Kritischer und spekulativer Idealismus.

Von Dr. phil. (h. c.) **Georg Lasson.**

Für den gegenwärtigen Stand der philosophischen Arbeit in Deutschland ist nichts so bezeichnend wie das immer stärker hervortretende Verlangen nach irgend einer Art von metaphysischer Systematik. Eine gleichsam unwiderstehliche Gewalt, die tiefer als das intellektuelle Raisonement in das innere Leben des Menschen eingreift, treibt den Geist der Zeit auf die Suche nach überempirischer Wirklichkeit. Was auf dem Gebiete der gebildeten und der ungebildeten Vorstellung die seltsamsten Phantastereien erzeugt und die rückständigsten Wahngelbilde neubelebt, das bringt sich innerhalb der methodischen Wissenschaft des Gedankens in dem Bewußtsein zum Ausdruck, daß der heute durchweg befolgten philosophischen Methode bei all ihrem formalen Scharfsinn oder gerade wegen ihres bloß scharfsinnigen Formalismus ein Mangel anhafte, den es zu beseitigen gelte. Nun wäre es durchaus verhängnisvoll, wenn diese Beseitigung von einem andern Standpunkt aus versucht werden sollte als von dem letzten, den die Philosophie in ihrer bisberigen Ausbildung glücklich erreicht hat; der Hinweis auf die Blüte zuchtlosen Aberglaubens in der Gesellschaft unserer Tage muß zur dringenden Warnung dienen, daß sich das Denken, weil ihm an der gegenwärtigen Gestalt der philosophischen Wissenschaft etwas fehlt, nicht auf längst überwundene Vorstellungen zurückziehe. Andererseits ist jener Rückfall in den Aberglauben ja gerade dadurch zu erklären, daß ein ursprüngliches Bedürfnis des Gemütes, dem die Zeitbildung keine legitime Nahrung zu bieten vermocht hat, sich mit Ungestüm eigenmächtige Befriedigung sucht, und man darf sicher voraussetzen, daß sobald die ernsthafte Wissenschaft in Vernunft und Freiheit ihren eigenen Mangel zu ergänzen, ihre durch lange Gewöhnung an das Weiterarbeiten in bestimmter Richtung erworbene Einseitigkeit zu über-

winden verstehen wird, jener Schaum der Willkürlichkeit und Abenteuerlichkeit aus dem gärenden Moste des Gemütslebens ausgeschieden werden und nur der Drang nach einem Leben im Lichte der Wahrheit übrig bleiben wird. Damit ist der Wissenschaft eine große Aufgabe gestellt, die aber nicht von außen ihr diktiert, sondern durch die Notwendigkeit ihres eigenen Fortschreitens in ihr selbst hervorgerufen wird und von da aus auf das Gesamtbewußtsein der Zeit einwirkt. Denn freilich ist die Wissenschaft kein vereinzelt Faktum, das von dem großen Strome des wirklichen Lebens abgesperrt bleiben könnte; aus der Quelle der Erkenntnis, die sie sprudeln läßt, empfängt dieser Strom die wichtigsten Zuflüsse, und wenn ihre Quelle einmal spärlich oder trübe rinnt, so leidet darunter das Gedeihen der Menschheit überhaupt.

Jahrzehntelang galt es bei den Philosophen als ausgemacht, daß es mit der Metaphysik ein für allemal zu Ende sei; wer in ihr noch ein berechtigtes Moment des wissenschaftlichen Denkens sah, galt für eine Art Fossil aus gänzlich begrabener Vergangenheit. Jetzt regt sich überall das Empfinden, daß die Wissenschaft ohne Metaphysik unvollständig sei und in ihr die Synthese finden müsse, auf die sich heute der Geist wieder richtet, nachdem er lange sich an der Analyse hat genügen lassen. Die Katastrophe des Weltkrieges hat einem Zeitalter den Untergang gebracht, das durch die Hingebung des Geistes an die Außenwelt charakterisiert war. Mit dem platten Materialismus und Mechanismus hat es begonnen; er war die nächste Auskunft, wo sich das Bewußtsein von dem sogenannten Realen beherrschen ließ und sich in ihm zerstreute. Unmöglich aber konnte der Gedanke, der von Natur die Freiheit in sich trägt, auf dieser Stufe stehen bleiben; schon die Evolutionstheorie, die eben deshalb mit allgemeiner Begeisterung aufgenommen wurde, brachte in die bloße Geistlosigkeit einen Schimmer höherer Vernünftigkeit hinein, obwohl man sie ängstlich vor jedem Anklang an Teleologie und Ideenentwicklung zu schützen suchte. Den Retter vor dem Versinken in den Naturalismus fand das Denken dann in Kant; für die damalige Situation war es das Angemessene, daß er von der Seite angefaßt wurde, nach der er einestheils die Möglichkeit der Naturwissenschaft und andernteils die Unmöglichkeit einer rein verstandesmäßigen Erkenntnis des Transzendenten zu beweisen unternommen hat. Ein kritischer Positivismus und Agnostizismus wurde ausgebildet, der dann durch das Geltenlassen von Gemütswerten noch einer Welt der sub-

jektiven Ideale neben der Welt der exakten Erkenntnis Raum gab; die Philosophie des „Als ob“ ist der letzte konsequente Ausgang dieser Entwicklung. Indes ließ die Zwiespältigkeit dieses Standpunktes ein Beruhen bei dieser Auffassung der Kantischen Lehre nicht zu. Der Neukantianismus geht über die Scheidung von Objektivität und Subjektivität zurück zu der Kantischen Grundanschauung, die zwischen beiden eine unlösliche Korrelation feststellt und zwar so, daß überhaupt nur durch die Erkenntnis und in der Erkenntnis etwas objektiv ist. Hierdurch verringert sich der Abstand zwischen der Erkenntnis der empirischen Bewußtseinsinhalte und den Werten idealer Natur. Diese erscheinen als zu einer Objektivität der Kultur gehörig, die selbstverständlich nur durch die Vernunfttätigkeit möglich, ja nichts anderes als Vernunfttätigkeit selbst ist, jene haben keinerlei von der Erkenntnis verschiedenes Sein, sondern sind nichts als Geltungsurteile. Das einzige Objektive, das so der Philosophie übrig bleibt, ist die Vernunfttätigkeit, das Erkennen selbst, und die einzige Aufgabe der Philosophie ist die Selbstbestimmung dieses Erkennens, für das es keinen anderen Inhalt gibt als seine eigene Tätigkeit. So entsteht ein äußerst folgerichtiger Logismus, die Anschauung eines in sich geschlossenen Ganzen intellektueller Tätigkeit, die indes nach dem transzendentalen Prinzip des Kritizismus darauf beschränkt bleibt, die Erfahrungsmöglichkeiten zu bestimmen oder einem ursprünglich Bestimmungslosen zur erkenntnismäßigen Form zu verhelfen. Man würde sehr unrecht tun, wenn man nicht anerkennen wollte, daß in diesem Neukantianismus tatsächlich eine Weiterbildung des kritischen Idealismus über seine geschichtlich erste Erscheinungsform in Kant selber vorliegt. Vielleicht darf man sogar sagen, daß hierüber hinaus es ein Weitergehen in derselben Richtung nicht mehr gibt. Die Aufgabe wäre fesselnd genug zu zeigen, wie diese extreme Zuspitzung des Transzendentalismus mit der Gestalt der Bildung zusammenpaßt, die dem jetzt zu Ende gegangenen Zeitalter sein Gepräge gegeben hat. Uns liegt eine andere Aufgabe ob. - Nicht bloß von außen verstärkt sich der Widerspruch gegen diesen abstrakten Logismus; von ihm selbst aus bereitet sich eine Umkehr zur Versöhnung mit dem Leben der Wirklichkeit vor, von dem er sich tatsächlich allzuweit entfernt hatte. Ist es doch ungefähr der Standpunkt, wie ihn Herder und Jacobi irrtümlicherweise Kant selber zugeschrieben haben, der Standpunkt einer Isolierung der Philosophie, der von der

ganzen Welt nichts übrig läßt als abstrakte Beziehungen von Denkakten, ohne doch diese Denkakte anders begreiflich machen zu können als durch die Voraussetzung eines nicht weiter zu bestimmenden Anlasses für eben diese Denkakte. Aber grade dieser vollständige Ausbau der Theorie trägt das Mittel zur Heilung ihres Schadens in sich selbst. Es läßt sich der Schritt gar nicht umgehen, durch den der Wert zu einem Moment der vernünftigen Wirklichkeit, die Geltung zur Wahrheit im konkreten System des Wissens wird. Die Art, wie Artur Liebert durch die Untersuchung der Voraussetzungen der kritischen Philosophie den Weg zu einer neuen kritischen Metaphysik zu bahnen unternimmt, ist ein klarer Beweis dafür, daß im Neukantianismus eine Neuorientierung sich vollzieht.

