung gilt, gilt vice versa auch für die *moderne Psychologie*. Auch hier ging der Weg nach einer sich steigernden Ablösung dieser Wissenschaft von den durch tausenderlei Verwebungen der Völkerphantasien zu festen Vorstellungsbildern geronnenen Seelenbegriffen, welche die abendländische Metaphysik rationell zu konstruieren versucht hatte. Nicht auf diese Seelen, sondern auf die Beziehungen der Erlebnisse zueinander und

das Verhältnis der Erlebnisse zu den leiblichen Vorgängen hat die moderne Psychologie ihren Blick gerichtet. In dem Erleben und seinem Zusammenhang, nicht in der dinglich starren Verknötung des Erlebten in einer «Seelensubstanz» hinter der Erfahrung, suchten schon die großen künstlerischen und politischen Psychologen der Renaissancezeit, Männer wie Petrarca, Machiavelli, Boccaccio ihren würdigen Gegenstand. Die gewaltige seelische Dezentralisation der modernen Welt auf nationalem, religiösem, wirtschaftlichem, geselligem Gebiete mußte auch dem philosophischen Begriff der Seele jenen Charakter eines hierarchisch teleologischen Stufenreiches von getrennten «Vermögen» nehmen, den das Mittelalter im Anschluß an Aristoteles ausgebildet hatte.

Auch diesen bedeutsamen geschichtlichen Prozeß hat Kant in seiner kühnen Kritik der rationalen Psychologie gerechtfertigt und philosophisch erklärt.

Alle diese Zielrichtungen der modernen Kultur faßte Kant in einem Grundgedanken zusammen, der die Idee der griechischen Wissenschaft entwurzelt hat. Was wir gemeinhin im Gegensatz zu unseren Vorstellungen «Natur» nennen, ist keine von der Vernunfttätigkeit in uns *unabhängige* Ordnung der Dinge, sondern nur das Produkt apriorischer Verstandestat und apriorischer Anschauungsformen in einen unmittelbaren Faktor: die Empfindung. Oder anders ausgedrückt: Der Verstand ist nicht durch einen teleologischen Anpassungsakt des Schöpfers auf eine von ihm unabhängige *Ordnung der Dinge hin geordnet* (Theorie der *ideae innatae*); er ist nicht eine *Wirkung* der Natur, etwa eine von unseren Vorfahren erworbene und vererbte Anpassungserscheinung an die «Umgebung», sondern *«er schreibt der Natur seine Gesetze vor»*. Die Naturordnung ist eine Schöpfung des Verstandes. –

Nicht nur der methodische Grundgedanke, das Verhältnis von «Vernunft» und «Natur» kennzeichnet – sagte ich – eine wissenschaftliche Epoche, sondern auch die *Stelle*, die der Wissenschaft im *Wertsystem* der betreffenden Kultur eingeräumt wird. Auch in dieser Hinsicht liegt zwischen griechisch-mittelalterlicher und moderner Denkweise ein Abgrund, den erst I. Kant in seiner ganzen Tragweite erblickt hat.

Griechisch denken heißt: die *intellektuellen* Werte zu den *Grundwerten* des Daseins überhaupt machen; heißt auch die sittlichen, religiösen und ästhetischen Funktionen der Vernunft von dem Maße abhängig machen, in dem eine von dem erkennenden Geiste unabhängige Welt erkannt, d. h. abgebildet ist*. Von Sokrates bis zu Plotin bleibt dies der felsenfeste Glaube der griechischen Philosophie, daß die sittliche Aufgabe des Menschen aus seiner unwandelbaren *Naturorganisation* herauswächst und durch ewige große Ordnungen des *Kosmos* beschränkt ist, welche die sittliche Persönlichkeit binden und begrenzen. Die Ideen einer *absoluten* Erhabenheit des persönlichen Geistes über die Natur, die

Idee einer unendlichen sittlichen Aufgabe, die unbegrenzt durch menschliche Organisation und Kosmos *alle* Natur nur zum *Mittel* ihrer Ziele herabsetzt, konnten unter der sich bedingenden Herrschaft von *Naturalismus* und *Intellektualismus*, wie sie der Idee griechischer Wissenschaft entsprechen, keine Anwendung finden. In der erhabenen logischen Egoität eines sich selbst denkenden seligen Gottes hatte Aristoteles die Ideale der Blüte griechischer Bildung jenseits der Fixsternschale projiziert.

Während und nach dem Untergang der griechischen Staatenwelt hatte die praktisch-politische Genialität der Römer eine Kultur aufgebaut, die in praktisch-juridischer Vernunft und der Kunst herrschaftlicher Organisation ihre edle Wurzel hatte. Und man weiß, wie in dem einzigen Bau der christlichen Kirche dieses Erbgut römischer imperialer Kunst mit dem Intellektualismus griechischer Bildung unter Führung des Geistes vom Evangelium Jesu Christi zu einem jahrhundertlang kulturführenden Bau zusammengeschlossen war. Es ist die eigentümliche Tragik des Erbes Jesu, daß es nur durch diese innere Verknüpfung mit griechischer Bildung und römischem Imperium zu einer historischen Macht wurde, ja dem Untergang überhaupt entrissen ward, und daß es *gleichwohl* durch dieselbe Verknüpfung gehemmt war, seinen *besonderen* Inhalt voll auszusprechen und zur Grundlage einer *neuen Weltansicht* zu werden. Alle jene Ideen und Lebensfermente von der absoluten Natur- und Gesetzesüberlegenheit des sittlichen Geistes, von dem «Gottesreich, das in uns ist und gleichwohl nicht von dieser Welt», von der Überlegenheit *persönlicher Schöpfung* über intellektuelle Abspiegelung einer *gegebenen* Ordnung, die Jesu Wort und Lebensführung in die Welt geworfen hatte: sie standen in *Widerspruch* zu dem fertigen Bilde eines gegebenen, in sich abgeschlossenen Kosmos, den die griechische Philosophie gezeichnet hatte, zu der inneren Gebundenheit der sittlichen Person an ihre eigene Naturorganisation, zu ihrer doppelten äußeren Gebundenheit an ewige Ordnungen des Kosmos und Ordnungen sich häufender menschlicher Satzung. Mit diesem Gegensatz hat am tiefsten gerungen der heilige Augustinus. Wenn irgendwer bei der Lage damaliger Kultur eine «christliche Philosophie» im echten Wortsinn und aus dem Ganzen heraus hätte schaffen können – diesem Geiste voll Feuer und edelstem Wissensdurst wäre es gelungen*. Und wenn es ihm nicht gelang, wenn auch er dem gnostischen Platonismus in neuplatonischer Form seinen Tribut zollte, so dürfen wir fast schließen, daß es unmöglich war. Nach Augustin ging jedenfalls der Weg der Philosophie *nicht* in der Richtung dieser Synthese weiter, sondern im allgemeinen (bei aller echten, tiefen Frömmigkeit, Ehrlichkeit und logischen Gestaltungskraft der großen Scholastiker, wie Albert und Thomas, und trotz Ausnahmen wie Abälard) in der Richtung einer *griechischen Autoritätsphilosophie mit christlichen Ornamenten*. Denn dies war im letzten Grunde der Kern der scholasti-

schen Versuche, die supranaturale Offenbarung und die Kräfte der Gnade mit dem vernunftdurchdrungenen Kosmos der aristotelischen Philosophie, der solche «Ergänzung» weder fordert noch gestattet, scheinbar «auszusöhnen».

Weit weniger als Augustin war Luther die Persönlichkeit, aus dem Urgehalte christlichen Lebens ein neues philosophisches Bewußtsein zu gestalten. Hierzu war der große deutsche Reformator in Fragen der Wissenschaft und Kultur viel zu mittelalterlich gebunden, und nur eine tendenziöse, an vagen Ähnlichkeiten klebende Geschichtsauffassung kann die unendlich weite Kluft übersehen, die den Verfasser der «Religion innerhalb der Grenzen der großen Vernunft» von Luther trennt.

Es ist das ganz Einzigartige in der Leistung I. Kants, daß er zuerst von allen Denkern, die nach Jesus gelebt haben, eine *innere logische Ausgleichung der evangelischen Grundideen und Lebensfermente mit dem Faktum der modernen Erforschung der Natur hergestellt hat*. Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine «christliche Philosophie» –, nicht im Sinne eines *konfessionell* gebundenen Denkens, sondern im Sinne einer den Grundideen des Christentums adäquaten Weltauffassung.

Solange *hier* eine «Naturordnung» liegt und den Geist bedrückt und ihn mit Kausalzwang nach sich formt, *dort* wiederum eine «übernatürliche Ordnung», deren Kräfte gleichfalls von außen mit Kausalzwang auf ihn eindringen und deren Gesetze ihn mit einer von jener physischen Gewalt nicht unterscheidbaren Macht binden soll, solange ist alles geistige Tun des Menschen ein passiver Spielball ewig feindlicher Gewalten; von Gewalten, deren mögliche Koexistenz in *einer* Wirklichkeit durch keine apologetische Spitzfindigkeit, durch keine der landläufigen theologischen Sophismen dargetan werden kann. Es ist hierbei völlig gleichgültig, ob man sich jene übernatürliche Ordnung in der Weise einer kirchlichen Lebensordnung mit objektiven Sakramenten oder etwa wie Luther in der Weise des «spiritus sanctus internus» wirksam denkt.

Erst Kant fand den archimedischen Punkt, von dem aus sich jene Frage nach dem Verhältnis der Natur zum Übernatürlichen erst sinnvoll stellen läßt. Ist Natur eine Schöpfung der Vernunfttätigkeit, so ist das Objekt dieser Naturtätigkeit Natur-, d. h. Zeit-, Raum- und dem Kausalzwang, *überlegen*. Als leibliches Wesen und als konkreter Bewußtseinsinhalt, d. h. als psychophysischer Organismus, ist der Mensch ein *Glied* des Naturzusammenhangs («homo phaenomenon»). Als *Vernunftperson* («homo noumenon»), d. h. als Teilhaber an einer schlechthin naturüberlegenen Vernunfttätigkeit, ist er ein freier Herr aller Dinge. Das ist nicht die lächerliche Wahlfreiheit des Esels des heiligen Buridan, d. h. es ist keine Freiheit *gegen* oder *von* einem Übernatürlichen zugunsten unseres lieben kleinen Ich von Gott «zugelassen», sondern wir sind «frei» *im Voll-*

zug des einzigen «Übernatürlichen», das kein bloßes Wort ist: im Vollzug der Regelung unserer Vorstellungen nach festen, unserer Vernunfttätigkeit immanenten *Gesetzen*. Da die geistige Person von vornherein «naturüberlegen», «übernatürlich» ist, darum und nur in ihrer naturüberlegenen Tat ist sie frei.

Indes nur nach einer Richtung führt die geistige Tätigkeit gesetzmäßigen Ordners zu einer «Natur». Neben *dieser* Richtung gibt es eine *andere*, die nicht darauf zielt, zu erkennen, was ist und geschieht, sondern darauf, «was geschehen soll, auch wenn es niemals geschähe». Die Gesetze unserer Willenszwecke sind *gleich* ursprünglich mit den Gesetzen der sog. Natur; denn beide sind gleich unmittelbare Akteffekte unserer naturüberlegenen Vernunfttätigkeit. Ja die Realität der sittlichen Werte ist insofern eine höhere als die der Natur, als das Sittengesetz als *reines* Vernunftgesetz der Einschränkung unserer Naturerkenntnis in die Anschauungsformen von Raum und Zeit überlegen ist. Erst mit dieser Lehre Kants gibt es eine *unendliche* sittliche Aufgabe, die nicht – wie es die griechische Welt betrachten wollte – von Natur als äußerem Kosmos und innerem Triebssystem, d.h. von der «menschlichen Natur» *begrenzt* ist: Erst in ihr ist der Erweis der Überlegenheit, des Herrenrechtes des Geistes auch über alle Formen praktischer Autorität erbracht, erst in ihr ein «Reich Gottes in uns, das nicht von dieser Welt ist» in des Wortes Wahrhaftigkeit philosophisch bezeugt.

Die sittliche Forderung war der griechisch-mittelalterlichen Weltanschauung nur eine Forderung *innerhalb der Welt* und in den Grenzen menschlicher Organisation. Kant ist sie die Forderung einer *neuen* Welt, die ihrerseits der Natur Grenzen setzt. An der Grenze der Natur steht die Realität des Sittlichen. Denn die Bestimmung der Vernunft, deren Werk die Natur ist, ist *in letzter Instanz eine sittliche*. Der folgende Weltzustand ist noch unbestimmt, solange ich mich nicht entschloß, aus Anlaß des Empfindungskomplexes E entweder ein gesetzmäßiges Objekt der Natur O zu bilden oder ihn zum Anlaß einer sittlichen Zwecksetzung Z zu machen. Beides zusammen ist freilich unmöglich: Ich kann nicht *zugleich* die Natur erforschen und ihre Materie zur Materie sittlicher Zwecksetzung machen. Dies aber besagt: Nicht ein realer Widerstreit zweier selbständiger Mächte, sondern nur zwei *verschiedene methodische Richtungen meines Verhaltens* sind die sogenannten *Reiche der Natur und Freiheit*. Beide Ordnungen aber gehen den gesetzmäßigen Verknüpfungsakten der Vernunft nicht *vorher*, sondern existieren nur durch sie und werden fort und fort durch sie getragen.

Die Ausführung dieser gewaltigen Ideenkonzeption Kants in der Ethik, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie hat eine weniger universale Natur. Hier treten Vorurteile seines Zeitalters, Nachwirkungen seiner pietistischen Erziehung, Einflüsse der ostpreußischen Heimat, Merkwürdigkeiten seines durch seine physische Konstitution mitbedingten Temperaments, insbesondere

aber Reste von ihm selbst innerlich überwundener philosophischer Entwicklungsstadien, die er in dem ihm eigentümlichen Konservativismus für Einteilungen und Terminologien als Hintergrund des Neuen beizubehalten liebte, bestimmend hervor: alles Momente, die wir als Züge einer scharfgeschnittenen Individualität, eines «Menschen mit seinem Widerspruch» nicht missen möchten, die indes im Fortwirken seines Werkes weniger Beachtung verdienen.

Gehört ja Kant überhaupt nicht zu jenen Denkern, die ein geschlossenes System vor sich hinstellen und Annahme oder Ablehnung fordern. Wie Sokrates, mit dem man ihn oft treffend verglich, hat er vielmehr ein Prinzip von unabsehbarer Entwicklungskraft in die Geschichte des Geistes geworfen und dieses Prinzip verhältnismäßig wenig mit dem wandelbaren Wissensstande seiner Epoche belastet. Und noch mehr: Insofern es zum *Inhalt* seiner Philosophie gehört, daß «Welterkenntnis» nur eine Idee ist, welche die *Richtung* unserer Forschung regelt, hat er selbst jeden voreiligen Abschluß unseres Wissens in einer «Weltanschauung» abgewehrt und damit die *Entwicklungsfähigkeit* seiner Lehre zu einem *Teilgedanken* der eigenen Theorie gemacht.

Und wenn wir darum von einer welthistorischen Aufgabe, die Kant voran dem *deutschen* Geiste stellte, dessen tiefste historische Züge sein Werk trägt, reden dürfen, so ist es nicht eine Pflege seiner Lehre als einer unantastbaren Autoritätsphilosophie, noch weniger eine auf den Buchstaben gerichtete Interpretation seiner Sätze, die sich da und dort leider auch mit kleinlicher, rabulistischer Kritik verbunden hat, sondern eine Fortführung seiner philosophischen Grundideen in dem *positiven* Sinne einer immer schärferen Herausarbeitung der Prinzipien unserer geistigen Tätigkeit aus deren *realer historischer Leistung* in der fortzeugenden Geschichte des Geistes.

Bei den reichen Früchten der Natur- und Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts, bei den Kants Zeitalter verschlossenen Erfahrungen, die wir im 19. Jahrhundert überhaupt gemacht haben, ist *diese* Aufgabe umfassend genug und der Besten Mitarbeit wert.

Vor ihm selbst aber, dem universalen Denker, dem innerlich Freiesten der deutschen Helden des Geistes, dem stolz-demütigen Menschen, der sein geistiges Haupt keinen äußeren Gesetzen beugen wollte, und der sich vor dem Sittengesetz im eigenen Busen dennoch so klein vorkam, daß er seinen Abstand von dem selbstgesetzten Ideal nur durch den Abstand unserer Häupter von den Sternen des Himmels zu veranschaulichen vermochte, beugen wir uns heute in herzlicher Verehrung und wünschen, daß die *geistige Tat*, in der er die Wurzel alles Wirklichen erkannte, sein Andenken forttragen möge in die noch ungelebten Jahrhunderte der Menschheit.

ETHIK
EINE KRITISCHE ÜBERSICHT DER ETHIK
DER GEGENWART

I. FORMALE MERKMALE DES ETHISCHEN SCHRIFTTUMS DER GEGENWART

Die Ethik einer Zeit ist, von ihren persönlichen Urhebern und von dem jeweiligen Stande der gesamten wissenschaftlichen Forschung abgesehen, durch die sittliche Weltlage der Zeit, schärfer gesagt, durch das *Ethos ihrer führenden Schichten* wesentlich mitbestimmt: d.h. durch die ihrem sittlichen Bewußtsein selbst immanenten Regeln des Vorziehens und Nachsetzens von Werten, welche auch die Normen des Handelns und die Gesetze der sittlichen Billigung und Mißbilligung regieren. Das Ethos der Zeit, in dessen Horizont die hier zu schildernde ethische Literatur eingeschlossen ist, hat aber zunächst ein weithin sichtbares formales Merkmal, das auch die Fragestellungen der philosophischen Ethik der Zeit von früheren Entwicklungsphasen dieser Disziplin scharf unterschieden macht! Es enthält eine tiefgehende innere *Zersplitterung* bis zu völlig divergenten Richtungen und einen seiner Rhythmik und der Form seiner Vertretung nach ausgesprochenen *revolutionären* Charakter.

Obzwar die heißen Kämpfe innerhalb des Ethos selbst, welche die Zeit bewegen, nur eine verwunderlich unscharfe Abspiegelung in der ethischen und philosophischen Literatur unserer Tage finden, so tritt dem Kenner der Geschichte doch gleich eine ganz neue Unsicherheit in der *Methode* und *Fragestellung* der Ethik entgegen, die wir in früheren Zeiten, auch innerhalb des vielgewandten 19. Jahrhunderts, vermissen. Alle ältere Ethik beschäftigte sich an erster Stelle mit der Formulierung und Begründung eines Ethos, das als einheitlich und als fester faßbarer Vorwurf vorausgesetzt wurde. Ihre Fragen waren nicht die Radikalfragen, was das «Gute» und «Böse» selber sei, und was an Sein, Wollen, Handeln gut sei und was böse; eben dies beides setzte sie voraus. Sie wollte nur den Inhalt der allgemeinen Urteile der Menschen über gut und böse unter ein sog. «Prinzip» («Moralprinzip») bringen, aus dem man mit gegebenen, die historische Lebenswirklichkeit schildernden materialen Untersätzen diese allgemeinen Werturteile wieder deduktiv gewinnen könne, um so diese Sätze zu «begründen». «Moral predigen sei leicht, begründen schwer», setzt noch Schopenhauer über seine Arbeit zum Grundprinzip der Moral als Motto. Noch schärfer äußerte sich Kant¹ gegen einen Kritiker: So zu fragen war nur möglich, indem man sich auf irgendein gemeines sittliches Bewußtsein stützte, dessen festen, konstanten Gehalt sich Reflexion und Denken zu be-

1. Kant sagt, es sei ihm nicht eingefallen, ein «neues Prinzip der Moralität» aufstellen zu wollen, als ob die Welt bisher in sittlichen Dingen unwissend gewesen wäre. «Wer wollte auch einen neuen Grundsatz der Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden?» Er habe nur eine «neue Formel» aufstellen wollen.

mächtigen hätte. Mit vollem Recht haben so entgegengesetzte Richtungen wie die Autoritätsethik¹ und der radikale Individualismus Nietzsches, der den sittlichen Genius als Wertschöpfer und nicht als Wertefinder begriff, gegen jene ältere Richtung hervorgehoben, daß sie nur eine *Apologetik der herrschenden Volksmeinungen* über das Sittliche sei. Andere, wie Sidgwick, lehrten, daß man sich bewußt auf die sittliche Tradition stützen müsse², und dies auch der rationale Apriorismus und Intuitionismus in der Ethik faktisch getan hätten.

Dieses Verfahren ist aber für die Ethik der Gegenwart schon darum unmöglich geworden, weil ein solch gemeinsames Ethos selbst sich in steigender *Auflösung* befindet und jede «Begründung» nur mehr für diejenigen «begründet», die das zu «Begründende» überhaupt ausdrücklich oder stillschweigend anerkennen. Zeige ich z. B., daß das Ausharren eines Soldaten auf einem verlorenen Posten als ein sittlich gutes Verhalten geschätzt wird und diese faktische Wertschätzung dem utilitarischen Prinzip direkter oder indirekter Glücksfolgen der Handlung widerstreite, so kann ein utilitarischer Anhänger der Friedensbewegung einwenden, daß diese faktische Wertschätzung selbst eben eine unberechtigte sei. Es wird aber dann zum schweren Problem, auf welches *Tatsachenbereich* sich ethische Theorien überhaupt stützen sollen, um irgendeine Theorie zu begründen. Die Folge dieser Umstände ist es ohne Zweifel gewesen, daß die Ethik des letzten Jahrzehntes zu einer tieferen Einsicht in die *Grenzen* ethischer «Begründung» überhaupt kam, und daß die Frage nach dem Sinne und der Möglichkeit einer ethischen unmittelbaren *Evidenz*, d. h. einer solchen, die sich nicht auf Deduktion aus Prinzipien stützt, eine weit höhere Bedeutung erlangte.

Ein zweites Merkmal der ethischen Literatur der jüngsten Zeit ist das dualistische Auseinanderfallen der philosophischen Ethik und der ethischen Schriftengruppe, die in die gewaltigen inneren Kämpfe des Zeitalters über die ethischen Fragen selbst eingreift. Dieser Dualismus hat zur Folge, daß die rein philosophische Ethik, ohne Zugang zu konkreten Fragen zu finden, sich zum größten Teile in begrifflichen Auseinandersetzungen über letzte Methoden- und Prinzipienfragen erschöpft, wogegen sich in dem anderen Teile des ethischen Schrifttums häufig ein Dilettantismus und eine philosophische Inkompetenz breit macht, die von irgendeiner Frage her (z. B. der Frage des Sozialismus, der Rassenhygiene, der Geschlechtsmoral usw.) und von *einem* Wissensgebiet

1. J. Balfour hebt («The foundations of belief», 5. Aufl., London 1895, deutsch von R. König, 1896) scharf die Paradoxie hervor, daß die rationalistischen Ethiker trotz den von ihnen aufgestellten grundverschiedenen Moralprinzipien doch ungefähr die gleichen sittlichen Verhaltensweisen daraus abgeleitet hätten. Er schließt daraus, daß hier überall «die Untersätze schon vor den Prämissen auf Grund der Autorität und Gewohnheit» festgestanden hätten, die Begründung also unnötig war.

2. Vgl. H. Sidgwick, «Die Methoden der Ethik», Bd. I. Deutsch von C. Bauer, Leipzig 1909.

her (z.B. der Gefühlspsychologie, der Biologie, der Hygiene usw.) die gesamte Welt der sittlichen Wertschätzungen aus den Angeln heben möchte. So fruchtbar die Anregungen sind, die von diesem Teile der ethischen Literatur bei richtiger Einstellung ihrer Ergebnisse in das Ganze einer auf strenger wissenschaftlicher Gedankenführung beruhenden ethischen Disziplin ausgehen könnten, so verwirrend müssen sie ohne tiefere Grundlegung und Übersicht über den welt-historischen Stand der ethischen Probleme wirken; zumal dann, wenn sie sich – wie es zumeist der Fall ist – auch sofort zu praktischen Räten und Vorschlägen verdichten.

Wäre es z.B. selbst erwiesen (wir halten es für völlig unerwiesen), daß die Monogamie eine schwere Hemmung der günstigsten Rassenauslese bilde oder die geistige Bildung der Frau ihrer gesunden Mutterschaft schädlichen Abbruch tue, so ist doch über die Frage des sittlichen Seinsollens der Monogamie und der Frauenbildung noch gar nichts ausgemacht, ehe nicht vorausgesetzt ist, worin denn das Wesen der Ehe besteht, wie weit sie Form einer Seelen- und Liebesgemeinschaft, wie weit sie nur Institut zur Fortpflanzung ist, was «Bildung» und was gerade «Frauenbildung» im Unterschiede zu Mannesbildung ist* – vor allem aber nicht vorausgesetzt ist, welches letzte *Rangverhältnis* zwischen Lebenswerten und geistigen Kulturwerten besteht. Werden bezüglich dieser Wesensfragen und Wertfragen bereits ungeprüfte, heimliche Voraussetzungen gemacht, gleichwohl aber auf Grund einer bestimmten Theorie über die Kausalzusammenhänge von Monogamie und Auslese, Frauenbildung und Mutterschaft neue sittliche Forderungen erhoben, ja Normen aufgestellt, so kann dies einer sittlichen Einigung auch dann nicht dienen, wenn über jene Kausalzusammenhänge Einigung zu erzielen wäre. Erst die Verbindung des *philosophischen Grundproblems aller Ethik*, das die Einteilung und die innere Rangordnung der Werte nach «höher» und nach «nieder» und die dieser Rangordnung entsprechende evidente Vorzugsordnung betrifft*, mit den uns durch den Fortschritt der kausal forschenden Wissenschaft gebotenen neuen Erkenntnissen kann Probleme solcher Art wahrhaft fördern.

II. TRADITIONELLE RICHTUNGEN IN DER PHILOSOPHISCHEN ETHIK DER GEGENWART

Die *philosophische Ethik* im engeren Sinne ist zum größten Teile über einen feineren Ausbau oder eine mehr oder weniger gelungene Verknüpfung der *traditionellen* ethischen Richtungen nicht wesentlich hinausgelangt.

