

# Die deutsche Philosophie im Jahre 1913.<sup>1)</sup>

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

---

Es kann hier, wie in früheren Jahresberichten, nicht unsere Aufgabe sein, die mannigfaltigen, zum Teile einander widerstrebenden philosophischen Bewegungen des vergangenen Jahres auf eine starre Formel zu vereinigen. Wohl aber können bestimmte Punkte aufgewiesen werden, an denen dieser Geistesprozess sich verdichtet und ein wenigstens vorübergehendes Gleichgewicht zu erlangen scheint.

Für die deutsche Philosophie ist das Wiederanknüpfen an Kant und die transzendente Problemstellung richtunggebend gewesen. Die positivistischen und psychologistischen Gedankengänge, nicht minder aber die verschiedenartigen Versuche konstruktiver Metaphysik sind durch den Logismus so weit in den Hintergrund gedrängt worden, dass innerhalb des Rahmens, welchen der letztere gezogen hat, sich nahezu sämtliche Diskussionen in der Gegenwart abspielen. Ein stärkeres Aufleben metaphysischer Tendenzen ist freilich gerade für die jüngste Gegenwart charakteristisch. Hier sind aber einerseits ausländische Einflüsse wie die Bergsons wirksam, andererseits wird, soweit es sich um ernst zu nehmende Ansätze handelt, der gemeinsame Boden der kritischen Philosophie nicht verlassen. Hat Henri Bergson vorbildliche Bedeutung für jene Richtungen, die auch in Deutschland aus dem Lebensbegriff eine universale Seinserklärung schöpfen wollen, so widerstrebt die Verneinung des Logischen, die sich der Intuitionslehre verknüpft, dem deutschen Denken. Soll die Idee des Lebens geeignet sein, die Synthese von Wert und Wirklichkeit zu vollziehen, dann darf sie nichts Alogisches oder Antilogisches sein; es muss sich in ihr

---

<sup>1)</sup> Anm. d. Red.: Wir verweisen auch für diesen Jahresbericht auf die Notiz zum ersten Jahresbericht des Verfassers.

vielmehr das Prinzip der Rationalität mit dem der Anschauung versöhnen.

Es ist dies umso mehr zu betonen, als die neuesten Forschungen das Übergewicht des Logischen im Gesamtgebiete des Seins ergeben haben. Ursprünglich war die Betrachtung an der Aussenwelt orientiert, deren transzendente Grundlegung als Hauptaufgabe der Philosophie erschien. Schon in Kant ist dieser Weg vorgezeichnet. Er hat in seiner Kategorienlehre zwar die Grundbegriffe jeder möglichen Erfahrung aufgestellt, die sonach das Subjekt wie das Objekt konstituierten. In der näheren Ausführung seines Gedankens, zumal im Nachweis des Rechtsgrundes der Kategorien, verschob sich ihm indessen der Schwerpunkt merklich nach Seite der Objekterfahrung. Das erklärt sich aus dem vorwiegenden Interesse, das er dem Problem der Naturwissenschaft entgegenbringt. Dasselbe steht so völlig im Mittelpunkte der Philosophie, dass von ihm aus sämtliche Fragen und Lösungen beherrscht werden. Auch der Kritizismus ist eine objektivistische Weltanschauung. Hier ist Kant zugleich Erbe und Vollender der rationalistischen Geisteskultur, die seit der Renaissance ihre zentralen Energien auf den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Aufbau des Objekts verwendet hatte. Deshalb spielt die Psychologie im kritischen System eine verhältnismässig geringe Rolle. Für Kant besitzt sie, da sie der Mathematik entzogen bleibt, nicht einmal den Rang einer strengen Wissenschaft. Gleichwohl hat er sie dadurch mächtig gefördert, dass er in ihr die Bedingungen für die Realisierung der kategorialen Funktionen enthüllte. Auch in der neueren Philosophie bedeutete die Rückwendung zu Kant zunächst eine Verkürzung der Psychologie. Der Transzendentalismus musste zunächst als Methode gesichert werden. Ihm stand von Seiten der damals mächtigen positivistischen Schulen ein Psychologismus gegenüber, der die logischen Werte in naturgesetzliche Beziehungen relativierte und ihnen damit ihre absolute Notwendigkeit entzog. Denn die Struktur des Seelischen erschien ebenso wie die der äusseren Natur als ein Komplex von Tatsachen, dessen Zusammenhänge sich bloss durch Erfahrung feststellen lassen, nicht aber zeitlose und unbedingte Geltung besitzen. Der Nachweis, dass hier eine grobe *petitio principii* begangen wurde, war freilich nicht schwer zu führen: indem man von dem festen Gesetzeszusammenhang des Seelenlebens ausging, setzte man schon die Giltigkeit der höchsten logischen Axiome voraus, die

durch jenen Gesetzeszusammenhang erst erwiesen werden sollten. Es kann nicht geleugnet werden, dass durch diese Überwindung des Psychologismus einige Zeit auch die Psychologie in Mitleiden- schaft gezogen wurde. Dauernd konnte man freilich nicht ver- kennen, dass das Unberechtigte des Versuches, die Logik von der Psychologie aus zu begründen, kein Argument gegen den Aufbau der Psychologie als einer selbständigen Wissenschaft in Parallele zu den anderen Wissenschaften war. Ja noch mehr: es stand doch fest, dass die Einsicht in den absoluten Eigenwert des Logischen sich selbst seelisch realisieren musste, eine Sphäre der inneren Erlebniswirklichkeit umschrieb. So ist es verständlich, dass Husserl, der im ersten Bande seiner „Logischen Untersuchungen“ die bisher am weitesten ausgreifende und in programmatischer Hinsicht vollständigste Polemik gegen den Psychologismus eröffnet hatte, den zweiten Band desselben Werkes ausschliesslich phänome- nologischen Analysen widmete, deren Objekt das Denken in seiner Beziehung auf die logischen Werte ist. In einer ähnlichen Rich- tung bewegen sich die Arbeiten der Gegenstandstheoretiker, zumal Meinongs, dessen Erforschung des Gegenständlichen im intellek- tuellen und emotionalen Verhalten des Menschen gleichsam in die äusserste Verlängerung einer deskriptiv zergliedernden Psychologie fällt. Auch der Begründer der neuen Friesschule, Leonard Nelson, hält die anthropologische Aufweisung der Kategorien für das Wichtigste, ja für das Einzige, was in Behuf einer reinen Erkennt- nis unternommen werden kann. Die Spitze seiner Kritik kehrt sich gegen jeden Versuch einer logischen Deduktion der katego- rialen Formen, wie eine solche vornehmlich von den Vertretern der Marburger Schule ins Werk gesetzt wurde. Aber auch in diesem Kreise wendet sich das Bestreben neuerdings einer Grund- legung der Psychologie zu, die freilich auf einem neuen Wege vor sich gehen soll; das heisst, es sind aus den kulturellen Werten, den intellektuellen, ethischen und ästhetischen, die seelischen Funktionen darzustellen, die sich in diesen Leistungen objektiviert haben. So ist die Psychologie vor wichtige Entscheidungsfragen gestellt; und die Situation kann vielleicht nicht besser charaktéri- siert werden als dadurch, dass an Stelle des alten Lösungswortes: für die Logik gegen den Psychologismus — das neue getreten ist: gegen den Psychologismus, für die Psychologie.

Es ist nach unseren bisherigen Ausführungen ersichtlich, dass es sich gegenwärtig viel mehr um eine philosophische Grundlegung

der Psychologie handelt, als um die Feststellung und Gruppierung einzelner psychologischer Erkenntnisse. Schon dieser allgemeine Gesichtspunkt ist als ein Fortschritt zu bezeichnen. Wo die Psychologie als empirische Disziplin, abgelöst von den grossen Weltanschauungsfragen auf Häufung und induktive Verarbeitung einzelner Daten ausging, hat sie vielleicht schätzenswertes Material zutagegefordert, aber kein lebendiges Ganzes zu produzieren vermocht. Übrigens war der Anspruch auf absolute Unabhängigkeit von allen philosophischen Voraussetzungen eine ziemlich faden-scheinige Illusion. Es war bloss eine ganz bestimmte Art des Philosophierens, von welcher der in vergangenen Jahrzehnten beliebte empirische Betrieb der Psychologie „ohne Seele“ in Wahrheit abhängig war: nämlich der positivistische Empirismus. Ihm hatte sie das Wesentliche ihrer spezifischen Methodik entlehnt, die naive Überzeugung vom unmittelbaren Gegebensein der Erfahrung, von der Möglichkeit, sich derselben durch ein blosses Zugreifen oder richtiger durch ein passives Entgegennehmen zu bemächtigen; und zwar brauche man dabei bloss von den Elementarbestandteilen und ihren naturgemässen Verknüpfungen auszugehen; hier ist wieder der Einfluss naturalistischer Begriffsbildungen bemerkbar, die aus den letzten Teileinheiten, Atom und Bewegung, das Ganze der physikalischen Realität zusammensetzen. Diese Parallele gibt sich vor allem in dem assoziativen Charakter der empirischen Psychologie kund. Als Endergebnis der Assoziationen figuriert der seiner selbst bewusste denkende Geist und nicht als treibende Kraft des gesamten Seelenprozesses. Wir werden sehen, dass eben hier im Verhältnis von Empfindung und Denken eine entscheidende Wendung der neuesten kritischen Philosophie einsetzt. Dies erklärt sich wiederum aus ihrer Einstellung in das philosophische Gesamtsystem, dem sie angehören. In demselben ist nämlich zur Einsicht gebracht worden, dass das Psychische einer noch ganz anderen Dimensionsform angehört, als der zeitlichen, nämlich der des logischen Bedeutungszusammenhanges, in den jedes Erlebnis, auch das einfachste und primärste, schon aufgenommen ist. Die Assoziationspsychologie war geneigt, diese Funktion auf die höchstorganisierten Formen des Seelischen, artikuliertes Sprechen und Denken einzuschränken, sie gleichsam als einen Anhang ihrer davon sonst Abstand nehmenden Darstellung anzugliedern. Die Überwindung des Empirismus durch den Transzendentalismus hat zur Folge gehabt, dass man in der Analyse der inneren Vorgänge

eine Durchsetzung derselben mit logischen Werten und Bedeutungen bis an ihr Wurzelwerk vorgefunden hat. Damit hat sich geradezu ein neuer Unterscheidungsgrund des Psychischen vom Physischen herausgestellt. Nicht bloss die Enge des Bewusstseins, der zeitliche Ablauf seiner Inhalte, erweist sich als charakteristisch gegenüber der raumzeitlichen Gliederung und Stellenordnung der Aussenwelt, sondern auch die merkwürdige Richtung jener Inhalte auf ein ideales, durch Raum und Zeit in keinerlei Art zu determinierendes System. Das Physische denken wir uns durch dasjenige konstituiert, was es formal oder inhaltlich ist; das Psychische daneben noch durch dasjenige, was es bedeutet. Das heisst, es bietet letzteres immer zugleich noch etwas anderes dar, als sich selbst; wofür es, in des Wortes weitestem Sinn genommen, symbolisch oder stellvertretend eintritt; worauf es, als seinen Gegenstand „intentional“ (Husserl) gerichtet ist. Das Wesen des Wahrnehmens, Erinnerns und Vorstellens, nicht erst das des begrifflichen Denkens verbürgt dies. Man wende nicht ein, dieser Unterschied werde durch die kritische Grundeinsicht, dass alles Sein, inneres wie äusseres, unter logischen Gesetzen steht, verwischt. Denn nicht von diesem Stehen unter logischen Gesetzen ist gegenwärtig die Rede, welches selbst ein streng logisches Verhältnis ist, sondern davon, dass im Psychischen die Beziehung auf logische Werte im aktiven Erlebnis realisiert werde.

