Kritizismus und Kulturphilosophie.

Von Dr. **Alfred Baeumler.**

Mit gutem Recht sträubt sich jeder, der in die kritische Philosophie tiefer eingedrungen ist, gegen die Behauptung, daß Kant lediglich die Begründung der Naturwissenschaft (womöglich gar noch einer vergänglichen Form derselben) geleistet habe. Man muß die transzendente Dialektik sehr schlecht, die Kritik der Urteilskraft, die kleineren Schriften und die Religion i. d. Gr. d. bl. Vernunft garnicht gelesen haben, um Kants Bedeutung für die Geschichte und Kulturphilosophie zu bestreiten. Allerdings wäre es schwer innerhalb der Kant-Literatur das Werk namhaft zu machen, das diese Seite der kritischen Philosophie nach ihrer systematischen Bedeutung und mit der ganzen Fülle ihrer historischen Beziehungen herausarbeitete. Das moderne Ringen um die Begründung der Geschichtswissenschaften hat vielleicht nur deshalb eines allgemeiner anerkannten Ergebnisses ermangelt, weil man die Geschichte des ungeheuren Problems seit Leibniz vernachlässigte. Der mangelnde Zusammenhang mit der geschichtlichen Tradition hat in den das Problem am weitesten fördernden Werken Rickerts seine Spuren hinterlassen (Rickert ist von Fichte, Sigwart, Windelband fortgeschritten, ohne Kant voll zu würdigen). Dilthey hat das 18. Jahrhundert als Geburtsschoß der Gedanken der „Geisteswissenschaften“ richtig beurteilt und den Zusammenhang dieses Gedankens mit dem Problem der Individualität klar gesehen¹⁾. Aber die entscheidende Rolle, die Kant innerhalb der Entwicklung dieses Problems spielt ist ihm als Systematiker entgangen (nicht als Historiker)²⁾. Anderseits sind Versuche die Fruchtbarkeit der kritischen Philosophie für das Problem der Kulturwissenschaften bisher nur in dem Kreise derjenigen Schule unternommen worden, deren methodische Grundeinstellung eine Aussicht auf Erfolg gerade in dieser Rücksicht, nicht zuläßt: der Schule Cohens. Anlaß dieser Zeilen bietet das von starker Ver-

1) Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsbericht der preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1896. S. 335.

2) Die Jugendgeschichte Hegels S. 172.

senkung und Energie des Denkens zeugende Werk Kellermanns über das Ideal im System der kritischen Philosophie¹⁾. An diesem Buch wird die Stellung Cohenscher Methodik zum Problem der Geschichtswissenschaft klarer als aus Cohens Werken selber. Ein Blick auf Dilthey soll die Kritik an Cohen ergänzen. Mit Rickert, der schon eine gewisse Vermittlung darstellt, hoffe ich mich an anderem Ort gründlicher auseinandersetzen zu können.

Dem Königsproblem der Philosophie, um das es sich uns handelt, hat Natorp kürzlich die schönen Worte gewidmet: „Die Frage berührt hier den tiefsten Punkt, sie betrifft die aktuellste Frage der gegenwärtigen Philosophie. Mit dem Problem des Principium individui ringen gegenwärtig alle wirklich Arbeitenden in der Philosophie, und nicht bloß in der der Philosophen“²⁾. Man kann dieses Problem von verschiedenen Seiten ansprechen: eine ganz freie und selbständige Untersuchung der „Kategorie“ Individualität könnte zum Ziele führen, aber auch eine eng an den historischen Bestand angeschlossene historisch-systematische Arbeit mit dem Ausgangspunkt der Kritik der Urteilskraft hätte Aussicht auf Erfolg. Kellermann ist einen anderen Weg gegangen. Er fragt: Welches ist der realisierende Faktor in der Kritik der reinen Vernunft? Der Weg vom Begriff zum konkreten Sein führt über den „Schematismus“. Kellermann versucht also die systematische Funktion des vielbefeindeten Schemagedankens klarzustellen und ihn zugleich vom Gebiete der Logik auf das der Kulturwissenschaften (Ethik, Ästhetik, Geschichtsphilosophie) überzuführen³⁾.

Der das System Cohens erweiternde Gedanke Kellermanns ist der der „Korrelativität zwischen Ideal und Grundlegung, zwischen Realisation und Ursprung“ (Vorwort). Wie wird der zeitlose Begriff, die zeitlosen Ideen real, die ewigen Aufgaben konkret?⁴⁾

1) Ben Zion Kellermann: Das Ideal im System der kantischen Philosophie. Berlin, Schwetschke u. Sohn. 1920. VII u. 423 S. 25 Mk.

2) Paul Natorp, H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft. 1918. S. 33.

3) Durch das ganze Buch zieht sich die grundsätzliche Klarstellung des Verhältnisses Kellermanns zur Marburger Schule. Diese Klarstellung macht das Buch, dessen Disposition an sich nicht recht deutlich ist, schwer lesbar. Es wäre besser gewesen, die ganze Auseinandersetzung wäre unterblieben oder in Anmerkungen verwiesen.

4) Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, wie nahe sich diese Fragestellung mit

Es handelt sich um das „Sein des Sollens“; die „mediale Intention“ (S. 334) zwischen beiden vertritt die Funktion des Ideals. Die zeitlose Idee (beim Schema der zeitlose Begriff) geht im Ideal eine Vereinigung mit der Zeit ein „um durch ständige Antizipation die Funktionskraft der Idee in Vollkommenheit zu erhalten“ (S. 170). Diese Vereinigung ist in Idee und Begriff freilich schon angelegt. „Denn der Begriff der Aufgabe ist ohne den Begriff der Zukunft nicht denkbar und was weit wichtiger ist, nicht gedanklich konstruierbar“ (S. 176). Die Zeit ist daher „der logische Ursprung, die Hypothese des Idealbegriffs“ (53). Da die Idee „zeitlos“ ist, muß zwischen zwei verschiedenen Zeitbegriffen unterschieden werden. Die Zeit, die „der logische Ursprung des Idealbegriffs“ ist, stellt alle übrigen Kategorien „weit in den Schatten“ (S. 371); sie (beziehungsweise die transzendente Einbildungskraft, die ihr logischer Ursprungsort ist) kann geradezu die logische Grundkraft der reinen Vernunft genannt werden (S. 368). Der Abschnitt, der von der „logischen Übervalenz der Zeit“ handelt, ist recht eigentlich der Mittelpunkt der Arbeit. Denn die Zeit ist nicht Sukzession, sondern Antizipation. Der Begriff Antizipation aber ist „der erzeugende Punkt des kritischen Idealismus“ (S. 177), und Cohens Fehler war, diesen Begriff nicht zum „Zentralbegriff seines Systems“ erhoben zu haben (S. 178). Das Frühere geht aus dem Späteren hervor, deutet Kellermann das Verhältnis von a priori und a posteriori (wobei sich die Bedeutungen umkehren, S. 177). Antizipation und Schematisierung sind „identische Begriffe“. Die transzendente Einbildungskraft, an der die Logik im Begriff des Schemas, die Ethik im Begriff des Ideals und die Ästhetik im Begriff des Symbols partizipieren (S. 419) wäre sonach eigentlich das Vermögen der Antizipation und die Bewußtseinsinstanz“, die den Übergang von den Begriffen und Ideen zum Sein ermöglicht (S. 418).

Zum Mittel der Realisation wird die Antizipation des Ideals dadurch, daß dieses „als Erfüllung einer Forderung ein Sein . . . ein verwirklichtes Sollen“ bedeutet, und dadurch die Forderung

der Schleiermachers und Trendelenburgs „Wie kommt das Denken zum Sein“? berührt. (Schleiermacher, Dialektik S. 451; Trendelenburg, Logische Untersuchungen. I, 3. Aufl. S. 135.) Für Kellermann ist das Sein natürlich etwas anderes als für Trendelenburg. Für jenen ist es eine bestimmte „Phase“ des Erkenntnisprozesses, für diesen ein An sich. Vgl. auch O. Külpes Realisierung, Vorwort S. VI.

der Idee „abschließend zur Erledigung bringt“ (S. 52). Die Idee enthält die Aufgabe, das Schema (Ideal) ist das „Monogramm“, d. h. der erste Umriß der Lösung, ohne dessen Funktion die Idee zur Unfruchtbarkeit verurteilt wäre (S. 263). Es ist gleichzeitig Erfüllung und Nichterfüllung, im Gegensatze zur Idee, die als Aufgabe ewig Nichterfüllung ist (S. 271). Die Funktion der Erfüllung ist aber nur eine Bedeutung des Ideals, es hat zugleich die Entgegengesetzte: vor dem Zur-Ruhe-Setzen zu warnen, auf die ewige Aufgabe dauernd hinzuweisen. Es ist „das logische Wahrzeichen für den Ausschluß der Identität zugunsten der Kontinuität“ (S. 66).

In engem Anschluß an Cohen und mit zahlreichen Kantziten hat Kellermann die hier nur in der Hauptlinie bezeichnete logische Position gegenüber dem Zeitbegriff durchgearbeitet. Wir gehen auf diese Seite seiner Arbeit, die durch die gleichsam internen Voraussetzungen der Schule stark bedingt ist, nicht näher ein, um uns dem durch das Vorwort des Buches bezeichneten kulturphilosophischen Hauptproblem zu widmen.

Kant hat als den dem Schema entsprechenden Begriff in der Kritik der praktischen Vernunft den „Typus“ eingeführt. Diese Lösung ist für Kellermann nicht befriedigend. Die Problemlage ist im sittlichen zwar anders als im theoretischen; hier kann das Übersinnliche nicht nur keine Darstellung im Sinnlichen finden, es darf auch nicht (weil es damit herabsänke). Aber wenn es keine Darstellung des Sittlichen geben darf, hat denn dann die Ethik überhaupt Realität? (S. 217). Kant würde diese Frage nicht in Verlegenheit bringen „weil offenbar für ihn die Ethik zunächst nur in der Gesinnung, aber nicht in der Handlung besteht“ (S. 217). Der auf die Konkretisierung drängende Philosoph muß jedoch fragen, wie sich Idee, Gesinnung und Handlung zueinander verhalten, auseinander hervorgehen (S. 218). Das „Surrogat des Typus“ (S. 222) hilft hier nicht weit. Auch die ethische Idee bedarf eines Schemas, denn „ein Denken ohne Anschauung ist leer, ganz gleich, ob es sich um logische oder ethische Reflexionen handelt“ (S. 223). Als Vermittlungsinstanz zwischen Idee und bestimmten Kulturaufgaben (Rechts-, Wirtschafts- und Erziehungswissenschaft — Kellermann bezieht sich hier auf Görland) ist die Zeit nicht zu umgehen (S. 226). „Mit der einfachen Negierung der Natur kann man wohl einen unfruchtbaren Spiritualismus erreichen, aber niemals eine kulturbejahende und kulturfrohe Sittlichkeit“ (S. 227).

In diesem Satze steckt der Hinweis auf die Grenze der Leistung Cohens.