H. Cohens in der Erörterung von Einzelfragen interessantes Werk¹ und Natorps Sozialpädagogik² haben die ethischen Ideen und Lehren Kants³ weiterzuführen gesucht. Der erstere in der Form, daß er auch die Ethik unter das Schema der regressiv-transzendentalen Methode brachte, die Kant selbst für die Ethik ausdrücklich verschmähte⁴, und als dasjenige, nach dessen Ursprung im Geiste und nach dessen objektiver «Möglichkeit» Ethik analog zu fragen habe, wie die «Logik der reinen Erkenntnis» nach der Möglichkeit der «mathematischen Naturwissenschaft», das *Recht*, und auch dieses wieder in seiner Fassung in der *Wissenschaft vom Rechte*, bezeichnete.

Daß aber die Antwort auf die Frage: «Wie soll ich handeln?»; «So, daß die Rechtswissenschaft möglich ist», einer ernsthaften Diskussion nicht wohl unterliegen kann, sollte keinen Zweifel dulden. Ist schon die hier vorausgesetzte Art der Einheit von Recht und Sittlichkeit eine ungegründete, so wird Cohens Methode völlig bedeutungslos, indem sie dem Rechte selbst gar noch die Wissenschaft vom Rechte substituiert.

Natorp nahm eine eigenartige Verknüpfung der kantischen Prinzipien mit den im Staate Platons auseinandergesetzten Ideen vor und suchte durch Anwendung der so gewonnenen Grundsätze auf das Problem eines sozialistischen Staates Regeln der Sozialpädagogik zu gewinnen. Stammler⁵, E. Bernstein⁶, Staudinger⁷ und Vorländer⁸ suchten die Gedanken der Marburger Schule für die Probleme der Rechtsphilosophie, der materialistischen Geschichtsauffassung und des Ge-

1. H. Cohen, «Ethik des reinen Willens», Berlin 1904.

2. P. Natorp, «Sozialpädagogik», 2. Aufl., Stuttgart 1904.

3. Eine treffliche objektive Darstellung der Ethik Kants und einen interessanten Vergleich derselben mit jener des Thomas v. Aquino gibt A. Messer in seinem Buch «Kants Ethik», Leipzig 1904.

4. I. Kant, «Kritik der praktischen Vernunft», 1. Teil, 1. Buch, 1. Hauptstück, 1: «Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduktion des moralischen Gesetzes nicht nehmen.»

5. R. Stammler, «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung», 2. Aufl., Leipzig 1906.

6. E. Bernstein, «Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie», Stuttgart 1899.

7. F. Staudinger, «Das Sittengesetz», 2. Aufl., Berlin 1897, und «Wirtschaftliche Grundlagen der Moral», Darmstadt 1907.

8. Vorländer, «Kant und Marx», Tübingen 1911.

gensatzes von Individualismus und Sozialismus fruchtbar zu machen, wobei die drei Letztgenannten den historisch und sachlich gleich fragwürdigen Versuch machten, den streng liberalen Rechtsstaatsgedanken Kants in den eines sozialistischen Kulturstaates umzuformen.

An die Philosophie Fichtes knüpfen unmittelbar W. Windelbands¹ zur Ethik gehörige Arbeiten und Paul Hensel² mittelbarer das neue Werk Münsterbergs³ an, welch letzterer zwar den Wertgedanken dem des reinen Willens unterordnet, aber den modernen Werttheorien gerecht zu werden sucht und auf dieser Basis ein umfassendes System der Werte entwickelt.

An Hegels idealistischen und universalistischen Kulturrevolutionismus knüpft ausdrücklich das große Werk W. Wundts an; jedoch wird der Panlogismus durch die Lehre eines realen Gesamtwillens ersetzt, die dialektische Methode aufgegeben und die ethische Hauptthese: objektiv «gut» sei im eminenten Sinne alles, was der Vermehrung und Neuschöpfung geistiger Werte diene, durch die eingehende Lehre von der völkerpsychologischen Entwicklung der sittlichen Wertschätzungen und eine Psychologie des Wollens unterbaut, die Wundt auch in seinen psychologischen Werken und Arbeiten entwickelt hat. In weit unmittelbarer Weise knüpfen an Hegel die hierher gehörigen Arbeiten Kohlers⁴ und Hammachers⁵ an. Die philosophische Tradition der scholastischen Philosophie, besonders die Ideen des Thomas v. Aquino führt das einflußreiche Werk von V. Cathrein⁶ weiter, wogegen J. Balfour und Fr. W. Förster⁷ in vorwiegend pragmatischer und pädagogischer Einstellung eine traditionalistische Autoritätsethik neu zu begründen suchen.

Neben diesen kontinentalen philosophischen Traditionen sind auch jene der englischen Sympathieethik einerseits, jene des Utilitarismus anderseits, teils in Verbindung mit kantischen Lehren, teils mit Lehren der jüngeren «Biologie», noch in starker Wirksamkeit.

Eine eigenartige Verknüpfung des kantischen Formalismus mit den Lehren von Adam Smith, die in einer umfassenden Theorie der Einfühlung und der reflexiven Sympathie tiefer fundiert werden, stellt die Ethik von Theodor Lipps⁸

1. W. Windelband, «Normen und Naturgesetze», s. Präludien. Über Willensfreiheit; Tübingen und Leipzig 1904.

2. P. Hensel, «Hauptprobleme der Ethik», Leipzig 1903.

3. H. Münsterberg, «Philosophie der Werte», Leipzig 1908.

4. J. Kohler, «Lehrbuch der Rechtsphilosophie», Berlin 1909, und «Das Recht», Frankfurt a.M. 1909.

5. E. Hammacher, «Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus», Leipzig 1910.

6. V. Cathrein, «Moralphilosophie», 2 Bde., 5. Aufl., Freiburg i.Br. 1911.

7. Fr. W. Förster, «Autorität und Freiheit», München 1910.

8. Th. Lipps, «Die ethischen Grundfragen», 2. Aufl., Hamburg 1905.

dar, wogegen Gustav Störing¹ nach einer interessanten Kritik der herrschenden Moralsysteme eine selbstständige Fortbildung der englischen Sympathieethik zu einer energistischen Persönlichkeitsethik versuchte. Ernst Dürr², der gleichfalls der Ethik eine breite psychologische Basis zu geben sich bemüht, verbindet das Grundprinzip des Utilitarismus mit der Lehre, es sei der höchste Wert «derjenige, der vom Menschen am höchsten geschätzt wird, deren Wertschätzungen den größten Wirkungswert auf die ganze Breite des Lebens haben», wobei er die egozentrischen Werte des «Selbstbewußtseins» sowohl denen des Glücks als den Fremdwerten ausdrücklich an Rang überordnet. E. Becher³ sucht in wesentlich abweichender Weise den Eudaimonismus neu zu begründen.

Als die eingreifendsten Gegensätze dürfen unter den letztgenannten Autoren die Gegensätze einerseits eines Eudaimonismus und eines geistigen Energismus, einer Ethik der Förderung geistiger Erzeugnisse bzw. Kulturwerte und einer Ethik, die im Persönlichkeitswert den höchsten der sittlichen Werte erblickt, anderseits angesehen werden.

Die Ethik W. Wundts sieht in der Förderung der geistigen Kultur, deren Subjekt der mit dem Individualwillen gleich ursprüngliche und gleich reale «Gesamtwille» ist, den höchsten Maßstab sittlichen Wertes. Nicht die Rückwirkung dieser geistigen Sachwertentwicklung auf die Summe der Individuen und der auf ihr gegründete Beglückungs-, Bildungs- und Vervollkommnungswert für sie ist als höchstes Gut anzusehen, sondern die Entfaltung dieser Sachwerte selbst – allerdings in den Grenzen, als ihre Förderung den sittlich wertvollen Motiven nicht widerstreitet. Die zur Erreichung dieses höchsten Zieles mitwirkenden «sittlichen Faktoren» scheidet Wundt in *Zwecke*, *Motive* und *Normen*.

Die Zwecke zerfallen in individuelle, soziale und humane Zwecke. Die individuellen Zwecke sind teils solche der Selbstbeglückung, teils solche der Selbstvervollkommnung, von welchen beiden aber nur jene sittlichen Wert haben sollen, welche wieder zum Dienste an allgemeine Zwecke gewollt sind. Die beiden sozialen Zwecksysteme der allgemeinen *Wohlfahrt* und der Förderung des allgemeinen *Fortschritts* laufen auf Selbstbeglückung und -vervollkommnung vieler hinaus. Sie vermögen daher nicht die letzten sittlichen Zwecke zu sein, die vielmehr die *humanen* Zwecke darstellen. Sie liegen in der Hervorbringung *geistiger Schöpfungen*, wie sie in «Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Kultur» vorliegen. Die sittlichen Motive scheidet Wundt in Wahrnehmungs-

1. G. Störing, «Moralphilosophische Streitfragen», 1. und 2. Teil, Leipzig 1913.

2. E. Dürr, «Grundzüge der Ethik», Heidelberg 1909.

3. E. Becher, «Die Grundfrage der Ethik», Köln 1908. Besonders wertvoll sind die kritischen Ausführungen gegen Kants Ethik.

motive, die auf die Gefühlsarten des Selbst- und Mitgefühls zurückgehen, welch letztere als gleichzeitig entstanden zu gelten haben; in Verstandesmotive, die teils eigennützige, teils gemeinnützige sind, und in Vernunftmotive, die dann vorhanden sind, wenn das Bewußtsein vom «unmittelbaren Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt» zum Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist. Die Normen zerfallen dementsprechend in individuelle, soziale und humane Normen. Die individuellen Normen sind (subjektiv) die Normen der Selbstachtung und (objektiv) die der Pflichttreue, die sozialen die der Fremdachung und des Dienstes an die Gemeinschaft. Die subjektive humane Norm lautet: «Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals», die objektive humane Norm: «Du sollst dich hingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast.»

Gegen die Ethik Wundts sind zunächst alle diejenigen Einwände zu erheben, die bereits Kant gegen jede *Güter-* und *Zweckethik* gemacht hat und die weiterhin gegen jede Begründung des Wertbegriffs auf ein Streben und Wollen (sei es auch auf den Gesamtwillen) und endlich gegen den evolutionistischen Relativismus generell zu machen sind¹. Abgesehen hiervon kann der Gedanke der Förderung der geistigen Sachkultur niemals die besondere Sphäre der *sittlichen* Werte abgrenzen, da es zum größten Teile ganz *andere* menschliche Kräfte und Begabungen sind, die der Förderung der Kultur dienen als sittlich wertvolle Eigenschaften. Wie häufig zeigt die Geschichte höchste geistige Kulturblüte mit allgemeinem sittlichem Tiefstand verknüpft! Da an der Produktion und dem Genuß an geistigen Schöpfungen stets nur eine kleine Minorität der Völker und der Menschheit teilnimmt, so könnte ein auf ihrer Förderung aufgebautes sittliches Prinzip auch niemals allgemeinverbindlichen Charakter besitzen. Auch wäre es unserem sittlichen Bewußtsein völlig widerstreitend, anzunehmen, daß all jene Menschen, ja ganze Völker, deren geistige Kultur endgültig zugrunde gegangen ist und keine Nachwirkung auf die unsere mehr besitzt, darum auch ihrer sittlichen Werte verlustig gegangen seien.

Endlich kann der *sittliche* Wert der Person am wenigsten von allen Personwerten irgendwie an deren *Leistung* für die geistige Kultur geknüpft sein, die stets mit einer Fülle von glücklichen Zufällen (Gesundheit, Besitz usw.) verbunden ist, welche nicht einmal mit den inneren Begabungswerten der Person irgend eine proportionale Verbindung besitzen. Die geistige Kultur selbst nimmt zudem in dem Maße ihrer *Höhe* und ihres *Wertes* eine zunächst nationale, schließlich aber personale Form an – und nähert sich im Maße, als sie sachhaft und allgemein human ist, den bloßen zivilisatorischen Nutzwerten bzw. den bloßen körperlichen Trägern der eigentlich geistigen Werte (Büchern, Sammlungen der körperlichen Bildwerte usw.)*.

1. Vgl. das Folgende.

In scharfem Gegensatz zu Wundt bezeichnet Th. Lipps den «*Persönlichkeitswert*» als den einzigen *unbedingten* Wert, als «den» sittlichen Wert. Auch aller «Wert des Glücks bemißt sich nach dem Wert der Persönlichkeit, die sich darin auslebt». «Reichtum, Ehre, die mir zuteil wird, Macht, die ich besitze, Einsicht, deren ich mich erfreue, alles dies hat Wert und kann Wert haben. Nichts von allem hat Würde. Gesteigerte Würde ist Erhabenheit. Höchste Erhabenheit ist Majestät. Es gibt kein Erhabenes außer der sittlichen Persönlichkeit und keine Majestät außer der Majestät Gottes¹.»

Eine eigenartige, wohlgedachte, aber einer gewissen Künstlichkeit nicht entbehrende Synthese des geistigen Energismus und Eudaimonismus mit der Persönlichkeitsethik hat G. Störing in Band II, Abschnitt 2 seines vorgenannten Werkes entwickelt. Er versucht eine Stufenordnung des sittlichen Wollens und seiner Werte auf Grund seiner moralgenetischen Resultate zu gewinnen, in welcher dem, nach seiner Meinung, berechtigten Kern des Energismus und Eudaimonismus die niedrigere Stufe, dem Kern der Persönlichkeitsethik aber die höhere Stufe angewiesen wird. Im einzelnen kann auf seine Thesen hier nicht eingegangen werden.

1. a. a. O. S. 185.

III. NEUE PROBLEMSTELLUNGEN DER GEGENWÄRTIGEN ETHIK AUF DER BASIS EINER PHILOSOPHISCHEN WERTTHEORIE

Neben diesen, die philosophische Tradition mehr oder weniger frei fortbildenden ethischen Versuchen ist indes auch eine Reihe *neuer Problemstellungen* und Ideen in den Umkreis unserer Disziplin getreten, die trotz ihrer mangelhaften Klärung reiche Anregungen gaben und noch mehr versprechen, auf alle Fälle aber den Gesamtcharakter der Ethik erheblich umformen dürften.

Von prinzipieller Bedeutung ist hier an erster Stelle der Versuch, das Ganze der ethischen Probleme um den Tatbestand und Begriff des *Wertes* zu zentrieren und sie als *eine philosophische Werttheorie* zu entwickeln, im Verhältnis zu der die (früher ausgebildete) ökonomische Werttheorie nur einen beiläufigen und speziellen Anwendungsfall darstellt.

Das Neue dieser Richtung ist vor allem darin zu sehen, daß durch sie jede Gleichsetzung des ethischen Problems mit der psychologischen und historischen Deskription und Erklärung der sittlichen Erscheinungen ausgeschlossen wird, anderseits aber auch die bis vor kurzem allein dem Psychologismus und Historismus widerstehende sog. *imperative* oder *normative Ethik**, die ein außerphilosophisches Moment der Willkür und der Moralpredigt nie völlig von sich abgestreift hat, zurückgewiesen wird. Auch scheint erst im Aufbau der Ethik auf dem Wertbegriff eine Gewähr gegeben, daß die Ethik einen empiristischen Relativismus und einen leeren und lebensfernen Formalismus und Nomismus in streng wissenschaftlicher Form überwinde. Nach Franz Brentanos¹ Vorgang haben sich insbesondere A. Meinong², Chr. v. Ehrenfels³, H. Cornelius⁴, F. Krüger⁵, H. Münsterberg⁶, C. Stumpf⁷, E. Husserl⁸, M. Scheler⁹, O. Kraus¹⁰ mit dem Aufbau der Ethik als Wertlehre beschäftigt.

1. Franz Brentano, «Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis», Leipzig 1889.

2. A. Meinong, «Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie», Graz 1894.

3. Chr. v. Ehrenfels, «System der Werttheorie», I. und II. Bd., Leipzig 1897f.

4. Hans Cornelius, «Einleitung in die Philosophie», 2. Aufl., Leipzig 1911.

5. Felix Krüger, «Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie», Leipzig 1898.

6. Hugo Münsterberg, «Philosophie der Werte», Leipzig 1908.

7. Carl Stumpf, «Vom ethischen Skeptizismus» (eine Rede, gehalten am 3. August 1908 in Berlin), Leipzig 1909.

8. Edmund Husserl, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I, 1. Teil, Halle 1913.

9. Max Scheler, «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik», Jahrbuch

Auf die Probleme der allgemeinen Werttheorie kann hier nicht in extenso eingegangen werden¹. Als die Grundfrage ist anzunehmen, durch welche *aufweisbaren Tatbestände* die Bedeutungen der sittlich Werte bezeichnenden Worte «gut», «böse», «edel», «vornehm» usw. erfüllbar werden.

Auf diese Frage antwortet noch eine große Anzahl von Forschern mit dem Satze Kants, daß die Idee des Guten jener der *gesetzlichen Richtigkeit* oder der *Gesetzmäßigkeit des Wollens* folge, bzw. daß gut sei, was sich als ein gesetzmäßig Gesolltes darstelle². Aber diese Lösung erweist sich schon der Fülle der sittlichen Wertqualitäten (gut, vornehm, edel, rein usw.) gegenüber als unzureichend (für die ästhetischen Werte fehlt ihr von vornherein jeder Sinn), sofern man nicht ad hoc ebensoviele verschieden qualifizierte Sollerlebnisse annehmen will, als es solche Qualitäten gibt. Da außerdem alles Sollen unmittelbar nur auf ein *Wollen* und *Tun* abzielt, so werden durch diese Bestimmung die ethischen *Personqualitäten* selbst ohne weiteres unterschlagen. Faktisch erweisen sich der schärferen Prüfung alle Imperative und Normen [als] auf Werterlebnisse und Wertschätzungen allüberall fundiert.

Auch das Ausgehen von den sog. Beurteilungen – ein Weg, den zuerst Herbart einschlug – kann das Wesen der Werte selbst nicht erleuchten*. Die Auffassung gar, daß auch das theoretische Erkenntnisurteil eine Art der Beurteilung sei, die einem prädikativ gegliederten Vorstellungsinhalt den *Wert* der Wahrheit oder Falschheit zuspreche (Windelband), hat sich als völlig undurchführbar erwiesen. Wahr ist nicht wie der Wert «gut» oder «schön» ein mögliches Merkmal eines Gegenstandes oder einer Person, so daß man «wahr», «gut», «schön» unter dem Begriff des Wertes koordinieren könnte; Wahrheit kommt nur Sätzen zu und bezeichnet deren Übereinstimmung mit Sachverhalten oder Wertverhalten. Auch im letzteren Fall kann der betreffende Satz von

für Philosophie und phänomenologische Forschung (herausgeg. von E. Husserl), Bd. I, Teil 2 (1913) und Band II, 1914*.

10. Vgl. die Werttheorie besonders gewidmete Abhandlung von O. Kraus im Jahrbuch für Philosophie, herausgeg. von Max Fischeisen-Köhler, 2. Jahrg., Berlin 1914.

1. Vgl. die vorige Fußnote.

2. Daß die Idee des sittlichen Sollens von jener der Gesetzmäßigkeit im Sinne eines für die Personen allgemeingültigen und für eine beliebige Mehrheit von Fällen und Situationen allgemeinen Gesetzes unabhängig sei, und es auch ein individuelles Sollen für jede konkrete Situation gebe, das aus dem Leben der individuellen Seele selbst hervorquell, sucht Georg Simmel in seiner Abhandlung «Das individuelle Gesetz» (Logos, Bd. IV, Heft 2, 1913*) geistvoll zu begründen. Doch bleibt auch Simmel insofern *innerhalb* der kantischen Voraussetzung, daß ihm das *Gute* auf ein *Gesolltes* zurückgeht. Ob unter *dieser* Voraussetzung Simmels berechtigter Gedanke, daß es eine nicht «subjektive», sondern streng objektive Gewissensevidenz gebe, die gleichwohl ausschließlich individualgültig und nicht allgemeingültig ist, logisch konsequent durchführbar ist, erscheint uns zweifelhaft*.

der Form «A ist gut, schön usw.» noch wahr oder falsch sein. Nur die *Erkenntnis* der Wahrheit, nicht sie selbst kann als Wertträger angesprochen werden. Andererseits geht ein Werterleben jeder Beurteilung nicht wesentlich anders fundierend vorher als die Wahrnehmung dem Wahrnehmungsurteil. Weder werden die Werte selbst durch die Beurteilung erzeugt, noch sind sie nur die X, Y, Z, die sich vermöge einer Reflexion aus der sog. Form der Beurteilung immanenter Regeln ergeben¹.

Die Frage, welche sittlichen Werte jeweilig dem sozialen Lob und Tadel anheimfallen und nach welchen Gesetzen dies geschieht, ist von der Frage nach diesen *Werten selbst* aufs *schärfste* zu scheiden. In bezug auf die erste Frage mag der Grenznutzen² einer Disposition des Begehrens und Handelns für die Wohlfahrt der Gesamtheit eine entscheidende Rolle spielen, nicht aber in bezug auf die zweite. A. Meinong³ kommt in seinen scharfsinnigen und präzisen Untersuchungen zur Definition: «Ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat, für den ausreichend Orientierten, falls dieser normal veranlagt ist, die tatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben.» Das «Wertgefühl» soll hierbei nicht einfach mit einem durch den Gegenstand kausierten Lustgefühl, sondern nur mit einem solchen Lustgefühl identisch sein, das durch ein *Urteil* über den Gegenstand kausiert ist. Hierbei weist Meinong mit treffenden Gründen die Begehrungstheorie von Ehrenfels zugunsten der Gefühlstheorie zurück.

Indes dürfte auch der Meinong und Ehrenfels gleichmäßig angehörige Grundgedanke, daß Werte bloße «Fähigkeiten» oder «Dispositionen» sind, Gefühle psychischer Subjekte (bzw. Begehrungen) zu kausieren, dem phänomenalen Tatbestand keineswegs gerecht werden⁴. Werte sind vom Bestande psychischer Subjekte prinzipiell ebenso unabhängige qualitative Phänomene wie die Farben und Töne und haben mit irgendeinem Kausalverhältnis von Gegenständen und irgendwelchen faktischen oder real möglichen (Zustands-) Gefühlen oder Begehrungen nichts zu tun. Sie sind *Qualitäten*, nicht aber «Relationen» oder okkulte «Fähigkeiten», und sie sind nicht erst auf Grund eines genetischen Prozesses oder einer logischen Verarbeitung, sondern *von Hause aus* von den zuständlichen Gefühlen phänomenal verschieden.

Wäre die Meinong-Ehrenfels'sche Theorie der Werte richtig, so könnte freilich auf Grund des Wertbegriffs nur eine empiristische und relativistische Ethik

1. Schon Herbart suchte die sittlichen Werte auf die Ideen von Willensverhältnissen zurückzuführen, die gleichzeitig die Regeln sittlicher Beurteilung darstellen sollten*.

2. Chr. v. Ehrenfels hat in seinem «System der Werttheorie», Leipzig 1908 (vgl. z.B. Bd. II, S. 86 ff.), die Lehre vom Grenznutzen oder «Grenzfrommen» nicht nur zum Verständnis des Lobes und Tadels, sondern auch des Ursprungs und der Entwicklung der sittlichen Werte anzuwenden gesucht. Vgl. Max Scheler, «Der Formalismus in der Ethik usw.» a. a. O.*.

3. Vgl. a. a. O. 4. Vgl. die eingehende Kritik des Verfassers a. a. O.*.

unternommen werden. Denn die Kausation des Begehrens und Gefühls durch Gegenstände ist – wie Kant schon richtig ausführte – eine Sache der induktiven Erfahrung und wechselt mit der Organisation der psychischen Subjekte. Nicht aber gilt diese Folge, wenn die Werte selbst (im Unterschiede von den Güterdingen) Qualitäten sind, die in einem *intentionalen Fühlen* unmittelbar so zur Gegebenheit kommen wie die Farben im Sehen. Dann kann auch eine von der Beschaffenheit der psychischen Subjekte unabhängige Gesetzmäßigkeit dieses Fühlens und des gefühlsmäßigen Vorziehens und Nachsetzens und eine ihr entsprechende Wertordnung, die von dem historischen Wechsel der empirischen Güterwelt *unabhängig* ist, und deren Abstufung nach «höher» und «niedriger» im *Wesen der Werte* selbst begründet ist, zum Ziele der ethischen Nachforschung gemacht werden*.

Auch die von H. *Cornelius* und F. *Krüger* entwickelte Werttheorie, nach der Werte sich zu Begehungen (bzw. Gefühlen) analog verhalten sollen wie Dinge zu deren sinnlichen Erscheinungen, d. h. nach der Auffassung dieser Autoren vom «Dinge» eine bestimmte, *konstante Ordnung* im Ablauf solcher Begehungen, die subjektive Wertschätzung aber einen Erwartungszusammenhang solcher Abläufe darstellen sollen, wird den phänomenologischen Tatsachen nicht gerecht¹. Auch sie leidet – von allem anderen abgesehen – an einer mangelnden Unterscheidung der Güter und [der] Werte*.

Einen Versuch, die Ethik auf die Idee einer apriorischen Gesetzmäßigkeit des intentionalen Fühlens und Vorziehens und einer ihr entsprechenden *objektiven* Rangordnung der Werte selbst aufzubauen, hat *Scheler* in extenso entwickelt². Dieser letztere Versuch stellt einen prinzipiellen Bruch mit der die neuzeitliche Philosophie fast allgemein beherrschenden Lehre von der sog. Subjektivität und Relativität der Werte dar. So wenig sich die Qualitäten der Farben als Wirkungen der Reize auf das psychophysische Subjekt oder als «Empfindungen» oder als dunkle, verworrene Ideen von Bewegungen auffassen lassen, so wenig die Werte als irgendwie objektivierte Gefühle oder Beziehungen solcher. Lediglich die *Fühlbarkeit* für Werte – nicht aber sie selbst – ist hiernach von der psychophysischen Organisation abhängig und mit ihr wechselnd und sich entwickelnd.