Es ist das Verdienst Hönigswalds in seinem in der Kant-Gesellschaft gehaltenen Vortrage „Prinzipien der Denkpsychologie“ (Berlin, Reuther & Reichard, S. 45.) dies aufs eindringlichste betont zu haben. Das Leitmotiv des Vortrags ist der Hinweis auf die intellektuelle Charakteristik der ganzen Psyche, die prinzipielle Unablösbarkeit des Denkens von den übrigen Funktionen, die es irgendwie schon in sich enthalten. Von ihm aus ist daher, wie Hönigswald mit Recht geltend macht, erst eine sachgemässe Gestaltung der Psychologie möglich. „Immer tiefer greift also in die ungeheure Komplexion des psychischen Lebens als dominierende Reaktion der Faktor „Sinn“ ein, und als der ernstesten Erwägung bedürftig erscheint mir, gerade auch unter rein psychologischen Gesichtspunkten, der Umstand, den ich kurz die Tendenz alles Psychischen zum Sinnvollen hin, das „Sinnhafte“ des Psychischen nennen möchte. Nur ein relativ Sinnloses, so könnte man den Gedanken vielleicht auch formulieren, hat in dem Gefüge des Psychischen Raum; und vielleicht hört sinnlos verknüpften Elementen

gegenüber das Suchen nach einem sinnbetonten Anhaltspunkt bloss mit dem psychischen Leben selbst auf.“ In der weiteren Ausführung seines Motivs unterscheidet Hönigswald, wie die an Kant orientierte Denkergruppe im Allgemeinen, programmatisch zwischen der Erkenntnistheorie als der dem Reiche der Wahrheit und ihren konstituierenden Bedingungen zugewandten Betrachtung, der das Bedeutungserlebnis zergliedernden Phänomenologie und der Erfahrungspsychologie, welche die zeitliche Bestimmtheit erforscht, die das Bedeutungserlebnis beherrscht. Die Phänomenologie entbehrt der Kriterien der Bewertung ihrer Gegenstände, der Unterscheidung zwischen dem blossen Sinn und der Wahrheit. Diese werden ihr erst von der Erkenntnistheorie dargereicht. Sie selbst kann sich bloss erlebend, nicht normierend zu ihnen verhalten.

Damit ist freilich noch gar nichts über das Wesen solcher Wahrheitskriterien gesagt, es ist nichts darüber gesagt, wodurch das Erleben sich als Erkennen qualifiziere oder legitimiere. Mehr und mehr wird diese Frage zum Grundproblem der modernen Philosophie und zum Fusspunkt aller Auseinandersetzungen zwischen Methaphysikern, Pragmatisten und Logisten.

Ähnlichen Problemen wie bei Hönigswald begegnen wir bei Driesch „Logik als Aufgabe.“ (Tübingen, Mohr, S. VI u. 99.) Auch sie will den Zusammenhang zwischen Logik und Phänomenologie aufdecken. Der Phänomenologie korrespondiert dasjenige, was Driesch Selbstbesinnungslehre nennt und als Grundlage der Logik, der Ordnungslehre, bezeichnet. Die wichtigste These dieser Schrift ist die, dass ein Nachdenken als seelisches Geschehen nicht erlebt, sondern bloss begreiflich, das heisst ordnungsmässig konstruiert werde, dass Inhalt des Erlebnisses lediglich ein Haben von Gedanken ist. Dasselbe soll für das Wollen gelten und für das Werden überhaupt. Dieses ist stets bloss gemeinte Gegenständlichkeit, während das unmittelbare Erlebnis schlechthin Daseiendes ergreift, das noch ausser Beziehung zur Zeit steht. Ich glaube nicht, dass diese These in ihrem Radikalismus sich wird halten lassen. Auch wenn man nicht soweit geht, mit Bergson im Zeiterlebnis die metaphysische Intuition des Absoluten zu erblicken, wird man jenem die Unmittelbarkeit nicht absprechen können. Es ist nicht einzusehen, wie aus zeitlosen Elementen auf begrifflichem Wege eine zeitliche Ordnung zustandekommen soll. Im Gegenteil ist die Annahme der Zeitlosigkeit von Erlebnissen schon ein Resultat begrifflicher Umdeutung. Es scheint mir, dass im Hinblick auf das

Problem der Vergangenheit weder die Zeichentheorie, noch die des unmittelbaren Gegebenseins zulänglich ist, dass eine strenge Trennung beider hier überhaupt ad absurdum geführt wird. Dass wir ein direktes Erleben vom Vergangenen haben, ist allerdings widerspruchsvoll. Ebenso unmöglich ist aber auch, dass auf Grund reiner Daseinswerte eine Ordnung wie die zeitliche einfach durch konstruktives Verfahren entstehen könne. Die Konstruktion darf doch, wenn sie nicht auf Willkür beruhen, sondern einen Erkenntniswert besitzen soll, nicht ohne Rechtsgrund vor sich gehen. Und wie könnte aus Daseiendem eine Werdensfolge gebaut werden? Auf Grund von Erinnerungszeichen, antwortet Driesch. Erlebnis und Zeichen in dem Masse zu isolieren, dass sie sich als ausschliessende Gegensätze darstellen, geht nicht an. Das ist bei konventionellen, von unserem Belieben abhängigen Zeichen wie denen der Schrift und Sprache möglich, nicht aber bei solchen, die uns durch die Natur der Dinge aufgedrängt sind, mit denen sich ein gegenständlicher, theoretischer Wert verknüpft. Letztere wären sinnlos, sie könnten nicht gedeutet werden, wenn sie keinen Anhaltspunkt im Erleben hätten. Genauer gesprochen: wäre Vergangenheit und überhaupt das in ihr wurzelnde Bewusstsein des Werdens bloss ein statisches Zeichen, so bliebe unerklärlich, wie von ihm aus der Übergang zur Dynamik des Psychischen gewonnen werden könne. Das Zeitproblem ist darum so interessant, weil in ihm wie in dem noch tiefer gegründeten Ichproblem Zeichen und Erlebtheit, Symbol und Realität, so enge aneinanderrücken, dass ihre prinzipielle Trennung überhaupt nicht mehr durchführbar erscheint, dass wir hier vielmehr an ein letztes, sie versöhnendes Prinzip des Seins und Denkens rühren. Ohne uns hier in dieses Mysterium zu versenken, werden wir festzustellen haben, dass nach wie vor die auf Kant zurückgehende Unterscheidung zwischen der empirischen und der reinen Zeit, dem im Erlebnis Gegebenen und der logischen Konstruktion desselben unerschütterlich bleibt. Einwandfreier erscheint die angeführte These, es gebe bloss ein Haben von Gedanken und kein Nachdenken als psychischen Verlauf, wenngleich auch sie entsprechend der Auflösung des Zeitproblems bloss relative Giltigkeit beanspruchen kann. Richtig aber dürfte sein, was Driesch, auf Ergebnisse zahlreicher Experimentatoren gestützt, hervorhebt; dass im Suchen nach einer Bewältigung logischer Aufgaben die einzelnen gedankenmässigen Bestandteile dieser Aufgabe dominieren und nicht die Vorgänge des Denkens. Anders gesagt, die Gedanken

sind dem Bewusstsein präsent, nicht aber das Nachdenken, und zwar sollen diesen Gedanken stets Sacherlebnisse zugrundeliegen, ohne dass aber eine feste Beziehung zwischen ihnen herzustellen wäre. Sehr bemerkenswert ist es, dass auch Driesch zu dem Resultat gelangt: kein Erlebnis ist gedankenfrei; es gibt keine sogenannte reine Empfindung, Wahrnehmung oder Vorstellung.

Streng an Kant und am Neukantianismus orientiert ist Fritz Münch in den Kantstudien als Ergänzungsheft erschienene Schrift „Erlebnis und Geltung“. (Berlin, Reuther & Reichard, S. 188.) Es ist eine sehr reichhaltige und gründliche Untersuchung, die sich jener Gedankenlinie angliedert, deren entscheidende Punkte durch Rickert, Lask, Christiansen und die Repräsentanten der Marburger Schule bezeichnet werden. Die Schrift zeigt abermals, welch erstaunliche Differenzierung die Sphäre des Logischen in der neueren deutschen Philosophie erreicht hat. Die Begriffe des Geltens, des Wertes, des Sinnes, der Norm, der Wahrheit, der Richtigkeit, der Gewissheit, der Idee und der Kategorie, die ursprünglich dem anschaulichen Erfahrungsinhalt gegenüber zumeist ziemlich ungeschieden vermengt wurden, sie werden hier reinlich geschieden und in subtiler Weise gegen einander abgegrenzt. Der transzendente Standpunkt wird in höchster Strenge festgehalten, nicht bloss dem empirischen, sondern auch dem metaphysischen gegenüber. Alles Sein ist im Gelten begründet. Das ist der höchste Punkt, an dem das Denken verankert ist.

Nicht der alte Gegensatz von Subjekt und Objekt, sondern der von Form und Inhalt ist der kritischen Problemstellung zu Grunde zu legen. Das pure, ungeformte Erlebnis ist ein Grenzbegriff; es ist demnach nicht alogisch, geltungsfrei, sondern ist bloss vom Logischen aus zu konstruieren. In diesem Punkte finden wir demnach alle bisher angeführten Denker in Übereinstimmung: eine Übereinstimmung, die abermals zeigt, wie sehr die Entwicklung psychologischer Einsichten mit der allgemein philosophischer Gedanken zusammenhängt.

Es ist selbstverständlich, dass Münch auf Grund dieser Überzeugung zu einer unbedingten Ablehnung des Intuitionismus und aller blossen Erlebnisphilosophie überhaupt geführt wird. Es ist auch ganz richtig, dass es ein reines, noch ungedeutetes, begriffsfreies Erlebnis nicht geben kann. Der Appell an ein solches, der von Bergson und seiner Schule ausgeht, bedeutet nicht bloss das Ende der Philosophie, sondern auch eine imaginäre Forderung.



Aus der Formung sämtlicher Erlebnisse durch Werte, Bedeutungen und Geltungen folgt indessen noch keineswegs ein bestimmtes Verhältnis beider. Vor allem ist nichts gegen die Ursprünglichkeit des metaphysischen Seins bewiesen. Dass ein solches bloss in Sätzen ausgesagt wird, die Giltigkeit beanspruchen, besagt doch nicht schon, dass es restlos in seinen Geltungsgehalt aufgeht. Es soll uns hier nicht darauf ankommen, für eine positive Metaphysik einzutreten; bloss ihre prinzipielle Möglichkeit soll aufrechterhalten, die Lücken einer gegen sie gerichteten transzendentalen Argumentation sollen enthüllt werden. Der Logismus erhebt gegen jede Metaphysik den Vorwurf der Dogmatik. Denn sie lege ungeprüft ein Seiendes zu Grunde, aus dem dann in einer unerklärbaren Weise der Erkenntnisprozess hervorgehe. Umgekehrt müsse das Sein erst auf logischem Wege konstituiert werden. So dürfe man z. B. nicht schlechtweg von der Unterscheidung eines Physischen und Psychischen ausgehen und nach dem Verhältnis beider fragen, oder aus diesem Verhältnis das Wesen des Erkennens erklären. Vielmehr sind jene Gegenstände, die als Physisches und Psychisches bezeichnet werden, erst selber begrifflich zu legitimieren. Man wird dies ohne weiteres einräumen können, ohne deshalb die Konsequenzen des radikalen Logismus zu ziehen. Denn es ist selbst ein dogmatisches Vorurteil, dass die Metaphysik unbedingt aus einem in naiver Weise hypostasierten Sein das Erkennen als ein subjektives Abbild desselben herleitet. Die neueste zumal von Külpe eingeleitete Polemik gegen den logischen Idealismus hat gezeigt, dass die metaphysische Begriffsbildung als Funktion der Realisierung kritisch fundiert sein kann. Sie schliesst dann aus Denknöwendigkeiten auf bestimmte Seinsnöwendigkeiten. Sie geht also auch hier vom Denken zum Sein und nicht etwa vom Sein zum Denken. Nicht das realistisch und ontologisch unlösbare Problem des Denkens und Bewusstseins, sondern das des Seins soll aufgeklärt werden. Aber noch eine andere Möglichkeit der Metaphysik, die durch den Logismus nicht von vornherein widerlegt erscheint, ist zu erwähnen. Es ist die einer intuitiven, wenngleich nicht alogischen, irrationalen Erfassung des Seins im Erlebnisakt selber. Die Priorität und Autonomie des Logischen im Sinne einer Grundlegung der Erkenntnis wird auch hier nicht dadurch aufgehoben, dass es uns zugleich eines Seienden versichert. Es ist eben ein einseitiges unberechtigtes Schema, welches die Metaphysik unter den Gesichtspunkt der schon von

Descartes definitiv überwundenen Spiegeltheorie stellt. Die im Einzelnen vortreffliche Gliederung und Orientierung des Erkenntnisproblems, die von Münch durchgeführt wird, muss im Wesentlichen nicht preisgegeben werden, auch wenn man seine ametaphysische Haltung ablehnt. Denn nicht auf die Struktur des Logischen erstreckt sich die Streitfrage, sondern darauf, ob das Logische wirklich das Sein in sich aufzulösen vermöge. Die Darstellung Münchs ist umsoweniger eine Überwindung des Metaphysischen, als sie selber ein Gegebensein der Inhalte und die Bestimmung der logischen Kategorien durch die Eigenart jener Inhalte annimmt, als sie somit den radikalen, an Hegel orientierten Logismus, der auch die Inhalte deduziert, nicht vertreten will.