In gewissem Sinne wiederholt sich damit die Bewegung, die vor nunmehr fünf Vierteljahrhunderten stattgefunden hat, der Fortschritt vom kritischen zum spekulativen Idealismus, der Weg von Kant zu Hegel; und es ist gewiß kein Zufall, daß, nachdem der Name Hegels weit länger als ein Menschenalter hindurch in der deutschen Philosophie kaum noch genannt wurde, man heut überall der Bezugnahme auf ihn begegnet. Immerhin darf der große Unterschied zwischen der philosophischen Situation der Gegenwart und der Blütezeit des deutschen Idealismus nicht übersehen werden. Damals hat, mit Kant angefangen, der durchaus ein Führer zu neuen Zielen war, eine Reihe bahnbrechender Genien dem Geiste der Zeit das Lösungswort gegeben und ihn damit gleichsam über sich selbst emporgehoben. Damals sind, wenn auch durch Schranken des zeitgeschichtlichen Horizontes in der Durchführung vielfach gehemmt, die bleibenden Grundgedanken und beherrschenden Begriffe des Idealismus der reinen Vernunft und der Autonomie des selbstbewußten Geistes herausgearbeitet und formuliert worden. Damals machte der denkende Geist in wenigen Jahren eine Entwicklung durch, die ein Programm für Jahrhunderte in sich birgt. Heute muß die Philosophie mühsam darum kämpfen, die ihr gebührende Stellung im Geistesleben der Zeit wiederzugewinnen, die sie während des verflossenen Zeitalters an die sogenannten exakten Wissenschaften verloren hatte, und noch ist kein Denker von dem Kaliber aufgetaucht, daß er das Bewußtsein seiner Zeit auf die Höhe der inneren Freiheit und Klarheit emporreißen könnte, von der es lange herabgeglitten ist. Heute gilt es, die von jenen großen Lehrern uns überkommenen

Prinzipien sorgfältig auffassen, prüfen, durch- und weiterbilden und geduldig warten, ob und wann etwa die denkende Vernunft in ihrer Selbstbetrachtung noch hinter diese Prinzipien wird zurückgehen und eine noch tiefere Grundlegung ihrer eigenen Organisation finden können. Heute sieht sich das Denken auf den Weg einer langsamen, durch die Vergangenheit bestimmten Weiterarbeit an den Aufgaben gewiesen, die frühere schöpferische Zeiten ihm gestellt haben, und muß sich bescheiden in den Fluß einer Entwicklung einreihen, der das Stichwort schon vor etlichen Menschenaltern gegeben worden ist. Dafür ist dann freilich auch vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte ein wichtiger Vorteil auf seiten der heutigen philosophischen Arbeit zu buchen. Wir stehen zeitlich jenen Anfängen der neuen philosophischen Betrachtungsweise jetzt fern genug, um sie unbefangen nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit sowohl wie nach ihrem bleibenden Wahrheitsgehalt beurteilen zu können. Wenn den Chorführern der deutschen idealistischen Philosophie in den ersten Generationen ihrer Schüler fast durchweg nur Epigonen entstanden, die von ihren Meistern die Formel entlehnten, um sie bestenfalls in geistreichem Raisonement auf den mannigfachsten Stoff anzuwenden, so liegt darin der beste Beweis, um wie viel die ursprünglichen Gedankenschöpfungen jener Großen über die Schranken ihrer Zeit hinwegragten. Nachdem sich inzwischen die Zeiten zweimal gänzlich gewandelt haben, nachdem die erste, unmittelbare Gestalt jener idealistischen Philosophie von dem lebendigen Geiste verlassen worden ist und als ein Denkmal der Vergangenheit dasteht, dem unser Nachdenken erst wieder Leben einflößen muß, sind wir auch eigentlich erst in den Stand gesetzt, uns mit freiem Verständnis an diese Philosophie heranzumachen, in sie einzugehen, ihre letzten Motive und den ihren geschichtlichen Ablauf beherrschenden Begriff zu erfassen. Wenn also jetzt der Weg vom kritischen zum spekulativen Idealismus wieder sollte zurückgelegt werden, so wäre das eine Wiederholung gleichsam in zweiter Potenz, eine Wiederholung mit dem Bewußtsein, daß, und mit der Einsicht, warum und wieweit es eine Wiederholung ist und sein muß.

Die Aufgabe, diese beiden Standpunkte zu vergleichen, läßt sich demnach nicht dadurch erschöpfend lösen, daß man nur den Hergang ihres ersten geschichtlichen Auftretens betrachtet und an der Form Kritik übt, in der sie damals gegeneinander sich erhoben und abgegrenzt haben. Es kommt darauf an, den prin-

ziptellen Unterschied ans Licht zu heben, der sie gleichzeitig trennt und eint und der, aller geschichtlichen Abwandlungen ungeachtet, unverändert derselbe bleibt. Daß dafür der Rückgang auf die gleichsam klassische Zeit ihrer Ausbildung unerläßlich ist, versteht sich von selbst; ohnehin aber kann man heute sich zu jener Vergangenheit gar nicht anders hinwenden als ausgerüstet mit dem Begriffsvorrat, in dem man durch die gegenwärtigen philosophischen Methoden heimisch gemacht worden ist. Der hier sich zeigenden doppelten Gefahr, in die früheren Theoreme moderne Beziehungen hineinzuninterpretieren oder das heutige Denken an die Schemata vergangener Gedankenrichtungen zu binden, entgeht nur der, dem es gelingt, sich denkend über die zeitlichen Bedingungen sowohl von damals wie von jetzt zu erheben und die Seele, den lebendigen Begriff zu erfassen, der sich in den verwandten Denkweisen verschiedener Zeiten verschiedenartig verkörpert. Naturgemäß wird auch da noch sich ein Unterschied, wenn nicht in dem endlichen Ergebnisse selbst, aber doch in dem Ausgangspunkte, von dem man sich ihm nähert, und in dem Wege bemerklich machen, auf dem man es erreicht, je nachdem man nämlich selber gewöhnt gewesen ist, in den Gedankenreihen des einen oder des andern Standpunktes sich zu bewegen. In dieser Hinsicht hat es heute der Denker, der aus dem Lager des kritischen Idealismus stammt, leichter, Gehör zu finden, als wer von je an die Gesichtspunkte des spekulativen Idealismus sich zu eigen gemacht hat. Jenem werden zur Zeit die meisten Hörer und Leser mit willigem Vertrauen entgegenkommen, weil sie mit ihm den gleichen Gedankenansatz haben, während ihnen die Anschauungsweise, die der spekulative Idealist bei dem besten Willen, auf die Denkart der andern Seite einzugehen, doch niemals ganz verleugnen kann, von vornherein befremdlich und sogar abstoßend erscheinen wird. Bedenkt man vollends, daß, sobald auf die tiefsten Fundamente, auf die entscheidenden Differenzen zwischen beiden Standpunkten zurückgegangen wird, Gegensätze hervortreten, die nicht von heut und gestern stammen, sondern die Probleme des philosophischen Denkens von jeher gewesen sind, so tritt dem Versuch einer Verständigung noch eine weitere Schwierigkeit in den Weg. Es scheint nämlich, daß über diese letzten Unterschiede nichts Neues mehr gesagt werden könne; sie sind längst nach allen Seiten erörtert worden, und von beiden Standpunkten aus hat man ihren Sinn, ihr Verhältnis zu einander, ihre geschichtlichen und gedank-

lichen Verbindungen und Entgegensetzungen in aller Sorgfalt auseinandergelegt. Das gilt ebenso von der Darstellung des Weges von Kant zu Hegel, wie von der prinzipiellen Darstellung der Transzendentalphilosophie und des absoluten Idealismus. So lautet denn, wenn aus dem einen Lager wieder einmal eine solche Darstellung hervorgeht, die Antwort aus dem andern, daß sie keine neuen Gesichtspunkte bringe, und die Replik darauf beschwert sich, daß die Gegenseite immer wieder ihre längst widerlegten Argumente vortrage. Mit diesem gegenseitigen Vorwurf aber, daß der andere beständig zurück nur komme auf sein erstes Wort, wenn man Vernunft gesprochen stundenlang, ist natürlich nichts ausgerichtet. Der Weg zur Verständigung zwischen beiden Lagern kann nur in dem einen Umstande gefunden werden, daß nicht von der Gegenseite her, sondern durch immanenten Fortschritt innerhalb der eigenen Denkweise der Anstoß gegeben wird, den eigenen Standpunkt zu revidieren und sich dadurch dem andern zu nähern. Da gegenwärtig im Lager des kritischen Idealismus ein solcher Revisionsprozeß vor sich geht, so wird dem Vertreter des spekulativen Idealismus um so mehr die Bescheidenheit geziemen, nicht durch rechthaberisches Auftrumpfen diese Bewegung zu stören, sondern sich auf den Versuch zu beschränken, wie er Mißverständnisse, die eine Annäherung erschweren, aus dem Wege räumen und den Ausgleich der Gegensätze durch ihre möglichst klare Formulierung von seiner Auffassungsweise aus fördern könne.

Die folgenden Betrachtungen möchten in diesem Sinne verstanden werden. Sie sind veranlaßt worden durch das Erscheinen des dritten Bandes von Ernst Cassirers ausgezeichnetem Werke über die Geschichte des Erkenntnisproblems¹⁾. Eine Besprechung des Buches, die seinem reichen Inhalte auch nur annähernd gerecht werden wollte, würde einen Umfang annehmen müssen, der sie selbst zu einem Buch aufschwellen würde. Mit einer bloßen Lobpreisung der Sorgfalt und Klarheit, des liebevollen Eingehens und nachfühlenden Verständnisses, womit der Verfasser die bunte Reihe der von ihm betrachteten Systematiker dem heutigen Denken nahebringt, würde ihm nicht gedient sein. Den besten Beweis für den Wert seines Buches wird die Tatsache

1) Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit. 3. Bd. Die nachkantischen Systeme. Berlin 1920, Bruno Cassirer.

liefern, daß es Gelegenheit zu fruchtbarer Diskussion bietet; und wenn wir zum Thema dieser Diskussion die Frage nach dem Verhältnis zwischen kritischem und spekulativem Idealismus wählen, so glauben wir damit das Problem aufgegriffen zu haben, das ebensowohl in dem Mittelpunkt des Cassirerschen Buches wie der wissenschaftlichen Bemühungen seines Verfassers überhaupt steht. Denn für ihn vor allem ist das Bestreben bezeichnend, unter grundsätzlichem Verharren auf dem Standpunkt der kritischen Philosophie den Ertrag der Geisteskultur festzuhalten und weiter auszubauen, den wir den großen Vertretern des spekulativen Idealismus verdanken. Es wäre zu viel gesagt, wollte man seine Denkweise nach bekanntem Muster so bezeichnen: mit dem Kopf ein Kantianer, mit dem Herzen ein Fichteaner, wenn nicht gar ein Hegelianer; aber daß sein Herz Goethe gehört, und daß in Goethe nicht bloß Leibniz mit Spinoza, sondern auch Kant mit Schelling und Hegel in ganz wunderbarer Integration verschmolzen erscheinen, das wird man wohl behaupten und von daher das Interesse Cassirers für den spekulativen Idealismus herleiten dürfen. Da er in seinem Buche die historische Darstellung mit prinzipieller Auseinandersetzung regelmäßig verbindet und sogar am Schlusse seiner Schilderung des Hegelschen Systems einen besondern Abschnitt bringt, der von „dem kritischen und dem absoluten Idealismus“ handelt, so ermöglicht das Eingehen auf dies Buch die Erörterung des Themas in seiner ganzen Bedeutung. Jedoch wird die Rücksicht auf den Raum uns dazu nötigen, aus der Fülle der einzelnen Punkte, die der Erörterung wert wären, nur einige herauszugreifen, die uns besonders dazu geeignet scheinen, Kopf und Herz in Rücksicht auf den spekulativen Idealismus zu versöhnen.