Die Frage, *wann* und *wo* in der Entwicklung der Menschheit die Fühlbarkeit für Werte vom Wesen der sittlichen Werte, die wieder eine phänomenal und durch ihre notwendig personhaften Träger gebundene Einheit darstellen, *zuerst auftritt*, ob wir z. B. schon bei allen Naturvölkern echte Gewissensregungen usw. finden, ist daher für den Aufbau der Ethik selbst so gleichgültig wie die Entwicklung des Farbensinnes für die apriorischen Lage- und Ähnlich-

1. Vgl. besonders Felix Krüger a. a. O.

2. Vgl. Max Scheler a. a. O., II. Teil, 1914*.

keitsbeziehungen der Farbenqualitäten¹. Sittlich gut aber ist hiernach der Wert des Seins einer Person, bzw. der Wert von deren Wollen und Handeln, sofern dieses Sein oder Wollen bzw. sein Wert mit einem im Vorziehen evident als «höher» gegebenen Wert übereinstimmt. Gewiß wird hierdurch das, *was* jeweils als gut und böse «gilt», von dem Entwicklungsstande der Fühlfähigkeit für Werte und der den herrschenden Vorzugsregeln zwischen ihnen entsprechenden «geltenden» Rangordnung abhängig, nicht aber die materialen Werte gut und böse selbst, die vielmehr absolute Qualitäten bleiben.

Daß ein Wert a «höher» ist als ein Wert b, dafür nimmt Scheler, ähnlich wie Franz Brentano, dessen «Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis» überhaupt für den Aufbau seiner Theorie zunächst bestimmend war, eine *Evidenz* in Anspruch, die mit der Urteilsevidenz hinsichtlich wahr und falsch gleich ursprünglich ist, ohne indes irgendwie auf ihr zu beruhen. Als «höher» erweisen sich hierbei die dauerhaften Werte gegenüber den flüchtigen, diejenigen, die eine tiefere Befriedigung geben, gegenüber jenen, die eine flache Befriedigung gewähren, die ihrem Wesen nach weniger teilbaren, aber hierdurch der Teilnahme einer steigenden Mehrheit von Personen zugänglicheren Werte, die Werte, die andere Werte «fundieren» gegenüber den «fundierten» Werten – Gesichtspunkte, die sich schließlich auf die Stufe der *Relativität* der Werte zurückführen lassen*.

Hinsichtlich ihrer wesenhaften *Träger* scheiden sich die Werte in Person- und Sachwerte; in Eigen- und Fremdwerte; in spontane Aktwerte, Funktionswerte und Reaktionswerte; in Gesinnungswerte, Handlungswerte und Erfolgswerte; in Intentions- und Zustandswerte; in Fundamentwerte, Formwerte und Beziehungswerte; in Individual- und Kollektivwerte; in Selbst- und Konsekutivwerte, zwischen denen wieder apriorische Höhenunterschiede (bzw. Verhältnisse der Gleichheit der Höhe) bestehen, die von der positiven oder negativen Natur der Werte sowie von ihrer Größe unabhängig sind.

Die Fülle der Wertqualitäten zerfällt in vier *Modalitätenkreise*: Die Modalität des Angenehmen und Unangenehmen und der ihr zugehörigen konsekutiven, technischen und Symbolwerte, zu denen auch das Nützliche und Schädliche gehört*; die Modalität des Edlen und Gemeinen, deren zugehörige konsekutive Werte jene der Wohlfahrt und ihres Gegenteiles sind, und die sich auch unter den Begriff der *Lebenswerte* einigen lassen; die Modalität der *geistigen* Werte (der Erkenntnis, des Schönen, der Rechtsordnung); endlich die Wertmodalität des *Heiligen*, in der die religiösen Werte ihre Einheit haben. Auch diese Modalitäten stellen in sich eine Wertrangordnung dar, die – wie immer auch das jeweilige Anwendungs- und Geltungsgebiet dieser Werte: *was* als heilig, geistiger Wert, edel, nützlich usw. galt, sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung änderte

1. So auch Carl Stumpf a.a.O., S. 6.

– im faktischen Vorziehen und Nachsetzen nachweisbar anerkannt wurde, sofern nicht besondere, durch die Genealogie der Moralen aufzudeckende Ursachen zu irgendeiner Form von *Verkehrung* und *Umsturz* dieser sachgültigen Rangordnung geführt haben*.

Geht dieser Versuch darauf aus, die Idee einer *absoluten* Ethik, und zwar *materialer Art*, neu zu begründen, so darf überhaupt gesagt werden, daß die Idee einer absoluten Ethik gegenüber dem vor kurzer Zeit (mit Ausnahme des formalen Absolutismus Kants) allgemein herrschenden ethischen Relativismus wieder *weit hin an Boden gewonnen hat*. So haben Franz Brentano¹, Th. Lipps², Carl Stumpf³, Felix Krüger⁴ und in ausgezeichneter Weise am Material der Veränderungen der historischen Wertschätzungen selbst der Herbartianer O. Flügel⁵ auf verschiedene Weise die Berechtigung der Idee einer absoluten Ethik zu entwickeln versucht. Einer genauen Untersuchung der Tatsachen gegenüber zeigen sich die historischen Variationen der sittlichen Wertschätzungen durchaus nicht *größer*, sondern eher *kleiner* als jene der logisch-theoretischen Urteile (z. B. des Himmelsbildes), und nur das stärkere menschliche *Interesse*, ethische absolute Sätze und daraus folgende Verbindlichkeiten von sich abzuwälzen, scheint auf ethischem Boden diese Differenzen stärker *empfinden* zu lassen.

Abgesehen hiervon, begeht der herkömmliche «Relativismus» fast überall den Grundfehler, daß er die historischen ethischen Schätzungssysteme unmittelbar an den *gegenwärtigen* herrschenden und dem, was er für ihren Einheitssinn hält (z. B. allgemeine Wohlfahrt, Lebensmaximum usw.) mißt, also faktisch einem Absolutismus der Gegenwartsmoral verfällt. Gerade dadurch aber wird der Relativismus auch *unhistorisch*, indem er meist nur Veränderungen einer, der jeweiligen Kulturlage, der intellektuellen Bildung und Kausalerkenntnis usw. entsprechenden technischen Anwendung seines vorausgesetzten Grundwertes dort sieht (z. B. Wohlfahrt), wo faktisch eine innere Differenz und Variation der *Wertvorzugsregeln* oder *Ausbildung des Fühlens für Werte selbst* stattgefunden hat⁶. Auch die mangelnde *Scheidung* zwischen Ethos (Inbegriff herrschender Wertvorzugsregeln), Ethik (erkennende Reflexion auf diese) und praktischer Moralität führt leicht zu irrigen relativistischen Konsequenzen.

Anderseits wird die Ethik nie mehr das falsche Ziel anstreben dürfen, eine einzige, absolut gültige und alle möglichen ethischen Werte umfassende Formel an irgendeinem Zeitpunkt der Geschichte aufzustellen. Der ethische Abso-

1. Vgl. a.a.O. 2. Vgl. a.a.O. 3. Vgl. a.a.O. 4. Vgl. a.a.O.

5. O. Flügel, «Das ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker», 5. Aufl., Langensalza 1912.

6. Siehe hierzu in des Verfassers Abhandlung «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», II. Teil (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II. Bd., Teil 1. Herausgegeben von Ed. Husserl), Halle 1914, das Kapitel über die Dimensionen sittlicher Veränderungen*.

lutismus schließt es durchaus nicht aus, ja fordert es vielmehr, daß die *ganze Fülle der sittlichen Werte* und der zwischen ihnen bestehenden Rangordnungen dem Menschen erst sukzessiv und allmählich und gleichsam von verschiedenen Seiten her und mit besonderen, der Volksveranlagung je entsprechenden Durchblicken zu fühlbarem Bewußtsein komme und eben dieser Prozeß niemals als abgeschlossen gelten kann. Will insofern der kantische Absolutismus, der in der Formel¹ des kategorischen Imperativs gipfelt, zuviel als das, was faktisch zu leisten ist, so will er andererseits *zuwenig*, wenn er seinen Satz einer absoluten Ethik nur auf Kosten alles *materialen* Gehaltes aufrechterhalten zu können glaubt².

Scheidet man nur scharf die Wertqualitäten selbst von den Güterwerten und Zweckzusammenhängen, in denen sich diese und ihre Vorzugsgesetze jeweilig historisch darstellen, so zeigt sich auch ein *materialer* Bestand solcher Werte und deren Rangordnung *von geschichtlichem Wechsel unabhängig* – wie sehr auch jeweilig noch neue Werte und neue Vorzugsregeln zu den gegebenen hinzutreten können. Die alten werden dadurch nicht umgestoßen, sondern höchstens relativiert. Daß an sich ewige Rangverhältnisse zwischen objektiven Werten sich nur in Form eines reichen und mannigfaltigen historischen Prozesses, in welchen Rassen und Völker verschiedener Anlagen immer intensiver eintreten, erlebnismäßig darstellen – das gehört selbst zum Wesen einer solch möglichen Darstellung und ist mitnichten ein Beweis gegen die Sachhaftigkeit und absolute Natur jener Wertrangordnung.

1. Aus demselben Grunde dürfte die Krügersche Formel, nach der das «absolut Wertvolle» die Energie und Konstanz des Wertens selbst ist, schwerlich berechnigte Anerkennung finden.

2. Die völlige Unhaltbarkeit des ethischen Formalismus ist von W. Wundt, E. Becher, Carl Stumpf, M. Scheler und vielen anderen so eingehend entwickelt worden, daß Stumpfs Urteil: «Darüber sind wohl die Akten geschlossen» (S. 18 a.a. O.) voll berechtigt ist.

IV. ZUR VITALISTISCHEN ETHIK DER GEGENWART

Eine wissenschaftlich noch nicht völlig verarbeitete Anregung erwuchs der Ethik durch das Problem, ob und wie weit die sittliche Wertschätzung und Forderung aus der universellen Tendenz des *Lebens* und seiner Entwicklung in Fortschritt und Rückschritt sich ableiten, die ethischen «Gesetze» also sich als Derivate nicht bloß dem Menschen eigener, sondern universeller Lebensgesetze verstehen ließen, und welche Stelle in der Rangordnung der Werte den spezifisch *vitalen* Werten und den ihnen angemessenen Tugenden und Normen zukomme. Insbesondere wurde das Verhältnis der vitalen Werte zu denen des sinnlich Angenehmen und Nützlichen einerseits, zu den geistigen Sachwerten (Kulturwerten) und Personwerten anderseits zu dem unserem Zeitalter vielleicht *eigensten* ethischen Problem.

Es wäre ein Irrtum anzunehmen, daß schon die in Deutschland wenig wirk-same Ethik Herbert *Spencers*¹ und die moralgenetischen Versuche Charles *Darwins*² dieses Problem gestellt oder gar die eigentliche biologische Ethik eingeleitet hätten. Das ist darum nicht der Fall, da diese Forscher umgekehrt auch ihre biologischen und entwicklungsgeschichtlichen Probleme und deren Lösungen ganz im Geiste und unter mehr oder weniger ausdrücklicher Voraussetzung der traditionellen englischen utilitarischen Morallehre einerseits, der mechanistischen Lebens- und Evolutionsauffassung anderseits entwickelt hatten. Sind aber die objektiven Lebenserscheinungen schließlich auf verwickelte Bewegungsvorgänge in einem System zurückzuführen, so kann der *Wesensunterschied* der toten und lebendigen Systeme schließlich nur darin bestehen, daß ontologisch die letzteren Träger für Bewußtseinserscheinungen werden, die in einem Ich ihre Einheit haben, erkenntnistheoretisch aber durch Einfühlung einer gewissen Gruppe von Gefühlen, eben jener der «Lebensgefühle», in bestimmte Komplexe von Inhalten der Wahrnehmung. Diese «Gefühle» selbst und ihre mannigfachen Modi, wie Gefühle der Lebensförderung und -hemmung, der Krankheit und Gesundheit, des Wachstums und Niedergangs usw., können aber – wenn nicht der ja eben zum Verständnis zu bringende Tatbestand «Leben» als gegeben schon heimlich *vorausgesetzt* wird – nur gewisse Gefühle der Lust und Unlust sein.

So bleibt bei Herbert *Spencer* denn auch das Prinzip des Lebensmaximums (nach Intensität und Dauer) dem des Maximums an sinnlicher Lust (auf die er auch die höheren geistigen Gefühle genetisch zurückzuführen sucht) untergeordnet; der Hedonismus bleibt oberstes Prinzip sittlicher Schätzung, wo-

1. H. Spencer, «Data of Ethics» (1879).

2. Ch. Darwin, vergleiche besonders «Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl» (1871), I. Teil, V. Kap.

gegen dem Prinzip des extensiven und intensiven Lebensmaximums nur eine abgeleitete Rolle zufällt. Indem die gattungsmäßigen Erfahrungen der Voreltern über die Lust- und Unlustwirkungen von zunächst rein automatischen Bewegungen und Handlungen der Organismen sich in angeborenen Dispositionen vererben sollen¹, und zugleich die Träger von solchen Dispositionen, durch die Lust an gattungsschädliche Handlungen und Unlust an gattungsfördernde geknüpft sind, immer mehr der Ausschaltung durch die Selektion verfallen, bilden sich nach Spencer Regeln der Lebensführung, denen zu folgen ein günstigeres Resultat für die positive Gesamtbilanz der Lust versprechen soll als direkte Lustberechnungen und die Erfahrungen des Individuallebens. Spencer faßt diese Regeln unter sein «Prinzip der Gerechtigkeit» zusammen und zeigt, wie dessen immer fortschreitende Realisierung schließlich zu dem «Endziel» des «sozialen Gleichgewichts» führe, in dem alles lebensfördernde Tun mit Lust und alles lebenshemmende mit Unlust verbunden und schließlich das Bewußtsein von Sollen und Pflicht völlig ausgeschaltet sein soll. Indem er aber den Wert der Akte und Handlungen direkt am Prinzip des Lebensmaximums mißt, alles Amechanische am Tatbestande «Leben» aber schließlich doch nur durch den Rekurs auf *Lust- und Unlustgefühl* zu decken weiß, durchzieht seine gesamte Ethik der *Zirkel*, einmal die Gefühle der Lust und Unlust nur als Zeichen und Epiphänomene zu Lebensförderung und -hemmung zu bewerten, gleichwohl aber diese Begriffe selbst wieder auf Lustwachstum und -minderung zurückführen zu müssen.

Dieser Zirkel ist prinzipiell derselbe, dem Spencer auch in seiner Erkenntnistheorie verfällt, indem er die apriorischen Formen und Prinzipien des Verstandes aus Vererbung der Gattungserfahrungen der Voreltern genetisch ableiten will, nicht bemerkend, daß die «Naturordnung», an die sich der Verstand sukzessiv «anpassen» soll, jene Formen und Prinzipien bereits in sich enthält und er eben das als sachgültig voraussetzt, was er so genetisch abzuleiten vermeint. Sein uneingeschränktes Lob des Industrialismus und seine Auffassung des Werkzeuges als geradlinige Fortsetzung des Organs*, Gedanken, in denen er dem herkömmlichen englischen Utilitarismus und Liberalismus durchaus folgt – ist in letzter Linie nur unter diesen irrigen Voraussetzungen verständlich².

Die für die Ethik so bedeutsame Einsicht, daß die Lebenswerte einen von dem der Lust und des Nutzens *unabhängigen* und *unableitbaren* Wertbereich sui generis darstellen und daß Spencers und Darwins biologische Scheinableitung

1. Hierbei macht Spencer die fragwürdige Voraussetzung der Vererbung erworbener Eigenschaften.

2. Zum großen Teil sind jene Irrungen Spencers schon richtig und treffend dargelegt worden in J.M. Guyaus ausgezeichnetem Buche «Morale anglaise contemporaine», 1879. Vgl. Max Scheler, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», Teil II, a. a. O. *.

der Utilitätsmoral nur dadurch verführen konnte, weil es historisch und sachlich die seit Bacon in England heimische, traditionelle utilitarische Wertlehre war, welche auch schon zu den rein *biologischen* Grundbegriffen jener beiden großen Forscher geführt hatte (insbesondere zum Prinzip der Erhaltung und Selektion des Nützlichen, zu jenem der Zellenstaatsauffassung des Organismus, ja im letzten Grunde zur mechanischen Auffassung der Lebensvorgänge und der Lebensentfaltung selbst), ist nur langsam erwachsen. Und erst diese Einsicht machte den Versuch auch nur sinnvoll, die ethischen Werte als Unterarten von Lebenswerten, die ethischen Normen als Unterarten und Derivate von Lebensgesetzen zu verstehen. Nur von einem mehr oder weniger «vitalistischen» Standort in der Lebensfrage also und der Auffassung des *Lebens als Urphänomen* konnte dieser Versuch überhaupt ernsthaft ausgehen. Er knüpft sich vor allem an die Namen *A. Fouillée*¹, *J. M. Guyau*, *Fr. Nietzsche*, und neuerdings *Hans Driesch* und *Henri Bergson*.

J. M. Guyau sucht die Ethik, die er in seinem schönen und tiefsinnigen «*Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*» (1885) entwickelte, auf die Idee des Lebens als «die erste und letzte Erfahrung» zu gründen. Die Intensität, Spannung und der ursprünglich aktive Ausdehnungsdrang des «Lebens», zu dem das Bewußtsein nur ein Epiphänomen darstelle, ist ihm der letzte Stoßimpuls alles Tun und Handelns. «Zwecke» sind hingegen nur «die uns zum Bewußtsein gekommenen treibenden Ursachen»². Auch das Streben nach Lust ist nur eine beiläufige Folge dieses instinktiven Dranges des Lebens nach Macht und Fülle. Auch Denken und Liebe sind nur die «kondensiertesten Tätigkeiten höchstentwickelten Lebens». Die englische Moralphilosophie hat nach Guyau zu Unrecht ein Streben nach Lust zum Hebel alles Handelns gemacht. Sie übersah den Wesensunterschied der aus dem Grunde der Lebensaktivität herausquellenden Lust, die *Quelle* des Handelns ist und der von äußeren Dingen und Reizen abhängigen sinnlichen Lust, die *Ziel* des Handelns (einer gewissen Art) ist. «Die Utilitarier haben sich zu sehr darin gefallen, nur die zweite Art der Lust in Betracht zu ziehen; die erste ist von höherer Bedeutung». Lust ist primär kein Motiv des Handelns, sondern nur eine Begleiterscheinung der Abgabe von Lebensenergie. «Organ und Lust entstammen beide der Funktion des Lebens»³.

Aus den wenig scharfen Bestimmungen, die Guyau dem «Leben» gibt, ragen folgende drei hervor: Es ist eine ursprüngliche Aktivität der Aneignung

1. A. Fouillée, «*La morale des idées-forces*» (1908).

2. Vgl. a.a.O., S. 103. Ich zitiere hier nach der deutschen Übersetzung des Werkes «*Sittlichkeit ohne Pflicht*» (deutsch von Elisabeth Schwarz), Leipzig 1909. Vgl. auch die interessanten Bemerkungen *Fr. Nietzsches* zu Guyaus Werk, die der Übersetzung beigegeben sind.

3. Vgl. a.a.O., S. 106–107.

und Umwandlung und Formung der toten Natur, *nicht* also bloße «Anpassung innerer Beziehungen an äußere» wie bei Spencer; es ist Abgeben eines Kräfteüberschusses über die bloße Selbsterhaltung des Systems *binaus*, das sich primär in Wachstum und Fortpflanzung (und erst sekundär in «Selbsterhaltung») betätigt, welch letztere Vorgänge die Grundlage aller Gefühle der Hingabe und Opferbereitschaft darstellen; es birgt *von Hause aus* – und nicht erst auf Grund einer genetischen Entwicklung – jeder Organismus die *Fähigkeit von Verständnis und Mitgefühl* für andere Lebewesen in sich, da es im letzten Grunde ein und derselbe Strom von Lebensaktivität ist, der sich in den Lebenserscheinungen der Körper der Organismen und all ihrer Arten und Unterarten manifestiert. Leben ist also nicht ein bloßer, von den Organismen abgezogener Begriff. Das Mitgefühl ist daher Guyau keine Erwerbung des Lebens aus einem ursprünglich auf bloße Selbsterhaltung abzielenden Lebensstande (wie bei H. Spencer), sondern mit dem Leben selbst gesetzt. Gesellige Lebensform und ihr entsprechende soziale Instinkte, aus denen Darwin und Spencer die Sympathiegefühle erst ableiten wollten, setzen diese faktisch *voraus*. Das reichste Leben wird sich auch am verschwenderischsten ausgeben und aus einem natürlichen Drange, der erst später «Ziele» erhält für andere Wesen seinesgleichen, zu opfern suchen. Nächstenliebe ist so Überfluß an Kraft und «überströmende Fruchtbarkeit»¹.

Von diesen Grundlagen aus prüft Guyau den Ursprung des *Pflicht- und Sollenbewußtseins*. Er sucht zu zeigen, daß jedes Sollen aus dem Erlebnis eines der momentanen Willensbereitschaft überlegenen *Könnens*, einem tieferen und konzentrierteren *Kraftbewußtsein* entspringt. Nicht eine ursprüngliche gesetzliche Bindung des Wollens, die als «notwendige» Forderung erlebt würde, ist hier nach das Pflichtgefühl, sondern ein Lebens- und Kraftüberschuß, der nach Verwendung verlangt.

Ein zweites «Äquivalent» für den nicht existierenden sog. «kategorischen Imperativ» Kants ist das von *Fouillée* aufgestellte und von Guyau akzeptierte Gesetz, daß jede vollständige «Idee» von selbst zu Ausdruck und Handlung dränge. Jede Zwiespältigkeit und jedes Auseinandergehen von Idee und Handlung zeige nur, daß der Gedanke selbst unvollkommen gedacht ist. Das vollständig gedachte Ziel setzt sich von Hause aus und automatisch in Tat und Handlung um. Es bedarf dabei nicht der Berechnung einer Lustfolge oder eines äußeren Anreizes. Hier nähert sich Guyau der (seinem Vitalismus nur entsprechenden) Auffassung, daß alle Zweckbehandlungen² und nützliche Bewegungsreaktionen des Organismus auf Ausdrucksreaktionen und spontane

1. Vgl. a.a.O., S. 119.

2. Vgl. hierzu O. Kohnstamm, «Zwecktätigkeit und Ausdrucktätigkeit», Arch. f. d. ges. Psychologie, XXIX. Bd., 1. und 2. Teil.

Probierebewegungen zurückgehen und gleichsam nur eine sekundäre *Auswahl* aus solchen darstellen – eine Ansicht, die jener Darwins und Spencers, wonach umgekehrt alle Ausdrucksbewegungen nur atavistische Reste früherer Nutzbewegungen darstellen, diametral widerspricht. Jede «Idee» ist zugleich Vornahme. Mit jeder «Vornahme» aber ist ein Gefühl und eine Triebkraft der Verpflichtung, sie auszuführen, ohne weiteres verknüpft. So verbürge das Folgeleisten gegenüber dem Pflichtgefühl die innere Harmonie unserer intellektuellen und praktischen Natur und damit die Einheit unseres Wesens.

Ein drittes «Äquivalent» für das Pflichtbewußtsein ist das steigende Übergewicht der vitalen und geistigen, tieferen und zugleich von Hause aus zu *gemeinschaftlichen* Fühlen und Genuß drängenden Freuden über die an das Einzelindividuum gebundenen sinnlichen Wohlgefühle. Auch hier war Guyau tiefen Zusammenhängen auf der Spur, die wir anderorts genauer dargelegt haben¹.

Besonders dankenswert war es auch, daß Guyau auf die *Freude an Wagnis*, Gefahr und Kampf (verbunden mit dem Mitgefühl für andere) als auf ein in der gesamten höheren Lebewelt vorhandenes Motiv des Handelns so energisch hingewiesen hat. Je kraftvoller und muthafter der Stromgang eines Lebens ist, desto mehr wird es auch die Gefahr und die Unsicherheit des Gelingens fröhlich mit in Kauf nehmen². Es gibt einen Drang, zu siegen, gleichgültig, über was und wofür. So hat die Gefahr des Meeres Englands Volk erzogen. Dahingegen ist die auf dem furchthaften Leben beruhende Liebe zur Garantie, Sekurität, zu dem vorher berechneten Erfolg und die ihm entsprechenden Wertschätzungen und Tugenden, wie sie das Zeitalter des Industrialismus so einseitig ausbildete, nach Guyau eine Folge *niedergehenden* Lebens. Dem aufsteigenden Leben ist eigen, daß es bei Unsicherheit der Folgen oder bei gleicher Aussicht auf Gewinn und Verlust hoffe, wage und handle. Die «Freude am Wagnis» und der Trieb zu ihm, wird selbst wieder Ursache für die Realisierung des theoretisch «unmöglich» Scheinenden. Eben darum sei die positive Wertschätzung der kühnen Selbstaufopferung auch kein Einwand gegen eine auf das Leben begründete Moral; denn jene bedeute *nicht* Verneinung des persönlichen Lebens, sondern seine intensivste Steigerung und Konzentrierung, seine «Steigerung zur Erhabenheit». Dem praktischen Wagnis entspricht auf intellektueller Seite die die Wissenschaft überschreitende *Spekulation*, die Guyau zwar auf die individuelle Person beschränkt, aber gegen die positivistische Verurteilung in Schutz nimmt.