Im Gesamtkategorienproblem unterscheidet der Verfasser objektive Formen der Einheit von subjektiven Formen der Vereinheitlichung. Zu jenen gehören die reinen oder transzendentalen Axiome, die konstitutiven Ideen, die methodologischen Kategorien, zu diesen die Normen der formalen Logik, die hier sonach als subjektsbezogene Logik erscheint. Für den hier vertretenen Standpunkt ist es charakteristisch, dass das a priori aus seiner Verklammerung im Aussenweltproblem befreit und der Vielfältigkeit konstitutiver Ideen gemäss sich in ebenso viele einander koordinierte Sphären differenzieren soll. Zumal der Eigenwert des historischen Bewusstseins wird der Marburger Schule gegenüber hervorgehoben.

Zu den wichtigsten philosophischen Ereignissen des vergangenen Jahres gehört das Erscheinen des von Husserl in Gemeinschaft mit Geiger, Pfänder, Scheler und Reinach herausgegebenen „Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (Verlag Niemeyer, Halle a. S. I. Bd. S. 847). Das Programm dieser Phänomenologie ist von Husserl bereits im II. Bande seiner „Logischen Untersuchungen“, sodann in seinem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“ skizziert worden. Es handelt sich dabei nicht um die Ausbildung einer Sonderdisziplin, sondern um ein breites Fundament, das der Philosophie und den Einzelwissenschaften gelegt werden soll. Husserl will streng zwischen Phänomenologie und Psychologie unterscheiden. Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft, das heisst eine Wissenschaft von Tatsachen und eine Wissenschaft von Realitäten. Die Phänomene, die sie behandelt, sind reale Gegebenheiten, die mit den realen Subjekten, denen sie zugehören, der einen raumzeitlichen Welt sich einordnen.

Die Phänomenologie dagegen wird nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft, als „eidetische“ begründet werden. Für die allgemeine Unterscheidung beider ist es bestimmend, dass die Wesenswissenschaften unabhängig sind von Tatsachenwissenschaften, nicht aber umgekehrt diese von jenen. „Denn fürs Erste ist es selbstverständlich, dass eine Erfahrungswissenschaft, wo immer sie mittelbare Begründungen von Urteilen vollzieht, den formalen Prinzipien gemäss verfahren muss, die die formale Logik behandelt. Überhaupt muss sie, da sie, wie jede Wissenschaft, auf Gegenstände gerichtet ist, an die Gesetze gebunden sein, die zum Wesen der Gegenständlichkeit überhaupt gehören. Dazu kommt fürs Zweite, dass jede Tatsache einen materialen Wesensbestand einschliesst und jede zu den darin beschlossenen reinen Wesen gehörige eidetische Wahrheit ein Gesetz abgeben muss, an das die gegebene faktische Einzelheit wie jede mögliche überhaupt gebunden ist.“ Für die reine Phänomenologie fordert Husserl die phänomenologische Enthaltung vom natürlichen realistischen Standpunkte und seinen Ersatz durch das reine oder transzendente Bewusstsein, das allein Gegenstand der Betrachtung werden soll. Diese Einstellung des Bewusstseins ist eine solche, die von aller Frage nach der Existenz des Gewussten absieht; die sich, wie wir auch sagen können, nicht mit dem Dasein, sondern mit dem Sosein beschäftigt. Dies ist das erste charakteristische Merkmal. Das zweite werden wir darin zu erblicken haben, dass diese Hingabe an die Wesenszusammenhänge des Erlebten keine abstrakte, sondern eben eine phänomenologische, unmittelbare und anschauliche ist. Der Begriff des Schauens wird von Husserl in einem viel weiteren Sinne als dem landläufigen genommen. Er greift über die Sphäre des Wahrnehmens hinaus und umfasst alle intuitiven einsichtigen Gegebenheiten von Relationen. In dieser Erweiterung des Begriffs der Anschauung liegt ein unleugbarer Fortschritt, wie denn auch das Evidenzproblem hier mit Recht auf solch ein unmittelbar schauendes Verhalten, nicht auf das Hinzutreten bestimmter logischer Gefühle zurückgeführt wird. Eine völlig klare Scheidung zwischen diesem Gebiete und dem des reinen Denkens ist hier allerdings nicht gegeben. Und doch wäre eine solche von der grössten Wichtigkeit, sofern das Problem einer intellektuellen Anschauung, das Kant als Grundproblem der Metaphysik erkannte, dann erst in neue Beleuchtung gerückt werden soll. An metaphysischen Ausblicken fehlt es übrigens auch dieser Phäno-

menologie nicht ganz, wiewohl sie sich auf eine immanente Zergliederung der Bewusstseinsdaten einschränken will. Als besonders bemerkenswert erscheint die Charakteristik des Aussenweltproblems. Es wird hier völlig jene Theorie verworfen, in die sich empiristische und rationalistische Systeme teilten, die Theorie, wonach das in der Wahrnehmung Gegebene ein Bild oder ein Symbol für die wirkliche, metaphysische Beschaffenheit der Dinge ist. Denn ein solches Verhältnis setzt immer voraus, dass der eigentliche Gegenstand und das ihn symbolisch oder abbildlich Darstellende zweierlei sind. Dem entgegen betont Husserl, dass das physikalische Ding und das wahrgenommene ein und dasselbe ist. Das physikalische Ding ist lediglich das logisch bestimmte Ding der wahrgenommenen Erscheinung. Das Denken greift hier also nicht in eine transzendente Sphäre hinüber, sondern es verfolgt gleichsam den Weg bis zum äussersten ihm erreichbaren Endpunkte, der schon von der Wahrnehmungssphäre aus sich darbietet. Es wird hier klar, dass Husserl sich dem Seinsproblem gegenüber in einer ganz ähnlichen methodologischen Situation befindet wie der Neukantianismus. Aus diesem Grunde nimmt er auch an all den Schwierigkeiten teil, die dem letzteren Standpunkte erwachsen. Vor allem in dem Begriff des reinen Bewusstseins, von dem man nicht weiss, wie es als ein streng logisches Gebilde die Fundamentalfrage nach der Realität auflösen soll. Der Hinweis auf die notwendige Identität des wahrgenommenen und des physikalischen Dinges ist keineswegs als eine Auflösung der hierin waltenden Schwierigkeiten zu betrachten. Es fragt sich ja erst, wie denn die Einheit zweier so heterogener Komplexe, als es etwa Farben, Töne einerseits, Atome andererseits sind, zu denken sei. Soweit der Plan der Phänomenologie bisher fertig vorliegt, scheint es, dass bei aller Feinheit der Zergliederung und Nuancierung, in der sich Husserl als Meister erweist, dennoch zwei Betrachtungsmöglichkeiten nicht mit völliger Deutlichkeit gegeneinander abgegrenzt sind, die wir in etwas allgemeiner Ausdrucksweise als die subjektive und die objektive bezeichnen können. Die deskriptive, phänomenologische Analyse der wesenhaften Zusammenhänge ist doch zu unterscheiden von einer sachgemässen Gliederung der Werte im Sinn eines geschlossenen Erkenntnissystems. Es sind mit einem Worte die Grenzen zwischen Psychologie und Logik trotz aller Überwindung des Psychologismus auch hier nicht strenge genug gezogen. Und so können wir die Einwände der Logisten gegen

die Alleinherrschaft der Phänomenologie bestätigt finden durch Husserls Ausführungen und durch die sehr beachtenswerten Beiträge seiner Mitarbeiter, worunter namentlich Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ hervorzuheben ist.

Mit Husserls Phänomenologie hat Meinongs Gegenstandstheorie mannigfache Berührungspunkte. Die beiden Autoren sind sich dieses Zusammenhanges auch bewusst. Wenn trotzdem keine vollständige Deckung stattfindet, so liegt dies nicht bloss an Differenzen in einzelnen Ergebnissen, sondern an tieferen Verschiedenheiten der methodischen Grundlegung; und zwar eignet der Gegenstandstheorie der Vorzug strengerer Linienführung. Wenn Husserl bemerkt, die alte ontologische Lehre, dass die Erkenntnis der Möglichkeiten der Wirklichkeiten voranzugehen habe, sei, recht verstanden und nutzbar gemacht, eine grosse Wahrheit, so ist darin auch der programmatische Grundriss der Gegenstandstheorie gegeben. Es ist denn auch von modernen Autoren, wie zumal von Pichler, der historische Zusammenhang dieser Theorie mit der auf klassischem Boden erwachsenen Wolff'schen Ontologie gebührend hervorgehoben worden. Massgebend ist nämlich auch hier die Ablösung des Soseins vom Sein, oder, wie man auch sagen kann, der Essenz von der Existenz. Die wesenhaften Beziehungen sollen unabhängig von der Frage nach der Realisierung entdeckt werden. Die Betrachtung der Gegenstandstheorie ist dementsprechend eine daseinsfreie, nicht auf das Faktum der Realität Bezug nehmende. Sie verfährt aber in entschiedener Weise objektivierend und nicht psychologisierend, da es ihr auf den sachlichen Zusammenhang der Erkenntniswerte ankommt. Was sie vom Kantischen Apriorismus unterscheidet, sind zweierlei Merkmale, die, genauer gesehen, vielleicht aus einer Wurzel entspringen. Auch die Kategorien des Kritizismus sind ideal, das heisst, daseinsfrei; sie sind aus keiner Erfahrung entnommen, aber sie sind gleichwohl unmittelbar auf Erfahrung teleologisch bezogen; sie dienen der Grundlegung des Seinsproblems. Damit steht es wohl im Zusammenhang, dass Kant seine Kategorienlehre einseitig und ausschliesslich an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert. Im Gegensatz hierzu ist Meinongs Forschungsgebiet durch keinerlei Grenzen dieser Art eingeengt. Er sucht im weitesten Umkreis des Gegebenen das a priori auf. So ist es charakteristisch, dass er den Urtypus desselben schon in der ver-

gleichenden Beziehung überhaupt gewinnen will. Sind zum Beispiele zwei Farben gegeben, dann ist eine jede derselben Erfahrungsdatum. Ihre Verschiedenheit aber bedarf keiner besonderen Erfahrung; sie bekundet sich in einem Akt unmittelbarer Evidenz, der vom Dasein der in Relation gesetzten Inhalte völlig unabhängig ist. Man sieht, dass der Apriorismus hier viel tiefer ins Sinnliche hineinreicht, als bei Kant, wo er, von den reinen Begriffen abgesehen, auf die Anschauungsformen beschränkt bleibt. Dass diese Untersuchungen trotz ihrer logischen Grundrichtung auch vielfach ins Psychologische übergreifen, ergibt sich aus der Art der behandelten Probleme. In seinen „Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie“ im zweiten Bande der gesammelten Abhandlungen (Leipzig, Ambrosius Barth, S. X u. 554) sind folgende Studien vereinigt:

Studien zur Relationstheorie; Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses; Über die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes; Über Gegenstände höherer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung; Über Gegenstandstheorie. In der Abfolge dieser Untersuchungen macht sich immer mehr, zugleich des Verfassers geistige Entwicklung charakterisierend, der Übergang von der psychologischen zur gegenstandstheoretischen Methode bemerkbar.