„Aufhebung und Vernichtung der Natur“ kennzeichnet Kellermann treffend die Konsequenz der kantischen Ethik, der die „Deduction“ (aus den Kulturwissenschaften) fehlt (S. 227). „Annäherung der Natur an die Ethik“ tut not, wenn die Freiheit aus der ewigen Aufgabe zur sich betätigenden „Kulturnotwendigkeit“ werden soll (S. 227). Kant selbst sieht hier eine „Lücke der Disposition“, aber er schließt sie durch „interlogische und interethische Begriffe: religiös (S. 227). Diese Lücke kann kritisch nur durch die Frage ausgefüllt werden: Wie ist Geschichte (d. i. geschichtliche Erfahrung) möglich? Kellermann stellt das Problem nicht so präzise. Er formuliert: „Wie wird aus der Ethik der Idee die Ethik der Geschichte?“ (S. 229). Hier macht sich schon jene Abbiegung vom Hauptproblem fühlbar, die schließlich sein eigenes Unternehmen in denselben Abgrund führt, der nach seiner Ansicht Kant verschlungen hat.

Es ist ein entschiedener Fortschritt über Cohen, daß Kellermann wenigstens versucht hat, das berechtigte Gedankenmotiv, das in Kants Begriff des „höchsten Guts“ arbeitet, herauszustellen. Er sagt richtig, „daß der Begriff der Glückseligkeit da einsetzen soll, wo sich die Idee der Freiheit mit der Idee des kausalen Naturmechanismus vereinigt“ (S. 228), daß also der Begriff des höchsten Guts als Mittel anzusprechen sei, „die Kluft zwischen Idee und Handlung zu überbrücken“ (S. 229). Aber es ist Kellermann nicht gelungen, den Begriff, den Kant verfehlt hat, an die Stelle des „höchsten Guts“ zu setzen. Das sittliche Schema, das Ideal, begründet die „ethische Empirie“ (S. 283) eben doch nur durch die „Ablehnung“ einer Identität mit dem logischen Gesetze. Kellermann nennt dieses Verhalten zwar „positiv zur Empirie“ (S. 283), aber es ist doch nicht positiv genug, um der ungeheuren Aufgabe, Begründung der ethischen Wirklichkeit d. i. der Geschichte zu genügen. Kann ein Begriff der bloßen „Sicherung“ gegen das Eindringen der Identität in die fortlaufende Entwicklung des Kulturprozesses (S. 395) wirklich positiv genannt werden? Kellermann überschätzt die Leistung seines Idealbegriffs, wenn er sagt: „gerade der negierende Charakter des Ideals birgt eine derartige Fülle an positiver Kulturarbeit in sich, daß es an konstitutiver Kulturkraft selbst die Idee weit in den Schatten stellt“ (S. 397 f.). „Jede erreichte Lösung der Einheitsaufgabe

wird durch das Ideal an der von ihm antizipierten neuen Aufgabe gemessen und dadurch als absolute Lösung verworfen. In dieser ständigen Ablehnung aller definitiven Lösungsversuche ist die Möglichkeit einer ewigen Aufwärtsbewegung einer unendlichen Kontinuität gegeben“ (S. 396). Der funktionale Gehalt des Ideals liegt daher in der Formel: „das Ideal erhält, indem es vernichtet, es vernichtet, indem es erhält“ (S. 398). D. h.: Die Negationen der einzelnen wissenschaftlichen, sittlichen oder künstlerischen Handlungen ist die Voraussetzung der Kontinuität dieser Handlungen — der Geschichte der Kultur. Indem die Phase verneint wird, wird der Prozeß bejaht. — Der „Quietismus“ ist damit „aus seinen letzten Schlupfwinkeln vertrieben“ (S. 396), das ist wahr. Aber was ist damit für die Begründung der Geschichtswissenschaft erreicht?

Kellermanns Geschichtsauffassung findet eine besondere Schwierigkeit gegenüber dem Kulturproblem der Kunst. Die Kunst scheint sich der Auflösung in den ewigen „Fortschritt“ zu widersetzen, denn, wie Cohen glänzend formuliert hat: „die Kunst ist die Kunst des einzelnen Kunstwerkes“. Das Kunstwerk will als „isolierte Wirklichkeit“ (S. 35) betrachtet sein, die Kunst ist, wie schon Schopenhauer gesagt hat stets am Ziel. Wie läßt sie sich also in die fortschrittliche Geschichtsauffassung einfügen? Die Unterscheidung zwischen dem Kunstwerk als Produkt der transzendentalen Einbildungskraft (der Schematisierungsfunktion) und der empirischen macht es Kellermann möglich, den „ewigen Fortschritt der künstlerischen Gestaltungskraft“ (S. 18) zu retten. Auch die Kunst hat ihre Geschichte, und somit gilt auch für sie der Begriff „eines ewigen progressiven Aufstiegs“ (S. 36). Dem psychologischen Kritiker dient das tatsächlich erreichte der „empirisch bedingten Phantasie“ als Vorlage, vom Standpunkt der transzendentalen Einbildungskraft ist das, was dem Kunstgebilde zur Vollkommenheit fehlt, zu betrachten (S. 383). „So tritt an die Stelle der im Einzelwerke konkretisiert gedachten Objektivität, die sich im kontinuierlichen Fortschritte der Kultur manifestierende Objektivierung der Idee“ (S. 393).