Es handelt sich für uns um zwei Formen des Idealismus, d. h. um zwei eng verwandte Denkweisen, deren Verschiedenheit eben darum so scharf hervortritt, weil sie sich so außerordentlich nahe stehen. Das Gemeinsame der beiden aber ist diejenige Stellung des wissenschaftlichen Denkens, die der tatsächlichen Stellung des Menschen in seiner Welt am genauesten entspricht. Der Mensch ist, weil er denkendes Wesen ist, an sich oder von Natur Idealist, auch wenn er es selbst nicht weiß. Es gibt für ihn ohne die Vermittelung seines Innern keinerlei Wirklichkeit; daß er sich von dem allen unterscheidet, dessen er sich bewußt ist, auch von sich selber, und dieses alles immer in Beziehung auf sich sieht und

empfindet, macht ideell beständig die ganze Welt von ihm abhängig, wie stark er auch reell von ihr abzuhängen scheint. Infolgedessen ist insbesondere das theoretische Verhalten des Menschen als solches idealistisch, und alle Philosophie, sie mag eine Richtung haben, welche sie wolle, ist deshalb, weil sie das scheinbar selbständige Objekt mit dem Verstande sich unterwirft und denkend erfaßt, Idealismus schlechthin. Auch der philosophische Materialismus kommt davon nicht los, Idealismus zu sein; er gibt eine gedankliche Konstruktion der Wirklichkeit, und wenn er meint, die Wirklichkeit nur aufzunehmen, wie sie an sich ist, so fügt er ihr eben doch bereits durch dies Aufnehmen eine Beziehung zu dem denkenden Subjekt hinzu und übersetzt sie aus einer Sphäre des bloßen Daseins in die Sphäre des Gedachtwerdens. Dem Denken konnte, sobald es anfang, sich auf sich zu besinnen, dies Verhältnis nicht lange verborgen bleiben; innerhalb der Philosophie hat sich von früh an als diejenige, die schließlich den entscheidenden Antrieb zu der Fortbildung auch aller andern neben ihr bestehenden Richtungen in sich trägt, der philosophische Idealismus entwickelt. Ganz im allgemeinen ist er als die Anschauung zu bezeichnen, die als das Wirkliche, das Wahre, das Geltende, das Wertbetonte — man mag die verschiedenen Ausdrücke zunächst freigeben — dasjenige erkennt, was der sinnlichen Wahrnehmung, der Erfahrung einer Außenwelt unzugänglich ist, Bestimmungen des menschlichen Inneren, Inhalte des Denkens, der Tätigkeit des Subjekts, die als bleibende Formen, erhaltende Gründe, leitende Zwecke an dem Wechsel der raumzeitlichen Erscheinung nicht teilnehmen. Es ist das unsterbliche Verdienst der Antike, diese Inhalte in ihrer nächsten einfachen Bestimmtheit ans Licht gestellt und formuliert zu haben; sie hat den objektiven Idealismus geschaffen, dessen Hauptproblem die Frage bildet: was ist das Wahre? Es liegt aber auf der Hand, daß davon die andere Frage nicht zu trennen ist: welches ist der Weg zu dem Wahren? Wenn Plato in eingehenden Untersuchungen die Wahrnehmung, die Vorstellung, die richtige Meinung nicht als wissenschaftlich zureichende Mittel zur Wahrheitserkenntnis gelten läßt und das begriffliche Denken als den einzigen Weg zum wahren Wissen erweist, so treibt er bereits Erkenntniskritik; diese also ist nicht das Privileg des kritischen Idealismus. Wenn Plato ferner von den Philosophen erklärt, daß sie sich im Sterben üben und aus der Welt der Erscheinungen abscheiden, um das Wahre zu erfassen,

so vertritt er bereits einen Standpunkt, der das Erkennen transzendental bestimmt als von Bedingungen ausgehend, die in ihm selber liegen und alle Erfahrung erst möglich machen; auch der transzendente Gesichtspunkt ist nicht erst im kritischen Idealismus aufgetaucht. Und wenn dann Aristoteles den Gegenstand der äußeren Erfahrung analysiert und als die beiden Momente, die ihn konstituieren, die Materie und die Form bezeichnet, die die Idee dieser Materie ist, so hat er damit die Erfahrung schon als das geistige Setzen einer Beziehung zwischen zwei für sich allein nirgend gegebenen oder möglichen Faktoren bestimmt. Es ist demnach zu sagen, daß in dem objektiven Idealismus der kritische bereits als ein noch nicht zur Selbständigkeit herausgebildetes Moment vorhanden ist.

Erst im Gefolge der Reformation tritt eine grundlegende Weiterbildung des Idealismus dadurch ein, daß sich das denkende Ich als das Prinzip der Selbstgewißheit und den Zentralpunkt des gesamten Bewußtseinsinhaltes erfäßt. Das Cartesische *cogito, ergo sum* erweckt zuerst einen Ontologismus, der die antike Metaphysik in eine Weltanschauung des aufgeklärten und vernünftigen Bewußtseins übersetzt, und wird dann zur Grundlage eines subjektiven Idealismus, dem nichts als die Tatsache des Bewußtseins selbst gewiß ist. Die Welt ist die Welt unserer Wahrnehmungen; außerhalb unserer Wahrnehmungen von einer materiellen Welt zu reden hat keinen Sinn: die „Dinge“ existieren nur im wahrnehmenden Geiste. Mit diesem subjektiven Idealismus könnte der absolute zusammenzufallen scheinen, wenn nicht der Ausgangspunkt, die Wahrnehmung, selbst nicht das reine, durch sich selbst bestimmte, sondern vielmehr das zufällige, natürlich bestimmte Subjekt voraussetzte; man kann ja um deswillen Berkeley auch unter die Sensualisten rechnen. Die Analyse der Erfahrung führt nun aber zu der Erkenntnis, daß die Welt unserer Wahrnehmungen gar nicht durch die einzelnen Wahrnehmungen ihre Gestalt erhält, sondern durch die Formen, in denen der denkende Geist diese Wahrnehmungen miteinander verknüpft. Hier ist der Wendepunkt des philosophischen Denkens der neuen Zeit erreicht. Denn von dieser Erkenntnis aus fällt einerseits jede Möglichkeit hin, eine Realität der Außenwelt gesondert von der Aktivität des Bewußtseins festzuhalten, und eröffnet sich andererseits der Weg, Außenwelt und Innenwelt, Natur und Freiheit in den vernünftigen Zusammenhang einer einheitlichen geistigen

Produktion hineinzustellen. Den Nachweis des ersten Satzes hat Hume geliefert: die Kategorien gehören unserm Verstande, nicht den Dingen an; also ist die Welt, wie wir sie uns vorstellen, eine durch unsere Verstandesformen erzeugte *fable convenue*. Man kann in den Dingen, deren Eindrücke auf uns die Wahrnehmungen hervorrufen, keine Kausalität nachweisen, denn die Kausalität ist unsere Vorstellungsart; deshalb ist es gänzlich ungewiß, ob die Welt unserer Wahrnehmungen irgend etwas mit der Welt der Dinge gemein hat. Bei dieser Schlußfolgerung widerfährt freilich Hume das Mißgeschick, daß er die Kausalität, deren objektive Gültigkeit er bestreitet, gerade an der entscheidenden Stelle selbst muß gelten lassen; er müßte ganz wie Berkeley im subjektiven Idealismus stehen bleiben, wenn er nicht die Perzeptionen und Sensationen als verursacht durch äußere Einwirkungen auffaßte. So ruht sein Empirismus auf einem offenkundigen Selbstwiderspruch; es wird hier unausweichlich klar, daß eine Zweiteilung in eine Welt der Dinge und in eine Welt des Bewußtseins in dem Augenblick unmöglich geworden ist, wo die kategoriale Form jeder Erkenntnis, auch der empirischen außer Zweifel steht.