Die Analyse des Gedächtnisses ist von besonderem Interesse, da Meinong sich hier auf ein von der philosophischen Forschung noch wenig geklärtes Gebiet begibt. Die Assoziationslehre zumal hat hier schon die Fragestellung verwirrt und sich, da sie das Bewusstsein vom Vergangenheitserlebnis überall schon voraussetzt, in logische Zirkel verloren. Meinong sieht hier deutlich den Grund dieses Irrtums. Man darf den Erkenntniswert des Gedächtnisses niemals aus Erfahrung herleiten, da die Erfahrung umgekehrt auf dem Gedächtnis beruht. Gedächtnisurteile sind weder unmittelbar evident wie mathematische Axiome oder innere Wahrnehmung noch auch beweisbar. Es gibt aber ein Drittes jenseits dieser Alternative: ihnen kommt unmittelbare Vermutungsevidenz zu. Wir haben hier eine grundverschiedene Behandlung des Gedächtnisproblems als etwa die metaphysische Bergsons; dieser methodische Gegensatz ist für denjenigen, der sich in der Mannigfaltigkeit modernen Denkens orientieren will, besonders lehrreich.

In den Umkreis dieser Probleme fällt auch Österreichs gediegene und inhaltsreiche Schrift „Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen“. (Verlag Barth, Leipzig, S. VII u. 532.) Wie schon der Titel besagt, ist das Hauptinteresse der Arbeit ein auf die Fundamente der Psychologie gerichtetes. Sie will die Eigenart des Subjektes zur Darstellung bringen, indem sie sie von den Vorurteilen reinigt, die durch Übertragung objektivistischer Maßstäbe auf das Seelenleben entstanden sind. Wie ich in der Einleitung hervorgehoben habe, hat die ausserordentliche Entwicklung der Naturwissenschaften und die Einstellung der Philosophie auf das Naturproblem es mit sich gebracht, dass die objektivistische Methode auch in die Psychologie eindrang, wo sie sich freilich in einen Widerspruch mit ihrem Gegenstande setzen musste. Die deutliche Ausprägung dieses Irrtums erblickt der Verfasser in der sensualistischen Theorie, wonach das Ich die Summe der Empfindungsinhalte ist. Condillac, Hume und neuerdings Mach sind ihre historisch wirksamsten Vertreter. Um sie zu rechtfertigen, beruft man sich häufig auf die Subjektivität der Sinnesempfindungen. Österreich verweist aber mit Recht auf die fehlerhafte Äquivokation von erkenntnistheoretischer und psychologischer Subjektivität. Weil die Sinnesinhalte nicht objektiv existieren, wie es der naive Realismus annimmt, sind sie noch keineswegs Zustände des Ich. Sie stehen auch dem kritischen Realisten und dem Idealisten als ein wenigstens vergleichsweise Fremdes gegenüber. Zum Ich gehören die Akte des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens und Denkens, die Österreich von den Inhalten wohl unterschieden haben will, vor allem aber Fühlen und Wollen. Die Identifizierung des Willens mit dem Ich, der man bei manchen strengen Voluntaristen begegnet, wird hier geleugnet. Es ist demnach klar, dass der Verfasser sich in der definitiven Auffassung des Ich weder auf den Standpunkt eines positivistischen Phänomenalismus, noch auf den eines metaphysischen Substanzialismus stellt.

Auch an anderweitigen wertvollen Ausführungen logischer und erkenntnistheoretischer Art mangelt es dem Buche nicht. Der Verfasser neigt unverkennbar zu einem kritischen Realismus. Im Wesen des Ich ist es eben deshalb, weil es nicht die Summe seiner Inhalte ist, gelegen, dass es letztere objektivieren, als eine von ihm unabhängige Aussenwelt begreifen kann. Aber dies Begreifen soll doch stets ein Unterscheiden sein. Ein unmittelbares Innwerden fremder Existenz, sei es der der Dinge oder des mit-

menschlichen Bewusstseins, wie es der Intuitivismus annimmt, ist unhaltbar. Es liegt darin zugleich ein Protest gegen mystische Wendungen in der modernen Erkenntnistheorie.

Auch hier finden wir an ein Problem von eminenter Tragweite gerührt, das uns schon bei Driesch vorübergehend beschäftigte: das Problem, wie weit die Sphäre der Unmittelbarkeit des Bewusstseins reicht, wo die Grenze zwischen intuitivem Leben und konstruktivem Denken zu ziehen ist. Die grössten Fragestellungen sind damit verknüpft: Erkenntnis der Aussenwelt, Erkenntnis der Mitwelt, Erkenntnis der Vergangenheit, Selbst-erkenntnis.

Ein anderer Standpunkt ist es, obgleich gänzlich in der Richtungslinie der von uns charakterisierten Probleme gelegen, den Natorps „Allgemeine Psychologie,“ 1. Buch „Objekt und Methode der Psychologie“ einnimmt (Verlag Mohr, Tübingen, S. XII u. 352.). Der Schrift muss schon deshalb hohes Interesse entgegengebracht werden, weil hier einer der berufensten Vertreter des klassischen Logismus in einem Gebiete zu Worte kommt, an dem der Logos seine Grenze zu finden scheint. Es ist ja in der Einleitung zu unserer Darstellung bemerkt worden, dass die logische Methodik sich in der programmatischen Opposition gegen die psychologische durchgerungen hat. Um so dringender erhebt sich die Frage, wie denn der Ausbau der Psychologie selbst in ihrer ur-eigenen Domäne zu denken sei. Vorfragen hat Natorp schon in seiner vor längerer Zeit verfassten „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode“ beantwortet. Eine Bearbeitung der Psychologie hat Cohen ferner als letzten Teil seines „Systems der Philosophie“ in Aussicht gestellt. Dies ist das konsequente End-ergebnis des kritischen Verfahrens. Nicht von den Tatsachen des Seelenlebens wird ausgegangen, sondern von den höchsten gegenständlichen Leistungen, Wertsetzungen und geistigen Schöpfungen, in denen es sich objektiviert: Logik, Ethik und Ästhetik. Psychologie ist also offenbar ein Verfahren der Rekonstruktion des Seelischen aus diesen seinen sachlichen Ergebnissen. Vom reinen Denken, Wollen und Fühlen aus kann erst das Empirische begriffen werden. Auch Natorp hält das Allgemeine dieser Richtung fest. Doch scheint zwischen seiner Auffassung und dem Plane der Cohen'schen Psychologie, soweit das aus den bisherigen Werken des Philosophen zu entnehmen, immerhin ein Unterschied zu bestehen, in dem Sinne, dass Cohen aus dem Objektiven das Psychische



unmittelbar als seine Voraussetzung oder Realisationsform entwickelt, während Natorp eine Umwendung der ganzen Betrachtungsart fordert. Der Funktion der Objektivierung wird als grundlegend für die Psychologie die der Subjektivierung entgegengestellt. Das Prinzipielle dieses Gedankens ist uns ja aus den leitenden Prinzipien der Marburger Schule vertraut. Es beruht darauf, dass der dogmatischen Auffassung gegenüber, der Subjekt und Objekt letzte Gegebenheiten sind, die das Denken überall schon vorfindet, die kritische eingeführt wird, nach der Subjekt und Objekt erst durch eigne Setzungen des Denkens zu konstituieren sind. Durch diesen Hinweis hat ja der logische Idealismus insbesondere den Verdacht des subjektiven oder Bewusstseinsidealismus abgewehrt. Nun soll es sich aber nicht darum handeln, die Psychologie als eine parallele Wissenschaft neben den anderen Wissenschaftsgebieten mit den Mitteln der Logik herzustellen, nicht also darum, eine transzendente Grundlegung derselben zu geben. Dann wäre sie ja, wie Natorp nicht müde wird hervorzuheben, wiederum bloss eine Wissenschaft vom Objekt und nicht, was ihre innerste Aufgabe ist, eine solche vom Subjekt. Das objektivierende Verfahren ist demnach hier überhaupt unbrauchbar. Denn es würde voraussetzen, dass der eigentliche Gegenstand der Psychologie einen Teil des Seienden ausmacht, den Gegenständen der anderen Disziplinen koordiniert ist, mit ihnen zusammen das Ganze des Seienden bildet. Dem ist aber nicht so. Das Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven ist nach Natorp nicht das einer Teilsphäre zur anderen innerhalb einer beide gleichermassen umspannenden Gesamtheit. Natorp erklärt sich gegen jene Theorie, die wir bei Österreich und vielen anderen Psychologen wirksam finden, dass irgend eine engere Gruppe von Phänomenen, wie Gefühl und Wille, das Ich ausmachen, oder dass letzteres in der Aktivität des Seelenlebens, etwa in den Akten zum Unterschiede von den Inhalten zu suchen sei. Er leugnet eine prinzipielle Zweiheit von Tätigkeit und Inhalt. Auch die Tätigkeit ist, sofern sie gewusst wird, Inhalt, als dessen allgemeinster Beziehungspunkt das Ich figuriert. Der Vorgang der Subjektivierung kann sonach nicht in der Auswahl und Konstituierung bestimmter Inhalte oder Gruppen von Inhalten bestehen, sondern in einer Betrachtungsart, die sich gleichmässig auf alles erstreckt, jedoch in einem der objektivierenden Methode radikal entgegengesetzten Sinne. „Nur in der Erkenntnis sind Subjektivität und Objektivität, vielmehr

Subjektivierung und Objektivierung als zwei verschiedene Richtungen des Erkenntnisweges zu unterscheiden. Oder man mag die Erscheinung bloss als solche unterscheiden von ihrer doppelseitigen Betrachtung, einerseits als Erscheinung für ein Bewusstsein, andererseits als Erscheinung des Gegenstandes.“ — Der Gegensatz ist ein Gegensatz zweier Beziehungen; das in sich bestimmungslos Gegebene wird in der objektivierenden Erkenntnis bezogen auf die Einheiten der Bestimmung; diese werden in der rekonstruktiven Psychologie wieder zurückbezogen auf den ursprünglich bestimmungslosen, nunmehr aber seinem Gehalt nach bestimmbar gewordenen unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins. Hier allein in dieser doppelten Beziehung, die der Erscheinung, nämlich in der einerseits objektivierenden, andererseits subjektivierenden Erkenntnis gegeben wird, kann von Abhängigkeit gesprochen werden; und zwar ist uns längst ausgemacht, dass die subjektive Beziehung von der objektiven abhängig ist, nicht umgekehrt. Vermöge der Subjektivierung soll der Charakter unmittelbarer Erlebtheit aus den gegenständlichen Erzeugungen des Bewusstseins restituiert werden. Es mag einigermassen als Überraschung erscheinen, dass der konsequente Logismus hier zu einer Forderung gelangt, die dem Bergson'schen Intuitionismus verwandt ist. Mit ihm setzt sich Natorp auch eingehend auseinander, aber vielfach in polemischer Absicht, die sich nicht bloss auf die negative Wertung des Logischen durch den französischen Denker erstreckt. Vielmehr sieht Natorp ein Unmögliches darin, dass das unmittelbar Erlebte einfach wie es erlebt sei, auch aufgezeigt werde. Es kann bloss in einem unendlichen Prozess der Subjektivierung, der dem unendlichen Objektivierungsprozesse entspricht, aus seiner begrifflichen Umhüllung herausgeschält werden. Es kann mithin nicht durch eine mystische Aufhebung der intellektuellen Funktionen erfasst werden, sondern durch diese hindurch, aber in umgekehrter Bewegungsrichtung. Es ist klar, dass dies Verfahren aufs innigste sich mit Husserls „Phänomenologie“ berührt, die ja auch von den objektiven Gegenständen des Denkens auf das Problem ihrer reinen Bewusstheit zurückzugehen strebt. Auch das phänomenologische Verfahren ist ein solches der Einkreisung. Es will dadurch, dass es den Rahmen der objektiven Bestimmung enger und enger zieht, die Besinnung auf die Ursprünglichkeit des Erlebnisses wecken. Auch was Driesch

Ordnungslehre nennt, scheint einer ähnlichen Aufgabe zuzustreben.