Noch reicher und aufwühlender waren die Anregungen, welche die neueste Ethik hinsichtlich des Problems des Lebenswertes durch die moralgenealogi-

1. Vgl. Max Scheler a.a.O., Teil II*.

2. Vgl. das herrliche Zitat der Worte Manteuffels a.a.O., S. 169.

schen und einen positiven Aufbau versuchenden Schriften Friedrich *Nietzsches* erhielt. Auch Nietzsche leitet seine moralphilosophischen Hauptschriften mit einer Kritik des englischen Utilitarismus ein. Indem er ohne weitere Untersuchung die nominalistische Voraussetzung macht, daß alle sittlichen Werte nur vermöge menschlicher Satzung existieren (auch der «Philosoph» soll «Wertesetzer» usw. sein), stellt er die Wertepaare «gut» und «schlecht» und «gut» und «böse» einander gegenüber und sucht zu zeigen, daß das erstere ursprünglichere Paar nicht von denen herrührt, denen Gutes erwiesen wurde, sondern es die Guten selbst gewesen seien, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun im Gegensatz zu allem Niedrigen, Gemeinen und Pöbelhaften aus dem «Pathos der Distanz» heraus als gut empfanden und ansetzten¹. Die Vorstellung eines «Schlechten» ist mit dem Gefühl der Verachtung, des Herabsehens, die eines «Bösen» mit dem Gefühl der Furcht und des Hinaufsehens auf ein Größeres, Mächtigeres verbunden. Die Vertauschung des ersten Wertepaares durch das zweite und dessen Überordnung und Herrschaft leitet Nietzsche aus dem Jahrhunderte umfassenden Vorgang ab, den er den «Sklavenaufstand in der Moral» nennt, und den er auf das steigende «Ressentiment» der Massen, als der an ursprünglichen Lebenswerten zu kurz Gekommenen zurückführt. Dieser «Aufstand» besteht nicht in einer gewaltsamen Revolution, sondern in einer sich in aller *Stille* vollziehenden «Umwertung» der nach Nietzsches Meinung dem Wesen des Lebens angemessenen Vorzugsregeln zwischen den Werten, deren Herrschaft jene Masse nicht zu ertragen vermag, und in einer der «Umwertung» nachfolgenden Ansteckung auch der «Herren». Aus dieser «Umwertung» glaubt Nietzsche die Herrschaft aller nur negativen asketischen Ideale, die Herrschaft der christlichen Demuts- und Liebesethik, der kantischen Pflichtethik, der Mitleidsethik seines Lehrers Schopenhauer, aber auch alle Arten und Unterarten der modernen Utilitätsmoral als Folge absteigenden Lebens dartun zu können.

Daß «Ressentiment» überhaupt einer der mächtigsten Hebel gewisser historischer Systeme von Regeln des Vorzugs gewesen ist, das ist vielleicht die endgültigste Einsicht, die wir Nietzsches Lehre zu verdanken haben². Daß ihn diese wichtige Entdeckung aber zu einer völligen Verwerfung auch des Kernes

1. Vgl. die etymologische Unterstützung dieser Hypothese bei Nietzsche (5. Abschnitt seiner «Genealogie der Moral») und in dem Buche von Crusius «Erwin Rhode. Ein biographischer Versuch», Tübingen 1902.

2. Der Vertiefung des Ressentimentbegriffes und der kritischen Sonderung, was an Veränderungen der moralischen Wertschätzungen innerhalb der westeuropäischen Entwicklung auf diese Quelle zurückzuführen ist, ist die Abhandlung Max Schelers: «Über Ressentiment und moralisches Werturteil», Leipzig 1912, gewidmet*.

der christlichen Liebesidee führte, das hat – neben allgemein-philosophischen Irrtümern, zu denen wir sein Prinzip des Lebensmaximums zählen – darin seine hauptsächlichste Wurzel, daß er die christliche Ethik Zeit seines Lebens nur in der ihr Wesen völlig verkehrenden Ausdeutung sah, die sie in Schopenhauers pessimistischer Mitleidslehre und die sie anderseits durch geistige Bewegungen, wie die des sog. «christlichen Sozialismus» gefunden hatte. Um so fruchtbarer erweist sich die Ressentimentlehre für das Verständnis gewisser Charakterzüge der Moral des modernen Bürgertums¹.

Eine große Anzahl moralgenealogischer Einzelableitungen Nietzsches, z. B. des Schuldbegriffes, des «schlechten Gewissens», des freien Willens (zur Rechtfertigung der Strafprozedur), der positiven Schätzung des Mitleids usw. beruht auf dem Grundfehler, daß er die betreffenden Phänomene selbst nicht rein vor Augen stellt und aus faktischen oder nur möglichen *falschen Interpretationen* ihres Sinnes oder aus zweifellosen Täuschungen, sie wären da vorhanden, wo sie fehlen, falsche Schlüsse über sie selbst und ihr Wesen zieht. So ist z. B. sein gesamter Kampf gegen die positive Wertschätzung des *Mitleids* teils auf dessen Verwechslung mit der bloßen Leidensansteckung, teils auf Schopenhauers grundirrigte Auffassung dieses Gefühls aufgebaut; sein Kampf gegen die christliche Liebesmoral ganz und gar darauf, daß er sie teils der Mitleidsethik Schopenhauers, teils den positivistischen Lehren vom Wertvorrang der sog. altruistischen Instinkte, teils der Moral der modernen «Menschenliebe» gleichsetzt*. Auch des grundverschiedenen Sinnes, den «asketische Ideale» haben können, scheint er sich nie bewußt geworden zu sein.

Weit bedeutungsloser als Nietzsches genealogische kritische Versuche erwies sich für die Ethik sein positiver Aufbau. Auch *seine* positive These ist – wie jene von Guyau –: «Gut ist alles, was Leben steigert; schlecht, was es hemmt.» Die Folge der in diesem Satze implizierten Leugnung einer Wertstufe, die höher ist als die vitale Wertreihe des Kraftvollen, Edlen, Muthaften, Erbtüchtigen usw. und seiner Gegenteile, ist, daß ihm die Anerkennung eines positiven, *übervitalen* Wertes der Wahrheitserkenntnis, eines der Lebenssphäre überlegenen Wertreiches von Gerechtigkeit und Liebe, eines sittlichen Person- und Kulturwertes, der auf Grund an sich gültiger Wertordnung unabhängig von aller Beziehung auf die vitalen Eigenschaften ihrer Träger und unabhängig von Lebensförderung und -hemmung zweifellos besteht, als ein bloß negativer *Illusionismus* erscheinen muß, vermöge dessen die an den «Lebenswerten» zu kurz Gekommenen sich an jenen anderen gleichsam «rächen», die nach dem Prinzip der Lebensförderung die «Guten» wären.

Aber wie die vitalistischen Ethiker überhaupt, so hat auch Nietzsche nie und nirgends die Evidenz des sittlichen Bewußtseins, daß jene obengenannten

1. Vgl. die eben zitierte Abhandlung des Verfassers.

Werte «höher» als alle vitalen Werte seien und daß Leben in jedem Sinne des Wortes für sie hinzugeben und zu opfern sei, irgendwie zu erschüttern vermocht; ebenso wenig aber hat er nachgewiesen, daß jene Evidenz, die seinem vitalistischen Prinzip total widerstreitet, aus diesem Prinzip folgen könne. Indem er sein Augenmerk ganz einseitig darauf richtete, daß eine (faktisch *unechte, vorgegebene*) Anerkennung jener übervitalen Wertreihe häufig dazu *mißbraucht* wurde, die vitale Wertreihe und ihre Träger einfach zu negieren, und nur um dieser Negation willen überhaupt (scheinhaft) anerkannt wurde, sah er in diesem ihrem möglichen Mißbrauch das *Wesen* dieser Wertreihe und kam so zur Leugnung ihres Bestandes.

Gleichwohl hat Nietzsche das unbestreitbare Verdienst um die Ethik, jene Wert- und Tugendreihe, die ihre höchste Einheit im *Gegensatz des Edlen zum Gemeinen* hat und deren Unableitbarkeit der Utilitarismus wie die absolute Vernunftethik *gleichmäßig* verkannt hatten, zuerst wieder *scharf* herausgestellt zu haben. Der Grund hierfür aber ist, daß auch er seine Gedanken – noch bewußter als Guyau – auf einer Idee des «Lebens» aufbaute, die von der herkömmlichen mechanistischen Lebenslehre völlig abweicht. Ausdrücklich wirft er Spencer und Darwin vor, daß sie dem Begriff des Lebens das Merkmal der ursprünglichen «Aktivität» geraubt hätten, und alles Wachstum und alle Entwicklung zu einer bloß epiphänomenalen Folge von Erhaltungs- und Anpassungsprozessen fälschlich herabgesetzt hätten *. Kein Wunder, daß sie aus diesem Begriff des Lebens auch die Tugenden der Anpassung, des Fleißes, der Arbeitsamkeit, des Altruismus, des Sinnes für Sicherheit der Lebensgestaltung, Klugheit, Anschmiegsamkeit usw. abgeleitet hätten, und die entgegengesetzten Tugenden wie Kühnheit, Wagemut, Großmut, verschwenderische Güte, Vornehmheit, Ehrfurcht vor anderen und vor sich selbst, Schamhaftigkeit usw. nicht zu würdigen wußten. Indem Nietzsche selbst das Leben als «Wille zur Machtsteigerung» zu verstehen suchte, ihm aber – im Gegensatze zu Guyau, der hier tiefer sah – eine ursprüngliche Sympathie und die schon im Wesen der Fortpflanzung begründete *Opfertendenz* aberkannte, außerdem die allem Leben nicht minder eigene Tendenz zu *Struktur* und *Form* über seinem dynamischen Charakter völlig vernachlässigte, mußten seine positiven Aufstellungen jenen Charakter eines einseitigen Machtindividualismus gewinnen, der im Ideal des «Übermenschen» gipfelte. –

Eine neue Form der Ausgestaltung der vitalistisch biologischen Ethik ist von Henri Bergson zu erwarten, der die ethischen Probleme in seinen Schriften bisher nur selten berührt hat¹.

Bedeutsame ethische Folgerungen aus den biologischen Prinzipien einer

1. Vgl. Ernest Seillière, «Welche Moralphilosophie läßt Bergson erwarten?» (Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Nr. 2, November 1913).

mechanistischen Lebenslehre suchte neuerdings Rudolf Goldscheid¹ zu ziehen, insbesondere aus dem Satze, daß die Qualität der Volksvermehrung eine abhängige Funktion der jeweiligen Vernichtungsziffer sei, nicht aber die Größe der Vernichtung eine Funktion der Vermehrung. So irrig dieser Satz und die das ganze Werk durchziehende Verwechslung von Rassen- und Sozialhygiene sein dürfte*, so verdient Goldscheids Grundsatz, daß ethische Faktoren in die Sozialpolitik *nicht früher* eingeführt werden dürfen, bis dem Prinzip größter Sparsamkeit im Verbrauch von Menschenmaterial und Menschenkraft völlig Genüge geschehen ist, erhebliche Beachtung.

Eine große Reihe sehr verschiedener Arbeiten und Werke war dem Problem gewidmet, welche *ethischen Folgerungen* sich aus der biologischen Entwicklungslehre und insbesondere den darwinistischen Voraussetzungen ergeben². Die zeitweisen vorschnellen Folgerungen, die aus der Darwinschen Lehre gegen die künstliche Erhaltung der Schwachen, gegen ärztliche Kunst, Hygiene, Säuglingsfürsorge, gegen die Sozialpolitik, gegen die Einehe, gegen den Krieg und andere scheinbar ungünstige Selektionsfaktoren – ja gegen alle Liebesethik abgeleitet wurden, haben eine *zunehmende* kritische Einschränkung erfahren. Dies geschah teils dadurch, daß man zeigte, wie innerhalb der Kulturverhältnisse des Menschen der Kampf ums Dasein sich mehr und mehr in einen bloßen Kampf um die *Geltung der Klassen* und um deren Macht und Reichtum verwandelt, eigentlich Ausschaltung der Schwächeren aus der Fortpflanzung aber, die allein selektiv wirkt, nicht erfolgt³, teils durch die Aufdeckung der Einseitigkeit des «Kampf-ums-Dasein-Prinzips» selbst und den Hinweis auf die Bedeutung des Prinzips der *Solidarität* und gegenseitigen Hilfe auch in der ganzen lebendigen Natur; teils endlich durch den Nachweis, daß man die biologischen Prinzipien Darwins – wenn man sie überhaupt anerkennt – viel zu unmittelbar auf die verwickelten Verhältnisse des menschlichen Gesellschaftslebens angewandt hatte⁴.

Viel zu wenig aber ist in den Kreisen, die sich mit diesem Problem beschäftigen, noch die Einsicht verbreitet, daß man aus biologischen Theorien *überhaupt* eine Ethik *nicht* gewinnen kann, sondern höchstens eine Lehre über die zweckmäßigste Realisierung der spezifischen *Klasse* der positiven Lebenswerte.

1. Vgl. R. Goldscheid, «Höherentwicklung und Menschenökonomik», Bd. I und II, Leipzig 1911.

2. Hier seien nur E. Bechers Vortrag, «Der Darwinismus und die soziale Ethik» (Leipzig 1909) und M. Steiner, «Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen» (Berlin 1908) genannt.

3. Als Organ für diese Probleme ist besonders das Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie zu nennen.

4. Vgl. besonders E. Bechers bereits erwähnten Vortrag.

V. GRENZFRAGEN IN DER ETHIK DER GEGENWART

Wenn die ethischen Zentralprobleme – von den beiden letztgenannten Versuchen abgesehen – eine erhebliche Förderung nicht gefunden haben, so war die Arbeit, der Eigenart unserer philosophischen Lage entsprechend, um so fruchtbarer auf dem Boden der *Grenzfragen*, welche die Ethik teils mit der *Psychologie*, teils mit der *Rechtsphilosophie*, teils mit der *Moralgenealogie* und durch das Prinzip der Willensfreiheit hindurch mit der *Metaphysik* und *Erkenntnislehre* verknüpfen.

Die fast zu allgemeiner Anerkennung gelangte Leugnung einer sog. «Seelen-substanz» hatte für die Ethik entscheidende Folgen. Sie führte einmal zu der Behauptung, daß den seelischen Einheiten der *Gemeinschaften* (Familie, Stamm, Gens, Volk, Nation) eine nicht geringere *Realität* zukomme als dem individuellen Seelenleben, und zerstörte damit den Boden, auf dem die bekannten «Vertragstheorien» des 18. Jahrhunderts gewachsen waren (W. Wundt). Zu einem analogen Ergebnis führte auch die Widerlegung des erkenntnistheoretischen Korrelats jener individualistischen Vertragstheorien: die Widerlegung der Lehre, daß das Recht der Annahme fremder seelischer Existenzen auf einem Kausalschluß oder einem Analogieschluß aus der wahrgenommenen fremden Körpergeste beruhe. In ausgezeichnete Weise hat insbesondere *Th. Lipps*¹ diese Analogieschlußlehre widerlegt, um an ihre Stelle seine Lehre zu setzen, daß jene Annahme auf einem Glauben beruhe, der durch das Zusammenwirken einer reproduktiv wirksamen Nachahmungstendenz mit einem Akte der Ich-Einfühlung zustande komme. Eine kritische Widerlegung der Lipsschen Einfühlungstheorie und eine Begründung des Satzes, daß die psychische Fremdwahrnehmung sich nicht wesentlich von der Selbstwahrnehmung unterscheide und von einer Wahrnehmung fremder Körper *als* Körper nicht vermittelt sei, versucht die auf phänomenologischen Voraussetzungen aufgebaute Arbeit von *Max Scheler*².

Zu dem Resultate, daß die «apperzeptive Ergänzung», die vom gehörten Wortlaut einer Rede oder einer gesehenen Geste zum «Verstehen» des fremden Erlebnisses führe, nicht größer sei als jene, die vom sinnlichen Empfindungskomplex eines Körperdinges zu dessen «Wahrnehmung» (samt in der Wahrnehmung intendierten Innen- und Rückseite) führe, gelangt auf assoziationspsychologischer Basis *Benno Erdmann*³.

1. Th. Lipps, «Das Wissen von fremden Ichen», in «Psychologische Untersuchungen», herausgegeben von Th. Lipps, 1. Bd., 4. H., Leipzig 1907.

2. M. Scheler, «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß», Halle 1913. Vgl. besonders den Anhang, «Über den Grund zur Annahme des fremden Ich»*.

3. Benno Erdmann, «Erkennen und Verstehen» (Sitzungsbericht der Preuß. Akad. vom 28. November 1912).

Andererseits wurde durch die Zersetzung der Seelensubstanzlehre die Frage bedeutsam, ob und wie weit der Begriff der *Person* überhaupt im «Ich» und Ichbewußtsein seine Fundierung habe und nicht vielleicht als psychophysisch-indifferenter Begriff anzusprechen sei – mit ihm aber auch die Begriffe des Aktes und der Handlung¹.

Von großer Bedeutung für die Ethik sind weiterhin einige der *Phänomenologie und Psychologie des emotionalen Lebens* angehörige Arbeiten. Edmund Husserls, Max Schelers und Moritz Geigers² Unterscheidung der intentionalen Gefühle von den Zustandsgefühlen führte zur Statuierung von, im spezifischen *Wesen* der betreffenden Gefühlsintentionen liegenden Gesetzmäßigkeiten, die mit empirischen Regeln nichts zu tun haben und ein emotionales Apriori begründen dürften, das dem des «Verstandes» gleich ursprünglich zur Seite steht. Von dieser fundamentalen Unterscheidung abgesehen, waren es teils Untersuchungen über bestimmte Gefühlsarten, teils solche über die Motivationszusammenhänge von Fühlen und Wollen, die für die Ethik sich als fruchtbar erwiesen. Das Wesen der *Sympathiegefühle* und ihr ontogenetischer und phylogenetischer Ursprung fanden eine eindringende Untersuchung von Theodor Lipps³, Groethuysen⁴, Gustav Störing⁵, Max Scheler⁶. Lipps' Einfühlungstheorie schied die Prozesse, durch die wir fremde Gefühle nur verstehend *nachfühlen*, zu wenig von dem eigentlichen *Mitgefühl*, das sich erst auf die Materie des Verstandenen aufbaut. Seine Ableitung der Verbindlichkeit des Versprechens durch reflexive Sympathie mit dem Versprechensempfänger ist durch Adolf Reinach⁷ scharfsinnig widerlegt worden. Groethuysen zeigte sehr klar das völlig Unzureichende der Spencerschen Lehre, welche das *Mitgefühl* auf ein durch bloße Gefühlsansteckung hervorgebrachtes «Gleichgefühl» zurückführen wollte. G. Störing gab eine eindringende Analyse der Lehren der «Klassiker des Sympathieprinzips» David Humes und Adam Smiths und blieb im wesentlichen in deren Bahnen, wenn er auch die ethische Leistungsfähigkeit des Prinzips erheblich begrenzt. Scheler suchte insbesondere die Mannigfaltig-

1. Vgl. hierzu W. Stern, «Person und Sache», und M. Scheler «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» a. a. O. *.

2. Edmund Husserl, «Logische Untersuchungen», Teil I, S. 15 (2., umgearbeitete Auflage, Halle 1913), und Max Schelers oben zitierte Abhandlung, Moritz Geiger, «Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses», Jahrb. f. Philosophie und phänomenol. Forschung, herausgegeben v. E. Husserl, Bd. I, Teil 2, Halle 1913.

3. Th. Lipps, «Die ethischen Grundfragen», Hamburg 1899, 3. Aufl. 1912.

4. Groethuysen, «Vom Mitgefühl», Berliner Dissertation 1904.

5. Gustav Störing, «Moralphilosophische Streitfragen», Teil I, «Die Entstehung des sittlichen Bewußtseins», Leipzig 1913.

6. Max Scheler, vgl. die oben zitierte Abhandlung über die Sympathiegefühle.

7. Adolf Reinach, «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes», Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung, Bd. I, Teil 2, Halle 1913.

keit der *Sympathie*phänomene einer bestimmteren Klassifizierung zu unterwerfen, die Ursprünglichkeit des Mitgefühls gegen die üblichen genetischen Ableitungsversuche zu erhärten, insbesondere auch gegen den Darwinschen Versuch, das Mitgefühl aus den sozialen Instinkten herzuleiten; auch suchte er die Unableitbarkeit von Liebe und Haß aus dem Mitgefühl und dem Wohlwollen zu erweisen. Auch die falschen Auffassungen (insbesondere des Mitleids) von Friedrich Nietzsche und Schopenhauer sowie die Freudschen Versuche hinsichtlich der Entstehung der Arten der Liebe wurden kritisch zurückgewiesen.

Durch das Ganze dieser Arbeiten ist der *naturalistisch-positivistischen* Theorie der Sympathiegefühle, wie sie Spencer, Darwin, Comte, Feuerbach und (indem er deren assoziationspsychologischen und phylogenetischen Betrachtungsweisen einen ontogenetischen Schlußstein gab) S. Freud entwickelt hatten, der Boden so gut wie völlig abgegraben worden. Die Meinung insbesondere, das Mitgefühl sei nur eine Verfeinerung und Intellektualisierung der schon im höheren Tierreich vorhandenen Herdeninstinkte¹, erwies sich als auf zwei Irrtümern aufgebaut: Einmal auf der schon genannten Verwechslung des Mitgefühls mit der Gefühlsansteckung, in der das intentionale Bezogensein des Mitfühlers auf den anderen *als* den anderen gerade fehlt; sodann auf der Verkenntung der Tatsache, daß die gesellschaftliche Lebensform und das Maß der jeweiligen Interessensolidarität in ihr genau so die Bedingung der *negativwertigen* heteropathischen Gefühle (wie Neid, Bosheit, Schadenfreude, Roheit, Grausamkeit usw.) ist wie der positivwertigen, z. B. echter Mitfreude und Mitleid.

Andererseits erwies sich Nietzsches auf das Zeitalter so eindrucksvolle Bekämpfung der «Mitleidsmoral», die er außerdem ohne jedes historische Recht der Moral der christlichen Liebe gleichsetzte, gleichfalls als durchaus auf jenen positivistischen Irrtümern aufgebaut, insbesondere sein Satz, das Mitleid «potenziere das vorhandene Leid» und sei ein «kontagiöser Instinkt». Wenn der ethische positive Wert des Mitgefühls so nach Erkenntnis seines Wesens wieder festgestellt werden konnte, so fanden doch Versuche wie jene Adam Smiths und Schopenhauers, die Idee des ethischen Wertes selbst auf das Mitgefühl zu gründen, insbesondere die ethische Selbstbeurteilung auf unwillkürliche Sympathie mit dem Lob und Tadel der sozialen Umwelt zurückzuführen oder (mit Schopenhauer) gar im Mitgefühl (Mitleid) eine intuitive Erkenntnis des Scheines der Individuation und eines real einheitlichen Lebenswillens zu sehen, so gut wie allgemeine Zurückweisung*. Gerade die gefühlsmäßige Nichtidentifizierung des Mitfühlers mit dem fremden fühlenden Ich erwies sich im Gegensatz zu Fällen von Gefühlsillusion und -halluzination als die phänomenale Voraussetzung *echten* Mitgefühls. Das Mitgefühl ist im Ge-

1. Vgl. Charles Darwin a. a. O., V. Kap.

gensatz zu Liebe und Haß, in denen stets Werte und Unwerte intendiert sind, und die als *spontane* emotionale Akte den *reaktiven* des Mitgefühls entgegenzusetzen sind, anderseits aber die Richtung und Zentralität des Mitgefühls erst fundieren, an sich *wertblind* und schon darum zum sog. Fundament der Moral ungeeignet. Auch die Rückführung des Vergeltungsimpulses auf Sympathie mit der Rache des Beleidigten und Dankbarkeit des Geförderten (oder gar der noch höheren Idee der «Gerechtigkeit») hat sich als unmöglich erwiesen. Weder die nicht auf die Person, sondern auf die bloße *Tat* gehende *Objektivität* des Vergeltungsanspruchs, noch der in ihm eingeschlossene Gedanke der *Proportionalität* läßt sich von dieser Grundlage aus irgendwie begreifen. Andere Gefühlsklassen, insbesondere das Schamgefühl^{*}, das Ehrgefühl¹ und Rachegefühl², harren noch einer präziseren Untersuchung, als sie bisher gefunden haben.

Eindringende Untersuchungen sind auch über die für alles Ethos grundlegenden emotionalen Akte von Liebe und Haß angestellt worden. Es ist an erster Stelle das Verdienst Franz Brentanos, der Liebe und Haß (allerdings bei weitgehendster Formalisierung dieser Begriffe) als eine unreduzierbare «Grundklasse psychischer Erscheinungen» erklärte und selbst das Urteil ihnen unterzuordnen neigt, daß diese Akte von der Sphäre bloß zuständlicher Affekte und Gefühle oder von bloßen Verbindungen solcher mit Objektvorstellungen sowie von allen «Trieben», ja der Strebenssphäre überhaupt scharf losgetrennt und eingehend untersucht wurden³.

Daß Liebe und Haß sich nicht erst in der Richtung auf andere (als sog. «altruistische Gefühle») konstituieren, sondern es auch gleich-ursprünglich Selbsthaß und eine von sog. Egoismus unterschiedene Selbstliebe gibt, daß sie mit Lust oder Unlust an Objekten nichts zu tun haben, daß sie ursprünglich verschiedene Stufen besitzen (vitale, seelische, geistige Liebe und Haß) und Arten, die nicht erst durch ihre Objektkreise, sondern durch die innere Qualität der Gemütsbewegung selbst verschieden sind, daß der Versuch, die höheren Formen und Arten der Liebe auf sog. Sublimierung der «Libido» zurückzuführen (S. Freud⁴) undurchführbar ist, sodann ihre Bedeutung für die Ge-

1. Siehe die auch für den Ethiker interessanten Ausführungen von K. Binding in «Die Ehre und ihre Verletzbarkeit», 2. Aufl., Leipzig 1892.

2. Reiches Material für die geschichtliche Entwicklung des Racheimpulses bietet R. Steinmetz in: «Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe», 2. Bd., Leyden 1894^{*}.

3. Siehe Max Scheler, «Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß», Halle 1913, und Alexander Pfänder, «Zur Psychologie der Gesinnungen», Jahrb. f. Philosophie und phänomenolog. Forschung, I. Bd., Teil 1, Halle 1913. Von wesentlich anderen Gesichtspunkten gehen aus Emil Lucka, «Die drei Stufen der Erotik», Berlin und Leipzig 1913, und Magarete Susmann, «Vom Sinn der Liebe», Jena 1912.

4. Sigmund Freud, «Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie», 2. Aufl., Leipzig und Wien 1910.

sinnungslehre und die möglichen Täuschungen, die hinsichtlich ihrer vorliegen, die Kriterien ihrer Echtheit und Unechtheit, ihr Verhältnis zu den Werten, zum zuständlichen Gefühlsleben und zu triebhaftem Streben und zentralem Wollen, wurde in eingehenden Untersuchungen festgestellt*.