Kellermanns Versuch, zur „Wirklichkeit“ d. h. zum konkreten vorzudringen ist gescheitert: der methodische Begriff des Ideals kann nicht begründen, was er soll, denn er ist nur die zeitlich realisierte Idee; im übrigen aber bleibt alles wie es war. Die Kluft ist unausgefüllt, das letzte Wort ist, wie bei Cohen, die

Idee. Die Stellung, die Kellermanns Ideal-Untersuchung innerhalb der Geschichte des Marburger Denkens einnimmt, läßt sich genau bezeichnen. Cohen, Natorp, Cassirer haben vom Erzeugen, vom fieri, von „Phasen“ gesprochen. Sie gehen gleichsam von der Bewegung (Idee) aus. Kellermann bestimmt das Gebilde, das überall zwischen zwei „Phasen“ zu finden ist. Dadurch erweckt er den Anschein, als sei er der bloßen Prozeßeinstellung entronnen und dem Konkreten, dem Ergebnis näher. Aber das ist eine Täuschung. Das Übergangsgebilde, das er ins Licht rückt, erhält doch allen Sinn nur durch den Prozeß. Es war ein dankbares Unternehmen, die Methodik Cohens soweit fortzuführen. Aber der damit erzielte Fortschritt bleibt innerhalb der Schule.

In Cohens Methodik liegt gewiß mehr vor als eine Methodologie der Naturwissenschaften. Ihr bestes liegt jenseits aller methodologischen Erwägungen in der erkenntniskritischen Einstellung überhaupt. Gemessen aber an dem Problem, das uns heute am stärksten interessiert, hat sie den fundamentalen Mangel der Methode Kants übernommen und vererbt, der sie zur Grundlegung gerade der Kulturwissenschaften untüchtig macht. Das ist die Überschätzung der ethischen Idee. Die Überbewertung ist schon (von aller Betonung im einzelnen abgesehen) in der Entgegensetzung von „Natur“ und „Freiheit“ enthalten. Die in Kants Systematik umschleichende Metaphysik der Natur- und Freiheits-Dialektik führt bei Cohen zur Katastrophe: die Freiheitsidee verschlingt die Naturidee. In Kellermanns Formulierung: die Konstanz der Natur ist nur deshalb die Grundlage für die Konstanz der ethischen Realisation, weil die ethische Konstanz die logische als Denknöwendigkeit fordert (S. 183). Damit Ethik wirklich sei, muß eine Natur sein. (Kellermann hat es versäumt, auf Fichtes „versinnlichtes Materiale unserer Pflicht“ hinzuweisen!) Der Garant der ethischen Wirklichkeit aber ist Gott. „Gott bedeutet“, sagt Cohen, „daß die Natur Bestand hat, so gewiß die Sittlichkeit ewig ist“. Es ist Kellermann nicht entgangen, daß Cohens Methodik hier im Metaphysischen endigt. Er nennt diesen Gottesbegriff „überlogisch“ und bezweifelt, ob man ihn „als einen streng logischen bezeichnen kann“ (S. 185). Offen wird eingestanden, daß „Dasein und Sollen jeder rationalen Vereinigung spotten“ und hier eine „Antinomie“ vorliegt, die „nur auf einem überlogischen Wege zu lösen ist“ (S. 196). Die „irrationale Funktion“ des Gottesbegriff bildet die „notwendige Ergänzung der rationalen Ethik“ (S. 201;

212f.). Die Ethik weist also auf ein „translogisches Gebiet“, und es bleibt dem Logiker überlassen „ob er dieses Gebiet Metaphysik oder Religion oder Mystik nennen will“ (S. 248). Der Logiker hat aber, scheint mir, hier längst nichts mehr zu sagen. Hier spricht der Metaphysiker, und die Einschränkung, daß mit dieser Berufung auf eine translogische Welt „nicht ein Freibrief auf logische Absurditäten“ erteilt sei (S. 249) wendet sich nicht mehr an die ratio des Lesers, sondern ad hominem — wie sich eben alle Metaphysik statt ad rationem „ad hominem“ wendet.

Die Entgegensetzung von Natur und Freiheit hat Cohen in die Metaphysik geführt, sowie sie Kant dahin geführt hat und jeden anderen immer wieder führen wird. Denn dieser Gegensatz ist methodisch nicht entscheidend. Der methodische Gegensatz heißt nicht Naturidee-Freiheitsidee, sondern Naturidee-Individualitätsidee. Hiermit ist nicht ein Begriff an Stelle eines anderen gesetzt, sondern eine grundsätzliche Umstellung vollzogen. Kant hat die hier vollzogene Wendung wider Willen fast anerkannt, indem er die Kritik der Urteilskraft schrieb. Er hat das wesentliche wohl gesehen: daß der Begriff der Individualität der Transzendentalphilosophie bis dahin mangelte. Das starre Festhalten am Natur- und Freiheitsgegensatz bewirkt noch, daß er den neuen Begriff des Individuums zur Vermittlungs- und Übergangserscheinung, statt zum wahren Gegensatz des Naturbegriffs macht. (Die Vermittlungsfunktion der „reflektierenden Urteilskraft“.) Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß Cohen, der zuerst auf den tiefen Gedanken der kantischen Teleologie, Individualität zu formulieren, hingewiesen hat, den Wert des neuen Begriffs nicht genügend zu schätzen wußte. Soviel feines er über die „Kategorie“ Individualität auch gesagt hat — zur Entfaltung ist diese Kategorie in seinem System nie gelangt. Und es kann kein Zweifel sein, daß vermittelt der Natur—Freiheit Antithetik (die den Menschen Cohen so völlig in ihrem Bann hatte wie einst den Menschen Kant) Cohen der Denker durch den Charakter Cohens besiegt worden ist.