\* \* \*

So fanden wir durch eine Darstellung der markantesten Gedankengänge bestätigt, was in der Einleitung über die zentrale Stellung des Problems der Psychologie gesagt wurde. Und zwar ist es ein höchst eigenartiger Impressionismus, manchen Bewegungen moderner Kunst vergleichbar, der hier in der Charakteristik des Seelenlebens Ausdruck gewinnt. Am entschiedensten hat ihn Natorp bestimmt. Es soll das Seelische durch eine Art Gegenstellung gegen alle Objektivität des Wertes begriffen werden. Zweierlei ist hier zur Diskussion zu stellen. Fürs erste, ob die logische Grundauffassung vom Wesen der Existenz, von der auch ihre antimetaphysische Haltung bedingt ist, nicht durch Natorps Fundierung der Psychologie ins Wanken gerät. Der Endpunkt des subjektivierenden Rekonstruktionsverfahrens kann doch bloss den Sinn haben, die Existenz des Objektes in der reinen Unmittelbarkeit des Erlebens zu konstituieren. Dann aber gibt es entweder zwei Arten von Existenz, eine solche, die im Gelten und eine solche, die im Leben begründet ist; oder aber, wenn eine derartige Zweierlei als unannehmbar erscheinen muss, ist es unerlässlich, den logischen Existenzbegriff einer Revision zu unterziehen, ihn nicht mehr in einen Gegensatz zum Leben zu stellen. Daraus würde sich zweitens ergeben, dass die Sphäre des Lebens und die des Geltens in eine andere Beziehung zueinander treten, dass sie irgendwo und nicht bloss im unendlichen Fortgang des Logischen zur Koinzidenz gelangen. So allein könnte der absolute Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mit dem Monismus der transzendentalen Methode unvereinbar ist, zur Überwindung gelangen. Auf diese Art hätten wir eine neue Metaphysik, eine Lehre vom Sein als einer Identität von Wert und Wirklichkeit. Es wäre die Versöhnung von Intuitionismus und Logismus, die hier angestrebt wird. An Versuchen in dieser Richtung fehlt es auch in der neuesten Literatur keineswegs. Hierher gehört Zschimmers „Welterlebnis“ (Leipzig, 3 Teile nebst Anhang: Prolegomena zur Panlogik), ein Buch, das auf hegelsche Motive zurückgreift. Die Logik der Gegensätze, die hier gelehrt wird, sucht die Synthese im Begriff des Lebens, der dementsprechend nicht in einem alogischen Sinne verstanden ist, vielmehr als konkrete Einheit der Naturwirklichkeit und des ideellen Geistes: eine Vertiefung und Er-

weiterung, welche die einzig mögliche Form repräsentiert, innerhalb deren eine Versöhnung zwischen dem metaphysischen Vitalismus der Lebensphilosophie und dem reinen Logismus der Geltungsphilosophie möglich ist. Diesem weiten Ausgreifen des Leitprinzips entspricht es, dass in das universelle Kategoriensystem auch die Kategorien des Gemüts und der Leidenschaft einbezogen werden. Nach einem ähnlichen Endergebnis trachtet Simmels geistvolle Abhandlung im Logos „Das individuelle Gesetz“, die im Phänomen der Individualität eine logisch geformte Seinsstruktur nachweisen will. Es wird der Versuch gemacht, im individuellen Leben eine Sphäre zu umschreiben, die weder das schlechthin Allgemeine des Begriffes oder Gesetzes, noch das schlechthin Partikuläre des irrationalen Einzelseins, sondern beides in einem ist. Individualität wird demnach aufs strengste von Subjektivität unterschieden, oder genauer: sie wird als Synthese des subjektiven und objektiven Prinzips bestimmt. Sie ist eine gesetzmässige Form, in der sich demnach ein Einzelnes, konkret Gelebtes, Wirkliches entfaltet. Deutlich ist hier auch das Bestreben, Bergsons Auffassung des Seelischen als einer absoluten Dynamik, organisch mit dem Gestaltprinzip der Logik zu verbinden. Damit ist jedenfalls ein verheissungsvoller Ansatz gegeben. Erst wo die Idee als lebendiges Sein sich darstellt, ist die Möglichkeit einer neuen Metaphysik gewonnen, einer Metaphysik, auf die wir im Abschluss unsrer Betrachtungen noch zurückgreifen werden müssen.

Hier wenden wir uns zunächst einer weiteren Reihe von Erscheinungen zu, die im Gebiete der Erkenntnistheorie und der angrenzenden Bezirke liegen.

Probleme der Denkpsychologie werden auch in Walter Pollaks „Perspektive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft“ (Berlin, Verlag Rothschild, S. 533) behandelt. Freilich ist der Plan des Werkes einerseits ein noch allgemeinerer, andererseits ein auf ein spezielleres Gebiet sich einschränkender. Es werden bestimmte Grundzüge und Richtungen des Weltbegreifens charakterisiert; sodann eine Anwendung derselben auf die Sphäre der Rechtsprobleme versucht. Der Verfasser hat schon in früheren gehaltvollen Arbeiten den Gedanken der perspektivischen Methode dargelegt. Es handelt sich insofern um eine dem Relativismus verwandte Betrachtungsweise, als auf absolute Erkenntnis im Sinne einer das Seiende ausschöpfenden Erfassung verzichtet wird und an seine Stelle die Wahl bestimmter Gesichtspunkte tritt,

unter die das Seiende gerückt wird. Mit diesen Gesichtspunkten verknüpft sich keineswegs der Anspruch auf Endgiltigkeit und Einzigkeit. Dieser Perspektivismus scheint sich mir nicht völlig mit dem herkömmlichen Relativismus zu decken. Letzterer hat nämlich in seiner historischen Erscheinungsform zumeist eine Tendenz zum Subjektivismus: er relativiert die Erkenntnisse in Bezug auf das empirische Subjekt, dessen Beschaffenheit von Individuum zu Individuum eine variable ist. In dieser Weise setzt der Relativismus schon in der griechischen Sophistik ein. Auch die pragmatische Philosophie bewegt sich in diesen Pfaden. Der dogmatische Rest, der hier verbleibt, ist eben die Fixierung aller Erkenntnis im einzelnen Ich und seinen Dispositionen. Die perspektivische Betrachtungsweise gibt indessen auch diesen fixen Beziehungspunkt preis, sie nimmt überhaupt keine eindeutige Realität an, weder eine solche sinnlicher noch übersinnlicher Art. Vielmehr nimmt sie dem Sein die Solidität und Eindeutigkeit; sie teilt es in Blickfelder möglicher Betrachtungsweisen auf. Es ist klar, dass sich damit häufig eine universale Symbolik des Denkens verknüpft. Nicht mehr wird an und für sich Wirkliches prädiert, sondern als ob es sich so verhielte. Diese eigentümliche Haltung des Geistes, etwas nicht deshalb zu setzen, weil es wahr ist, sondern im Hinblick auf bestimmte daran haftende Betrachtungsmöglichkeiten, ist bereits in der griechischen Philosophie Gegenstand eifriger Untersuchungen geworden. Meinong hat diesem Verhalten ein eigenes Gebiet der „Annahmen“ im Gegensatz zu Vorstellungen und Urteilen abzugrenzen gesucht. Vaihinger hat in seinem Werke „Die Philosophie des Als Ob“, das vor kurzem in zweiter Auflage erschien, die bekannte Wendung Kants erneuert, wonach das Weltbegreifen sich in notwendigen Fiktionen bewegt. Freilich entspringt hier das Problem nach dem Rechtsgrunde derartiger Fiktionen, das mit dem Hinweise auf ihre faktische Verwendung keineswegs erledigt ist. Löst man es praktisch oder pragmatistisch auf, dann unterbaut man ihm in naiv dogmatischer Weise eine biologische Realität, zu der eben die Methode der Fiktionen keinerlei Handhabe bietet. Das Kriterium der Bewährung, das in der Philosophie der Gegenwart, auch in der neukantischen, häufig angewandt wird, ist ein zu vieldeutiges. Die Auflösung in Perspektiven ist daher nichts Definitives; irgendwo muss sie auf den festen Boden der Realität stossen. Dass damit der Wert des Symbols für das Erkennen keineswegs negiert ist,

Kantstudien XX.

versteht sich von selber. Und so sind Pollaks Versuche, diese Methode in die Rechtslehre einzuführen, schon um ihrer Konsequenz und systematischen Einheitlichkeit willen anerkennenswert.

In Zusammenhang mit diesem Problem steht auch ein Aufsatz Kuntzes in den Kantstudien „Kritischer Versuch über den Erkenntniswert des Analogiebegriffes“. Zwischen dem philosophischen Wahrscheinlichkeitsverfahren der Induktion, dem mathematischen Wahrscheinlichkeitsverfahren und dem Analogieverfahren besteht, wie hier ausgeführt wird, die Verwandtschaft, dass alle drei Schlussarten vom Nichtgemeinsamen auf das Gemeinsame sind. Es waltet aber der Unterschied, dass die Induktion auf Grund numerischer Erwägungen die Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassenumfang, die mathematische Wahrscheinlichkeit eine gleiche Zugehörigkeit zu einem Klasseninhalt, die Analogie hingegen auf Grund qualitativer Erwägungen die generische Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassentyp feststellt. Weiter wird die Bedeutung der Analogie für den Aufbau der Naturforschung, der Psychologie und der Geisteswissenschaft untersucht. Sie wird in verschiedener, aber ergänzender Weise von den intuitiven und den logischen Denkern geübt.

Einer wesentlich anderen Art des Denkens begegnen wir in Rehmkes Zusätzen zu seinem Hauptwerk, den „Anmerkungen zur Grundwissenschaft“. (Leipzig, Ambrosius Barth, S. 129.) Sie zerfallen in vier Abhandlungen über Identität und Einzelwesen, Einzelwesen und Vorgang, Einzelwesen und Tätigkeit, Bewusstsein und Subjekt, Ding und Ort. Die Grundpositionen des Verfassers sind aus früheren Jahresberichten bekannt. Seine Methode ist die geradlinigen begrifflichen Bestimmen des Gegebenen; ähnlich wie Herbart, von dessen Metaphysik sich die seinige freilich erheblich unterscheidet, glaubt er, dadurch die Widersprüche und Antinomien aufzuheben, die das naive und philosophische Erkenntnisbild durchwirken; allem Fiktionalismus, Relativismus und Symbolismus entgegen soll die absolute Wahrheit unmittelbar erfasst werden. Zumal der Begriff des Einzelwesens ist es, an dem diese Bestimmungen orientiert sind. Die Literatur der Gegenwart hat sich mit den Lehren Rehmkes noch nicht hinlänglich auseinandergesetzt.