Während man früher geneigt war, Fragen dieser Art bloß irgendwelchen geistreichen Einfällen zu überlassen oder sie mit den billigsten Bemerkungen allgemeiner Art abzutun, haben die genannten Untersuchungen gezeigt, daß sie sehr wohl einer genauen und präzisen und streng auf wahr und falsch gestellten Einzeluntersuchung fähig sind. Für die Grundlagen der Geschlechtsmoral und Art und Quantität der Bevölkerungsreproduktion, deren Fragen unsere Zeit so tief bewegen, dürften fernere, gleich präzise Untersuchungen über das Verhältnis der Geschlechtsliebe zum Geschlechtstrieb und zur bloßen Tendenz auf sinnliche Wollustgefühle («libido»), desgleichen über das Verhältnis des weiblichen Fortpflanzungstriebes (dessen selbständige Existenz gegenüber dem Geschlechtstrieb zu Unrecht bestritten wurde) samt seiner Erweiterung zum Triebe zur Brutpflege, zur Mutterliebe und zum bewußten «Willen zur Fortpflanzung» von größter Bedeutung werden*.

Die innere Gesetzlichkeit der sympathischen Dynamik der Familie, des Stammes, der Gens, des Volkes bis zur Nation und Menschheit und deren historisch wechselnde Kräfte und Bauverhältnisse können nur von dieser Grundlage aus genauer erforscht werden. Da die jeweilig herrschenden Vorzugsregeln in der Geschlechts- und Gattenwahl einschließlich der herrschenden Geschlechtsmoral den Aufbau und die Erbwertqualitäten (zu denen zweifellos auch gewisse Willens- und Charaktereigenschaften gehören) der künftigen Generation und ihres Typus in erster Linie bestimmen, so dürfte auch innerhalb der Lehre von der Genealogie der Moral eben diesem jeweilig herrschenden Regelkomplex ein eigentümlicher *Primat* zufallen und sich die übrigen Teile der historisch herrschenden Moralregelsysteme als eine abhängige Variable von der Veränderung der jeweiligen Geschlechtsmoral und jener die Wahl leitenden Vorzugsregeln erweisen. Ein neuer Menschentypus wird auch eine neue Moral jeweilig zur Herrschaft bringen, in seiner eigenen Gestaltung aber in erster Linie von der Geschlechtsmoral der vorhergehenden Generationen abhängen*.

Endlich sind auch die *idealtypischen* Formen der im ethischen Urteil jeweilig positiv ausgezeichneten Gemütsbewegungen der Liebe, des Wohlwollens usw. einer Untersuchung unterzogen worden. Die griechische, die christliche Liebesidee und die von beiden völlig nach Wesen und Ursprung verschiedene Idee der modernen Menschenliebe wurden von *Scheler* scharf geschieden und in ihren toto coelo verschiedenen praktisch-normativen Konsequenzen aufgewiesen. Analoge Typenunterscheidungen sucht auch *Emil Lucka* in seinem genannten Buche zu entwickeln.

Für die Ethik von einschneidender Wichtigkeit erwiesen sich auch die Scheidungen der Gefühle in extensive, lokalisierte, mit den Empfindungsinhalten verwobene «Empfindungsgefühle» (C. *Stumpf*) von den vitalen, noch die Leib-einheit phänomenal erfüllenden Gefühlen (wie Wohlgefühl, Mattigkeit, Gesundheits-Krankheitsgefühl) und von den geistigen Gefühlen, die als völlig inextensive Ich-Qualitäten gegeben sind; diese Gefühlsarten zeigen auch unabhängige Variationsregeln, die besonderer Erforschung bedürftig sind; die herkömmliche genetische Zurückführung der letzteren auf die erstere (die z. B. auch Kant voraussetzt) erwies sich als unmöglich. Auch die von der Intensität, Dauer, dem Lust- und Unlustcharakter und sonstigen Qualitäten unabhängige Unterscheidung der Gefühle nach ihrer *Tiefe* und *Flachheit*, die zuerst F. *Krüger* und H. *Cornelius* gemacht hatten und die später besonders von Th. *Lipps*, M. *Geiger* und M. *Scheler** schärfer ausgebaut wurde, zeigte sich mit den Vorzugsregeln der den Gefühlen entsprechenden Werte in einem festen Zusammenhang.

Die eine große Richtung der Ethik jahrhundertlang beherrschende Voraussetzung, daß Lustgefühle oder gar idiopathische Lustgefühle stets die unmittelbaren *Ziele* alles materialen Strebens bilden (auch Kants Ethik liegt sie zugrunde), erwies sich als allen Tatsachen diametral widersprechend. Eine größere Bedeutung kommt den zuständlichen Gefühlen als *Quellen* des Strebens und Wollens und als Begleiterscheinung der Tätigkeiten zu. Die Zielinhalte des Strebens, die sekundär zu «Projekten» des Wollens werden (welche letztere sich dann wieder in Zwecke und Mittel gliedern), scheinen unmittelbar durch gefühlte oder vorgefühlte Werte *selbst* in ihrer Bildungsweise bestimmt. Auf alle Fälle aber «strebt der Mensch» ursprünglich nicht nach der *Lust* an den Gütern, sondern nach diesen *selbst*, analog wie er nicht «Empfindungskomplexe», sondern Dinge wahrnimmt*. Die Reflexion und Intention auf die *zuständliche* Gefühlsfolge einer Handlung ist nicht nur eine Sache nachträglicher und besonders motivierter Erfahrung, sondern wie die Aufmerksamkeit auf die Gefühle überhaupt deren voller Ausbildung abträglich. Das Streben nach Lust – auch wenn es sonst Grundziel des sittlichen Wollens sein dürfte – ist das sicherste Mittel, auch die ohne es mögliche Lust zu verlieren. Aber auch als objektives Gesetz¹ gefaßt, in dem Sinne also, daß das Streben faktisch naturgesetzlich dem relativen Lustzuwachs und der Unlustminderung folge, hat sich der Grundsatz des Hedonismus nicht bewahrheiten lassen. So tendierten diese Untersuchungen im ganzen gesehen auf das Ergebnis hin, daß das zuständliche Gefühlsleben im allgemeinen dem Wertbewußtsein und Wollen *untergeordnet* und von ihm als abhängig, nicht aber es bedingend oder gar bewirkend zu betrachten sei.

1. So Christian v. Ehrenfels a. a. O.

Was die neueren Analysen des *Wollens* betrifft, so ist für die Ethik schon dies von Wichtigkeit, daß die älteren Versuche (Ebbinghaus, Ziehen), das Streben überhaupt in einem Komplex von Vorstellungen, Empfindungen, Gefühlen aufzulösen, so gut wie allgemein verlassen sind¹. Die scharfen Scheidungen von Th. Lipps und A. Pfänder zwischen den phänomenalen Arten der Strebenstätigkeit, dem zentralen und zentrifugalen «Ich will» und dem peripherzentripetalen «es strebt in mir auf» und deren Unterarten, sowie die phänomenologischen Analysen von N. Ach (auf experimenteller Basis) und jene von Scheler über die Stufen der Bildungsweise einer Willenshandlung (Gesinnung, Absicht, Vorsatz, Entschluß, Bewegungsintention, Bewegungsimpuls, nachträgliche Empfindung der Bewegung)* brachten auch über die ethischen Probleme vom Verhältnis des Triebes zum Wollen und über das Problem der Gesinnungs-, Handlungs- und Erfolgswertung reichliche Erhellung. D. v. Hildebrands scharfsinnige Untersuchungen zur Analyse der Handlung² beleuchteten die verschiedenartige sittliche Wertschätzung, die jenen Stufen jeweilig zuteil wird, und erwiesen es als ein unbegründetes Vorurteil, wenn Kant und andere ausschließlich das Wollen zum Träger sittlicher Werte machen, die Person selbst aber, anderseits Akte wie Verzeihen, Dulden, Versprechen usw., die *keine* Willensakte sind und die *Handlung* selbst als Träger sittlicher Werte (von ihrem Symbolwert für die Gesinnung abgesehen, der auch einer Ausdrucksbewegung zukommen kann) ausschließen. Auch auf die phänomenologische Einheit der Handlung und ihre Nichtzusammensetzbarkeit durch einen inneren Willensakt und einen äußeren Bewegungsvorgang wiesen Scheler und Hildebrand hin.

Die schon von W. Wundt mit treffenden Gründen bekämpfte «empiristische» Willentheorie, wonach erst die Erfahrung mechanisch zufälliger Erfolge von Bewegungen und der sie begleitenden Bewegungsempfindungen dem Streben irgendeinen Inhalt geben sollen, ist durch die neuen Untersuchungen noch mehr zurückgedrängt worden. Das Streben zeigt sich weder als triebartiges noch als aktives, ichzentriertes Wollen und Wünschen erst durch unabhängig von ihm selbst entstandene *Vorstellungsinhalte* in verschiedene Strebensrichtungen differenziert, sondern hat solche *Richtungsunterschiede* als *ursprüngliche* und von der Vorstellungssphäre *unabhängige* von Hause aus jeweilig in sich. Die Erfahrung spielt viel mehr die Rolle, ursprüngliche Wollensinhalte nach ihrer Tunlichkeit zu seligieren und einen Teil als «bloße» Wünsche zurückstellen zu lassen, als die Richtung auf diese Inhalte erst positiv zu erteilen. Sie macht mehr «klug» als dies und jenes wollend.

1. Vgl. hierzu N. Ach, «Über den Willensakt und das Temperament», Leipzig 1910.

2. Vgl. Dietrich v. Hildebrand, «Die Idee der sittlichen Handlung», Jahrb. f. Philosophie und phänomenolog. Forschung, II. Bd., Halle 1914*.

Auch die schönen Untersuchungen von N. Ach¹ und Otto Selz² über die determinierenden Tendenzen von «Aufgaben» für den Ablauf der Vorstellungen und gedanklicher Beziehungskomplexe zwischen diesen gaben von der Wirksamkeit der inneren Willenstätigkeit auf die intellektuellen Prozesse ein Bild, das jenen der herkömmlichen Assoziationspsychologie, welche die Strebungen als abhängig von einem rein in sich geregelten Vorstellungsgang ansah, diametral entgegengesetzt ist. Auch die unterapperzeptive unwillkürliche Vorstellungsbewegung zeigte sich (von schweren pathologischen Ausfallerscheinungen abgesehen) überall von *Sinneinheiten* geleitet, die durch Strebensziele bestimmt sind. Die Voraussetzung Kants, daß die Triebregungen, vom ordnenden Vernunftwillen abgesehen, ein pures «Chaos» ausmachen, eine Lehre, die den bekannten radikalen Dualismus von Pflicht und Neigung zur Folge hat, erwies sich auch durch die Konsequenzen dieser Untersuchungen als eine den Tatsachen völlig widerstrebende leere Konstruktion*.

In anderer Richtung entwickelte Hermann Schwarz³ eine «Psychologie des Willens» und eine auf ihr aufgebaute Ethik, in der er die «Mythologie der Triebe» bekämpft (freilich ohne dem Triebbegriff volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen), ferner die Lehre, daß der Entschluß nur die Resultante eines Motivenkampfes sei, scharfsinnig und treffend zurückweist, gegen Kants Auffassung des Willens als «praktischer Vernunft» die selbständige Natur des Wollens verteidigt und schließlich eine Lehre von drei Arten von «Willensäußerungen» entwickelt: 1. das Gefallen und Mißfallen, das von Lust und Unlust scharf geschieden und in seinem Wechsel vom Wechsel dieser Gefühle als unabhängig dargetan wird; es ist verschiedener Grade der «Sättigung» fähig; 2. das Erstreben (und Wünschen und Widerstreben), das eine eigene Qualität des Strebens (nicht also bloßes Streben nach Nichtsein von Etwas) darstellt und «gegen den Gegenstand» geht; das erstere folgt ungesättigtem Gefallen, das zweite gesättigtem Mißfallen; 3. das Vorziehen, das H. Schwarz (wohl fälschlich) für eine Willensbetätigung hält und dem Wählen gleichsetzt. Sofern das Vorziehen oder «Lieberwollen» nur den wertprägenden Gefallens- und Mißfallensakten folgt, ist es «analytisches», soweit es das Höhersein eines Wertes aber erst «prägt», ist es «synthetisches» Vorziehen. Hierauf wird eine Reihe analytischer und synthetischer Vorzugsgesetze entwickelt, in denen der Kern der Ethik besteht. An diesen Ausführungen dürfte sich vor allem der Satz, «Vorziehen» sei gleich Wählen eine Willensregung und nicht eine solche emotionalen Werterkennens, und die Vorstellung, daß die Werte in den betreffenden Akten erst «geprägt» werden, nicht halten lassen*.

1. Vgl. N. Ach, «Über den Willensakt und das Temperament», Leipzig 1910.

2. Vgl. Otto Selz, «Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs», Stuttgart 1913.

3. Hermann Schwarz, «Psychologie des Willens», Leipzig 1900. Derselbe, «Das sittliche Leben», Berlin 1901. Philosophische Jahrbücher, II. Jahrg.

Wie weit das dunkelste Problem der Ethik, das der *Willensfreiheit*, wahrhaft und positiv gefördert worden ist, darüber mag man Zweifel hegen*. Soviel aber ist gewiß, daß die Richtung der Untersuchungen in schärfstem Gegensatz zu der Situation vor etwa noch 15 Jahren in entschiedenster Weise auf die Aufdeckung der willkürlichen Bilder von Tatsachen (z.B. Resultantengleichnis), der wilden Äquivokationen im Gebrauch der Worte und des lächerlichen Herumhantierens mit unbestimmten «Prinzipien» («Kausalprinzip») seitens des herkömmlichen Determinismus gerichtet war, und im ganzen mehr *für* die Willensfreiheit als *gegen* sie Partei nahm.

Allgemein aufgegeben ist der mechanisch-physikalische Determinismus, der die Willensakte und Handlungen schon durch den Inbegriff der Gesetze der äußeren Natur und die jeweiligen Kollokationen ihrer Elemente als eindeutig bestimmt ansieht. Mit Recht wies W. Wundt in seiner Ethik darauf hin, daß gerade eine Lehre, die eine selbständige psychische Kausalität leugnet und die seelischen Erlebnisse als bloße Epiphänomene zu Nerven- und Gehirnprozessen ansieht, auch den Willensakt konsequent als ein zufälliges Geschehen ansehen muß und sich im Effekt von der Lehre einer schrankenlosen Willkür wenig unterscheidet. Dagegen besitzt der psychologische Determinismus noch eine starke Anhängerschaft. Wundt kommt auf Grund seiner beiden Prinzipien von der «schöpferischen Synthese» und dem «Wachstum der geistigen Energie» zu dem Ergebnis, daß zwar die Willensakte kausal notwendig erfolgen, daß sie aber auch bei idealer Kenntnis aller beteiligten psychischen Faktoren nicht wie eine Naturerscheinung *vorherzusagen* und zu berechnen seien, sondern immer nur regressiv verständlich werden. Je mehr vermöge der «apperzeptiven» Willensbetätigung das Ganze des Charakters und seiner Vorgeschichte in Tätigkeit trete, desto mehr verdiene die Willenshandlung den Titel der Freiheit.

Für Th. Lipps¹ ist Freiheit des Willens gleichbedeutend mit «Verursachtsein eines Willensaktes durch die Persönlichkeit, ihr Wesen und ihre Betätigungsweisen», wobei Lipps die bloße Handlungsfreiheit (zu tun, was man will) von der inneren Freiheit des Willensaktes selbst und der Freiheit des Wählens genau unterscheidet. Im freien Willensakt ist die *Person selbst* frei wirksam, die Lipps mit dem Charakter gleichsetzt. Das Bewußtsein, auch anders handeln zu «können» oder gekonnt zu haben, habe nur den Sinn, daß bei dem jeweiligen Wissensstande über die Kausalfaktoren ein anderes Handeln auch «denkbar sei». Hier dürfte Lipps das «Können» als einer Wesensart des *in* einem Streben selbst gegebenen «Bewußtseins von Etwas» mit dem «Können» im Sinn eines Ausdrucks bloßer Möglichkeit verwechseln. Der indeterministischen Lehre wirft Lipps vor, daß sie die Unkausiertheit durch äußere Umstände, Motive und

1. Th. Lipps, «Die ethischen Grundfragen», 2. Aufl. (9. Vortrag), Leipzig 1905.

Persönlichkeit lehre, und sucht hierauf ihre Unhaltbarkeit, sowie die durch sie bewirkte Aufhebung aller Verantwortlichkeit und Zurechnung nachzuweisen. Der Wert der Lösung von Lipps hängt davon ab, wie das Wesen der «Persönlichkeit» bestimmt wird. Wird sie dem (angeborenen und erworbenen) Charakter gleichgesetzt, so dürften die Ausführungen von Lipps über den Determinismus, selbst eines Spinoza, nicht hinausführen.

Eingehender hat W. *Windelband*¹ das Problem behandelt. Nach einer scharfsinnigen und berechtigten Kritik der kantischen Lehre von der freien Kausalität des intelligiblen Charakters, die noch neben der empirischen Kausalbedingtheit des Willensaktes bestehen soll, entscheidet Windelband die Frage dahin, daß es sich nicht wie bei Kant um das Zusammenbestehen zweier verschiedener ontologischer Kausalitäten, entsprechend der Zweiweltentheorie, sondern nur um das zweier verschiedener *Betrachtungsweisen* derselben Wirklichkeit handeln dürfe. Die Beurteilung nach Normen erfolgt unter ausdrücklichem *Absehen* von der Kausalbedingtheit des Wollens, die Kausalbetrachtung aber unter ebensolcher Absehung von den Werten des Wollens. Hierbei setzt Windelband voraus, daß der Sinn von sittlichem Lob und Tadel auch bei Einsicht in die strenge Determiniertheit des Wollens so wenig aufgehoben werde als der Sinn der ästhetischen Wertschätzung – ein Gedanke, den schon Herbart zu einer der Grundlagen seiner Ethik machte, der aber dem phänomenologischen Tatbestand durchaus nicht gerecht werden dürfte.

Zu einem entschiedenen Indeterminismus führte einige Forscher die Überlegung, daß das Kausalprinzip und das von ihm verschiedene Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen weder deduzierbare Sätze aus Sätzen reiner Logik (etwa wie nach Herbart, Lipps und Riehl nur die synthetische Anwendung des Identitätsprinzips auf die Erscheinung der «Veränderung» sei), noch eine synthetisch-apriorische Bedingung einer objektiven Zeitfolge der Erscheinungen (wie Kant lehrte), noch eine Induktion aus den Tatsachen (J. Mill), sondern nur ein Postulat unseres freien Wollens zwecks «Begreiflichmachung» (bei einigen zwecks möglicher technischer «Beherrschung») der Erscheinungen [sei]. Beruhe aber die Überzeugung der streng kausalen und gesetzlichen Determiniertheit der Welt selbst nur auf einem Akte des Wollens, so könne das Wollen seinerseits nicht wieder als eine Teilerscheinung der kausaldeterminierten Erscheinungswelt untergeordnet werden. Diese schon in Chr. *Sigwarts* Logik (II. Band) angedeutete Lösung der Frage ist eingehender von *Münsterberg*², von Joel und

1. Zuerst andeutend in Windelbands Aufsatz: «Normen und Naturgesetze» (vgl. sein Buch «Präludien», dann ausführlicher in seinem Buch «Über Willensfreiheit» (12 Vorlesungen), Tübingen 1904.

2. H. Münsterberg, vgl. «Grundzüge der Psychologie», Bd. I, Leipzig 1900 und «Philosophie der Werte», Leipzig 1908.

anderen begründet worden und hat auch den Beifall von Henri Poincaré¹ gefunden. Die hier zugrundeliegende Auffassung des Kausalprinzips und des Prinzips der Gesetzmäßigkeit dürfte indes nicht durchführbar sein. Zu einem noch entschiedeneren Indeterminismus haben sich unter ausführlichen Begründungsversuchen W. James², F. C. Schiller³, Henri Bergson⁴ und in sehr eindrucksvollen und allseitigen Ausführungen Karl Joel⁵ bekannt.

Ein Fortschritt in dieser Frage dürfte vor allem an drei Bedingungen geknüpft sein: An eine scharfe Sonderung der herkömmlichen Äquivokationen, an eine weit eindringendere Phänomenologie des Könnens- und Freiheitsbewußtseins, als sie bisher üblich war, und an eine genaue Sonderung der für die großen materialen Seinsregionen (anorganische, organische und psychische Natur) gültigen Kausal- und Gesetzesprinzipien, wobei das nach dem Muster der Mechanik gebildete, meist fälschlich als allgültig und einheitlich vorausgesetzte sog. «Kausalprinzip» nur eine beiläufige Stellung erhalten, das wahrhaft allgültige Kausal- und Gesetzesprinzip aber einer so weitgehenden Formalisierung verfallen dürfte, daß vom herkömmlichen «Determinismus» wenig mehr übrig bliebe.

Daß der Begriff der rechtlichen *Zurechnungsfähigkeit* von dem Streit um die Willensfreiheit unabhängig ist und nur normale Motivierbarkeit der Individuen vorausgesetzt ist, ist bei Philosophen und Juristen zu gemeinsamer Anerkennung gelangt; dasselbe gilt für die Rechtsmäßigkeit der *Strafe* auch dann, wenn sie, wie bei fast allen philosophischen Forschern (und mit vollem Rechte), auf der Idee der Vergeltung der Tat, nicht aber auf irgendwelchen Zwecken der gesellschaftlichen Sicherung gegen den Täter aufgebaut wird⁶. Nicht dasselbe dürfte hingegen von der Statuierung einer sittlichen Verantwortlichkeit und der philosophischen Fundierung des Schuldbegriffes gelten.

1. Henri Poincaré, «Der Wert der Wissenschaft». Übersetzt von E. und H. Weber, Kap. II. Leipzig 1906.

2. W. James, «The Will to believe» (1897). Vgl. das Kapitel über den «Indeterminismus».

3. F. C. Schiller, «Humanismus». Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie, Deutsch von R. Eisler, Leipzig 1911.

4. Henri Bergson, «Zeit und Freiheit», Jena 1911.

5. Karl Joel, «Der freie Wille», München 1908.

6. Eine Fülle des hier Beachtenswerten enthält für das Problem der Strafe und Vergeltung das Werk Fr. W. Foersters, «Schuld und Sühne», 2. Aufl., München 1913.

VI. ARBEITEN ZUR GENEALOGIE DER HERRSCHENDEN MORAL

Eine für die philosophische Ethik überaus wichtige Gattung von Arbeiten, welche die *Genealogie* der herrschenden Moral betreffen, möge zum Schluß noch hervorgehoben sein. Neben W. *Wundts* Untersuchungen im ersten Bande seines großen ethischen Werkes und dem die Sitte behandelnden Teile seiner Völkerpsychologie ist hier *Westermarcks* «Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe»¹ als eine wertvolle Stoffquelle zu nennen. Von höchstem Werte für das Verständnis der Genealogie der Wertvorzugsregeln des seit dem 13. Jahrhundert langsam die Herrschaft gewinnenden Bürgertums dürften die Arbeiten W. *Sombarts* über die Entstehung des Kapitalismus², «Die Juden und das Wirtschaftsleben», über «Luxus und Kapitalismus» und «Der Bourgeois» anzu-
sehen sein. Die ungeheure Bedeutung, die der calvinistischen Frömmigkeit in der Entstehung des kapitalistischen Geistes, besonders eines grenzenlosen, durch keinen standesgemäßen Lebensbedarf mehr *gebundenen* Arbeits- und Erwerbstriebes aus der Idee und Praxis einer innerweltlichen systematischen Askese «zur Ehre Gottes» zufiel, haben Max *Weber*³ und E. *Troeltsch*⁴ aufgedeckt. Die Wirkung des Ressentiments im Aufbau der modernen Moral und eine im wesentlichen negative Kritik der genealogischen Aufstellungen Nietzsches gegenüber der christlichen Moral hat a. a. O. eingehend Max *Scheler* entwickelt. Ursprung und Geschichte der modernen Berufsidee ist der Gegenstand einer reichen Untersuchung von *Salz*⁵. Eine große Fülle von scharf Gesehenem über Wurzeln und Triebkräfte des geltenden moralischen Status enthält auch das Werk W. *Rathenaus*⁶ «Zur Mechanik des Geistes».

Daß die herrschende «Moral» selbst (nicht die Moralität), gemessen an einer absoluten Ethik*, schwere und für sie geradezu konstitutive Verkehungen in

1. Deutsch von L. Kotscher, Leipzig 1907.

2. Werner Sombart, «Der moderne Kapitalismus», 2. Bd., Leipzig 1902; «Die Juden und das Wirtschaftsleben», Leipzig 1911; «Luxus und Kapitalismus», Leipzig 1913; «Der Bourgeois», München und Leipzig 1913. Vgl. meinen Aufsatz «Der Bourgeois» in «Die weißen Blätter», 1914, 6*.

3. Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol., Bd. 20, 1905.