Die Philosophie ist damit auf dem Punkte angekommen, sich ihres eigentlichen Charakters bewußt zu werden; haben wir oben bemerkt, daß sie ihrem Wesen nach Idealismus sei, so wird nun dies ihr Wesen auch zu ihrer Tat. Hierin liegt die epochemachende Bedeutung der Kantischen Philosophie; Kant erhebt die Idee der Philosophie zur lebendigen Substanz seines Systems und macht mit der Erkenntnis ernst, daß das vernünftige Subjekt, das denkende Ich der Schöpfer der Wirklichkeit, daß bereits die Welt der äußeren Erfahrung eine Welt des Geistes und daß die Freiheit die fundamentale Bestimmung der Vernunft ist. Das ist, könnte man sagen, absoluter Idealismus; wenn zwischen diesem und dem Kritizismus dennoch eine scharfe Trennungslinie gezogen wird, so liegt der Grund dafür jedenfalls nicht in einer verschiedenen Stellung dieser beiden Richtungen zu den Methoden des vorkritischen Denkens. Es ist einfach ein sachlicher Irrtum, wenn man dem absoluten Idealismus vorwerfen möchte, er sei in den Dogmatismus der ontologischen Metaphysik zurückgefallen. Daß während seiner Ausbildung sein Prinzip nicht gleich in allen Beziehungen rein durchgeführt worden ist, besagt so wenig gegen das Prinzip, wie die mannigfachen Residuen von Psychologismus und Empirismus bei Kant etwas gegen dessen kopernikanische Tat

besagen. Der absolute Idealismus ist mit dem kritischen völlig eins, soweit es den Unterschied von den übrigen philosophischen Standpunkten gilt, die dem Leben des Geistes irgend eine dingliche, geistfremde Wirklichkeit vorausschicken und es davon abhängig sein lassen. Er ist selbst mit Bewußtsein kritisch und bemängelt an dem Kritizismus nur, daß dieser nicht zum Bewußtsein davon kommt, daß an sich auch er bereits absoluter Idealismus ist. Was also die beiden Standpunkte trennt, ist eine immanente Verschiedenheit, eine Unähnlichkeit von Geschwistern. Es handelt sich allein um die Beantwortung der Frage: wie weit kann die Vernunft durch ihr Denken in der Erkenntnis ihrer selbst kommen? Während hier der kritische Idealismus eine nie ganz aufzuhebende Schranke statuiert und die Vernunft an eine ihr unentbehrliche und von ihr nicht überwindbare Gegebenheit, ein mit ihr zugleich gesetztes Irrationales und eine ihr naturnotwendig anhaftende Mehrheit von Anlagen und Vermögen bindet, will der absolute Idealismus den Gedanken der Spontaneität der Vernunft bis zu Ende denken und behauptet das Recht einer Vernunftphilosophie, für die alle scheinbare Gegebenheit und alles scheinbar Irrationale als freie Setzung des Geistes erkannt wird, der sich selbst und alles andere produziert. Die Kritik der Vernunft, die dieser absolute Idealismus übt, bleibt also nicht bei dem Feststellen von Schranken stehen, sondern wendet sich auch kritisch diesem Feststellen zu und findet den Grund dafür in der Selbsttätigkeit des Geistes, der, indem er sich selber Schranken zieht, über diese Schranken bereits hinaus und ihr eigener Schöpfer ist. Weil das Denken so das Ganze aller Erkenntnisse und Bewußtseinsinhalte in einem aus seiner eigenen Vernünftigkeit und Freiheit erzeugten vernünftigen Zusammenhange schaut, der durch sich selbst klar und in dem sich die Vernunft selbst durchsichtig ist, trägt diese Form des philosophischen Idealismus den Namen des spekulativen Idealismus. Dieser behauptet von sich, daß er die rechtmäßige Durchführung des von Kant aufgedeckten Prinzips darstelle, daß also der Weg vom kritischen zum spekulativen Idealismus der notwendige Weg des vernünftigen Denkens sei. Der Kritizismus hinwiederum gibt heute, im Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung, ohne weiteres zu, daß dieser Weg freilich einmal gemacht werden mußte und auch in seiner Weise die Philosophie mannigfach gefördert hat, sieht aber doch in ihm ein Abenteuer des Gedankens, eine Hybris der menschlichen Ver-

nunft, die deshalb seinerzeit mit kläglichem Zusammenbruch gestraft worden und zu stets erneutem Scheitern auf ewig verdammt sei. Lange schien dies Urteil das endgültige zu sein; die Gegenwart zeigt, daß eine Nachprüfung unerläßlich ist. Sehen wir zu, welches Material Cassirer dafür beibringt.

Wir greifen zunächst eine Reihe von Bemerkungen heraus, in denen Cassirer sehr nachdrücklich den ursprünglichen Kantianismus als noch unfertig charakterisiert. Ganz im Sinne echter geschichtlicher Auffassung sagt er (S. 2): „Der Zerfall des kritischen Systems in seine einzelnen verschiedenartigen Elemente bedeutet zugleich die Vorbedingung und den Anfang eines neuen Verständnisses seines begrifflichen Aufbaus“ und bezeichnet als die Gruppe von Begriffen, in denen das Problem des kritischen Systems sich ausdrückt und die deshalb der weiteren Bearbeitung durch die nachkantischen Systeme anheimfallen mußten, die Begriffe des Dinges an sich, der synthetischen Einheit, des Gegensatzes von Form und Materie und des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem innerhalb der Erkenntnis. In diesen Begriffen und Problemen liege ein intellektuelles Bezugssystem vor, auf das alle charakteristischen und entscheidenden Einzelbestimmungen in den Lehren der maßgebenden Denker von Reinhold bis Hegel hinweisen (S. 3). Wenn sich wohl zu diesen Begriffen und Problemen noch manche nicht minder fundamentale würden hinzufügen lassen, die durch die kantische Lehre noch nicht zur Klarheit gebracht worden waren, so darf man Cassirer ohne weiteres beistimmen, daß die von ihm genannten in der Tat den kritischen Punkt innerhalb des Kritizismus betreffen; sie können in dem einen Problem eines ursprünglichen und durchgängigen Dualismus zusammengefaßt werden. Freilich erhebt sich dann auch sofort die Frage, worauf eigentlich Kants Absicht gegangen sei, auf die Überwindung dieses Dualismus, den er aus der zeitgenössischen Philosophie übernommen hatte, durch seine Einordnung unter die Einheit des autonomen denkenden Subjekts, oder auf die Neubegründung des Dualismus, den er der dogmatischen Metaphysik entgegenstellte, durch das Festhalten an dem Phänomen der sinnlichen Erfahrung. Dass er zur Abwehr des Dogmatismus sich immer wieder dem fruchtbaren Bathos der Erfahrung zugeneigt hat, ist gewiß unbestritten. Aber ebenso wenig läßt sich verkennen, daß er über die ursprüngliche Entgegensetzung der in der Erfahrung vorgefundenen Elemente hinaus einer Synthese zugestrebt hat, die mehr bedeutete als die bloß

formal logische Korrelation dieser Elemente im Denkprozeß. Er ist zu dieser Synthese durch eine Erweiterung des Erfahrungsbegriffs gelangt, den er aus der Sphäre der sinnlichen auf die der sittlichen Erfahrung ausdehnte, und man sollte endlich aufhören das wegzuleugnen, was er selbst offen erklärt hat, daß ihm die kritische Analyse der Bedingungen einer möglichen sinnlichen Erfahrung ausdrücklich dazu hat dienen sollen, die Unbedingtheit der praktischen Vernunft, die Selbstgewißheit des moralischen Willens festzustellen und eine Wirklichkeit der inneren Erfahrung zu erweisen, in die sich die Welt der äußeren Erfahrung einzugliedern hat. Die praktische Freiheit wird durch Erfahrung als eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens erkannt (Kr. d. r. V. 2. Aufl., S. 81); dem bestirnten Himmel über mir tritt das moralische Gesetz in mir als Erfahrungstatsache zur Seite. Diese Tatsache aber ermöglicht nun vermittelt des Begriffs der Autonomie die konkrete Synthese von Phänomenen und Noumenen.

Die Tendenz Kants auf den einheitlichen Aufbau der Erkenntnis aus ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit bezeichnet Cassirer als den Kern der Vernunftkritik. Rückhaltlos gibt er zu, daß die ersten Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft den Sachverhalt, den Kant aufzudecken beabsichtigt, „noch nirgends in voller Klarheit hervortreten lassen“ (S. 7). Auch die Darstellung in den Prolegomena gibt er einfach preis (S. 9). Er betont, daß sich in Kants Stil „der Kampf zwischen der neuen logischen Begriffsansicht und der empirischen Dingansicht fortsetzt und darin seinen deutlichsten Ausdruck erhält“ (S. 5). Den Ausdruck „Anlagen“ für die Voraussetzungen der Form aller Erkenntnis, den Ausdruck „Affektion durch die Dinge an sich“ für die Voraussetzungen zu materialer Begriffsbestimmung nennt er Symbole für das Problem des Kritizismus, nicht Lösungen. Er meint, daß auf dem Boden der transzendentalen Ästhetik „das Ding einstweilen nur als ein unbegriffener Rest erscheinen muß, der für das Wissen zurückbleibt“. Das Gemüt und die Dinge an sich treten hier als absolute, für sich bestehende Potenzen auf; „die originale und tiefere Frage, wie sich die Welt der Erfahrung als ein einheitliches Ganzes des Sinnes und der Erkenntnis konstituiert“, bleibt noch verdeckt (S. 7). Erst mit der transzendentalen Logik tritt der kantische Gedanke klar zutage; indem die Bestimmung der Gegenständlichkeit schlechthin kategorialen Charakter erhält, „scheint es

jetzt freilich, als habe die Vernunftkritik hier in dem Ziel, zu dem sie jetzt gelangt, ihren eigenen Anfang zunichte gemacht“ (S. 8). Das heißt, es ist in der Tat aus dem Dualismus von Sein und Denken ein monistischer Idealismus der logischen Beziehungssysteme von Gedankenbestimmungen geworden; was ihn von dem Gipfelpunkte des absoluten Idealismus, dem „Sichselbsterkennen im absoluten Anderssein“ noch trennt, ist nur der Umstand, daß die Beziehung in der Form der Reflexion ursprünglich entgegengesetzter Momente aufgefaßt und also das Denken mit einer von ihm nicht auflösbaren Gegebenheit belastet wird.