Eine sehr bemerkenswerte Publikation ist die gemeinsam von Waltsch und dem auch als Dichter bekannten Max Brod verfasste

Arbeit „Anschauung und Begriff“. (Leipzig, Verlag Kurt Wolff VIII u. 277). Auf gediegener experimenteller Grundlage ist hier eine Theorie des Verhältnisses anschaulichen Erlebens und begrifflicher Konstruktion versucht, die eine Versöhnung des Logismus mit dem Intuitionismus erstrebt. In diesem Sinne wird als Mittelglied zwischen dem intuitiven und dem logischen Verhalten der Zustand der Verschwommenheit eingeführt und genauer Analyse unterworfen. Es wird demgemäss vom wissenschaftlichen Begriff, den die Marburger Schule allzu einseitig berücksichtigt, der anschauliche Begriff unterschieden. Die Empfindung ist nicht bloss „aufgegebene“ Empfindung, sie wird — hierin haben wir eine Beeinflussung durch Brentano — im thetischen Urteil als existierend anerkannt, als Aussenwelt konstituiert. Es wird den Logisten wohl mit Recht zum Vorwurf gemacht, dass sie die Bedeutsamkeit der begrifflichen Funktion ausserhalb oder eigentlich vor der strengen, apodiktischen Systematik vernachlässigen und demgemäss zu ihrer unhaltbar schroffen Scheidung reiner irrationaler Gegebenheit und reiner rationaler Denkleistung gelangen, anstatt der vorlogischen Synthese am anschaulichen Material selber Rechnung zu tragen. Bergson seinerseits begeht den Fehler der entgegengesetzten Isolierung; er verkennt die Ursprünglichkeit des Begrifflichen in der Anschauung, die noch keinerlei Verfälschung derselben bedeutet. Die grosse, immer von neuem gerühmte Kraft des Anschaulichen ist seine Unmittelbarkeit, die sie aber, wofern man sie wirklich von aller geistigen Verarbeitung reinigen will, um den Preis aller Fülle und Vielfältigkeit bezahlt. Diese ist schon das Resultat einer intellektualisierenden Formung. „Erblickt man aber schon darin etwas Rationalistisches, so muss man wohl annehmen: sobald aus dem dumpfen Hinbrüten ein reiches Erleben geworden ist, ist der erste Schritt ins Rationalistische bereits getan.“ — So finden wir auch hier Übereinstimmung mit früher erwähnten Thesen, darüber hinaus aber den Versuch zu einer Verbindung von Gegensätzen, die philosophische Notwendigkeit ist. Mag dazu in der vorliegenden Arbeit, die ja bloss eine Einführung in das Problem sein will, lediglich ein wertvoller Ansatz gegeben sein, so ist auch ein solcher zu begrüßen.

Bevor wir uns einer anderen Problemgruppe zuwenden, sei noch eine wertvolle Publikation der Kantgesellschaft im vierten Band der Neudrucke seltener philosophischer Werke genannt, enthaltend: Philosophische Versuche von Tetens; und zwar eine Schrift „Über

die allgemeine spekulative Philosophie“ sowie den ersten Band der „Philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“. Bei dem Einfluss, den diese Psychologie auf Kant geübt, ist das Studium von besonderem Interesse. Es empfiehlt sich indessen auch wegen der darin behandelten, noch immer nicht der Aktualität entbehrenden Probleme, zumal das einer analytischen, ihren Gegenstand von innen erfassenden Seelenlehre.

Es ist ferner das Ergänzungsheft der Kantstudien: Birven, „Kants transzendente Deduktion“ sowie der Vortrag Berthold Kerns in der Kantgesellschaft „Einleitung in die Grundfragen der Aesthetik“ zu nennen.

Das Wertproblem ist auch ausserhalb der erkenntnistheoretischen Fragestellungen mannigfach untersucht worden, in ethischer, religiöser, allgemein kultureller Hinsicht. Eine gründliche Untersuchung Natorps in den „Kantstudien“ (S. XVIII, Heft 1 u. 2.) über „Recht und Sittlichkeit“ will ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie sein. „Was die Methode betrifft, heisst es, so kann unter Philosophen, die auf den entscheidenden Errungenschaften Kants zu fussen behaupten, darüber schlechterdings keine Meinungsverschiedenheit obwalten, dass beide, Recht und Sittlichkeit, derselben, im letzten Betracht einen und unteilbaren Gesetzlichkeit reiner praktischer Vernunft unterstehen müssen; dass nicht bloss es ein Apriori des Rechts sowohl als der Sittlichkeit geben muss, sondern dass auch die apriorische Grundlage für beide in letzter Instanz nur eine, nicht zweifach sein kann.“

Die Unterscheidung des Rechts von der Sittlichkeit, als des Sozialen vom Individuellen wird zurückgewiesen, desgleichen der Zwang als konstituierendes Moment des Rechts. Der Unterschied ist ein solcher der Richtung: Sittlichkeit geht vom Zentrum zur Peripherie, Recht von der Peripherie zum Zentrum. Das Recht erfasst die Handlung peripherisch, indem es sie, quantitativ als Einzelfall, qualitativ als individuell, dynamisch als die des einzelnen Wirkenden, in bestimmt bedingter Wirkungsreihe, obzwar immer im Hinblick auf ein gefordertes, vorerst aber begrenztes System der Wechselwirkung ins Auge fasst. Die sittliche Beurteilung dagegen, als innere, stellt ohne jede Einschränkung den Gesichtspunkt der Allgemeinheit der Willensbestimmung überhaupt, der kontinuierlichen Einheit alles zulässigen Willensinhalts und



der wechselseitigen Verbundenheit der Zwecke in einem allbefassenden Zwecksystem, der dynamischen Bedingtheit nach, an die Spitze und verlangt, dass der Urteilende, nämlich sein eignes Wollen Beurteilende streng und ausschliesslich von dieser Zentralstellung aus — die besonders von Cohen, unter dem Namen der „Allheit“, unablässig betont wird — alles Peripherische am beurteilten Wollen richte und bestimme“. Der Aufsatz enthält zugleich eine gründliche Auseinandersetzung mit den ethischen und rechtsphilosophischen Werken Cohens und Stammers. Die strenge Rückbeziehung der Ethik auf das Recht, die ersterer vornimmt, sucht Natorp durch ein stärkeres Betonen der historischen Gesichtspunkte zu ergänzen. Ob die Marburger Schule der Eigenart der Geschichte gerecht zu werden vermag, bleibt freilich nach wie vor problematisch. Jedenfalls ist der Versuch, das Rechtsproblem wieder auf seine transzendentalen Quellen zurückzuführen, es vom naiven Empirismus zu befreien, zu begrüßen. Indessen ist die Beziehung des Rechtes zur Moral wohl eine tiefere als eine der formalen Lagerung, und es ist gerade auf diesem Gebiete möglich, dass dem Formalismus eine metaphysische Wirklichkeit der unmittelbaren, interindividuellen Gemeinschaft substriert wird.

Das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht wird ferner, wenn gleich lediglich episodisch, von Paul Hensel „Hauptprobleme der Ethik“ (Leipzig, Verlag Teubner, S. 129) behandelt. Die Schrift ist ungemein anregend und stellt ihr Problem in lebendiger Anschauung dar. Hensel lehrt die Autonomie des Ethischen; der Irrtum, das Sollen aus Tatsächlichkeiten des Seins herzuleiten, begründet die Unzulänglichkeit der utilitaristischen und evolutionistischen Systeme. Der Begriff des reinen Sittengesetzes und seiner absoluten Verbindlichkeit wird von Kant übernommen; nicht aber die Formulierungen des kategorischen Imperativs. Das Recht ist objektiviert, gleichsam erstarrte Sittlichkeit; so ist auch hier eine gradlinige Beziehung beider angenommen; gleichwohl hat das Recht der Sittlichkeit gegenüber einen Grad von Verselbstständigung angenommen, der es nicht erlaubt, die Maßstäbe zu vertauschen. Andererseits ist Sittlichkeit wesentlich von Religion verschieden. Diese nämlich beruht auf dem Gefühl der Liebe, dem unmittelbaren Ineinandergreifen persönlicher Lebensformen, das sich der strengen Objektivität des Ethischen widersetzt. Die Zurückweisung aller Erfolgsethik, die Verlegung des Schwerpunktes

in die Gesinnung, deren Wert jenseits der Problematik des Materials steht, an dem sie sich realisiert, ist die Richtung gebende Tendenz des Buches, die in feinen Abgrenzungen gegen andre Möglichkeiten festgehalten wird. Richtig ist ferner die Differenzierung zwischen Sittlichem, Unsittlichem, Ausser sittlichem und Bösem. Hingegen muss bezweifelt werden, ob das Böse wirklich mit den Bedingungen einer starken, grossen Persönlichkeit vereinbar, ja sogar an sie geknüpft ist. Zu dieser Annahme berechtigt den Verfasser freilich seine Überzeugung von der ethischen Indifferenz der Persönlichkeit, die wiederum auf den extremen Formalismus gegründet ist. Es ist hier noch weniger von einer inhaltlichen Fassung des Moralgesetzes die Rede als bei Kant und im Neukantianismus. Aus diesem Grunde fehlt es auch an jeder Vereinheitlichung der verschiedenen Wertperspektiven, zumal der sittlichen und religiösen: und von einer Lösung der daraus entspringenden Konflikte, die subjektive und objektive Lebensnotwendigkeit ist, kann nicht gesprochen werden.

Von einer Systematik der Werte im Sinne eines organischen Zusammenhanges befürchtet Hensel bloss unkritische Grenzverwirrung. Anders Rickert, der in einem Logosaufsatz das System der Werte in Umrissen entwirft. Der Verfasser prägt den Begriff eines offenen Systems, das heisst eines solchen, das zwar auf überzeitlichen Faktoren beruht und gleichwohl der Unabgeschlossenheit des historischen Kulturlebens gerecht wird. Derartige Faktoren sucht Rickert in den Gegensätzen der Person und der Sache, des sozialen und asozialen, des aktiven und kontemplativen Verhaltens. Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus der Unterscheidung dreier Stufen der Vollendung: einer unendlichen Totalität, im Sinne einer nicht zu Ende kommenden Bewegung; einer vollendlichen Partikularität, wo sich die Formungstendenz auf ein umgrenztes Material beschränkt; einer vollendlichen Totalität der Synthese beider früherer Möglichkeiten. Es entsprechen diesen drei Formen die Zukunftsgüter, die Gegenwartsgüter, die Ewigkeitsgüter. Die Anwendung dieses Schemas und seiner Kombinationen auf die wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen und ethischen Wertsetzungen ergibt eine Fülle neuer Einsichten. Sehr bemerkenswert, weil im Zusammenhang des Kulturproblems noch selten hinlänglich gewürdigt, ist die vergleichende Charakteristik des Männlichen und des Weiblichen: jenes, als einer auf Zukunftsgüter gerichteten, dieses, als einer den Gegenwartsgütern

zugewandten Sinnesart. In geistvolle Analogie zu der aus diesem Gegensatz entspringenden Geschlechtsliebe rückt der Verfasser den philosophischen Eros. Das System einer Weltauffassung ist vollendliche Partikularität, die sich gleichwohl in den Dienst der unendlichen Totalität stellt. „Die Bestimmung dieses Platzes ist systematisch umso bedeutungsvoller, als sich auch auf der persönlichen, aktiven und sozialen Seite ein Mittelgut zwischen der ersten und der zweiten Stufe der Vollendung ergab, und nun erst das System sich ganz symmetrisch aufbaut. Dort war es die aktive, persönliche Liebe des Mannes zur Frau, in der das Zukunftswesen an der vollendeten Gegenwart teil hatte und so im Weiterstreben zur partikulären Vollendung kam. Hier ist es die kontemplative, unpersönliche Liebe zum Wissen, die *φιλοσοφία* nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, die Gegenwartsvollendung mit Zukunftsperspektive vereint. Der philosophische Eros als Sehnsucht nach Vollendung mag sich Erfüllung nicht nehmen lassen.“ Allerdings scheint es mir, dass die höchsten Kulturenergien, Kunst, Weltanschauung wie die Religion doch auch auf das Ewigkeitsgut vollendeter Totalität gerichtet sind.