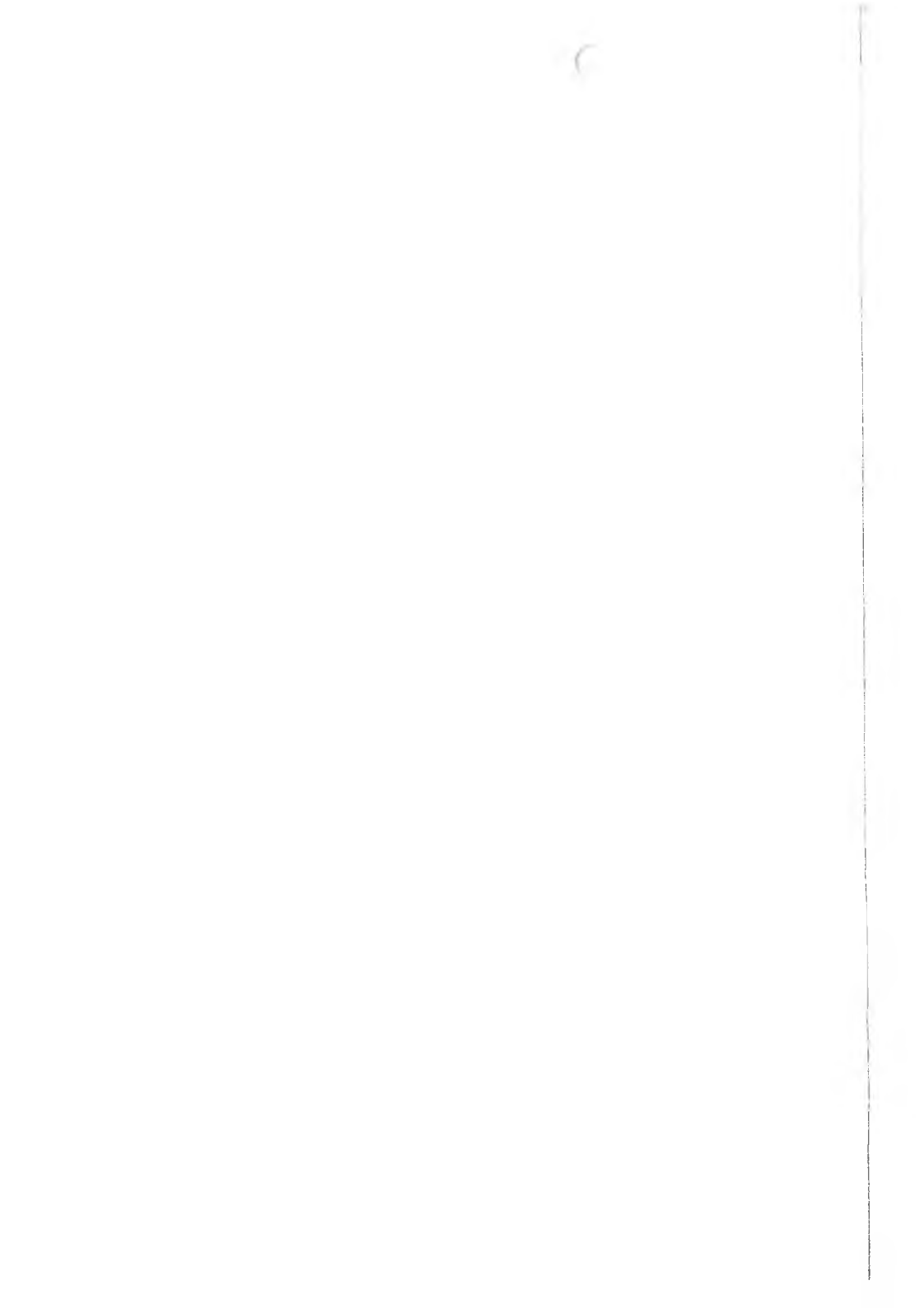
4. G. Troeltsch, «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen», Tübingen 1912.

5. Arthur Salz, «Die Berufsidee usw.», Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpol., 37, 3.

6. Walther Rathenau, «Zur Mechanik des Geistes», Berlin 1913, 3. Buch: «Die Evolution des praktischen Geistes». Vgl. auch desselben Verfassers «Zur Kritik der Zeit» (Berlin 1911), das die Verdrängung des germanischen «Mutethos» durch ein «Furcht- und Berechnungsethos» auf das Verhältnis der Bevölkerungsvermehrung der «Unterschicht» zur nordgermanischen Oberschicht zurückführt*.

sich birgt, die ihre letzten Grundlagen in dem *menschlichen Typus* haben, dessen Wertschätzungen in unserer Zeitphase zur repräsentativen und allgemein geltenden Bedeutung kamen, dürfte die Gesamtheit dieser Untersuchungen klar erhellt und wenigstens einige der mannigfachen Wurzeln dieser großen Erscheinung auch aufgewiesen haben.

ANHANG



NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die hier unter dem Gesamttitel «*Frühe Schriften*» und als Band 1 der «*Gesammelten Werke*» Max Schelers herausgegebenen Abhandlungen umfassen von ihrem Verfasser in den Jahren von 1899 bis 1914 selbst veröffentlichte Arbeiten. Sie reichen damit bis in die Zeit der ersten Drucklegung des ersten Teiles des «*Formalismus*» (1913) und der ersten Auflage seines Sympathiebuches (1913). Der vorliegende Band 1 erscheint in der Reihe der auf dreizehn Bände veranschlagten «*Gesammelten Werke*» Max Schelers an siebter Stelle, d.h. nach Band 2 (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), Band 3 (*Vom Umsturz der Werte*), Band 5 (*Vom Ewigen im Menschen*), Band 6 (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), Band 8 (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*) und Band 10 (*Schriften aus dem Nachlaß*, I).

Die Herausgabe dieses Bandes ist von der am 9. Dezember 1969 in München verstorbenen Herausgeberin der «*Gesammelten Werke*» Max Schelers, Maria Scheler, Anfang der sechziger Jahre begonnen worden. Der Text wurde von ihr mehrmals durchgesehen. Nach ihrem Tode fanden sich eine Anzahl von Aufzeichnungen zu diesem Bande, darunter eine Reihe unvollständig gebliebene und handschriftlich abgefaßte Anlagen zum Sachregister dieses Bandes, die der jetzige Herausgeber zum Teil verwertet hat. Bezüglich der neuen Lage an der Herausgabe der «*Gesammelten Werke*» Max Schelers, die durch den Tod Maria Schelers herbeigeführt wurde, sei auf den «*Bericht über die Sachlage am philosophischen Nachlaß Max Schelers*» verwiesen, der gleich dem Berichte der Herausgeberin über den Nachlass im Jahre 1948 in der *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 25, Heft 2, 1971 auf die freundliche Einladung ihres Herausgebers Herrn Prof. Dr. G. Schischkoff erschienen ist.

Nicht aufgenommen in «*Frühe Schriften*» wurde die erste Auflage des Sympathiebuches, das 1913 unter dem Titel: «*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*» im Verlag Niemeyer, Halle, erschien und das als unveränderter Teil der stark erweiterten zweiten Auflage unter dem Titel «*Wesen und Formen der Sympathien*» 1923 wiederveröffentlicht worden ist. Über Einzelheiten wird in Band 7 der «*Gesammelten Werke*» berichtet werden.

Desgleichen wurde in diesem Bande ein größeres Fragment über Logik nicht aufgenommen, das Max Scheler zirka 1906 aus dem Druck bei Metzger und Wittig, Leipzig, gezogen hatte und das den sehr wahrscheinlich größten Teil des ersten Bandes eines von seinem Verfasser geplanten zweibändigen Werkes über Logik darstellt. Es liegt deshalb im Sinne seines Verfassers, dieses Fragment nicht in der Reihe der von ihm selbst veröffentlichten Schriften der oben genannten Zeitspanne aufzunehmen. Die Herausgeberin hatte den Plan, diese Arbeit eventuell in Band 9 in Form eines Nachhanges aufzunehmen. Die gegenwärtige

Sachlage am Nachlaß Max Schelers erlaubt zur Stunde nicht, an dieser Stelle einen genauen Hinweis über die endgültige Einreihung des Logikfragmentes in den «Gesammelten Werken» zu geben.

Die erste Arbeit des vorliegenden Bandes bringt die von der philosophischen Fakultät der Universität Jena am 18. Dezember 1897 genehmigte Dissertation Max Schelers: *«Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien»*, die im Jahre 1899 im Druck Vopelius in Jena erschien. Wie der Titel dieser Arbeit zeigt, hatte sich ihr Verfasser schon früh mit dem Verhältnis von Logik und Ethik beschäftigt, das ihn schließlich auf die Spuren der emotionalen Tatsachen unseres Lebens führte, wie sie in der ersten Auflage des Sympathiebuches und im ersten Teile seines *Formalismus* aufgedeckt wurden. In einem kurzen Lebensabriß hatte der Verfasser im Dezember 1897 (siehe S. 160 in diesem Bande) über einige Daten und Interessengebiete seines jungen Lebens berichtet. Der Absicht der Herausgeberin folgend sei dem hinzugefügt, daß Max Scheler väterlicherseits von einer thüringisch-fränkischen Familie stammt, deren Stammbaum bis zirka 1600 nachweislich zurückgeht und die heute noch in Coburg ansässig ist. Dieser Stammbaum ist jetzt im Besitze des Sohnes von Max Scheler und Frau Maria Scheler, Herrn Max Georg Scheler.

Auch die zweite Abhandlung dieses Bandes *«Arbeit und Ethik»* zeigt die frühe Auseinandersetzung ihres Verfassers mit einem Problembereich, den sein Denken bis in seine letzten Jahre mitbestimmen sollte: die philosophische Ethellung sozialer Fragen. Diese Abhandlung ist Max Schelers erste selbständige Veröffentlichung und erschien in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 114, Heft 2, 1899. Sie wurde vom Verfasser 1924 in das Halbbändchen III, «Arbeits- und Bevölkerungsprobleme» (siehe Ges. W. Bd. 6, S. 399) aufgenommen und später in *«Liebe und Erkenntnis»* (siehe Bibl. Verz. Nr. 14 und 22), Lehnen Verlag, München, 1955 (Dalp-Taschenbücher) wiederveröffentlicht.

Die Habilitationsschrift Max Schelers: *«Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik»* erschien zuerst im Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig, 1900, das heißt ein Jahr nach ihrer Einreichung bei der Universität Jena. Ihre zweite, unveränderte Auflage besorgte der Verlag Felix Meiner, Leipzig 1922. Das Vorwort zur zweiten Auflage seitens des Verfassers gibt einigen Aufschluß über die Datierung des Anfangs der Beziehungen Max Schelers zur Phänomenologie E. Husserls, welche Max Scheler eingehender in seinem Aufsatz «Die deutsche Philosophie der Gegenwart» (siehe Bibl. Verz. Nr. 19) 1922 beschrieben hat und der in Band 7 der «Gesammelten Werke» wiederveröffentlicht wird. Weiteren Aufschluß über diese Frage wird auch das oben erwähnte Logikfragment bieten.

Die in diesem Bande unter dem Titel *«Drei kleinere Veröffentlichungen»* heraus-

gegebenen Arbeiten sind 1903/04 entstanden. Die erste davon, die von Maria Scheler mit «*R. Euckens Religionsbegriff*» betitelt wurde, erschien in der von Julius Rodenberg herausgegebenen Zeitschrift *Deutsche Rundschau*, 49. Jhrg., Heft 4, Berlin, Januar 1903, unter dem Titel: «*Zur Religionsphilosophie. Der Wahrheitsgehalt der Religion (von R. Eucken)*».

Die Arbeit «*Kultur und Religion*», die gleich der vorigen sich mit R. Eucken auseinandersetzt, ist eine Besprechung von Euckens Werk «*Der Wahrheitsgehalt der Religion*». Sie erschien am 7. Februar 1903 in der Beilage Nr. 30, *Allgemeine Zeitung*, München, S. 233–236.

Das Gedenkblatt «*I. Kant und die moderne Kultur*» ist ein Ausdruck der tiefen Auseinandersetzung seines Verfassers mit Kant in jener Zeit. Es erschien zuerst in der Beilage Nr. 35 vom 12. Februar 1904, *Allgemeine Zeitung*, München, S. 273–280.

Die letzte Arbeit dieses Bandes, «*Ethik*», bringt eine kritische Übersicht Max Schelers über den Stand der Ethik zur Zeit des «*Formalismus*». Sie erschien in *Jahrbücher der Philosophie*, 2. Jhrg., Berlin 1914, S. 18–118.

Auf die «*Berichtigungen und Ergänzungen*» mußte in diesem Bande verzichtet werden. Eine Aufzeichnung dazu seitens Maria Schelers befindet sich bei den Druckunterlagen zu Band 1 der «*Gesammelten Werke*», die jetzt im Karton mit der Signatur XXII in der Staatsbibliothek München hinterlegt sind. Es fanden sich hierin keine handschriftlichen Manuskripte zu den in diesem Buch veröffentlichten Abhandlungen.

Das «*Bibliographische Verzeichnis*» ist um die Nummern 4, 5, 6 und 33 ergänzt worden, ein Personregister hinzugefügt.

Die dreiundachzig Verweise (*) auf die «*Anmerkungen zu Text und Fußnoten*» dieses Bandes, die wie üblich in den «*Gesammelten Werken*» jeweils Verbindungen zum Gesamtwerke Max Schelers herstellen, wurden ausnahmslos von der Herausgeberin eingesetzt. Es fanden sich jedoch keine Erläuterungen dazu, die dem jetzigen Herausgeber hätten leichteren Aufschluß über ihre textkritische Funktion innerhalb des Schrifttums Max Schelers geben können, so wie sie von Maria Scheler gesehen wurden. Dennoch wurden sie alle vom Herausgeber rekonstruiert. Zwei der ursprünglich fünfundachzig Anmerkungen wurden nicht aufgenommen, da ihr Verständnis allzu weiten Raum ließ.

MANFRED S. FRINGS

ANMERKUNGEN ZU TEXT UND FUSSNOTEN

Alle Verweise auf den *Formalismus* beziehen sich auf die *fünfte* Auflage (1966). Für die 4. Auflage sind die hier angeführten Seiten auf 2¹/₂ bis 3 Seiten pro je hundert Seiten zu erhöhen.

Zu «Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien»

- 15 Text: Diese Arbeiten sind nicht erschienen. Zur Ästhetik siehe: «Metaphysik und Kunst», in: «*Deutsche Beiträge*», Jg. 1, 1947, Heft 2, S. 103–120.
- 18₁₆ Text: Vgl. hierzu S. 279 f. in diesem Band.
- 63₇ Text: Vgl. dazu «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 290 ff.
- 80₀ Text: Siehe hierzu «*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*», S. 132 ff. Bibl. Verz. Nr. 22.
- 96₃₅ Text: Zur Dispositionstheorie vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 38, 50, 253 ff.
- 100₄ Text: Zu Wert und Lust vgl. «*Der Formalismus*», V, 1.
- 101₂₇ Text: Zu den Tiefenschichten der Gefühle vgl. «*Der Formalismus*», V, 8.
- 101 Fußn. 2: Zur irrigen Scheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit siehe «*Der Formalismus*», Sachregister: «Dualismus».
- 101 Fußn. 3; Vgl. Anm. zu 100₄. Zu Wert und Ding, vgl. «*Der Formalismus*», I, 1–3; «*Vom Umsturz der Werte*», Ges. W. Bd. 3, S. 257, Bibl. Verz. Nr. 10 und 13.
- 102₈ Text: Siehe S. 99 f.
- 130₁ Text: Vgl. die Abh. «Über Scham und Schamgefühl», II–V, in: «*Schriften aus dem Nachlaß*», I, Ges. W. Bd. 10.*
- 130₂₃ Text: Über «Bescheidenheit» siehe Ges. W. Bd. 10, S. 150, und Ges. W. Bd. 3, S. 20.
- 132₁₅ Text: Vgl. hierzu: «Die Idole der Selbsterkenntnis» in: «*Vom Umsturz der Werte*» a. a. O., S. 254, und «*Wesen und Formen der Sympathie*», 5. Aufl., Frankfurt a. M., Abschn. A, I–III, Bibl. Verz. Nr. 21.
- 152₂₅ Zu «Beweis» vgl. «*Vom Ewigen im Menschen*», Ges. W. Bd. 5, S. 252 ff. Bibl. Verz. Nr. 14.
- 163₄₀ Text: Diese Anm. erschien in der 1. und 2. Aufl. der Abh. als Fußnote zum Titel. Bezüglich der Anregung durch Eucken siehe S. 14 und S. 201 in diesem Band.
- 164 Fußn. 1: «*Vom Umsturz der Werte*», Ges. W. Bd. 3; Bibl. Verz. Nr. 13.
- 171₂₀ Zu den hier aufgeworfenen Problemen vgl. die Sachregister von «*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*», Ges. W. Bd. 6, und «*Die Wissensformen und die Gesellschaft*», Ges. W. Bd. 8, unter den Titeln «Arbeit» und «Positivismus», sowie S. 204 f. in diesem Band.
- 195 Fußn. 1: Vgl. «*Der Formalismus*», 2. Teil, V ad 6; vgl. die Abh. «Mensch und Geschichte» in: «*Philosophische Weltanschauung*», Francke Verlag, Bern und München, 3. Aufl., 1968, und «Probleme einer Soziologie des Wissens» in Ges. W. Bd. 8. Nachgelassene Manuskripte zur Geschichtsphilosophie werden im Zusammenhang mit anderen Manuskripten in den Ges. W. veröffentlicht werden.

Zu «Die transzendente und die psychologische Methode»

- 201₁₆ Text: Siehe Bibl. Verz. Nr. 3.
- 201₂₅ Text: Siehe Bibl. Verz. Nr. 17, 4, und das Nachwort der Hrg. im gleichen Band auf S. 453.
- 202₂ Text: Siehe Bibl. Verz. Nr. 19.

- 203₁₂ Text: Siehe «*Der Formalismus*», Ges. W. Bd. 2, 1. Teil, I. und II.; 2. Teil, V, 6 und VI A, 1 und 2; ferner Ges. W. Bd. 8, S. 62, und im vorliegenden Band S. 217.
- 204 Fußn. 2: Siehe die gleichen S. 171, 172 in diesem Band.
- 209₁₂ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 215, 218, 285 ff., und in diesem Band S. 114 und 177.
- 268₁₁ Text: Siehe S. 69–87 in diesem Band.
- 268 Fußn. 2: Vgl. in diesem Band S. 76 f.
- 280 Fußn. 1: Siehe in diesem Band S. 9–160.
- 284₂₃ Text: Siehe hierzu «*Vorbilder und Führer*», Ges. W. Bd. 10, besonders Zusatz B 2, S. 323.
- 306 Fußn. 1: Der hier von der Hrg. gesetzte Verweis bezieht sich wahrscheinlich auf Ms. zur Geschichtsphilosophie von 1909 bis 1914, die gegenwärtig der Editierung harren.
- 317₂₃ Text: Vgl. «*Der Formalismus*», VI, A g, und «*Die Idole der Selbsterkenntnis*» in Ges. W. Bd. 3, besonders S. 225 ff.
- 319 Fußn. 1: Vgl. die Abb. «*Versuche einer Philosophie des Lebens*», in: Ges. W. Bd. 3, S. 323 ff.
- 321₂₁ Text: Siehe hierzu Ges. W. Bd. 3, S. 216 f., und Ges. W. Bd. 5, S. 289 f., und «*Der Formalismus*» Sachregister unter «*Akt*».
- 324 Fußn. 3: Vgl. «*Die Idole der Selbsterkenntnis*», IV, in Ges. W. Bd. 3.
- 329₂₂ Text: Vgl. S. 320 ff. in diesem Band.

Zu «*Kultur und Religion*»

- 343₁₂ Text: Vgl. «*Allgemeine Zeitung*», München, 5. Nov. 1901 (Beilage), Nr. 254, «*Der Wahrheitsbegriff der Religion* (von R. Eucken)», verf. von D. Dr. Dorner, Königsberg.
- 344₂₂ Text: Siehe hierzu «*Probleme der Religion*» in Ges. W. Bd. 5, Bibl. Verz. Nr. 14, und «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 296 ff.

Zu «*I. Kant und die moderne Kultur*»

- 359₁₀ Text: Vgl. zur Bedürfnistheorie «*Der Formalismus*», V, 9.
- 366₃₄ Text: Vgl. «*Die Wissensformen und die Gesellschaft*», 2. Aufl., Ges. W. Bd. 8, S. 455, und «*Mensch und Geschichte*» in: «*Philosophische Weltanschauung*», Francke Verlag Bern und München, 3. Aufl., 1968, besonders S. 67 ff.
- 367₃₃ Text: Siehe hierzu «*Liebe und Erkenntnis*» in: «*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*», Ges. W. Bd. 6, bes. S. 87 ff., 93 ff.

Zu «*Ethik. Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart*»

- 375₁₈ Text: Vgl. Ges. W. Bd. 6, S. 290 ff.
- 375₂₈ Text: Vgl. «*Der Formalismus*», II A und B.
- 379₃₉ Text: Vgl. hierzu das Sachregister des «*Formalismus*» unter «*Zivilisation*» und (5. Aufl.) S. 517 ff.
- 381₁₅ Text: Vgl. «*Der Formalismus*», 2. Teil, IV.
- 381–2 Fußn. 9: Der Band 2 des Jahrbuches erschien 1916. Siehe das Nachwort der Hrg. zur 4. Aufl. des «*Formalismus*», bzw. S. 583 der 5. Aufl.
- 382₁₅ Text: Siehe «*Der Formalismus*» 2. Teil, IV.
- 382 Fußn. 2: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 214, 481, 485.

- 382 Fußn. 2: Vgl. «*Der Formalismus*», 2. Teil, VI, B ad 3.
- 382₁₈ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 198–210.
- 383 Fußn. 1: Siehe vorige Anm.
- 383 Fußn. 2: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 187.
- 383 Fußn. 4: Vgl. «*Der Formalismus*», Sachregister unter «Wert», IV.
- 384₁₂ Text: Vgl. «*Der Formalismus*», Sachregister unter «Wert» I, c.
- 384₂₀ Text: Vgl. «*Der Formalismus*», 1. Teil, I, 1.
- 384 Fußn. 2: Siehe Anm. zu 381/382, Fußn. 9.
- 385₂₀ Text: Vgl. «*Der Formalismus*», 1. Teil, II, B 3 und 4.
- 385₃₂ Text: Der Modalitätskreis von Nützlich–Schädlich wurde von Max Scheler ab Teil II des Formalismus (1916 erschienen) und in späteren Schriften als selbständiger Wertkreis angesehen.
- 386₄ Text: Siehe «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» in: «*Vom Umsturz der Werte*», Ges. W. Bd. 3.
- 386 Fußn. 6: Siehe Anm. zu S. 381/382, Fußn. 9. Das betreffende Kapitel ist im 2. Teil, V, 6.
- 389₃₀ Text: Vgl. «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» a.a.O., S. 142 bis 147.
- 389 Fußn. 2: Vgl. «*Der Formalismus*», 1. Teil, II, B 5, und V, 5 des 2. Teiles.
- 392 Fußn. 1: Siehe vorige Anm.
- 393 Fußn. 2: Diese Abb. (s. Anm. zu S. 386₄) ist in Bd. 3 der Ges. W. erweitert erschienen. Siehe S. 400 desselben Bandes.
- 394₂₂ Text: Vgl. «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen», IV, a.a.O.
- 395₂₁ Text: Vgl. «Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson», in: «*Vom Umsturz der Werte*» a.a.O., S. 314–318.
- 396₆ Text: Vgl. «Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen» in: «*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*» a.a.O., besonders S. 295 ff.
- 397 Fußn. 2: Die 2. bis 4. Aufl. dieses Buches (1923, 1927, 1931) erschien im Verlag Fr. Cohen, Bonn, unter dem Titel «*Wesen und Formen der Sympathie*». Die 5. Aufl. erschien im Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt a. M. 1948. Bibl. Verz. Nr. 21.
- 398 Fußn. 1: Vgl. «*Der Formalismus*», 2. Teil, VI, A und B.
- 399₃₆ Text: Siehe «*Wesen und Formen der Sympathie*» a.a.O., A I bis XI insbes. IV, 1.
- 400₁₁ Text: Vgl. «Über Scham und Schamgefühl» in: «*Schriften aus dem Nachlaß*», I, Ges. W. Bd. 10, 2. Aufl. 1957, S. 65 ff.
- 400 Fußn. 2: Siehe hierzu «*Vom Umsturz der Werte*» a.a.O., S. 39, Fußn. 1.
- 401₄ Vgl. «*Wesen und Formen der Sympathie*» a.a.O., und «*Der Formalismus*» im Sachregister unter «Liebe»; ferner die Abb. «Ordo Amoris» in: «*Schriften aus dem Nachlaß*», I, Ges. W. Bd. 10, und «Über Scham und Schamgefühl», a.a.O.
- 401₁₇ Text: Vgl. «Über Scham und Schamgefühl» a.a.O., IV, 1–3, und Anm. zu S. 375₁₈.
- 401₃₂ Text: Siehe «Über Scham und Schamgefühl» a.a.O., S. 142 f.
- 402₁₃ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 334 ff.
- 402₂₇ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 251 ff.
- 403₁₁ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.). S. 137 ff.
- 403 Fußn. 2: Siehe Anm. zu S. 381/382, Fußn. 9.
- 404₁₄ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 62 f., 170 f., 229 f.
- 404₃₆ Text: Vgl. «*Der Formalismus*» (5. Aufl.), S. 104 ff. und 265 ff.
- 405₂ Text: Siehe «Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit» in: «*Schriften aus dem Nachlaß*», I, Ges. W. Bd. 10, besonders Abschnitt II.
- 408 Fußn. 2: Dieser Aufsatz ist in «*Vom Umsturz der Werte*» a.a.O., S. 343–346 wiederveröffentlicht worden. Siehe dazu das Nachwort der 11rg. auf S. 402 desselben Bandes.

- 408 Fußn. 6: Siehe «Walter Rathenau. Eine Würdigung zu seinem Gedächtnis», in: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Ges. W. Bd. 6, S. 361 ff.
- 408₂₄ Text: Vgl. S. 386 in diesem Band.