Daß es wirklich der Begriff der Individualität ist, an dem das System Cohens scheitert, geht aus Kellermanns Darstellung klar hervor. Dieser Begriff wird, wie bei Cohen, keineswegs vernachlässigt. Aber er irrt heimatlos umher. Kellermann unterscheidet zwar die drei Individuumsbegriffe (das ethische, biologische und ästhetische) Cohens voneinander (S. 199), spricht aber in

den grundlegenden kulturphilosophischen Erwägungen stets nur vom ethischen Individuum¹⁾. Dieser Individualitätsbegriff aber ist es gerade, an dem jeder kulturphilosophische Versuch, der mit den Denkmitteln Cohens arbeitet, zu scheitern verurteilt ist. Denn dieses Individuum ist eine methodische Abstraktion, die als Norm wohl zur Aufstellung eines verpflichtenden Systems dienen kann, aber niemals irgendwelche Verbindung mit der Wirklichkeit einzugehen vermag; infolgedessen auch unfähig ist, mit der Wirklichkeit der Kultur und der Geschichte irgendwie in Verbindung zu treten oder gar diese Wirklichkeit zu begründen. Zur Begründung der individuellen Wirklichkeit (der Geschichte) kann nicht ein ethischer, sondern nur ein logischer Begriff der Individualität genügen. Der logische Begriff des Individuellen ist jedoch nicht identisch mit dem des naturwissenschaftlich vollständig bestimmten Dings. „Eine unendlich gegenseitige Durchdringung aller Kategorien“ (S. 114) vermag immer nur die „Einzelheit“ der Natur zu erzeugen, niemals aber einen historischen Gegenstand. Kellermann sagt (gegen Rickert) „nicht nur die Ethik, sondern auch die Naturwissenschaft hat die Bildung der Individualität und Individualität in ihrem Prinzip“ (S. 178). In Wahrheit haben weder die Ethik noch die Naturwissenschaften mit dem logischen Begriff des Individuums (der von dem des naturwissenschaftlich-konkreten gänzlich verschieden ist) überhaupt etwas zu tun.

Das ethische Individuum ist nach Kellermann die „Hypothese der ethisch-synthetischen Gemeinschaft“ (S. 127). Als Ziel der Allheit ist es eine Aufgabe, die niemals erfüllt werden darf. Es steht also im Gegensatz zur Wirklichkeit oder wie Kellermann es ausdrückt: Das ethische Individuum verliert genau soviel von seinen „biologischen Individualitätsbedingungen“ als es an „ethischen Idealisierungswerten“ gewinnt. Am Ende entfallen die „einschränkenden biologischen Phänomene gänzlich um das ethisch Noumenon triumphieren zu lassen: Aus dem Menschen wird der Mensch schlechthin“ (S. 199). In dieser Entgegensetzung spricht das alte Motiv: Natur (biologisches Individuum) — Freiheit (ethisches Individuum). Der Gegensatz wird als unüberbrückbar zugegeben. Und doch soll Geschichte, Kultur sein. Wie ist das

1) Die „kritische Kategorie der Wirklichkeit, der Größe, der Individualität“ wird zusammenhanglos daneben angeführt und als „die ewige Inkonzistenz zwischen Wirklichkeit und wissenschaftlicher Vernunft“ bestimmt (S. 317 f.).

möglich? Der Schluß ist unausweichlich: Der Begriff der Geschichte ist nur durch einen Individualitäts-Begriff zu gewinnen, der von der dogmatischen Entgegensetzung Natur und Freiheit nicht berührt ist. Die Geschichte hat es eben nicht mit den „Menschen schlechthin“ zu tun, sondern mit dem, was der ethische Individualitäts-Begriff verwirft und ausschließt: dem konkreten Menschen, der Fülle der Menschheit.

Wir greifen dieselbe Sachlage an einer anderen Stelle auf. Kellermann hat das Problem der Geschichte, wie es sich von seinem Standpunkt (der Natur-Freiheits Entgegensetzung) annimmt, in die präzise Frage gekleidet: „In welchen Fakten läßt sich die Geschichte als geschehen, als Handlung, als ethisierte Kausalität feststellen? Offenbar in gar keiner Erscheinung: Denn alle Erscheinung läßt sich restlos als reiner Kausalitätsfall erklären“ (S. 162). Die Erfüllung „auch nur eines leisesten ethischen Minimums“ heißt es an einer anderen Stelle, sei eine *contradictio in adjecto*, da der Begriff „der angewandten oder verwirklichten Ethik niemals logisch deduzierbar ist“ (S. 185). Wie ist also Geschichte, die doch „konkretisierte Ethik“ sein soll, möglich? Sie ist nicht möglich. Es ist Kellermanns Hauptverdienst, dies als Konsequenz Cohenscher Voraussetzungen klar gezeigt zu haben. Die Vereinigung von Sollen und Sein liegt, „vom ethischen Individuum“ aus gesehen, im transzendenten. Es ist nutzlos, darüber zu spekulieren. Man gerät notwendig in die Metaphysik. Unter Voraussetzung der Natur-Freiheit Antithetik ist die Begründung der Geschichtsphilosophie die Quadratur des Kreises.

Die Geschichte ist konkret, das ethische Individuum abstrakt. Kellermann denkt zwar die Gemeinschaft im Individuum konkretisiert, aber das ist ihm dasselbe wie: das ethische Individuum verkörpert, als „Träger“ der Gemeinschaft, die ethische Idee (S. 126). Der bloße Träger einer Idee ist noch kein Individuum. Der Fall des Naturgesetzes verkörpert auch eine Idee — die Idee des Individualität gerade negierenden Naturgesetzes. Wir haben oben gesehen, wie Kellermann das einzelne Kunstwerk, völlig naturwissenschaftlich nur als „Fall“ betrachtet. Das Individuum, sagt an einer von ihm selbst angeführten Stelle Cohen, ist niemals eine Tatsache, sondern eine Aufgabe (S. 202). Darin liegt die Nivellierung des Individualitätsbegriffs, die den Weg zu Geschichte auf immer versperrt. Denn in der Geschichte muß das Individuum gerade als Tatsache aufgefaßt werden und die

Lebensfrage der Geschichte lautet nicht: wie wird die Idee konkret, sondern: wie ist Erfahrung von Individuen möglich? Die Auffassung des Individuums als einer Tatsache bedeutet keinen Rückfall in unkritischem Dogmatismus. Dogmatismus ist es vielmehr, die Erfahrung der Geschichte (d. h. aber Individualität als „Faktum“) zu leugnen.