Daß der Kantianismus zu solcher idealistischen Einheitslehre hintreibt, erläutert Cassirer ferner sehr interessant an der kritischen Auffassung des aposteriorischen Urteils. Er weist nach, daß, da die Kategorien die notwendige Bedingung aller möglichen Wahrnehmungen sind, die empirische Tatsache selbst in dem, was gerade ihren eigentümlichen Sachcharakter ausmacht, durch nichts anderes konstituiert wird als durch jenes reine Geltungsmoment, das im Gedanken der apriorischen Synthesis festgehalten ist (S. 10). Aus dem besondern Dialekte der Schule in die geläufigeren Ausdrücke des überlieferten philosophischen Sprachgebrauches übersetzt, besagen diese Worte, daß die vollständige Form der Erkenntnis nicht im Urteil, sondern im Schlusse zu finden ist und daß jedem besondern Erfahrungsurteil immer bereits ein Vernunftschluß zugrunde liegt, der überhaupt eine Erkenntnis erst möglich macht. Es zeigt sich hier der einheitliche Erkenntnisgrund, der Boden einer synthetischen Vernunfttätigkeit, die, wie Cassirer sagt, zwischen den gegensätzlichen Bedeutungsmomenten, dem Notwendigen und dem Zufälligen, dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dem Gesetze und der Tatsache, die wesentliche Verknüpfung bewirkt, ohne die Gegensätze, die isoliert nicht bestehen können, aufzulösen (S. 10). So entsteht für die kritische Betrachtung der Grundgegensätze „stets die Doppelaufgabe: eine unlösliche Korrelation zwischen Bestimmungen zu schaffen, ohne sie ihrem Begriffe nach in einander aufgehen zu lassen“ (S. 11). Merkwürdigerweise hat Cassirer nicht gesehen, daß er hiermit das Wesen der vielberufenen dialektischen Methode genau beschrieben hat. Die kritische Methode ist tatsächlich ihrem Wesen nach dialektische Methode; was sie von deren reiner Ausbildung und bewußter Übung noch trennt, ist nur der Umstand, daß sie

vorstellungsmäßig die reinen Gedankenbestimmungen selbst wieder in der Weise einander repellierender Einzeldinge auffaßt und den Sinn der Identität des Unterschiedenen oder den Begriff der übergreifenden geistigen Einheit nicht erreicht. Ihre Dialektik bleibt deshalb in Reflexionsbestimmungen stecken und kommt nicht zu einer lebendigen Systematik des Allgemeinen und Besonderen.

Diesen Mangel hat Cassirer treffend hervorgehoben. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, durch den die Kritik der reinen Vernunft das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen neu zu bestimmen versucht, mag zwar, wie er sagt, ein Nebeneinanderwirken von Sinnlichkeit und Verstand allenfalls verständlich machen, ist aber nicht imstande, die innere wesentliche Heterogenität zwischen beiden zu versöhnen, sondern verschärft sie vielmehr (S. 11). Die hier gestellte Aufgabe, der Gedanke, auf den die Lehre vom Schematismus hinzielt, hat die entscheidende Ergänzung und Erfüllung erst in der Kritik der Urteilskraft gefunden. Sie fragt, wie Cassirer meint, nach dem Grund und dem transzendentalen Rechte der Besonderung der Verstandesgesetze selbst (S. 12); das bedeutet nichts anderes, als daß sie an die Aufgabe herantritt, die den Begriff der Vernunftkritik erst vollendet, nämlich den kritischen Standpunkt selbst zu kritisieren und aus der Analyse der Erfahrung zu dem System des Erfahrbaren vorzudringen. Die Angemessenheit der Natur für unsern Verstand setzt als Bedingung für alle empirische Forschung den Grundsatz einer bis ins einzelste durchgehenden Zweckmäßigkeit, eines vernünftigen, gesetzlichen Zusammenhanges der ganzen Erfahrungswelt voraus, in dem sich das auf einer Stufe als zufällig Erscheinende auf einer höheren Stufe als vernünftig bestimmt, sich als Bestandteil eines Systems verständlich machen läßt. Hier ist eine Einheit der Idee erreicht, und dieser Fortschritt ist zustande gekommen, als „Kant das konkrete Prinzip der Einzelforschung selbst auszusprechen suchte und andererseits im Problem der organischen Zweckformen einen neuen und sicheren Begriff der Natur gewann“ (S. 14 f.). Die Erfahrung wird jetzt nicht mehr lediglich als mathematische Naturwissenschaft aufgefaßt, und mit dem Gedanken eines „intellectus archetypus, eines göttlichen Verstandes, der als schöpferisches, zwecktätiges Prinzip den Weltzusammenhang in seinen verschiedenen Ordnungen einheitlich gestaltet, lebt nicht nur der Leibnizische Begriff der Harmonie wieder auf, sondern öffnet sich aufs neue eine Erkenntnisweise, die, als solche nicht

vom Einzelnen zum Ganzen, sondern von der Idee des Ganzen zum Einzelnen fortschreitet“. „Das Zweckprinzip bleibt bei Kant selbst nicht auf den Gedanken der formalen Zweckmäßigkeit beschränkt, sondern es erweitert sich zu der Idee eines absoluten Endzwecks, in welchem die beiden Gebiete der Natur und der Freiheit ihren letzten Zusammenhang finden sollen. Hier hat daher die immanente Entwicklung der kritischen Methodik selbst zu einem Punkte geführt, an dem sie über sich selbst gleichsam hinauswächst“ (S. 15). Wir haben uns hier ganz auf die Wiedergabe der Cassirerschen Äußerungen beschränkt, um es recht deutlich zu machen, wie an diesem Punkte Cassirer selbst im Kantianismus den absoluten Idealismus aufdeckt. Ein Hinweis auf die Methodenlehre in der Kritik der reinen Vernunft und auf den ganzen Tenor der Kritik der praktischen Vernunft würde außerdem klarstellen, daß die in der Kritik der Urteilskraft entfaltete Anschauung nicht ein späteres Accidens zu Kants ursprünglicher Philosophie, sondern von jeher das Ziel gewesen ist, dem sein gesamtes kritisches Bestreben gegolten hat. Die Bemerkung Arthur Lieberts, daß die kritische Methode Kants dazu bestimmt gewesen sei, der Leibnizischen Metaphysik die methodische Begründung zu liefern, dürfte demnach wohl das Richtige treffen.

Für den kritischen Idealismus in der Form, die er durch Kant erhalten hat, wird durch die Cassirersche Darstellung unser Satz erhärtet, daß er seinem Wesen nach absoluter Idealismus ist; was ihn von dem absoluten Idealismus seiner Nachfolger trennt, ist nur der Umstand, daß er in dem idealen Zusammenhange von Denken und Sein wohl das eine Moment festhält, wonach dieser Zusammenhang eine notwendige und vernünftige Forderung des menschlichen Denkens ist, das andere aber bei Seite läßt, wonach die Möglichkeit einer solchen Forderung in nichts anderem begründet sein kann als in der Bestimmung, die sich der denkende Geist selber gibt. Daß also der Geist allein als der Grund zu fassen ist, der Sein und Denken als seine eigenen Momente produziert und in dem Sein und Denken deshalb identisch sind, diesen Schluß weigert sich der Kritizismus zu ziehen. Gefühlsmäßig ist es die Scheu vor einem Rückfall in den Dogmatismus, was ihn hindert, diesen Begriff der obersten Einheit, zu dem er sich geführt sieht, ernsthaft auch zum obersten Prinzip der systematischen Erkenntnis zu machen; er läßt ihn als einen „Grenzbegriff“, als eine Idee stehen, auf die der Verstand wohl hinauskommt, bei der er

aber schon außer sich und bei der es ihm darum nicht gehéuer ist. Verstandesmäßig ist es die abstrakte Fassung des Gegensatzes von Erfahrungsinhalt und Transzendenz, weswegen der Kritizismus, obwohl er selber fortwährend den Nachweis der Abhängigkeit der Erfahrung von überempirischen Bestimmungen führt, die Bestimmung des absoluten Geistes vermeidet und hier tatsächlich sich die Schranke des „Als ob“ zieht. Wenn Cassirer mit Recht sagt, daß es nicht das Interesse der Transzendenz gewesen sei, wodurch das Denken über diese Stellungnahme vorwärts getrieben wurde, so muß man zufügen, daß gerade umgekehrt der Kritizismus dies Interesse der Transzendenz gewahrt, sie als ein isoliertes und unzugängliches Abstraktum festgehalten hat, wogegen der spekulative Idealismus ihr diesen Schein der Selbständigkeit abzustreifen und sie als ein Moment in der Totalität der geistigen Wirklichkeit immanent zu fassen, die gesamte Diesseitigkeit mit ihr zu versöhnen unternommen hat. Was ihn dazu trieb, war in der Tat nicht das Interesse eines ontologischen oder gar außerphilosophischen, religiösen Dogmatismus, sondern um mit Cassirer zu sprechen, „das Interesse an der systematischen Gestaltung der Erfahrung selbst, das eine Erweiterung der Befugnisse des Denkens, eine tiefere Gestaltung des Verhältnisses des Allgemeinen und Besondern fordert“ (S. 16). Deshalb rühmt Cassirer den nachkantischen Lehren als eines ihrer wesentlichen geschichtlichen Verdienste nach, daß sie den Problembereich Kants und der kritischen Philosophie erweitert haben, und meint: „Auch wenn man die neuen Antworten, die hier gegeben werden, als ungenügend und als vorzeitige dogmatische Entscheidungen ansieht, so wird man sich doch den neuen und wichtigen Fragen, die hier geprägt worden sind, nicht auf die Dauer entziehen können“ (S. VII).