BIBLIOGRAPHISCHES VERZEICHNIS

1. Beiträge zur Feststellung der *Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (Dissertation Jena 1897). Druck Vopelius, Jena 1899. Ges. W. Bd. 1
2. *Arbeit und Ethik*. In: Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik, Bd. 114, Heft 2, 1899 (vgl. Nr. 22). Ges. W. Bd. 1
3. *Die transzendente und die psychologische Methode*. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (Habilitationsschrift Jena 1899). Verlag Dürr, Jena 1900. 2., unverändert Auflage. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1922. Ges. W. Bd. 1
4. *R. Euckens Religionsbegriff*. (Eine Besprechung von Rudolf Euckens «Der Wahrheitsgehalt der Religion».) In: Deutsche Rundschau, 49. Jahrg., Heft 4, Berlin 1903. Ges. W. Bd. 1
5. *Kultur und Religion*. (Eine Besprechung von Rudolf Euckens «Der Wahrheitsgehalt der Religion».) In: Allgemeine Zeitung, München, Beilage Nr. 30, 7. Febr. 1903, S. 233–236. Ges. W. Bd. 1
6. *I. Kant und die moderne Kultur*. In Allgemeine Zeitung, München, Beilage Nr. 35, 12. Febr. 1904, S. 273–280. Ges. W. Bd. 1
7. *Über Selbsttäuschungen*. In: Zeitschr. für Pathopsychologie I/1. Verlag Engelmann, Leipzig 1911 (vgl. Nr. 13). Ges. W. Bd. 3
8. *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur. In Zeitschr. für Pathopsychologie I/2, 3, Leipzig 1912. Ges. W. Bd. 3
9. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich. Verlag Max Niemeyer, Halle 1913 (vgl. Nr. 21).
10. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kants.
Teil I, Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung, Jahrg. I. Verlag Max Niemeyer, Halle 1913.
Teil II, im gleichen Jahrbuch, Jahrg. II, 1916.
Teil I und II als *Sonderdruck* unter gleichem Titel, mit einem Vorwort, 1. Auflage, Halle 1916.
2., unveränderte Auflage, mit dem Untertitel «Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus» und einem zweiten Vorwort, Halle 1921.
3., unveränderte Auflage, mit einem dritten Vorwort und einem Sachregister, Halle 1927.
4., durchgesehene Auflage, herausgegeben mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 1954.
5., durchgesehene Auflage, herausgegeben mit einem Anhang von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1966. Ges. W. Bd. 2
11. *Ethik*. Ein Forschungsbericht. In: Jahrbücher der Philosophie (Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart), herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler, 2. Jahrg., Berlin 1914. Ges. W. Bd. 1
12. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915; 2. und 3. Auflage 1916 und 1917, ebenda. Ges. W. Bd. 4
13. Abhandlungen und Aufsätze «*Vom Umsturz der Werte*». 1. Auflage im Verlag der Weißen

Bücher, Leipzig 1915 (in zwei Bänden). 2. und 3. Auflage 1919 und 1923 im Neuen Geist-Verlag, Leipzig (in zwei Bänden). 4., durchgesehene Auflage (in einem Bande), herausgegeben mit einem Anhang von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 1955.

Zur Rehabilitierung der Tugend.

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Erweiterung der unter Nr. 8 angeführten Abhandlung).

Zum Phänomen des Tragischen.

Zur Idee des Menschen.

Zum Sinn der Frauenbewegung.

Die Idole der Selbsterkenntnis (Erweiterung der unter Nr. 7 angeführten Abhandlung).

Die Psychologie der sogenannten Renten hysterie und der rechte Kampf gegen das Übel.

Versuche einer Philosophie des Lebens.

Der Bourgeois.

Der Bourgeois und die religiösen Mächte.

Die Zukunft des Kapitalismus.

Ges. W. Bd. 3

14. *Krieg und Aufbau*. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1916. (Für die späteren Veröffentlichungen vgl. Nr. 22.)

Der Krieg als Gesamterlebnis.

Über östliches und westliches Christentum.

Das Nationale im Denken Frankreichs.

Über die Nationalidee der großen Nationen.

Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der großen Nationen.

Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus.

Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege.

Vom Sinn des Leidens.

Liebe und Erkenntnis.

Ges. W. Bd. 6

15. *Die Ursachen des Deutschen Hasses*. Eine nationalpädagogische Erörterung. Kurt Wolff-Verlag, Leipzig 1917. 2. Auflage Neue Geist-Verlag, Leipzig 1919. Ges. W. Bd. 4

16. *Von zwei deutschen Krankheiten*. In: «Der Leuchter» VI, Verlag Otto Reichl, Darmstadt 1919 (vgl. Nr. 22).

17. *Vom Ewigen im Menschen*. Religiöse Erneuerung.

1. 1. Auflage (in einem Bande). Neue Geist-Verlag, Leipzig 1921.

2. Auflage (in zwei Halbbänden) mit einer größeren Vorrede. Neue Geist-Verlag, Leipzig 1923.

3. Auflage (Volksausgabe, ungekürzt, in einem Bande). Neue Geist-Verlag, Berlin 1933.

4., durchgesehene Auflage (in einem Bande), herausgegeben mit einem Anhang von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 1954. Ges. W. Bd. 5

Reue und Wiedergeburt.

Vom Wesen der Philosophie und den moralischen Bedingungen des philosophischen Erkennens.

Probleme der Religion.

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt.

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas.

5. Auflage, herausgegeben von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1968.
18. *Universität und Volkshochschule*. Beitrag zum Sammelband «Zur Soziologie des Volksbildungswesens», herausgegeben von Leopold v. Wiese, Band I der Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaften in Köln. Duncker u. Humblot, München 1921 (vgl. Nr. 25). Ges. W. Bd. 8
19. *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*. In: Deutsches Leben der Gegenwart, herausgegeben von Ph. Witkop, Verlag der Bücherfreunde, Berlin 1922. Ges. W. Bd. 7
20. *Walther Rathenau*. Eine Würdigung. Marcan-Block-Verlag, Köln 1922. Ges. W. Bd. 6
21. *Wesen und Formen der Sympathie*. 2., vermehrte Auflage der «Sympathiegefühle» (vgl. oben Nr. 9), Verlag Friedr. Cohen, Bonn 1923.
3. und 4. Auflage ebenda 1927 und 1931.
5. Auflage, Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt/Main 1948. Ges. W. Bd. 7
22. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (in 4 Bändchen). Neue Geist-Verlag, Leipzig 1923/24 (vgl. Nr. 14).
1. «*Moralia*»:
Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung.
Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens.
Vom Sinn des Leides (vgl. Nr. 14, der Aufsatz ist beträchtlich erweitert).
Vom Verrat der Freude.
Liebe und Erkenntnis (vgl. Nr. 14).
Über östliches und westliches Christentum (vgl. oben Nr. 14).
2. «*Nation*»:
Über die Nationalidee der großen Nationen (vgl. oben Nr. 14).
Das Nationale im Denken Frankreichs (vgl. Nr. 14).
Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratie der großen Nationen (vgl. Nr. 14).
Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus (vgl. Nr. 14).
Von zwei deutschen Krankheiten (vgl. Nr. 16).
- 3a. «*Christentum und Gesellschaft*»: «Konfessionen».
Der Friede unter den Konfessionen.
Soziologische Neuorientierung etc. (vgl. oben Nr. 14)*.
- 3b. «*Christentum und Gesellschaft*»: «Arbeits- und Bevölkerungsprobleme».
Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?
Arbeit und Ethik (vgl. Nr. 2).
Arbeit und Weltanschauung.
Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen.
- 2., durchgesehene Auflage (in einem Bande), herausgegeben mit Zusätzen und einem Anhang von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1964. Ges. W. Bd. 6
23. *Probleme einer Soziologie des Wissens*, Beitrag zum Sammelband «Versuche zu einer Soziologie des Wissens», herausgeg. von Max Scheler, Band II der Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaften in Köln. Verlag Duncker u. Humblot, München 1924 (vgl. Nr. 25).
24. *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Verlag Friedr. Cohen, Bonn 1925 (vgl. Nr. 30).

* Für die Wiederveröffentlichung vgl. Ges. W. Bd. 4.

25. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Neue Geist-Verlag, Leipzig 1926.
 Probleme einer Soziologie des Wissens (vgl. Nr. 23; erweitert).
 Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs
 in der Erkenntnis der Welt.
 Universität und Volkshochschule (vgl. Nr. 18).
 2., durchgesehene Auflage, herausgegeben mit einem Anhang von Maria Scheler, Francke
 Verlag, Bern und München 1960. Ges. W. Bd. 8
26. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In «Der Leuchter» VIII, Verlag Otto Reichl, Darm-
 stadt 1927.
 Als Sonderdruck im gleichen Verlag erschienen 1., 2., 3. Auflage 1928, 1929, 1931.
 4. und 5. Auflage Nymphenburger Verlagsanstalt, München 1948 und 1949.
 6. und 7. Auflage. Francke Verlag, Bern und München 1962 und 1966. Ges. W. Bd. 9
27. *Mensch und Geschichte*. In «Neue Rundschau», Jahrg. 37, Nov. 1926. Als Sonderver-
 öffentlichung im Verlag der «Neuen Schweizer Rundschau» erschienen, Zürich 1929
 (vgl. Nr. 30).
28. *Idealismus – Realismus*. In «Philosophischer Anzeiger» II. Verlag Friedr. Cohen, Bonn 1927.
 Ges. W. Bd. 9
29. *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. In «Politische Wissenschaft» («Ausgleich als Schick-
 sal und Aufgabe»). Veröffentlichung der Deutschen Hochschule für Politik, Berlin 1929
 (vgl. Nr. 30).

Nach dem Tode des Verfassers sind veröffentlicht worden:

30. *Philosophische Weltanschauung*. Verlag Friedr. Cohen, Bonn 1929.
 Philosophische Weltanschauung.
 Mensch und Geschichte (vgl. Nr. 27).
 Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (vgl. Nr. 29).
 Die Formen des Wissens und die Bildung (vgl. Nr. 24).
 Spinoza. Eine Rede. Ges. W. Bd. 9
 Neuausgabe in Dalp-Taschenbücher Band 301, Francke Verlag, Bern und München
 1954 und 1968.

Aus dem Nachlaß des Verfassers sind veröffentlicht worden:

31. *Die Idee des Ewigen Friedens und der Pazifismus*. Neue Geist-Verlag, Berlin 1931.
32. *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I: Zur Ethik und Erkenntnistheorie.
 1. Auflage, mit einem Anhang herausgegeben von Maria Scheler. Neue Geist-Verlag,
 Berlin 1933.
 Tod und Fortleben.
 Über Scham und Schamgefühl.
 Vorbilder und Führer.
 Ordo Amoris.
 Phänomenologie und Erkenntnistheorie.
 Lehre von den Drei Tatsachen.
 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, mit einem Anhang herausgegeben von Maria
 Scheler, Francke Verlag, Bern 1957.
 Tod und Fortleben.
 Über Scham und Schamgefühl – Zusätze.

Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit – Zusätze.

Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee – Zusätze.

Vorbilder und Führer – Zusätze.

Ordo Amoris.

Phänomenologie und Erkenntnistheorie.

Lehre von den Drei Tatsachen – Zusätze.

Ges. W. Bd. 10

33. *Metaphysik und Kunst*. In: Deutsche Beiträge, Jahrgang I, Heft 2, 1947.

SACHREGISTER

- Achtung*; (Spinoza), 50; s. Öffentlichkeit
Affekt; (Descartes), 46f.; (Spinoza), 50; (Leibniz), 53
Ἀληθεύα und ἀγάπη; (Chr.), 25f.
Allgemeingültigkeit; – d. Sittenges., 69; d. Urteils, 85
Alogismus; – d. eth. Phän., 111; s. Verstand
Amor intellectualis Dei; 51
Angeborensein; (griech.), 17f.; 214; 222
Antike; s. Römer
Antinomien; (Kant), 15; – d. Arbeitszwecke (s. d.), 181
Aperçu; (Schopenhauer), 283
Apologetik; 29; – u. Ethik, 374
Apriori; 42, 207, 220ff.; s. Methode: Kants Stellung u. Neukant.; synth. – u. transz. Meth., 229f.; 234, 248, 271 (– = contradictio in adjecto), 286; – u. tranz. Psych., 243ff., 247; s. Geom.; – d. ges. Sukzession, s. Kausalität; – u. formaler Char. d. – in tranz. Meth., 253–262; –sche Prinzipien in Wiss., 263ff., 267; – u. empir. Inhalt, 310; emot. –, 398
Arbeit, arbeiten; dreifache Verwendung d. Wortes, sprachl. u. gram. Bes. d. Begriffes, – u. Schaffen; 167–172; mod. Begr. d. – u. d. geregelte Tätigsein, 173f., 183; s. Lust, s. Marxismus, s. Sozialismus; körperl. u. geistige –, 177; das «Wofür» d. –, 177, 182; – u. d. Mensch 183–186; s. Gesellsch., s. eth. Begriffsbildung; sittl. Qual. d. – 186f.; – als nark. Mittel z. Beseitigung v. Leiden, 190f.; –stheorie, 170
Arbeiter, u. Handwerker, Künstler; 168, 170, 173; d. Wort –, 176; 178; u. Gesellsch., 185f.; – u. Streik, 187ff.; – u. Familie, Staat, Kirchenpflicht, 189f.
Arbeitsteilung; – = Vorauss. d. Arbeit (s. Zweck), 179ff.; Unterschied z. Wiss., 319
Arbeitswelt; d. gemeins. Boden aller Wissensch. (Eucken), 276ff., 280; – u. Geist, 281–284, 287, 323, 328, 330; s. Kausalität; – in psych. Meth. 325f.; – im Gegens. z. nat.-wiss. u. transz. Meth., 327; 335
Arbeitszweck als wirtschftl. Kampfprinz. u. sittl. Prinz. (Kritik d. soz. –theorie), 169f., 174ff., 182f., 186ff., 188ff.
Aufklärungszeit; 136f. s. Unwahrhaftigkeit
Axiologie; (– u. Ethik), 95, 114
Begriff; Wesen d. wiss. –sbildung, 49f., 52; s. Wertung; s. Mord
Bewegung; s. Raum, s. Zeit, s. transz. Meth.
Beweis; – u. Wahrheitsfindung, 152f.; s. Apologetik; – = päd. Hilfsmittel, 152
Bennutsein; – u. Sein, 91; –sinhalt, s. Philosophie; d. Jetzt u. Hier d. lebendigen –s als Ausgangspunkt d. Phil., 310; – in psych. Meth., 323; –statsache, s. psych. Meth., – in Psychologie, 316f.
Christentum, christlich; – u. Gesch. 21f.; – u. Römer, 25f.; 51, 113, 152; –e Philosophie, 367f.
Denken; 11; (Stoa), 23; (Bacon), 39; – u. Wollen in Antike, 41; (Descartes), 47; (Locke), 42; (Spinoza), 49f.; (Sigwart), 69ff., 72; – u. Wollen (s.d.), 75f.; – u. Wahrhaftigkeit, 94; theor. – u. sittl. Leben, 105; in Rationalismus u. Empirismus (s. Meth.), 213; s. Wille; –in psych. Meth., 325; griech. – 364, 366
Ding, Dingbegriff; (Sigwart), 84, 86; – u. Raum, 87f.; s. Kraft; – u. Wert, 97; –kategorie in wiss. Denken, 364f.
Discretion; drei Arten der –, 130f.
Dolus eventualis; 139
Ebe u. Wahrhaftigkeit; 121; – u. Öffentlichkeit, 124, 145
Einheitlichkeit; Begriff d. –, 281f.
Einricht; (Arist.), 19; s. Erkenntnis, s. Denken, s. Wahrheit
Empfindung; (Kant), 57f.; – u. Ding (Sigwart), 86f.; die Einheitlichkeit d. –, 282, 310ff.; –sgefühle, 402
Engländer; – u. Entdeckung d. Gefühlslebens; 34, 40, 43, 46; – u. deutscher Intellektualismus, 53
Erfahrung; (Kant), 218ff.; – u. transz. Meth.

- 229f.; – u. Erk.-prinzip. d. transz. Meth. u. ihre Anwendung in Wiss. u. Leben, 253 ff.; – u. wiss. Urteil (s.d.), 266f.
- Erkenntnis*, –theorie, –kritik; (Spinoza), 49f., 52; (Leibniz), 53; – u. transz. Meth. (s.d.), 228f.; – u. reduktives Verf., 238 ff.; – als Grenzfall d. Theor. d. Gesch. d. Wiss., 243; transz. Meth. als vermeintl. –kritik in Naturwiss., 245–250; – in Gesch. u. Wissensch., 251–255; – u. Ethik, 279; – u. Kausalität, Geisteswiss., 305f.; griech. Idee d. – 358ff.; –verhalt zu Gegenstand, 359
- Erziehung*, Erzieher; – in griech. Geisteswelt, 19f.; – u. d. drei phil. Normwiss., 14; – zur Wissensch. u. Nation, 79f.
- Ethik*; 13; (griech.), 17; (Stoa), 23f.; (engl. Schule), 43f., 80; (Sigwart), 75 ff.; – u. Verh. z. Logik, 83; – abhängig von Wert, 95, 158; – u. Gesinnung, 95, 114, 158; (Darwin), 114, 177; – u. Entstehungsarten d. Unwahrhaftigkeit (s.d.), 136f., 138; – u. Arbeitswelt (s.d.), 279; Güter- u. Zweck-, 379ff.; – d. Gegenw. 381ff.; Idee d. abs., 386; util. u. biol., 388ff.; (Guyau), 390f.; (Nietzsche), 393ff.; (Goldscheid), 396; (Schwarz), 404; s. Sympathie; Det. u. Indet. in d. –, 404ff.; Genealogie d. –, 408f.
- Ethische Begriffsbildung*; s. Wertung, s. Begriff; 107f.; 154; – in gesellsch. Arbeit, 184ff.
- Farbe* u. Irrtum; 97
- Formal*; d. – e Char. d. transz. Meth., 229; s. transz. Meth., II
- Fortschritt*; – d. transz. Meth., 242ff., 315; – d. Wiss. 245ff.
- Freiheit*; – in Gesch., 251; – u. psych. Tatsache, 314; – u. Ethik, 405; s. Gesetz
- Fühlen* (intentionales); 384; s. Gefühl, s. Verstand
- Gefühl*; 11; (Stoa), 24; – im Untersch. zu Vernunft, Gott, 34; (Grotius), 38; (Bacon), 39; (Leibniz), 53ff.; – d. Gewissheit (Sigwart), 92ff.; – u. Wert, 99; – u. Begriffsbild., 107; – u. Gesinnung (s.d.), 112f.; – u. Unwahrhaftgk., 140f., 144f., 158; – u. Lebenstendenz (Spencer, Darwin), 388f.; Phänom. d. –, 398; s. Sympathie; Scheidungen d. –, 398f., 402
- Geist*; s. Arbeitswelt; (griech.), 16ff., 21; – kein psych. Sein, 322f., 329ff.; – u. empir. Kulturfaktoren, 347f.; – esvölker, 331
- Gemeinschaft*; 397
- Gemüt*; s. transz. Meth., III
- Geometrie*; d. eukl. – als Vorauss. d. transz. Meth., 232; d. nicht-eukl. – u. d. transz. Meth., 245ff.; – u. Raum (s.d.)
- Gerechtigkeit*; – u. Widerstreit zur Wahrheit, Wissen, Handl., 116ff.; 159; Prinz. d. – (Spencer), 389; 400
- Geschichte*; 70; 109; – u. Gesellsch., 123; Gesinnung d. –, 128; – u. Methode, 212f.; (Kant), 216–220; – d. Wiss., 239f.; s. reduktiv; – u. transz. Meth., 250ff.; 285; d. Gewesensein d. –, 331f., 335
- Geschichtsschreiber*; die fünf Stufen d. gesch. Darstellung u. d. transz. Meth., 240 f.
- Geschichtswissenschaft*; s. Geschichte; 66, 213, 224ff.; – u. Erk.-kritik d. transz. Meth. 251; s. Kausalität; – im 19. Jh., 332
- Gesellschaft*, u. Öffentlichkeit; 124ff.; (Grand-Ètre), 184; – u. d. Wofür der Arbeit, 185
- Gesetz*; – u. Freiheit, (s.d.), Gewissheit, Probabilismus, 30f.; 111
- Gesinnung*; 127–129, 131; (griech.), 18, 20; – u. Axiologie, 95; Grade d. – u. intell. Fortschritt (s.d.), 112–115; – u. Treue, 121, 154; – u. Volkswille, 125; – u. Unwahrhaftgk. (s.d.), 136f., 146; – u. falsche Anordn. v. Tatsachen, 151f.; – u. Handeln, 159
- Glaube*; (Luther), 35f.; (Spinoza), 48; – u. Wissen, 55f.; (Sigwart), 91; – u. transz. Ich, 302
- γνώμη σαυτὸν; 21
- Gott*; 25f.; – u. Lehre v. zwei Wahrh., 28; – u. Naturges., 33; (Grotius), 38; (Descartes), 47; (Spinoza), 48
- Gute*, das; 11, 14, (griech.), 16, 18f.; (Stoa), 24; (Hobbes), 41, 279; (Cudworth), 42; (Shaftsbury), 43; Wahrh. u. –, 40ff.; (Descartes), 47; – u. Schlecht, 50ff.; (Leibniz), 53; – u. Offenheit (s.d.); – u. Wahrhaftgk., 146, 153; (Nietzsche), 393

Grund, Satz vom –; 241, 333; s. reduktiv
Handeln, Handlung; 11, 19; (Stoa), 23 f.;
 (rectitudo), 32; (Sigwart), 74 f.; – u. Ge-
 sinnung, unter- u. ausserethisch, 95; Vor-
 stellung e-r –, 108 f.; Begriffsklassifik.,
 109 ff.; – u. Tugend (s. Wahrhaftigkeit),
 112–122, 158, 403
Harmonie; (Wertsysteme) 13 f.
Heuchelei; (= Art d. Unwahrhftgk.), 126,
 133, 145
Hic et nunc; s. Bewusstsein
Historisch; 70; (= Wertbegriff), 123 f.
Ich; das – d. wiss. Erkenntn. u. die Zeit, 235 f.;
 d. Begriff d. – in transz. Meth. u. das Verh.
 von – u. sittl. Persönlichkeit, 300 f.; das
 beobachtende – u. der Zuschauer (Ziehen),
 312; das – in util., mech., u. evol. Moral-
 lehre, 388
Ideenflucht; 301
Induktion; s. transz. Meth., s. Logik, s.
 Kausalität
Irrtum; 19, 97, 149 f.; – u. Unwahrhaftigkt.,
 155
Kausalität, kausale Betrachtung; 61 f.; (Ave-
 narius), 65 f.; bei Sigwart u. Kant u. Verh.
 zu Wollen, 84 f., 267; s. Kraft; – u. Zweck,
 111; – u. transz. Meth., 236 ff., 241; – u.
 Apriori, 248 ff.; – keine Gültigk. in
 Gesch.-wiss., s. Geschichte; – in Geschichts-
 u. Naturwiss., 304 f.; – u. Arbeits-
 welt, 306; – u. Erk.-theorie, Wirken, 305 f.;
 s. reduktiv; psych. – u. – d. Willens (Wundt,
 Lipps, Windelband), 405 ff.
Kraft; 64, 68; (Mach), 88; – u. Anthropo-
 morph., 89; die sozialisierende u. zer-
 streuende – d. Unwahrhftgk., 147 f.; s.
 Sprache; – d. Ausbreitung d. Unwahr-
 haftigk., 149 f.; – in Geschichte, 254 f., 262;
 s. transz. Meth., III; d. Beweise des
 »Geistes und d. –« 278 f.; – u. mod. Wiss.,
 364 f.; –bewusstsein (Guyau), 391
Kuppelei; 147; – u. arbeiten, 183
Laisser faire; 192
Leben; 321, 323; s. Geist; (Eucken), 341; – u.
 sittl. Wertschätzung, 388 f.