Sein Mißverständnis der tiefen logischen Intentionen Kants in Bezug auf den Individualitätsbegriff zeigt Kellermann negativ in der Unterschätzung der Kritik der Urteilskraft (trotz ehrenvoller Erwähnungen), positiv in der Behandlung der dritten transzendentalen Idee. Darin liegt etwas Ironie. Denn gerade die dritte Idee hat Kant das transzendente Ideal genannt. Kellermann muß jedoch bei der dritten transzendentalen Idee scheitern — denn das Problem dieser Idee (der Theologie) ist identisch mit dem des Individuums. Das Verständnis für dieses bedingt das für jenes, und umgekehrt. Wer in der Entgegensetzung von Natur und Freiheit konsequent ist, kann den Gedanken der Teleologie nicht als etwas selbständiges betrachten, sondern muß zu der radikal ethischen Lösung Cohens fortschreiten, zugleich aber unter dem Zwange des ungelösten Problems der Geschichte zur Metaphysik. Denn Metaphysik ist ja nur ein Ausdruck für ungelöste, oder der ratio schuldhafterweise entzogene Probleme.

Kant besaß die Tiefe, sich zu widersprechen: trotz der Entgegensetzung von Natur und Freiheit durchdachte er den disjunktiven Schluß bis zur dritten Idee, dem Freiheitsgedanken zum Trotz schrieb er die Kritik der Teleologie. Der Zweckbegriff soll nach ihm Natur und Freiheit vereinigen — darin steckt immerhin eine andere Intention als in der die Entgegensetzung ungelöst wiederholenden Unterscheidung eines „naturgeschichtlich teleologischen“ und eines „ethisch teleologischen“ Individuums (S. 127). Dem Gedanken der Teleologie wird dadurch die Spitze abgebrochen, daß er, statt Abschluß zu sein, der alten Antinomie eingeordnet wird. Kellermann wittert bei der dritten transzendentalen Idee die Ontologie (S. 119) — das ist historisch richtig — und vermutet, daß bei der Aufstellung des transzendentalen Ideals weniger methodische als religiöse Interessen am Werk waren (S. 135) — das ist die Kapitulation vor seiner Aufgabe. Mit Psychologie läßt sich nicht nur das Problem der dritten transzendentalen Idee, sondern auch das der kantischen Ethik wegzaubern. Daß sie „Schrannen und Grenzen“ (S. 119) innerhalb

der Transzendentalphilosophie anerkennt, ist gerade das logisch bedeutende an der dritten transzendentalen Idee. Aber Grenzen und Schranken sind verbotene Ware für den Fanatiker der Antizipation, der den Begriff des Simultanen (die entscheidende Beziehung der dritten transzendentalen Idee zum Begriff des anschauenden Verstandes hat Kellermann übersehen) nur mit Beziehung auf den Raum würdigen kann. Kellermanns Polemik gegen Kants Inbeziehungsetzen von Gottesidee und Raum (S. 140) ist (trotz B 607) als verfehlt anzusehen, denn gerade daß die systematische Einheit die Dinge in sich begreife, nicht unter sich (wie der Raum die Einzelräume in sich begreift) ist der Sinn der dritten Idee.

Die Tragödie des Kampfes zwischen dem Begriff der „Antizipation“ und der Simultaneität endigt, es ist nicht anders möglich, bei der Ethisierung der dritten transzendentalen Idee. Kellermann versucht darzutun, daß Kant „das sittliche Ideal selbst als das transzendente Ideal empfehlen wolle“ (S. 123, 138). Damit ist der Gedanke des Systems von der Höhe gestürzt, auf die ihn Kant gestellt hatte. Der tiefste Ansatz zur Überwindung der dritten kosmologischen Antinomie ist preisgegeben. Die ethische Idee triumphiert und die Möglichkeit einer „Geschichte“ ist rätselhafter denn je.

Aus der Stellung Kellermanns zur dritten Idee folgt die grundsätzliche Verkennung des Verhältnisses von Gottesidee und Geschichte von selbst. Die Gottesidee ist die „methodische Voraussetzung der Geschichte als Wissenschaft“ (S. 165). Aber nicht in ihrer moralisch-metaphysischen, sondern in ihrer teleologisch-methodischen Fassung (dritte transzendente Idee). Nicht darum handelt es sich, jeder geschichtlichen Leistung die ethische Rechtfertigung antizipierend zu verheißen und zu verleihen (S. 164f), sondern darum, Geschichte überhaupt als „möglich“ (im kritischen Sinne) zu verstehen. Die Aufgabe, die die Philosophie gegenüber der Geschichte zu erfüllen hat, ist logisch-formal, nicht ethisch-material. In dieser tiefsten Schicht liegt der Irrtum der Marburger Geschichtsphilosophie. Kellermanns Vorwort strahlt den Grundirrtum wie aus einer Sammellinse zurück. Die erzeugende und schöpferische Kraft der kantischen Begriffswelt für das gesamte Kulturbewußtsein will sein Buch „zu einer unangreifbaren Gewißheit erheben.“ Wer wird an dem gewaltigen Kulturwert des Autonomiegedankens zweifeln? Aber wer kann damit, daß er