Wir können für unsern Zweck die Betrachtungen übergehen, die Cassirer den Kantianern Reinhold, Beck und Maimon und den Antikantianern Jacobi und Aenesidem gewidmet hat. An den fruchtbaren Kern der Kantischen Lehre rührt von ihnen am nächsten Maimon heran, der dem Neukantianismus besonders darum interessant sein muß, weil er zur Aufstellung der kritischen Position sich der Analogien aus der Mathematik bedient hat. Gerade deshalb aber ist es nicht zu verwundern, daß er trotz der kongenialen Erfassung des kantischen Erkenntnisproblems und trotz der Neigung, es im Sinne der Kritik der Urteilskraft zu lösen (S. 94 ff.), doch bei der Idee einer Wissenschaft ankommt,

die von dem Wirklichen immer getrennt bleibt (S. 102f.), und bei der Idee einer Wahrheit, die nicht beansprucht, systematisch, notwendig und allgemeingültig zu sein (S. 125). Denn das Eigentümliche der Mathematik besteht gerade darin, daß die Einheit, die in ihr maßgebend ist, die Einheit der Funktion, eine Beziehung zwischen zwei einander an sich fremden Elementen bedeutet, denen sie als ein von außen auferlegtes Gesetz übergeordnet ist, und daß der Infinitesimalbegriff, mit dem die Spannung zwischen Diskontinuität und Kontinuität überwunden werden soll, nur zu einer unendlichen Annäherung führt, die mit unendlichem Getrenntbleiben gleichbedeutend ist. So beweist schon der Gebrauch der mathematischen Analogien die im grunde skeptische Stellung Maimons zum Erkenntnisproblem; Cassirer findet ihre tiefere Begründung darin, daß Maimon einseitig nur die Kritik der reinen Vernunft berücksichtigt habe und „von der systematischen Weiterführung und Fortbildung, die der Grundgedanke in Kants Ethik und Ästhetik erfährt, so gut wie unberührt“ geblieben sei (S. 121).

Das ist nun bei den drei großen Vertretern des spekulativen Idealismus, bei Fichte, Schelling und Hegel vollkommen anders. Ganz richtig erklärt Cassirer, daß Fichtes Philosophie auf Kants Freiheitslehre beruhe, „deren Geltung sie schon mit der ersten Frage, die sie sich stellt, voraussetzt“ (S. 131). In dem Grundakte dieser Freiheit, dem Sichselbstsetzen des vernünftigen Ich ist alles Wissen verankert; alle Inhalte des Bewußtseins, alle Objekte der Natur sind jenem Selbstbewußtsein gegenüber sekundär. Darum aber hat die Reflexion hier verspielt, die zwischen der Materie der Erfahrung und den reinen Formverhältnissen, die sie durchdringen sollen, hin und her pendelt, ohne „die Kluft zwischen den allgemeinen Formgesetzen und der besonderen Bestimmtheit, in der sie sich uns in den Gegenständen der Erfahrung darstellen“, jemals schließen zu können (S. 130 u. 134). Das peccatum originale dieser Reflexion wird freilich hier von Cassirer nicht aufgedeckt, aber in dem von Fichte zuerst rein erfaßten Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseins ist es überwunden: die Reflexion reflektiert nicht auf sich selbst und wird nicht gewahr, daß sie bei all ihren Operationen schlechterdings innerhalb des Kreises ihrer eigenen Begriffe bleibt, daß es sich um lauter Probleme des begrifflichen Denkens handelt, die gar nichts mit einer jenseits des Denkens liegenden Gegebenheit zu tun haben können, sondern in dem logischen Verhalten der Selbsttätigkeit des Ich liegen;

das Allgemeine sowohl wie das Einzelne, die Vielheit und die Einheit, ja die Materie selbst und die Gegebenheit — es sind alles Gedankenbestimmungen, Begriffe, und erst wenn das Denken sie als solche sich zum Bewußtsein gebracht und nach all ihren Beziehungen und Zusammenhängen durchgedacht hat, ist es befugt, etwas darüber auszusagen, was sie etwa außerdem, daß sie seine Begriffe sind, sonst noch sein könnten. Damit stellt sich in dem Ich, das sich selbst setzt und seines gesamten Bewußtseinsinhaltes als seiner eigenen Bestimmungen bewußt ist, die „vollendete Unendlichkeit“ dar, die dem Skeptizismus als ein Widerspruch erscheint (S. 131), die aber die einzige wahre Unendlichkeit ist; denn eine unvollendete Unendlichkeit ist eben Endlichkeit, bestenfalls eine aus und über sich selbst hinausweisende oder -strebende Endlichkeit. Das Wesen der Reflexion liegt gerade darin, daß sie an diese „falsche“ Unendlichkeit gebunden ist, deren Sphäre die Welt der Erscheinungen und des Entgegensetzens von Materie und Form bildet. Es ist ganz selbstverständlich, daß sich das Denken, so lange es innerhalb dieser Sphäre sich hält, immer auf die unvollendete Unendlichkeit gewiesen sieht; in dem Augenblick, wo es hinter diese Gegebenheiten auf ihren und seinen einheitlichen Grund zurückgeht, auf den Begriff des autonomen Ich, hat es die wahre, in sich geschlossene Unendlichkeit gefunden.

Naturgemäß fehlt noch viel daran, daß Fichte im einzelnen diesem von ihm ergriffenen Prinzip gerecht werde. Cassirer rechnet es ihm zu besonderem Lobe an, daß ihm „die Identität nicht sowohl der gegebene Ausgangspunkt als vielmehr der geforderte Endpunkt der Gesamtbewegung“ ist (S. 136). Dies Lob ist in dem Sinne berechtigt, daß die Identität nicht als eine „leere formale Einerleiheit“ gefaßt werden darf (S. 137); dem widerspricht ja ihr Begriff selbst, da zur Identität notwendig die Verschiedenheit gehört. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß auch die Bestimmung der Identität als einer erst herzustellen solange abstrakt und einseitig bleibt, solange man damit die Wirklichkeit der Identität verneinen will. Die Aufgabe, die Identität herzustellen, führt die Frage nach ihrer Möglichkeit mit sich; die Aufgabe selbst würde nicht möglich sein, wenn die Identität nicht dem Begriffe nach, als leitender Gedanke oder als Zweck etwa vorhanden und gegeben wäre. Oder man muß sagen: die „geforderte“ Identität ist bereits auch Identität; das Ich könnte an ihre Herstellung nicht einmal denken, wenn es sie nicht als seine Bestim-

mung in sich trüge. Das Sollen setzt „Notwendigkeit für die freie Vernunft“ voraus; man mag es ins Endlose formierend denken, so liegt ihm doch die einfache Wirklichkeit des daseienden Vernunftzweckes und also eine ursprüngliche Identität zugrunde. Für Fichte dagegen wird es verhängnisvoll, daß er den ersten Fortschritt von dem Ich, das sich selbst setzt, zu der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen nicht rein aus dem Begriffe des Ich heraus vollziehen kann; die Art, wie er Ich und Nichtich im Ich einander gegenüberstellt, geschieht wieder in der Form der Reflexion, und die vorstellungsmäßige Aushilfe der Redeweise von einer „Teilbarkeit“ des Ich und des Nichtich ist davon die notwendige Folge. Man darf die Absicht Fichtes, zur inneren Einheit der Vernunftanschauung zu gelangen, und seine steten Versicherungen, daß er diese Einheit meine und ausspreche, nicht mit der Ausführung dieser Absicht verwechseln, die ihm nie völlig gelungen ist. Er findet von dem Ich als dem absoluten Subjekte zu dem endlichen Ich so wenig die methodisch tragbare Brücke wie von der sinnlichen Welt zur intelligibeln. Sein großer Gedanke, daß im Anfange die Tat ist, setzt sich nicht zu der Totalität eines allumfassenden geistigen Organismus um, weil ihm die Reflexionsbestimmungen des Handelns, das Sollen und seine Materie, als ursprüngliche Gegensätze dazwischen kommen. Das methodische Ergebnis ist deshalb bei ihm, daß die Freiheit nicht ist, weil sie immer nur sein soll, und damit steht er gegen sich selbst und seine tiefste Intuition in einem Widerspruch, dessen Qual er selbst deutlich empfunden und den zu überwinden er immer neue Formen des Ausdruckes seiner Meinung gesucht hat.

Dessen ungeachtet ist es bewundernswert, mit welcher Treffsicherheit er eine Anzahl von Grundlinien gezogen hat, die für den spekulativen Idealismus von entscheidender Bedeutung sind. Man kann aus Cassirers Darstellung erkennen, in wie vielen Punkten Hegel einfach die Erkenntnisse Fichte's hat übernehmen dürfen. „Ohne Selbstbewußtsein ist überhaupt kein Bewußtsein“ (S. 137); dem Formalismus der kritischen Untersuchungen gegenüber, die, weil sie sich auf die Möglichkeit des Erfahrungswissens beschränken und nur die Beziehung zwischen Bewußtsein und Gegenstand betrachten, den Einheits- und Beharrungspunkt des Ich bis zu dem Maße aus den Augen verlieren können, daß ihnen das Ich zu einem bloßen Schnittpunkte von Beziehungsrichtungen wird, hebt der spekulative Idealismus die Tatsache hervor, daß