Lebendige Synthese; s. Synthese
Lebensgefühl, Lebenswert; (Spencer), 388 f.;
 (Guyau), 390 ff.; (Nietzsche), 395
Liberalismus; 45; lib. Arbeitstheorie, 179 ff.;
 s. Arbeit; 192, 208, 389
Liebe; (Chr.), 25; (Spinoza), 50; d. mora-
 lische –, 95; 112, 122, 133, 153; (Nietzsche),
 394; s. Sympathie; 400 f.
Logik; 13; (Stoa), 23 f.; (Chr.), 27; (Sigwart),
 70 f.; – u. Ethik, 83, 279 f.; log. Begriff,
 97 f.; – u. Handeln, 109 ff.; – u. Wahrhaf-
 tigk., 154; – u. Arbeit, 171; – u. Vernunft,
 217; s. Ursache, s. Urteil, s. transz. Meth.;
 ihr Verh. zur transz. Meth., 254; log.-re-
 duktives Verf. in transz. Meth., s. reduk-
 tiv; – u. Kaus. (Lamprecht) u. – d. Geistes-
 wiss., 305 ff.; – in psych. Meth.,
 325 f.
Lüge; (griech.), 16, 18 f.; (Thomas), 34 f.;
 (Luther), 37; (Grotius), 39; – u. Wahr-
 haftigk., 127, 153; d. konventionelle –,
 148 f.; (Kant), 156 ff.
Lust; 96 ff., 99 f.; – u. Unwahrhaftigk., 144 f.;
 – u. arbeiten, 174; (Spencer), 388 f.; 402;
 (Schwarz), 404
Marxismus; 67; (kommunist. Manifest,
 Kapital) 165; – u. der soz. Arbeitsbegriff,
 175 f.; – u. seine Utopie, 190; – u. Darwi-
 nismus, 209
Maß; (griech.), 16
Materialismus; 52; mat. Geschichtsauff., 165 f.
Mathematik; 56; 88 f.; 115; 208 ff.; – u. Me-
 thode, 212 ff., 226; (Kant), 215, 218, 220;
 s. Erkenntniskritik; s. transz. Methode,
 III; 286; Kontinuität d. Zeit in – u. Gesch.,
 297; (griech.), 363
Metaphysik; s. Religionsphilosophie
Methode, methodologisch (Forschungsart,
 Denkungsart, Erkenntnistheorie); 61 ff.,
 67 f.; (Sigwarts – lehre), 72; – in Wiss. u.
 Arbeit, 171 f.; – nfrage unbekannt in An-
 tike u. mittelalt. Phil., 211 f.; in neuzeitl.
 Philos., ihre formalen Merkmale u. drei
 inhaltl. Bestimmtheiten, 211 f.; – in vorkant.
 Philos., 212; Kants Stellung, 212–227; –
 in deutsch. Idealism. 222 f.; in nachideal.
 Philos., 223 f.; Neukantianism., 225 f.; re-

- duktive –, s. reduktiv; die noologische –, 334f.; s. transz. Meth.
- Mitgefühl*; s. Sympathie
- Mittelalter*; 27f., 32, 60, 257, 259, 263
- Monismus*; 51, 56
- Monotheismus*; 81f.
- Moralischer Sinn*; (Engländer), 43ff.
- Mord*; 106ff., 146; – u. Lüge, 157f.
- Motiv*; s. Zweck
- Mut*; 119; Widerstreit zw. – u. Erk., 111, 118f.
- Natur*; (Kant), 65; 357ff.; – u. Mensch, 89f.; (Römer u. Chr.), 152; – u. transz. Meth. (s.d.); 229; (Eucken), 344ff.; s. Wissenschaft
- Nationalökonomie*; 67; 165f.; s. Marxismus
- Naturwissenschaft*; 51f.; – u. Zweckbegriff, 62, 64f.; (Avenarius, Kirchhoff, Mach) 89; – u. hist. Meth.; s. Methode; – als Ausgangspunkt d. transz. Meth. (s.d.), III
- Nicht-euklidische Geometrie*; s. Geometrie
- Norm* (ethisch, logisch, ästhetisch), 13f.; 379; Normwissenschaft., 11ff., 62
- νοῦς πρακτικός; 20–23; 28
- Nunc stans*; (Augustin, Schopenhauer), 297
- Offenbarung*; 33, 153
- Offenheit*; (Wahrheit, Wahrhaftigkeit, s.d.), 122, 125; – u. Lüge (s.d.), 127, 146
- Öffentlichkeit*; 124ff.
- Organismus*; 62ff.
- Pädagogik*; 140; s. Unwahrhaftigkeit
- Panteismus*; 52, 342
- Person*; – in Ethik d. Gegenw., 381ff.; d. gute –, 385, 398
- Persönlichkeit*; – in Gesch., 252; – u. transz. Apriori, 262; – u. transz. Ich, 301; (Hegel) 349; (Lipps), 406
- Pflicht*; – u. Wahrhftk., Unwahrhftk. (s.d.), 154ff., 158; – u. arbeiten, 181, 185; – u. Streik, s. Arbeiter; (Guyau), 391f.
- Phänomenologie*; – d. emot. Lebens, 398
- Philosophie*, philosophisch; –es System, 82f.; – u. Nat.-ökonomie, 166f.; – u. d. Recht auf Methodenfragen, 205ff., 207ff.; s. Sittengesetz u. transz. Meth.; – u. Geist (s.d.), 284; – u. Bewusstseinsinh., 308f.; Definition d. –, 334
- Physik*; 56; (– u. Ethos), 115; 206, 209f.; (Kant), 359
- Positivismus*; 205ff.; 262, 304
- Psychologie*; 18, 63; (– u. Zweckbegriff), 64f.; (– u. Kaus.), 66; (– u. Wert), 96, 99; 102f., 208; s. psych. Tatsache; 313ff., 365f.
- Psychische Tatsache*; s. transz. Meth., III; 286; – u. Zeit, 295; 314, 265; s. Ich, s. transz. Meth., IV; Darstell. d. –, 308ff.; Kritik d. –, 313ff.; Ausgangspunkt d. –, 322; s. Geist
- Raum*; (Sigwart, Gesichts-, Tastraum), 87; – u. transz. Meth., 231, 241, 244–248; s. Geometrie; – u. log. Evidenz, 287ff.; d. empir. u. geom. – (subsistens-accidens) u.d. ruhende –, 289ff.; d. Kampf gegen den –, 291ff.; (Kant), 363
- Realität*; (Spinoza), 52f.; Grade d. –, 186; s. Arbeit
- Recht*; 78, 330f.
- Reduktiv*, Reduktion; (= umgekehrte Deduktion), –er Char. d. transz. Meth. (s.d.), 227, 232f., 239; s. transz. Meth., III; 285f.; –es Raummerkmal, 290f.; – u. psych. Meth., 312ff.; kaus. –, 320ff.
- Religion*; 14, 29; (Luther), 35; (Bacon), 39; (schott. Schule), 45; – u. Wiss., 82; 217f.; – u. Arbeitswelt (s.d.), 283; – u. Raum, 290f.; – u. Zeit, 299f.; (Eucken), 339ff., 344–353; Verh. z. Philos., 334
- Ressentiment*; (Nietzsche), 393, 409
- Reue*; 50, 108, 141, 146, 158
- Römer*; 22ff., 152, 254, 292, 367
- Scham*; (Spinoza), 50, 108; (Offenheit, Wahrhftgk. s.d.), 129ff.
- Schöne, das*; 14, 16, 21
- Schottische Schule*; 42, 45
- Seele*; 12ff., 18, 21, 47, 113, 397f.
- Sein*; (extramental) 90f.; (Sigwart), 92; – u. Logik, 93; (– u. Wert), 94, 98ff.; (Hegel), 152
- Selbstbeobachtung*; 320f.
- Sittlichkeit, Sittengesetz, d. Sittliche*; (griech.), 19; (Stoa), 23; (Sigwart), 76f., 80; (Urteil,

- Wahrhaftgk.), 95; d. Konstanzgrösse d. -n, 116; d. sittl. Beurteilung d. Unwahrhaftgk., 144, 158; (Kant), 217, 332, 369; - u. transz. Methode, 255f.; (Kant), 258f.; s. Reich d. Zwecke; 385; - u. Jesus, 256
- Sollen*; (Sigwart), 81, 92; (Guyau), 391
- Sozialismus*; Arbeitstheorie d. -, 174f.; s. Lust, s. Arbeitszweck; 374; - u. geist. Arb., 175 ff.
- Sprache*; - als Ausdr. d. Unwahrhaftgk., 138, 140; - = Kraft d. Gedankenfix., 148f.; - u. Gedankenaust., 155; sprachl. Gebrauch v. arbeiten, 166ff, 176f., 179; 274
- Stoa*; 22-25
- Streik*; s. Arbeiter
- Sympathie*; 102, 397ff., 400
- Synthese*; d. lebendige -, 102-106; d. schöpferische -, 405
- Taetraum*; s. Raum
- Teleologisch*; 62, 63; s. Zweck, s. Marxismus; 64-68; -er Begr. d. Dinges, 88
- Theologie*; 42, 209; s. Religion
- tout comprendre c'est tout pardonner*; 23, 53, 108
- Transzendente Methode*;
I. Darstellung (allg. Teil) d. -n -, ihre wesentl. u. unwesentl. Merkmale (s. Logik, s. Urteil, s. formal, s. Erkenntnis, s. Apriori, s. Erfahrung), 227ff.; Darstellung (bes. Teil), Anwend. auf erk.-theor. Probleme d. Raumes, 321ff.; s. Raum, s. Zeit, s. Ich, s. Kausalität
II. Kritik (allg. Teil) d. wesentl. (s. oben) Merkmale d. -n -, 239-271, u. ihrer unwesentl. (s. oben) Merkmale, 271-287; d. Widerlegbrk. d. - nicht durch Gesch., 242ff., 245; ihr Gebrauch d. log. Mögl., 244; - als vermeintl. Kritik d. Erk., s. Raum, s. Kausalität, s. Erkenntnis, s. Geschichte, s. Gesch.-wiss.; ihr formaler Char., 253ff., s. Kausalität, s. Sittengesetz, s. Apriori, s. Urteil
III. Math. als Ausgangsp. d. -n -, u. d. Skepsis gegenüb. d. Gemüt, 271ff.; 315; d. unwesentl. Merk., 271-287
IV. (Besonderer Teil), s. Raum, s. Zeit, s. Kausalität, s. Persönlichkeit, s. Ich; ihr Verh. z. psych. Meth., 300ff.; s. psych. Tatsache
- Trieb*; (Grotius), 38; (Bacon), 39; (Kant), 57ff., 404; (Sigwart), 72
- Tugend*; (griech.), 17ff.; - u. Wiss., 112ff., 116ff.; - u. transz. Meth., 256
- Unschuld*; 131ff.
- Unternehmer*; (u. Arbeitsbegr., s.d.), 173
- Unwahrhaftigkeit*; (s. Wahrhaftigkeit); d. Schema d. -, 134f.; Entstehungsform, sittl. Bewertung, Auftauchen d. - im Bewusstsein, 135f., 153ff.; - u. Gesinnung, 137; ihr Ausdrucksm., 138ff., 148; - u. Gefühlsübermittl., 139f., 149, 151; - geg. sich selbst, 141ff.; Beding. d. -, 144f.; u. soz. Abhängigkeitsverh., 145, 147, 149; s. Kraft, s. Kuppel, s. Lüge, Ausbreitung d. -, 149f.; - u. falsche Anord. d. Tats., 150-153
- Ursache*; 62f.; - u. Gesch., 66; d. Wollens (Sigwart), 74; log. -, 228
- Urteil*; (Descartes), 47; (Leibniz), 54, 65; synth. anal. -, 84, 266f.; (Sigwart), 92f.; - in Unwahrftgk., 94f., 134-143; - u. Begriff, 97ff.; - u. leb. Synth. (s.d.), 103f.; d. Wahrft. -, 154; - u. apriorische Prinz. d. Wiss., 264ff.; - u. Sprache, 149; log. - u. Unwahrftgk., 150; (Kant), 221; - u. transz. Meth. (s.d.), 227ff., 230; geom. -, 231ff.; - u. Zeit, 233; s. Geom., s. Raum, s. transz. Meth., III; wiss. -, 265ff.
- Utilitarismus*; 41-45, 49; (Eucken), 352; - u. Morallehre, 388f., 393, 395
- Verbergen*; s. Scham
- Vergessen*; 143
- Vernunft*; 11, 12; (griech.), 19f.; (Cicero), 22; (Arist.), 24; (Chr.), 25; göttl. u. menschl. -, 29, 34; (Platon, Hobbes), 41; - u. Arbeitsbegr. (s.d.), 172; in Antike, Mittelalt., Neuzeit, 263f.; (Eucken), 344ff.; (Kant), 57ff., 217, 223, 356f., 366, 368, 404
- Verstand*; 11f., (Kant), 366; - u. Gefühl, 398
- Wahrhaftigkeit*, (Unwahrhaftigkeit); (griech.), 17, 18, 20, 22; (Chr.), 26; (Römer), 34; (Luther), 36ff.; (Grotius), 38; Grade d. -,

- 94; s. Mut; 112–129; – u. Scham, 129f.; zwei Forderungen d. –, 146; Motiv d. –, 146; (Kant), 153f.; u. sittl. Beurtl., 154ff.
- Wahrheit, das Wahre, Unwahrheit*; 11, 14; (griech.), 16, 18; (Stoa), 24; (Kirchenv.), 25; Lehre v.d.zwei –en, 28f., 33, 55f., 60, 69; (adaequatio), 30, 32; Lüge u. –, 34; (Bacon), 39f.; (Hobbes), 41; (Spinoza), 48, 50f.; (Plato), 51; (Leibniz), 53; (Sigwart), 71, 73; – u. Wollen, 78; (Sigwart), 85, 90f.; – u. Evidenzgef., 93f.; – u. Wert, 98f., 382f.; Bez. zw. Denken u. Sein, 109; – u. Tugend, Urteil, 112ff.; Erk. d. – kein sittl. Ziel, 133, 153, 158; – u. transz. Meth., 228ff.
- Wahrscheinlichkeit*; 93, 145
- Wärme*; 88f.
- Welt*; d. lebendige im Gegens. zu transz. Prinz. d. Erf., 315ff.; s. Arbeitswelt
- Weltanschauung*; 13, 23, 33, 89, 167, 171
- Wert*; 24, 62; drei Begriffe d. –es, 96ff.; – u. Sein, 97ff.; Erleben d. –es, 99, 101; – in gegenw. Ethik, 381f.; – = Qualitäten u. –ordnung, 383f.; – u. Person, 385; – u. Evidenz, 385; vitale –, 387f.
- «*Wertkritik des Bewusstseins*»; 12, 14
- Wertgefühl*; 88, 99, 100f.; – u. log. Urteil, 104f., 107f., 110, 112; – u. Unwahrftgk., 144f.; – u. mod. Arbeitsbegr., 173
- Wertsystem(e)*; 13ff.
- Werttheorie*; – d. Soz., 169f.
- Wertung*; 103ff.; 107
- Widerspruch, Satz des*; 94, 143, (Hegel), 223; u. transz. Meth., 230, 265f.
- Wille, Wollen*; 11f.; (griech.), 18ff.; (Stoa), 23, (Antike), 41; (Descartes), 47; (Spinoza), 49; (Sigwart), 69, 92; Primat d. –s, 73f., 81; Denken u. –, 76, 80, 269; Denken –, 74, 78; 80f., 85; unter- u. außerethisch, 95; – u. Wahl, 403ff.; –sfreiheit, Kaus., 405f.
- Wirken*; s. Kausalität
- Wirklichkeit*; s. Geschichte, s. transz. Meth.; die Wahl ihrer Art in der transz. Meth., 275
- Wissen*; 19, 27, (Kant), 56; (Sigwart), 92; 132; (u. Arbeit), 178 f.
- Wissenschaft(en)*; normative –, 11ff.; – u. Zweckbegriff, 62; 40, 57, 60, 61, 68f., 79, 84, 113ff.; – u. Autorität, 119; – u. Arbeit (s.d.), 170ff.; Gesch. d. –, 205–210; (Kant), 215, 357 f., 359f.; – u. transz. Meth., 228f., 315; s. Erkenntnis; Grundl. d. –, s. Apriori, s. Urteil; – u. Geistestätigkeit., 269f.; – v. Raum (s.d.), 289f.; d. griech. u. mod. Idee (Kant) d. – u. Natur, 358ff., 364ff., 368
- Wissenschaftslehre*, 171f. s. Arbeit
- Zeit*; Begriff d. –, 233ff.; s. Ich; – u. transz. Meth., 241; – in Gesch., 252; – u. Raum, 295; d. Kampf um das Wesen d. – (s. Raum), 295f.; ihre hist. Erkenntnisart, 296ff.; d. Überwind. d. –, 298f.; d. Dreieck d. –, 299; (Kant), 363
- Zirkel*; (Arist.), 19, 21; (Descartes), 47f.; (Sigwart), 74f.; (Kant), 217, 220; in transz. Meth., 230; – im Ausgangsp. d. phil. Forsch., 327; – d. Logik, 328; (Spencer), 388
- Zweck*; 62, 64, 66f.; (Ihering), 68; (Sigwart), 71; (Descartes), 80; – u. Handeln, 110f.; Unwahrftgk., 150f.; s. Arbeitsbegriff; Sprengung d. –systeme, 163–174, 176; – u. Arbeit, 172ff., 179f.; d. Reich d. –, 259ff.; – u. Wiss., Psych., 318; – d. Kultur, 349; (Wundt), 378f.
- Zwecksystem*; s. Zweck

PERSONENREGISTER

- Abaelard, 27f., 367
 Ach, N., 403 f.
 Agrippa v. N., 29
 Aischylos, 17
 Albert d. Gr., 364, 367
 Archimedes, 241
 Aristippos, 358
 Aristoteles, 19-21, 23f., 27f., 30, 32, 47f.,
 80f., 126, 174, 211, 242, 256, 346,
 358-361, 364, 366
 Augustin, 26f., 34, 131, 207, 215, 259, 292,
 297, 299, 321, 367f.
 Avenarius, 65, 89, 107, 208, 308, 317

 Bacon, 39-41, 167, 205f., 331, 358
 Balfour, A. J. B., 377
 Bart, P., 165
 Bayle, P., 55-60
 Becher, E. 378, 387, 396
 Becker, J. K., 246
 Below, v. G., 304
 Beneke, 46
 Bergmann, J., 266, 299
 Bergson, H., 390, 395, 407
 Bernstein, E., 376
 Binding, K., 400
 Bismarck, 115, 283
 Boccaccio, 366
 Bodin, J., 28
 Boyle, R., 284
 Brentano, F., 382, 385f., 400
 Bruno, G., 206
 Buckle, H. T., 208, 224, 251, 304
 Buridan, 368
 Busse, L., 266, 301

 Calvin, J., 259
 Camerer, 52
 Cathrein, v., 25, 33-35, 37, 377
 Chrysostomos, 25f.,
 Cicero, 22
 Clemens, v. A. 26
 Cohen, H., 91, 217, 227, 273, 276f., 280f.,
 376
 Columbus, Chr., 278

 Comte, A., 13, 171f., 204f., 208, 251, 304,
 348, 352, 399
 Condillac, 312
 Constant, B., 153
 Cossmann, P. N., 326
 Crusius, 393
 Cudworth, R., 40f., 43
 Cusanus, 29
 Damme, 125

 Darwin, Ch., 114, 209, 362, 388f., 391f.,
 395f., 399
 Delbrück, 138
 Demokrit, 17, 242, 257, 284
 Descartes, R., 46-49, 55, 69, 78, 80, 115,
 205f., 214, 221, 257, 327, 345, 360, 364
 Driesch, H. 390
 Dürr, E., 378

 Ebbinghaus, H., 403
 Eckermann, J. P., 21
 Ehrenfels, Chr. v., 96f., 166, 381, 383
 Einstein, A., 202
 Eisenhart, H., 115
 Eisler, R., 407
 Epiktet, 25
 Erasmus, 36, 339
 Eucken, R., 23-26, 35f., 39, 42, 46-48, 50,
 61, 91, 125, 128, 201, 212, 249, 252, 258,
 269, 275, 292, 302, 318, 323, 325, 334,
 339-343, 345-347, 350-353
 Exner, Fr., 65
 Fechner, Th., 13
 Feuerbach, L., 185, 399
 Fichte, J. G., 20, 60, 69, 72, 82, 212, 215, 219,
 223, 267, 278, 279, 334f., 377
 Fischer, K., 225
 Flügel, O., 386
 Fouillée, A., 390f.
 Fourier, C., 174
 Fries, J. F., 225
 Freud, S., 399f.

 Galilei, 206, 357, 362ff.,
 Gassendi, 284
 Gauss, C. F., 245

- Geiger, M., 398, 402
 Goethe, J. W. v., 21, 44, 50, 89, 168, 281, 284, 339, 359, 365
 Goldscheid, R., 396
 Goldstein, J., 331
 Gomperz, H., 272
 Görres, J., 166
 Grotius, H., 33 f., 38, 40, 69, 211
 Groethuysen, 398
 Guyau, J. M., 389–392, 394 f.
- Haller, A. v., 365
 Hammacher, E., 377
 Harnack, A. v. 339
 Hartenstein, G., 19
 Hauptmann, G., 350
 Hegel, G. W. F., 60, 69, 73, 82, 93 f., 152, 165, 212, 215, 217, 223 f., 251, 296, 339, 347, 348, 352, 355, 377
 Helvetius, 41
 Helmholtz, H., 13, 237, 246, 273, 355, 361, 363, 365
 Hensel, P., 377
 Herbart, J. F., 11, 14, 59, 103, 183, 225, 258, 334, 355, 382, 406
 Herder, J. G. 217, 258
 Hertz, H., 363
 Hertling, G. v., 205, 214, 277
 Hertwig, R., 27
 Hildebrand, D. v., 403
 Hobbes, Th., 40 ff., 50, 145, 184
 Höffding, H., 44, 103, 193, 258, 344
 Homer, 17 f.
 Hume, D., 44 f., 321, 242, 279, 303, 354, 358, 398
 Husserl, E., 381, 398
 Hutcheson, F., 43–46
 Huygens, Chr. 363
- Ibsen, H., 129, 138
 Ihering, R. v., 32, 68, 117, 178, 331
- James, W., 270, 308, 314, 407
 Jesus, 367, 368
 Jodl, Fr., 20, 23, 36, 39, 42 f., 46, 52
 Joel, K., 406 f.
 Joseph II, 217
- Kant, I., 11 f., 20 f., 42, 46, 56–59, 64, 66, 82–85, 102, 132, 153, 155 ff., 166, 183, 200, 203, 209, 212, 214–223, 225, 227, 231, 233, 236 f., 242, 248, 250, 252, 262, 267, 273 f., 278 ff., 287, 290, 293 f., 299, 303, 306, 323 f., 327 f., 332, 335, 341, 345 f., 351, 354–363, 365 f., 368 ff., 373, 376, 379, 384, 386, 391, 402 ff., 406
 Kautzky, K., 359
 Kepler, J., 115, 206, 257, 362
 Kierkegaard, S., 344
 Kirchhoff, R., 89, 208
 Kluge, F., 88
 Kohler, J., 67, 377
 Kohnstamm, O., 391
 Kopernikus, N., 73, 114, 357
 Kotcher, L., 408
 Kraus, O., 381
 Krauss, Fr. X., 344
 Kreibitz, J., 28
 Krüger, F., 381, 384, 386, 402
 Kupffer, v., 63, 326
- Laas, E., 308 ff.
 Lamarck, J., 62, 68, 114, 362
 Lambert, J. H., 218
 Lamprecht, K., 208, 251, 304 f.
 Lenz, M., 67
 Lange, A., 166, 225
 Laplace, P. S., 366
 Lazarus, M., 225
 Leibniz, G. W., 53 f., 65, 69, 103, 115, 214, 221, 225, 276, 279, 354, 358, 360, 364
 Leimbach, A., 30, 32
 Lessing, G. E. 339
 Liebmann, O., 212, 223, 225, 244, 276, 289
 Lipps, Th., 65 f., 308 f., 311, 314, 317, 377, 380, 386, 397 f., 402 f., 405 f.
 Liszt, Fr. v. 118
 Locke, J., 42, 69, 115, 170, 213 f., 221, 226
 Lorenz, O., 66
 Lorm, H., 191
 Lotze, H., 13, 91, 98, 101, 119, 268, 321
 Lucka, E., 400 f.
 Lukrez, 118, 137, 284
 Ludwig XV. u. XIV, 149
 Luther, M., 35–38, 46, 168, 259, 339, 368
 Lykurg, 354

- Machiavelli, 366
 Mach, E., 61, 88f., 208
 Malthus, Th. R., 63
 Manteuffel, 392
 Marcus Aur., 25
 Marx, K., 165, 171, 175
 Meinong, A. v., 96f., 117, 167, 381, 383
 Menger, K., 205
 Mersenne, 206
 Messer, A., 376
 Mill, J. St., 86, 205, 230, 251, 406
 Molière, J.-B., 141
 Möser, J., 141
 Mommsen, Th., 174
 Montaigne, M. de 28
 Montesquieu, Ch. de, 109
 Moses, 354
 Münsterberg, H., 208, 377, 381, 406

 Natorp, P., 14, 38, 57, 59, 280, 376
 Newton, I., 99, 202, 223, 227, 249, 291, 334, 359, 363, 365, 390, 393f., 399, 408
 Nietzsche, Fr., 85, 141f., 146, 342, 345, 374

 Occam, 28, 47
 Odysseus, 16
 Origines, 25f.
 Ovid, 25

 Pascal, B., 190, 265, 273, 352
 Paul, H., 168, 174
 Paulsen, Fr., 248, 270
 Paulus, 30, 33
 Pestalozzi, J. H., 14
 Petrarca, F., 366
 Pfänder, A., 400, 403
 Pindar, 17
 Platon, 16–20, 24, 38, 41f., 51, 80f., 174, 211, 257, 279, 358, 360f., 376
 Plotin, 42, 50, 366
 Plutarch, 174
 Poincaré, H., 407
 Pufendorf, S., 33, 115

 Ranke, L. v., 66f., 224, 297, 341
 Rathenau, W., 408
 Reinach, A., 398
 Reinhold, C. Th., 191

 Ricardo, D., 166, 171
 Ricket, H., 65, 208, 222, 224, 251, 267, 270, 295, 304, 306
 Riehl, A., 72, 227f., 406
 Riemann, B., 246
 Ritschl, A., 341
 Rothe, R., 300
 Rümelin, 408

 Sabatier, P., 14
 Salz, A., 408
 Savigny, F. K. v., 67f., 331
 Scharnhorst, G. J. D. v., 125
 Scheler, M., 381, 384f., 387, 393, 397f., 401, 403
 Schelling, Fr. W., 219, 339
 Schiller, F. C., 407
 Schiller, Fr. 25, 153, 178, 275
 Schleiermacher, Fr., 46, 59, 69, 256, 341
 Schmidt, L., 17, 21 ff.
 Schmoller, G., 172
 Schopenhauer, A., 20, 25, 73, 94, 109, 112, 130, 132, 137, 191f., 224, 237, 283f., 294, 297, 304f., 354f., 373, 393f., 399
 Schwartz, H., 404
 Scotus, D., 27f., 33
 Seeliger, W., 249
 Seillière, E., 395
 Selz, O., 404
 Seneca, 25
 Shaftsbury, A. A., 43, 45
 Sidgwick, H., 374
 Sigwart, Chr., 13, 30f., 40, 47f., 61ff., 69–87, 90–93, 97, 111, 127, 149, 172, 205, 244, 260, 267, 277, 297, 406
 Simmel, G., 209, 248, 304
 Smith, A., 44, 115, 166, 192, 206, 257, 377, 398f.
 Socrates, 17ff., 47, 366, 370
 Solon, 354
 Sombart, W., 408
 Spinoza, B., 23, 48–53, 56, 93f., 103, 108, 115, 137, 165, 211f., 279, 303, 343, 360, 364, 406
 Spencer, H., 388f., 391f., 395, 399, 402f., 408
 Staël, Fr. v., 94
 Stammler, R., 59, 165, 376

- Steiner, M., 396
 Steinmetz, S. R., 400
 Steinthal, H., 225
 Steward, D., 115
 Stirner, M., 185
 Störing, G., 378, 380, 398
 Stumpf, C., 288, 381, 385 ff., 402
 Suarez, 35
 Susmann, M., 400
 Sylvius, 31
 Synesius, v. Alex., 26
- Tetens, N., 324
 Thomas v. A., 30-34, 70, 80, 86, 242, 346f.,
 376f.
 Tille, A., 209
 Tobias, W., 246
 Toennies, F., 117
 Trendelenburg, A. v., 19f., 283
 Troeltsch, G., 408
 Tycho de Brahe, 114
- Vaihinger, H., 83, 200, 220
- Vico, G., 216
 Vierkandt, A., 331
 Voltaire, 190
 Vorländer, K., 376
- Wagner, A., 67, 172, 175
 Weber, E., 407
 Weber, H., 407
 Weber, M., 408
 Wehrenpfennig, W., 20
 Westermark, E. A., 408
 Windelband, W., 27f., 55, 60, 65, 74, 200,
 208, 222, 224, 227, 230, 251, 267, 304, 338,
 377, 382, 406
 Wundt, W., 12f., 208, 269, 280, 302, 317,
 320, 377-380, 387, 397, 403, 405, 408
- Xenophon, 174
- Zeller, E., 254
 Ziegler, Th., 38
 Zichen, Th., 208, 312, 403
 Ziller, T., 14
 Zwingli, 259