die Funktion des Ideals für den Kulturprozeß beschreibt, Geschichte als Wissenschaft begründen? Die Funktion der Antizipation wird unter geschichtsphilosophischem Gesichtspunkt zum Begriff des Ziele setzenden, erreichte Ziele überwindenden Ideals, also des Fortschritts. Der Begriff des Fortschrittes betrifft aber die Inhalte der Geschichte, er sagt nichts über die Form, unter der Geschichte überhaupt möglich ist. So wird Kellermanns Buch zu einem optimistischen „kulturfrohen“ Bekenntnis, zu einer ethisch-kritisch gefärbten Metaphysik der Kulturgeschichte (denn das Gebiet der politischen Geschichte bleibt draußen), aber die Aufgabe der kritischen Geschichtsphilosophie bleibt ungelöst daneben stehen. Diese Aufgabe fordert Preisgabe der Natur-Freiheit Antithese und einen neuen Ausgangspunkt. Kant hat ihn in der Kritik der Urteilskraft gegeben.

Zuviel Kant ist das Schicksal Cohens. Zuwenig Kant das Schicksal Diltheys.

Die Weltgeschichte als konkretisierte Ethik verstehen zu wollen, wird immer ein vergebliches Unterfangen bleiben. Aus der Ethik kann man nur zu einer Metaphysik der Geschichte fortschreiten. Alle Metaphysik hat aber ihren tiefsten Wert darin, Probleme zu stellen. Die metaphysische „Lösung“ darf immer nur als Wahrzeichen ungelöster Fragen gelten. Wir setzen der Naturidee die Individualitätsidee als rechtmäßiges Korrelat gegenüber. Der Naturbegriff hat seine metaphysikfreie Begründung in der Kritik der reinen Vernunft gefunden. Der Begriff der Individualität dagegen ist aus mystischen Nebelwolken noch nicht emporgetaucht. An dem Beispiel Diltheys ist zu erweisen, daß der bloße Gedanke, das Verstehen der geschichtlichen Welt auf das große Faktum der Individualität zu beziehen, keineswegs genügt, um Geschichte als Wissenschaft zu begründen. Der Begriff des Individuums muß erst bestimmt (vor 120 Jahren hätte man gesagt: deduziert) werden, bevor er erkenntnisbegründende Dienste zu leisten vermag. Dilthey hat diesen Begriff mit Meisterchaft gehandhabt. Aber er hat ihn nicht gedacht. Man hat die Begriffe Individualität und Irrationalität bei Dilthey „methodische Hilfsmittel“ genannt, und vermutet, er habe sie bisweilen nur „im Sinne gefühlsmäßiger Lebenszustände“ aufgefaßt¹⁾. Ge-

1) A. Liebert: Zu W. Diltheys gesammelten Schriften. Kantstudien 1917. S. 436.

nauer wäre zu sagen: für Dilthey hat der Begriff der Individualität überhaupt nur erlebnismäßigen Inhalt; er verwendet ihn nicht als kritisch bestimmte, methodologische Kategorie, sondern als gefühlsmäßig erfaßten Wertgesichtspunkt. Die Arbeit, die nach Dilthey zu tun bleibt, ist, diesen instinktiv richtig erfaßten Wertgesichtspunkt zu klarer logischer Inhaltlichkeit zu erheben. Zu der logisch-systematischen Bestimmung des Individualitätsbegriffs ist Dilthey, obwohl er fast alle historischen Elemente in der Hand hatte, nicht gekommen. Hier fehlt ihm die strenge transzendentalphilosophische Schulung. Es ist der Punkt, wo er mit seinem naturwissenschaftlich-psychologischen Jahrhundert, dem er sonst so weit voraus war, zusammenhängt.

Kennzeichnend für Diltheys unkritische Philosophie der Geisteswissenschaften ist sein grundlegender Terminus der „menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit.“ Wir finden das organische Leben an innere Zustände gebunden, welche im Menschen eine besondere Gestalt annehmen. Sie konstituieren die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit¹⁾. Die Welt der Geschichte und Kultur wird aus der Naturwissenschaft zu Lehen genommen; nicht begründet, sondern aufgerafft. Der Mensch ist ihre Voraussetzung — aber der Mensch als Naturwesen. Die Geschichte als Schöpfung dieses Wesens — nichts scheint einleuchtender, idealistischer als dieser Gedanke. Und doch enthält er versteckten dogmatischen Naturalismus. Der Akt der Schöpfung der Kultur und Geschichte bleibt völlig im Dunkeln. Fragt man Dilthey nach ihm, so würde er mit dem Begriff des Lebens antworten. Dieser Begriff ist aber selber nur ein neuer Wegweiser ins Dunkle, Alogische. Es läßt sich schlechterdings nicht begreifen, mit welchem Rechte wir die Welt eines bestimmten psycho-physischen Wesens neben die Natur gleichgeltend stellen dürfen. Auf die Naturtatsache Mensch oder Menschheit läßt sich wohl im Chaos von Meinungen, Einrichtungen, Taten, Gebilden zurückführen. Aber nicht Geschichte als sinnvoller Verlauf ableiten. Die Anthropologie ist, als Naturwissenschaft, zur Begründung der Wissenschaft der Geschichte grundsätzlich unzulänglich. Dilthey begründet die Geschichte auf die Individualität — darin liegt seine grundsätzliche Überlegenheit über den Ausgangspunkt Cohens. Aber er legt die Tatsache

1) Beiträge zum Studium der Individualität. 1896. S. 11.

der Singularität, statt ihren Begriff zu Grunde¹⁾. Der logische Idealismus Cohens muß hier die Korrektur bringen. Dilthey ins transzendental-logische durchgedacht — das dürfte in historischer Formulierung die Aufgabe der Geschichtsphilosophie der Zukunft sein. Der ethisch-logische Idealismus endet vor dem Problem der Geschichte notwendig in Metaphysik, weil er den Begriff der historischen Individualität nicht zu fassen vermag. Diltheys Philosophie des Geistes endet in Metaphysik, weil sie den Begriff des Singularen nicht faßt. Die Lösung liegt in der Mitte: im Begriff der Individualität.