die sinnliche Erfahrung nur einen einzelnen Bestandteil der Bewußtheit ausmacht, dem die geistige Selbstbestimmung übergeordnet ist. Er macht deshalb das autonome Subjekt zum Ausgangspunkt und sieht in dem Bewußtsein eine Bestimmung des Selbstbewußtseins, darin zweifellos dem Kantischen Gedanken sich anschließend, der „das Bewußtsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception“ das „transzendente Bewußtsein“ nennt, auf das alles empirische Bewußtsein sich notwendig bezieht, und der hinzufügt, daß „die bloße Vorstellung Ich“ das transzendente Bewußtsein sei (Kr. d. r. V. 1. Aufl., S. 117). — Daß das Wissen System, nicht Aggregat sein müsse (S. 137), daß die Wissenschaftslehre das zum Wissen von sich selbst, zur Herrschaft über sich selbst gekommene Wissen sei (S. 138), sind Sätze, die fast in denselben Worten von Hegel wiederholt worden sind. Auch die merkwürdige Wendung, daß schließlich man die Wissenschaftslehre gar nicht hat, sondern daß man sie ist und zu ihr geworden sein muß (S. 139), die Fichte später in der Form wiederholt, daß das Wissen in sich und durch sich ein absolutes Ende finde, in dem es wissend zu seinem absoluten Ursprung komme, dem Nichtwissen alles Besonderen (S. 176), kehrt bei Hegel in der Ausführung wieder, daß das absolute Wissen zur Unmittelbarkeit wird. „Jedes besondere Wissen, jedes Wissen von Etwas verwirklicht“, wie Cassirer den Fichte'schen Gedanken wiedergibt, „den universellen Wissenschaftscharakter, so daß er sich an und in ihm vollständig erfassen läßt (S. 141)“; mit dieser Begründung alles einzelnen Denkens in dem allgemeinen Begriffe der Vernunft, von dem jeder besondere Begriff ein Moment ist, hat Fichte den Standpunkt der bloßen Reflexion überwunden, den er z. B. in dem Satze dargestellt hat: „Begreifen heißt ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelt des letzteren denken. Wo eine solche Vermittelung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus“ (S. 135). Daraus erklärt sich auch, daß bei ihm ein außerordentlicher Fortschritt in der bewußten Handhabung der dialektischen Methode zu bemerken ist. — Den Zusammenhang der Grundgestaltungen des Bewußtseins, wie Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft, Urteil sieht Fichte, wie Cassirer richtig ausführt, darin, daß sie als die Phasen eines Fortschrittes von Gebundenheit zur Freiheit auftreten. Cassirer sagt dazu: „Die echte und wahrhafte Geschichte des Geistes ist ... die Aufweisung des notwendigen Stufenganges, der von dem ersten tatsächlichen Zustande der Gebunden-

heit des Ich bis zum höchsten Wissen von seiner wesentlichen Freiheit führt“ (S. 156). Wer aber könnte verkennen, daß hier das Thema der Hegelschen Phänomenologie in voller Klarheit angegeben ist? Fügen wir hier noch das Wort bei: „Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben, und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen“ und Cassirers Anmerkung: „Die Wissenschaftslehre erklärt somit in einem Schlage und aus einem Prinzip sich selbst und ihren Gegenstand; das absolute Wissen ist selbst die Selbstvollziehung und Selbsterkenntnis des absoluten Wissens als solchen“ (S. 185), so scheint es in der Tat, als habe man bei Fichte schon sämtliche Ingredienzien des spekulativen Idealismus bei einander.

Das ist auch in gewissem Sinne richtig, nämlich der Intention Fichte's nach. Systematisch hat er hinter dieser Intention zurückbleiben müssen, weil ihm, wie oben schon gesagt würde, die dualistische Reflexion doch immer noch in die Quere kommt. Doch muß man sich hüten, diese Unzulänglichkeit dem spekulativen Idealismus als solchem zur Last zu legen, der in der Fichte'schen Philosophie seinen ersten Flug unternommen hat. Auch Cassirer hat in seiner abschließenden Kritik des Fichte'schen Systems sich nicht an dessen Besonderheiten gehalten, sondern hat seinen Widerspruch gegen dasselbe geradezu auf seinen spekulativen Charakter im allgemeinen gegründet. Es tritt in diesem Widerspruch der prinzipielle Gegensatz des kritischen und des spekulativen Idealismus rein ans Licht. Sehen wir, ob er so unüberwindlich ist, wie ihn Cassirer empfindet.

Was er der Fichte'schen Philosophie vorwirft, ist der Gebrauch, den sie von dem Begriff des Absoluten macht. Die Metaphysik Fichte's steht und fällt, wie er sagt, „mit dem Gedanken des schlechthin einheitlichen und eben deshalb schlechthin bestimmungslosen Absoluten“ (S. 206). Hier wäre zur Erläuterung gleich beizufügen, daß natürlich das Absolute nur insoweit bestimmungslos heißen darf, als es keinerlei Bestimmung von außen unterliegt; die Inhaltsbestimmung, die Fichte dem Absoluten gibt, ist nach Cassirer die, daß es in einem Tun und Leben bestehe (S. 208): also ist es ein stetes Sichselbstbestimmen, ein „ruhiges Sein und Bestehen“, das zugleich „actus purus“, ein reines Sichselbstsetzen und -erfassen ist (S. 187). Mindestens der Absicht nach hat Fichte also das Absolute bereits als den absoluten Geist begriffen, so wie er für den spekulativen Idealismus die zentrale

Idee bildet. Wenn es aber bei Fichte noch schwierig scheint, den Weg von der absoluten Einheit zur Vielheit zu finden, so ist damit nicht gesagt, daß dies überhaupt ein ungangbarer oder verbotener Weg sei. Darauf aber kommt nun Cassirers Widerspruch hinaus; was er an Fichte tadelt, ist nicht eine besondere Schwäche in seinem Verfahren, sondern das Verfahren überhaupt, aus dem Begriff einer obersten Einheit die mannigfachen Bestimmungen dieser Einheit zu deduzieren. „Nicht wie von der Erscheinung des Vielen zum Gedanken und zur Idee des Einen, sondern wie von dem an und für sich seienden Einen zum Vielen zu gelangen ist, lautet nunmehr die eigentliche spekulative Grundfrage“ (S. 206). Daß diese Frage überhaupt gestellt wird, darin sieht Cassirer die entscheidende Peripetie des kantischen Idealismus und den Punkt, weswegen die nachkantische Spekulation überhaupt zu verurteilen sei.

Man könnte demgegenüber zunächst sich auf die Neigung berufen, die Cassirer für das mathematische Verfahren hat, und könnte fragen, ob für die philosophische Methode nicht erlaubt sein dürfe, was bei jeder Rechnung geboten scheint, nämlich daß man die Probe macht und den Weg, den man in der einen Richtung zurückgelegt hat, nun auch in der andern geht. Gesetzt, es gäbe in dem Erkennen einen Weg, auf dem man ausschließlich von dem Bedingten und Mannigfaltigen zu dem Unbedingten und Einen aufsteigen könnte, so wäre geradezu die einzige Möglichkeit, ihn als richtig zu erweisen, die, daß man ihn auch rückwärts mache und vom Unbedingten und Einen bei dem Bedingten und Mannigfaltigen anlange. Vielleicht könnte man sich dafür auch auf Kant selbst berufen, der als das, was die Vernunft in dem ganzen Umfang der Verstandeserkenntnisse zustande zu bringen sucht, ausdrücklich den Zusammenhang der Erkenntnis aus einem Prinzip bezeichnet und darunter ein „Ganzes der Erkenntnis“ versteht, „welches vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen“. Wenn er aber in diesem Zusammenhange von den „Vernunftbegriffen“ redet, die „nicht aus der Natur geschöpft werden“, und bemerkt: „vielmehr befragen wir die Natur nach [d. h. nach dem Maßstabe von] diesen Ideen und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist“ (Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 673), so leuchtet vielmehr ein, daß er ein ausschließlich induktives Er-

kennen gar nicht gelten läßt, sondern überall im Denken zugleich die Bewegung vom Allgemeinen zum Besonderen wie die vom Besonderen zum Allgemeinen erkennt. Dann aber ist vollends eine Darstellung des Erkenntnisprozesses, die das Besondere zum alleinigen Ausgangspunkte nimmt und das Allgemeine rein als das Endergebnis des Prozesses aufweisen will, einseitig und falsch und fordert die Ergänzung durch die entgegengesetzte Methode, die vom Allgemeinen ausgeht und aus ihm zum Besondern hinführt. Erst in der Vereinigung beider Darstellungsformen kann die Wissenschaft dem von ihr selbst festgestellten Tatbestande gerecht werden, daß niemals das Besondere ohne das Allgemeine, das Unbedingte ohne das Bedingte denkbar und erkennbar ist. Der Forderung der philosophischen Systematik wird deshalb die Methode am vollkommensten entsprechen, die bei jeder Einzelerkenntnis ebenso wie bei dem Begriff des Wissens überhaupt diese lebendige Bewegung, dieses Hin und Her vom Vielen zum Einen, vom Aposteriorischen zum Apriorischen und umgekehrt wiederzuspiegeln versteht. Und man wird es als höchst unerheblich ansehen dürfen, welches von beiden Momenten dabei zuerst herangenommen wird, da notwendig jedes von beiden ebenso als Ausgangs- wie als Endpunkt der Betrachtung wird dargestellt werden müssen. Daß Kant selbst eine solche Methode vorgeschwebt und er ein vollkommen einheitliches System der philosophischen Erkenntnis zum Ziele gehabt hat, ist offenbar. Er sagt zwar, daß die Philosophie zwei Gegenstände habe, Natur und Freiheit, aber er erklärt zugleich, daß sie das Natur- und das Sittengesetz „anfangs in zwei besondern, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System“ enthalte (ebd. S. 868). Dies einzige System auszuführen ist ihm nicht vergönnt gewesen; der Gedanke daran scheint ihn bis in seine spätesten Jahre verfolgt zu haben. Dieser Gedanke aber setzt jedenfalls einen „Vernunftbegriff“ voraus, der, nicht aus der Erfahrung geschöpft, die Einheit beider Sphären konstituiert und den Maßstab bildet, nach dem beide zusammen befragt werden müssen zum Zwecke der Prüfung, ob wir von ihnen eine adäquate Erkenntnis haben. Damit wäre jenes Eine und Unbedingte gesetzt, das nicht als Negation des Vielen und Bedingten dieses zurückstößt, sondern es als seine Momente und konkrete Selbstbestimmungen in sich schließt. Wohingegen der bloß historische Umstand, daß Kant durch sein Festhalten an der ursprünglichen Scheidung von Natur und Freiheit daran gehindert worden ist,

auf der Grundlage jener höchsten Einheit ein System der absoluten Idee zu entwickeln, den Geist seiner Lehre ganz unberührt läßt.