Im selben Logoshefte finden wir einen Aufsatz Marianne Webers „Die Frau und die objektive Kultur“, der das auch von Rickert berührte Problem des Geschlechtsgegensatzes unter einem allgemeinen Wertgesichtspunkte aufnimmt. Ausgegangen wird von der Alternative: ob die Frau als Wesen *sui generis*, in ihrer geschlechtlichen Sonderart oder unter der Perspektive des Menschlichen überhaupt gewürdigt werden soll. Eine Problemstellung, die zumal Simmel, an den Marianne Weber hier anknüpft, im erstgenannten Sinne entschieden hat. Die Geschlechtlichkeit des Weibes, ein scheinbar schon seinem Begriffe nach Relatives, in Bezug auf den Mann Gesetztes und zu Verwirklichendes, enthüllt sich in der Tiefe als ein Absolutes, als eine einheitliche Seinsweise, die dem Männlichen gegenüber die Kraft der Versachlichung, der Objektivität vermissen lässt, dafür aber den Vorzug der Totalität und Harmonie aufweist. Es scheint dieser Gegensatz, der von Simmel mit ausserordentlicher Feinheit der Analyse ausgeführt wird, sich mit dem von Kultur und Natur zwar nicht zu decken, aber ihm nahe zu stehn. Das Prinzipielle des Einwandes, den die Verfasserin der in Rede stehenden Studie dagegen vorbringt, dürfte Berechtigung haben. Der Wert des Weibes kann nicht darin aufgehen — Weib zu sein. Denn im Wesen des Menschlichen liegt

ein Allgemeines, über den geschlechtlichen Gegensatz Hinausgreifendes: es liegt darin vor allem die Tragik der Entzweiung mit der Natur, die zugleich Erhebung über sie bedeutet, die Ablösung von der ursprünglichen Einheit des Seins und das Bedürfnis, sie auf einer höheren Stufe durch kulturelle Objektivationen wieder zu erreichen. An diesen muss die Frau, um das Ideal der Menschlichkeit zu erfüllen, aktiv teilnehmen, eine Anteilnahme, die hier freilich bloss angedeutet, durch Forderungen umschrieben, nicht in voller Klarheit ausgedrückt ist.

Es sei hier an ein lesenswertes Werk Emil Luckas „Die drei Stufen der Erotik“ erinnert (Berlin, Schuster & Löffler), das ein verwandtes Problem zugrundelegt. Lucka zeigt in seiner Bewertung der Weiblichkeit manche Übereinstimmung mit Simmel. Als weiblich gilt ihm die ungebrochene Einheitlichkeit des Sexuellen und Erotischen im Gemütsleben, während die Männlichkeit hier wie in ihrer gesamten Seinsweise einem Dualismus unterworfen ist. Die Geschichte des Liebesgefühles zeigt vom Altertum bis zur Gegenwart die Entwicklungstendenz, jene Einheitlichkeit auch für den Mann zu realisieren. Luckas Schrift ist nicht bloss darin bedeutungsvoll, dass sie ein Problem behandelt, dem sich die Kulturphilosophie unberechtigter Weise ferngehalten hat, sondern auch in der Art, wie sie dasselbe behandelt. Durch die Fülle von Beziehungen, die sie zwischen ihrem engeren Thema und den verschiedensten Äusserungen menschlichen Geisteslebens aufspürt, erhebt sie sich zu einer universalen Deutung des historischen Gesamtprozesses.

Wir rücken in diesen Zusammenhang eine Reihe geschichtsphilosophischer Arbeiten: zuvörderst einen grundlegenden Versuch von Max Adler „Marxistische Probleme“ (Stuttgart, Verlag Dietz Nachf. S. VII u. 316), Beiträge zur Theorie der Marxistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, die eine systematische Verknüpfung dieser Methode mit dem Kantischen Idealismus suchen. Zunächst leugnet Adler jede Gemeinschaft des ökonomisch-historischen Materialismus mit dem metaphysischen, indem er hinweist auf den seelischen Charakter auch der wirtschaftlichen Elementarvorgänge. Ist das, wie billig, einzuräumen, so besteht dennoch zwischen beiden Arten des Materialismus eine weitgehende Analogie des Verfahrens. Als das Wesenhafte und Wirkliche erscheint beide Male das völlig Einfache, der noch ungegliederte Rohstoff des Seins, während das Sinnerfüllte, Differenzierte als

dessen Erscheinungsform, ja als sein Epiphänomen gilt. Allerdings leugnet der Verfasser in kühner Umdeutung des Begriffes historischer Kausalität solch ein Hervorgehen höherer Formen aus niedrigeren, sondern sieht in der wirtschaftlichen Gesamtlage lediglich die Grenze für die Realisierbarkeit der gesellschaftlichen Kulturaufgaben. Aber fürs erste ist diese Auffassung zweifellos ein Hinausgehen über das im Marxismus Intendierte, fürs zweite ist es Adler kaum gelungen, seinen neuen Begriff des geschichtlichen Materialismus einwandfrei zu prägen. Vortrefflich sind die Ausführungen über Dialektik, die sich würdig den Untersuchungen von Benedetto Croce, Julius Ebbinghaus, Bolland anreihen; wie denn überhaupt das Bestreben, die Marxistische Geschichtsphilosophie in einem tiefern idealistischen Sinne umzubilden, rühmlichst anerkannt werden muss.

Weniger an der methodischen Form als an dem Inhalt ihres Gegenstandes ist Eibls „Metaphysik und Geschichte“ (Wien, Verlag Hugo Heller, S. XII u. 258) interessiert. Die Anfänge philosophischer und metaphysischer Geschichtskonstruktionen, sollen hinter Augustinus ins hohe Altertum zurückverfolgt werden. Massgebend dafür ist zumal das Nachdenken über das Problem des Weltzweckes, Vorstellungskreise kosmologischen und eschatologischen Inhaltes. Der erste vorliegende Band behandelt Ägypter, Babylonier, Juden, Griechen und Römer, der zweite soll Philo, die Evangelien, die christliche Theologie und Häresie, den Neuplatonismus berücksichtigen und so bis zum Augustinischen „Gottesstaat“ gelangen. Gelingt dem Verfasser dieser Abschluss, dann würde er in der Tat eine Lücke ausfüllen, welche die bisherige Geschichte metaphysischer Theorien gelassen. Es würde sich zeigen, dass „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“, deren gediegene Darstellung Heinrich von Eicken gegeben (Stuttgart, Verlag Cotta, 2. Auflage, anastatischer Neudruck) im Altertum ihre organische Vorgeschichte haben: in der philosophischen Auffassung des Geschichtsprozesses selber.

Zwischen Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie steht Eberhard Zschimmers „Philosophie der Technik“ (Jena, Verlag Diederichs, S. 189), eine schöne Schrift, die ihr Problem tief und allseitig entwickelt. Zweck der Technik ist es, den Götterzustand des Menschen, als das in seiner unendlichen Vollkommenheit zur Idee erhobene Endziel der organischen Entwicklung, in der bewussten Freiheit des schöpferischen Gedankens zu vollenden.

Der Pessimismus, das definitive Ergebnis dieses Prozesses sei Knechtung, nicht Befreiung der Kulturmenschheit, ist ungerechtfertigt. Die Mechanisierung, die Beschränkung des Individuellen sind bloss die negativen Begleiterscheinungen, die durch planvolle Beherrschung und Leitung des Gesamtvorganges wohl vermieden oder wenigstens auf ein Minimum reduziert werden können. Ihrer Idee nach ist die Technik eine Realisierung stets höherer Freiheitsgrade der Materie gegenüber. So richtig dies ohne Zweifel ist, so lässt sich eben deshalb der Technik in bezug auf die Kultur blosser Mittelwert zuerkennen. Dies sei hier im Anschlusse an meine vom Verfasser wiederholt beifällig zitierte Essaysammlung „Lebensfragen“ ihm gegenüber hervorgehoben. Die Technik selber als reines Kulturphänomen zu feiern, verbietet die Einsicht in deren innerste Struktur sowie die Gesetze ihrer Entfaltung. Sie ist, da sie auf Bezwungung der Objekte geht, ein Machtphänomen, nicht wie künstlerisches, religiöses, philosophisches Verhalten, denen allen ein tiefes Einheitsgefühl mit dem Sein zugrundeliegt, ein Wertphänomen. Wird aber durch den Willen zum Wert Kultur, so wird durch den Willen zur Macht lediglich Zivilisation konstituiert. Als Vorstufe zum kulturellen Leben hat Zschimmer freilich das Wesen der Technik vortrefflich erfasst.

Im Zusammenhange damit weise ich ferner auf einige Schriften sozial-kulturellen Inhaltes hin, die in der philosophisch-soziologischen Bücherei von Klinkhardt erschienen sind: „Prinzipien der Soziologie“ von Giddings (übers. von Seliger, S. XIX u. 918), „Die soziologischen Theorien“ von Squillace (übers. von Eisler, S. 352) und „Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie“ von Robert Michels (S. XIX u. 901).

Dem Problem religiöser Werte ist der Logosaufsatz von Troeltsch „Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie“ gewidmet. Es ist eine gedankenreiche Betrachtung, die freilich weniger ein Ziel als den Weg zeigt. Allein auch dies muss, bei der ausserordentlichen Dunkelheit des Problems schon als Verdienst anerkannt werden. Das Heil der Religion sieht der Verfasser weder im reinen Mythos noch auch im reinen Logos. Das Kriterium persönlichen Ergriffenseins vom Gehalt eines Glaubenssatzes führt zu romantischer Subjektivität und Zersplitterung, der unvermeidlich die rationale Ernüchterung nachfolgt. Aber auch ein objektiv-logisches Kriterium kann es in dieser Sphäre, ihrer Eigenart gemäss, nicht geben; selbst grossartige Versuche einer

Rationalisierung, wie sie von Kant und Hegel ausgingen, mussten sich als unfähig erweisen, die Tiefe ihres Gegenstandes auszuschöpfen. So greift Troeltsch auf seine Idee eines religiösen Apriori zurück, das den anderen logischen, ethischen, ästhetischen Arten des Apriori koordiniert zu denken ist. Eine deutliche Bestimmung desselben hat Troeltsch freilich noch nicht gegeben. Da ihm die Kraft logischer Objektivierung abgesprochen wird, verbindet sich ihm ein unverkennbarer Subjektivismus, der sich indessen gegen die Verwechslung mit dem Relativismus verwahrt. Denn die Entscheidung, die hier über religiöse Werte gefällt wird, geschieht zwar durch das Subjekt aber nicht bloss für das Subjekt. Dieser Subjektivismus steht auf einem metaphysischen Hintergrunde, der nun wiederum seinerseits nicht mit theoretisch zwingender Logik konstruiert werden kann, sondern, wie er sich bloss in persönlichen Stellungnahmen offenbart, so auch bloss in solchen ergriffen werden kann. Es ist der Hintergrund einer lebendigen Bewegung der Vernunft überhaupt, die in immer neuen Schöpfungen hervorbricht und in deren schaffende Zielrichtung sich die Seele intuitiv versetzen kann, freilich bloss mit dem Wagnis, die wahre Zielrichtung erfüllt und ergriffen zu haben ohne jede Möglichkeit einer Rechtfertigung dieses Wagnisses durch spekulative Konstruktionen. Etwas derartiges meint Eucken mit seinem „Geistesleben“ und Bergson mit seiner „Intuition“.