Die der Geistesphilosophie Diltheys immanente Metaphysik hat Simmel entwickelt. Das Verstehen, sagt Dilthey, geht vom Sichtbaren zurück zu dem „was nicht in die Sinne fällt und doch in diesem Äußeren sich auswirkt und ausdrückt“²⁾. Dieses sich auswirkende hat Simmel in seiner Metaphysik des Lebens zu fassen versucht. Das Leben ist für Simmel „die Grundlage aller Schöpfung“, die die Kulturgüter „aus sich entläßt“³⁾. Diese Bilder bezeichnen die ganze Unzulänglichkeit des Begriffs, die hier zu Grunde liegt. Frischeisen-Köhler weiß zwar, daß die Philosophie des Lebens nicht „bei dem bloßen Erleben oder der Intuition stehen bleiben kann, wenn anders sie Wissenschaft werden will“⁴⁾. Aber es ist schlechterdings nicht zu ersehen, wie ein Fortschritt zur Wissenschaft möglich sein soll, von einem „Absolutismus“, der die Rettung vor dem Relativismus im „Sein des Philosophen“ finden will. Nach Überwindung des Rationalismus (Frischeisen-Köhler hat diese Überwindung im Anschluß an Dilthey in scharfsinnigen Schriften versucht) gibt es nur ein Aufsteigen zum „Absoluten“, das von Frischeisen-Köhler richtig mit „religiös-mystischer Sehnsucht“ zusammengebracht wird⁵⁾. Man kann nach über-

1) Die Naivität seines erkenntnistheoretischen Standpunkts erhellt aus dem Satz: „An dem Wirklichen tritt nun aber dem Intellekt eine zweite Grundeigenschaft entgegen. Auf der Grundlage aller dieser Gleichförmigkeiten erhebt sich das Singulare“ (W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. S. 8). Das Singulare wird statt als methodologischer Begriff als Gegebenheit aufgefaßt.

2) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Berlin 1910. S. 7.

3) Frischeisen-Köhler: Georg Simmel. Kantstudien. 1919. S. 22. Auch „Quelle“ wird es genannt (S. 23).

4) Kantstudien 1919. S. 49 f.

5) Kantstudien 1919. S. 44.

wundenem „Rationalismus“ wohl zu geistreichen Essays, nicht aber zur wissenschaftlichen Philosophie fortschreiten. Der Rationalismus läßt sich eben nicht überwinden, solange man denkend philosophiert. Simmels Metaphysik bedeutet nicht einen Fortschritt über Dilthey, sondern einen Abfall; es beweist eine große Freiheit des Blicks, daß Frischeisen-Köhler im Historiker Dilthey einen „systematischeren Kopf“ erblickt als in dem Metaphysiker Simmel.

Die Einstellung in der Art Diltheys und Simmels vermag der historischen Individualität praktisch gerecht zu werden; aber sie muß das systematische Problem des Individuellen ungelöst zurücklassen. In einer Untersuchung des Phänomens Strindberg hat Liebert die historische Stelle dieses Dichters und seine Eigenart ausgezeichnet bestimmt. Aus der Geschichtsphilosophie Strindbergs erhellt er das Rätsel des Dichters von innen heraus. Aber die eigene Geschichtsphilosophie Lieberts bleibt in derselben Welt befangen, in der Strindberg sich abarbeitete. Das „Gebäude der geschichtlichen Welt“ wird von „Strömungen des Lebens“ getragen; „übergeschichtliches“ mischt sich mit dem geschichtlichen und die historische Leistung erscheint als Ausgleich von zeitlichem und ewigem¹⁾. Das Übergeschichtliche ist hier nicht als das begründende des Geschichtlichen verstanden — denn das Begründende kann sich mit dem Begründeten nicht „mischen“ — sondern als ein Gleichberechtigtes neben dem Geschichtlichen. Dieses selbst ist als gegeben wie bei Dilthey; hingenommen. Auch hier sind wir in der Metaphysik.

Als Dilthey vor einem halben Jahrhundert die Einleitung zu seiner Darstellung des jungen Schleiermacher schrieb, hatte er sein Unternehmen gegen eine der „Spekulation“ abgeneigte Zeit zu verteidigen. Die Entwicklung hat uns zu einer Problemstellung geführt, die derjenigen, die Schleiermacher vorfand, ähnelt. Es handelt sich wieder um das principium individui. Wenn wir heute den Weg vermeiden können, auf dem Schleiermacher und Hegel sich in Metaphysik verirrt, so verdanken wir es derjenigen Macht, die Hegel und Schleiermacher zeitlich zu nahe stand, um in ihrer ganzen Tiefe ermessen zu werden: der kritischen Philosophie. Es ist diejenige Macht, der Dilthey im innersten fremd gegenüberstand. Wir müssen, wie Dilthey, zu Schleiermacher und Hegel zurückkehren; aber wir müssen es als Schüler Cohens tun.

1) Artur Liebert: A. Strindberg. Berlin. 1920. S. 12, 134.