Es nähert sich diese Deutung offenbar einer metaphysischen Mystik. Die Synthese von Logos und Mythos, die für die Lösung des Religionsproblems gefordert wird, enthüllt nochmals die eigentliche Schwierigkeit dieses Apriori. Es handelt sich wie in allem Apriorismus um eine Objektivierung, deren Gegenstand freilich, analog dem der Ethik, der Aesthetik, selbst kein objektiver, logischer ist. Diese eigenartige Struktur des Seelischen, kraft deren der Intellekt einmal eine Teilfunktion desselben ist neben den irrationalen Funktionen des Fühlens, Wollens, dann aber wieder eine zentrale, auch die irrationalen Schichten irgendwie durchdringende und umgreifende Energie hat zuerst Kant ins Licht gesetzt. Und gegenwärtig sind Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnislehre bemüht, das Geheimnis jenes Zusammenhanges mehr und mehr aufzuhellen, die Grenzen des Intellektes trotz seiner Universalität abzustecken. Der Sinn dieser Forschungen ist der, eine neue Auffassung von der Einheit des Bewusstseins zu begründen.

Dem Religionsproblem ist auch eine interessante historische Monographie von Professor Hermann Schwarz gewidmet „Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie“, erschienen in der Synthesis (Heidelberg, Verlag Winter, I. Teil. Von Heraklit bis Jakob Böhme. S. VIII u. 612). Es ist ein beziehungsreiches Werk, das die mannigfachen Faktoren im Aufbau des Gottesbegriffes berücksichtigt, zumal die theoretischen, und so in der Entwicklung des Problems zugleich den Grundriss einer Geschichte der Philosophie sichtbar werden lässt.

Schwarz geht in seiner Darstellung nicht hinter die griechische Philosophie auf die indische zurück. Dass in der letzteren aber ausserordentliche religionsphilosophische Gesichtspunkte enthalten sind, hat zumal die Forschung der vergangenen Jahrzehnte enthüllt. Insbesondere ist Paul Deussens bahnbrechende Geschichte der Philosophie zu nennen, deren erste drei Bände die Hauptsysteme der Inder und deren reiche Auszweigungen behandeln. Besonderes Interesse muss der Buddhismus wecken, da er dem religiösen und metaphysischen Empfinden des Europäers am schroffsten entgegengesetzt ist. Die Herausgabe der Reden Buddhas durch den Münchener Verlag Piper kommt daher einem intensiven Bedürfnis entgegen. Diese Reden zeigen die kristallklare Vollendung einer Lebensanschauung, die auf die Allheit gerichtet ist, ohne sie irgendwie zu substantialisieren, an einem Absoluten zu verklammern. Weit grossartiger als in modernen Theoremen tritt hier ein reiner Phänomenalismus in Entfaltung. Es ist der Zustand gänzlicher Abgelöstheit, der die Gewähr des Heils trägt. Die denkbar weiteste Distanz trennt dies Weltgefühl vom christlichen. Die philosophischen Faktoren des letzteren hat Deussen in dem neuesten Bande seines genannten grossen Werkes, in der „Philosophie der Bibel“ (Leipzig, Brockhaus S. XII u. 309) aus der sie umhüllenden dogmatischen Schale zu lösen getrachtet. Vier ewige Wahrheiten findet er darin, die in wechselnder Verkleidung der Menschheit auf ihren geistigen Höhepunkten offenbar geworden: den Determinismus, den kategorischen Imperativ, die Wiedergeburt, den Monergismus, das heisst, die Lehre von der alleinigen Wirksamkeit Gottes. Die tiefe Übereinstimmung zwischen dem Christentum und der indischen Weltauffassung erblickt Deussen in dem idealistischen Grundgedanken, wonach alles individuelle Sein Erscheinung des Absoluten ist. Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass das Neue des Christentums eben in der Ergänzung des Uni-



versalismus durch den Individualismus, der Überzeugung vom absoluten Werte der Einzelseele besteht. Daraus ergab sich ferner die Verlegung des Schwerpunkts aus dem kosmischen Sein ins Ich, das Ausgehen vom Selbstbewusstsein als unmittelbarer Realität, der Dualismus von Subjekt und Objekt. Es ergab sich ferner jene Intimität, jene persönliche Weihe des Verkehrs mit dem Höchsten, die wie auch Troeltsch hervorhebt, der Grund ist, dass das Christentum von seinen Bekennern als ein Absolutes, als eine unvergleichbare Steigerung des religiösen Gefühls empfunden wird. Gibt man aber Deussen auch in seiner Gleichsetzung der indischen Metaphysik mit der christlichen nicht völlig Recht, so wird man sein schönes Werk doch zweifellos mit Genuss lesen und die Vielseitigkeit dieses Forschers von neuem bewundern.

Auch die Geschichte der allgemeinen Philosophie wird, von den ausserordentlich vielen Monographien über einzelne Persönlichkeiten oder Gruppen abgesehen, eifrig gepflegt. Falckenbergs „Geschichte der neueren Philosophie“ (Leipzig, Veit, S. XII u. 692) ist in siebenter, verbesserter und ergänzter Auflage erschienen. Übersichtlichkeit, Klarheit und historische Strenge zeichnen dies Werk aus. Die „Geschichte der deutschen Naturphilosophie“ (Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, S. XV u. 390) bearbeitet Siegel mit besonderer Berücksichtigung des erkenntnistheoretischen Zusammenhanges. Kants kritischer Idealismus nimmt einen breiten Raum ein. Es wird weiter gezeigt, dass Schellings Naturphilosophie keineswegs eine blosser Episode des spekulativen Welt Denkens gewesen. Nicht allein durch geniale Einzelheiten hat sie unvergängliche Wirkungen geübt, sondern auch in dem methodologischen Grundgedanken einer geistigen Einfühlung in die Aussenwelt. Mit Recht vereinigt Siegel in dieser Gruppe so verschiedenartige Persönlichkeiten wie Herder, Schelling, Goethe und Schopenhauer, die insgesamt in dem Bestreben übereinstimmen, den Gegensatz von Subjekt und Objekt in einer höheren Einheit zu überwinden. Siegel versteht es, die Fülle konkreter Beziehungen, die in der romantischen Naturanschauung verborgen liegt, aus der dialektischen Hülle herauszulösen und dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen. Wir sehen den Zusammenhang dieser Ideenwelt mit der modernsten, vitalistischen Naturphilosophie eines Driesch und Bergson. Den Übergang vermittelt am besten Eduard von Hartmann, wie die Lektüre der „Philosophie des Unbewussten“ zeigt, die, von Schopenhauer bearbeitet, mit einem Geleitwort von

Johannes Volkelt als Volksausgabe (Verlag Kröner, Leipzig) erschienen ist.

Die neue Naturphilosophie ist indessen daran, ihren Rahmen zu sprengen und zu einer universalen Metaphysik sich zu erweitern. Ihr Grundbegriff ist der des Lebens, der subjektives und objektives Sein aus einer letzten Einheit entspringen lassen soll. Vorbildlich ist hier die Aristotelische Entelechienlehre. Driesch hat auch in seiner „Philosophie des Organischen“ mit vollem Bewusstsein auf den grossen griechischen Systembildner zurückgegriffen. Und in Bergsons Begriff der Lebensenergie wird man noch deutlicher die Spuren dieser Metaphysik nachweisen.

Aus der gegenwärtigen deutschen Literatur hebe ich zwei Versuche eines metaphysischen Biologismus hervor: „Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung“ von Jakob Baron Üxküll (Verlag Bruckmann, München, herausgegeben und eingeleitet von Felix Gross, S. 287) und August Ludovicis „Das genetische Prinzip“ (Bruckmann, München, S. 297). Üxküll ist vor allem um Klärung der biologischen Grundprobleme bemüht. Die Maschinentheorie des Lebens wird von ihm ebenso entschieden verworfen wie von Driesch. Der Bauplan einer Maschine gibt nicht bloss eine Übersicht über die Leistungen der Teile im Ganzen sondern auch über das Werden des Ganzen. Hingegen kann man sich die Entstehung eines Tieres nicht durch Zusammensetzung der einzelnen Teile denken. Daneben ist noch in Erwähnung zu bringen, dass die Maschine ein zweckmässiges Produkt ist, das von einem planvoll gestaltenden Willen geformt wird. Als fundamentalen Begriff der Biologie führt der Autor den der Umwelt ein. Er will die objektive, physiologische Biologie durch eine subjektive, psychologische ergänzen. Die Betrachtung bleibt so lange einseitig, als die Umwelt als eine allen Lebewesen gemeinsame Konfiguration von Objekten angenommen wird. Jedes Lebewesen, wenigstens jede Art besitzt eine spezifische, durch ihre Anlage bedingte Umwelt, in Bezug auf die ihre Lebensvorgänge verstanden werden müssen. Wer dem nicht Rechnung tragen will, verfällt fehlerhaften Analogien. Mit der Annahme solch einer durchgängigen Harmonie der organischen Struktur und des Weltbildes glaubt der Verfasser, den Kantischen Idealismus zu erneuern. Der Psychologismus dieser Auffassung ist freilich evident; auch entgeht man der Frage nicht, wie denn mit solcher Relativierung der Aussenwelt die Zugehörig-

keit des physischen Organismus selber zur Aussenwelt zu vereinigen sei.

Auch Ludovici hebt die Bedeutung der Umwelt für das Lebewesen hervor. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen den ökologischen Bedingungen und den genetischen, die den Generationsprozess regeln. Die Einheit beider ist das Wesen des Organischen. Der Gedankengang Ludovici ist überhaupt ein solcher dialektischer Synthesis: Leben ist Überwindung immanenter Gegensätze, jener Urgegensätze, die die Philosophie zumeist in einseitiger Weise zu schlichten bestrebt war: Beharrlichkeit und Veränderung, Sinnlichkeit und Verstand, Einheit und Vielheit, Idee und Erscheinung. Den Einblick in diese Synthesen vermittelt das genetische Prinzip, als getreuer Ausdruck des Lebensphänomens. Den Konstruktionen Ludovici haftet, so geistvoll und anregend sie sind, manche Gewaltsamkeit an. Er zeigt sich nachhaltig von Chamberlain beeinflusst, dessen Kantbuch sich eingehend mit dem Lebensproblem beschäftigt. Dieser Standpunkt ist freilich erkenntnistheoretisch wenig geklärt. Der logische Phänomenalismus der kritischen Philosophie greift hier unversehens ins Metaphysische über, da der regulative Gebrauch der Lebenskategorien insgeheim zum konstitutiven wird.

Wenn aus der Biologie wirklich eine neue Weltanschauung hervorgehen soll, dann ist es klar, dass der Begriff jener eine über alle Schranken hinausgehende Erweiterung erhält. Sie muss aufhören, eine Sonderdisziplin zu sein: denn dieselben Denker, die den Subjektivismus verwerfen, weil es unmöglich ist, aus dem Teil das Ganze zu erklären, müssen diese Konsequenzen auch auf das Verhältnis von Biologie und Philosophie anwenden. In der Tat wird der Lebensbegriff auch von Driesch und Bergson in einem universellen Sinn genommen, der kaum hinter Schopenhauers Weltwillen zurücksteht. Andernfalls wäre es auch nicht möglich, durch ihn die Kluft zwischen physischem und psychischem Sein zu überbrücken. Eine solche Überbrückung ist bisher allerdings noch keinem der modernen Denker gelungen. Bergson und Joël sind ihr vielleicht noch am nächsten gekommen, wiewohl auch bei diesen Philosophen die erkenntnistheoretische Grundlage nicht stark genug ist, um ein solch metaphysisches Gebäude zu tragen. Der Lebensbegriff bedürfte einer noch unerreichten Vertiefung, um den Gegensatz seiner zwiefachen, körperlichen und seelischen Bedeutung auszugleichen. Denn auch organisierte Materie ist Materie

und nimmt an deren allgemeinsten Gesetzen teil. Jedenfalls ist es geboten, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, wenn nicht auf Exaktheit gänzlicher Verzicht geleistet wird. Denn man wird nicht vergessen wollen, dass das Streben nach Einheit in der Philosophie nicht den Sinn für Mannigfaltigkeit verdrängen, dass die Synthese nicht das Prinzip der Differenzierung verkümmern lassen darf. Erst das Zusammenwirken beider Seiten begründet die Möglichkeit einer grossen Weltanschauung. Sie begründet damit zugleich auch erst die Möglichkeit echter Kultur.

---