Wir haben hier, wo rein prinzipiell das Recht des spekulativen Begriffs des Absoluten erörtert werden soll, uns genauer auf Kantische Sätze einlassen müssen, weil Cassirer die Debatte einfach durch Berufung auf Kant entscheiden will. Daß er an diesem Kernpunkte der Diskussion sich auf ein Zitat aus Kant zurückzieht, ist ein interessanter Beweis dafür, wie fest der Neukantianismus, trotz aller Umbildungsversuche der kritischen Sätze im einzelnen, sich an die Autorität Kants klammert. Aber gerade hier reicht das *αὐτὸς ἔφα* nicht zu; denn es erhebt sich sofort die Frage nach der richtigen Interpretation Kants, und unsere obigen Hinweise dürften wohl genügen, um auch eine von der Cassirer'schen wesentlich abweichende Auffassung der Kantischen Gedanken möglich erscheinen zu lassen. Cassirer führt Äußerungen Kants an, die unserem Zitat über Vernunfteinheit und Vernunftbegriffe unmittelbar vorhergehen und erklären, daß niemals durch die transzendentalen Ideen Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden. Er rühmt die meisterhafte Prägnanz und Klarheit, mit der hier der Kritiker der reinen Vernunft die Illusion aufdeckt, als ob „die Linien, in denen der Verstand seine Begriffe von Objekten, nach Reihen von Bedingungen verknüpft, zu einem gewissen einheitlichen Ziele richtet, von einem Gegenstande selbst ausschossen, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge“ (S. 208). Die Illusion, gegen die sich Kant wendet, ist, wie der Wortlaut seiner Sätze klar ergibt, die Meinung, es könne in der Sphäre der gegenständlichen Reflexion, die bedingte und der empirischen Erkenntnis gegebene Gegenstände vor sich hat, zu einem unbedingten Gegenstande fortgeschritten werden. Diese Meinung wird kein spekulativer Idealist vertreten; keiner wird die barbarische Vorstellung hegen, das Absolute, Gott, sei „ein gewisser Gegenstand“. Nun aber hat Kant selbst deutlich genug erwiesen, daß die Sphäre der gegenständlichen Reflexion es überhaupt nur mit Erscheinungen zu tun habe und diese ganze Verstandeserkenntnis in einem Systeme der Vernunft wurzele, dessen Prinzip die Autonomie des Ich, des vernünftigen, denkenden und wollenden Selbstbewußtseins ist. Es wäre in der Tat eine folgenschwere Illusion, wollte man diese höhere, über die empirische Erkenntnis hinübergreifende Sphäre gerade da vergessen, wo die

sich kritisierende Erkenntnis unausweichlich auf sie hingeführt wird, und wollte man behaupten, weil die Reflexion im unendlichen Progreß vom Einzelnen zum Einzelnen niemals das konkret Allgemeine erreiche, sei dieses überhaupt unerreichbar.

Kant hat jedenfalls diese Illusion nicht geteilt; er hat dem empirischen, endlichen Erkennen mit voller Klarheit das logische Erkennen aus der Vernunftseinheit entgegen gestellt. Daß diese Entgegenstellung selbst noch eine Folge des Gebundenseins an die endliche Reflexion ist, daß man Verstand und Vernunft so abstrakt, wie Kant es tut, nicht scheiden kann, und daß wegen dieser abstrakten Scheidung die Vernunft bei Kant zuerst in einen unhaltbaren Gegensatz gegen die Wirklichkeit zu geraten scheint, den er erst hintennach durch den Begriff der Zweckmäßigkeit der in der Natur immanenten Vernunft überwindet, das wollen wir nur erwähnen, um nicht in den Verdacht zu kommen, als wüßten wir es nicht; das Eingehen darauf würde uns vom Thema zu weit abführen. Nur darauf muß hingewiesen werden, daß sich Kant, indem er an das System der Erfahrung geht, ehe er das System der Logik entwickelt hat, von Anfang an in eine Schwierigkeit verstrickt hat, die nicht einmal so sehr ihm selbst wie seinen Schülern verhängnisvoll geworden ist. Während er sich der kategorialen Natur des Denkens vollkommen bewußt ist, hält er sich bei seiner Analyse der Erkenntnis an diejenige Form der Denktätigkeit, die durch den Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand schon bestimmt ist, und findet von der Vorstellung einer aus beiden gemischten Erfahrung nur mühsam und unvollkommen den Weg zu der gedanklichen Grundlage aller möglichen Erfahrung. Das tritt gerade an der Art hervor, in der er an der von Cassirer zitierten Stelle die Idee des Absoluten behandelt. Er hat gezeigt, wie der Verstand von der Verknüpfung bedingter Gegenstände zu der Idee eines Unbedingten fortgetrieben wird, das entsprechend der Schlußform, mit der, und der Reihe der „Begriffe von Objekten“, an denen er zu ihm aufsteigt, eine bestimmte Gestalt annimmt und je nachdem als Seelenidee, Weltidee, Gottesidee bestimmt wird. Dann aber erklärt er abschließend es für eine Illusion, jene Idee des Absoluten für mehr als einen focus imaginarius zu halten und sie als einen Gegenstand zu betrachten. Nun ist das Merkwürdige, daß er selbst weit davon entfernt ist, Seele, Welt und Gott bloß als focus imaginarios gelten zu lassen; nur der Weg, auf dem er den Verstand zu diesen Ideen gelangen

läßt, erscheint ihm unfähig, zu einer inhaltsvolleren Bestimmung dieser „Grenzbegriffe“ zu führen, womit er vollkommen recht hat. Mit diesem Wege nämlich stimmt es in keinem Punkte. Das Absolute ist ebensowenig ein Gegenstand wie ein Grenzbegriff, der, wie Cassirer sagt, erst „entsteht, indem wir den Gebrauch des Verstandes und einzelner seiner Kategorien von jeder Bedingtheit und Schranke, die ihm innerhalb eines bestimmten Gebietes der Erfahrung anhaften, befreien und ihn ins Unbedingte erweitern“ (S. 207). Wenn das mehr sein soll als eine psychologische Beschreibung, dann ist es der sonderbarste *circulus vitiosus*. Er setzt voraus, daß „wir“ — gemeint ist doch das vernünftig denkende Subjekt — den Begriff des Bedingten gefaßt haben sollen ohne den Begriff des Unbedingten und daß dann in uns der Begriff des Unbedingten entstehen soll, in dem wir den des Bedingten „ins Unbedingte“ erweitern. Wie könnten wir aber von einer Bedingtheit und Schranke, die unserm Verstandesgebrauch und seinen Kategorien anhaften, etwas wissen, wie könnten wir das bestimmte Gebiet der Erfahrung als die Sphäre der Bedingtheit und Endlichkeit ansehen, wenn wir nicht den Begriff des Unbedingten mit dem des Endlichen zugleich besäßen? Es ist nichts als eine Täuschung der empirischen Reflexion, wenn man sich vorstellt, durch Betrachtung bedingter Gegenstände gelange man zu der Idee des Unbedingten; man kann keinen Gegenstand und keine Verstandesbestimmung als bedingt bezeichnen, wenn man nicht den Begriff der Bedingtheit ebenso wie der Unbedingtheit darauf anwendet. Das Unbedingte und das Bedingte, das Absolute und das Relative sind Kategorien genau so gut wie die wenigen, die Kant auf seine Kategorientafel gesetzt und von denen er gemeint hat, daß sie alle ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis ausmachen. Der zufällige Ausgangspunkt, den er für ihre Aufstellung genommen hat, ist ihm zum Hindernis für ein in sich gegründetes umfassendes logisches System geworden. Sobald aber das Denken den Boden eines solchen Systems gewonnen hat, in dem die innere Zusammengehörigkeit des Einen und des Vielen, des Endlichen und des Unendlichen, der Wirklichkeit und der Vernunft, des Aposteriori und des Apriori aus dem Zentralbegriffe der Freiheit des sich selbst bestimmenden Geistes sich ergibt, ist der Vorwurf Cassirers ohne jede Kraft, daß die Spekulation allen sicheren Boden verliere, wenn sie, um das Absolute desto sicherer zu ergreifen, den Zusammenhang und die Relation des Absoluten

mit der Wissens- und Willenswelt abbreche (S. 209). Wie könnte denn um alles in der Welt die Spekulation so närrisch sein, das zu versuchen? Wenn bei Fichte sich Äußerungen finden sollten, die man dahin deuten müßte, dann wäre damit nur bewiesen, daß er in einseitiger Übertreibung seines Prinzips sich von seinen eigenen Grundlagen irrtümlich entfernt habe. Aber den spekulativen Idealismus als solchen, der seinen Namen gerade von dem Zusammenschauen des Mannigfaltigen und Entgegengesetzten hat, kann man mit einer solchen Anklage keineswegs belasten. Gewiß läßt sich die „Notwendigkeit für das Eine, sich in das Viele zu zerspalten, die Notwendigkeit für Gott, zur Welt zu werden, aus seinem eigenen Grund nicht mehr begreiflich machen“ (S. 210), wenn das Eine ein Ding, Gott ein alles Relative von sich ausschließendes höchstes Wesen ist. Aber wenn doch die kritische Philosophie, die Tätigkeit der denkenden Vernunft, die sich selbst kritisch durchdenkt, als den Ertrag der Prüfung des gesamten von der Vernunft vorgefundenen Bewußtseinsinhaltes, als das Resultat, auf das notwendig das Denken, das sich selber denkt, geführt wird, den Begriff des sich selbst setzenden Ich, des Geistes gewinnt, der actus purus und schöpferisches Subjekt ist, dann hat dieses Eine in sich seinen eigenen Grund, aus dem sich die Notwendigkeit, die zugleich die höchste Freiheit ist, die Notwendigkeit seiner steten Systole zur Einheit und Diastole zum Universum sehr wohl begreift. Sagt man, das Denken steige von der Welt der Mannigfaltigkeit zu diesem Begriff auf, so kann man ebensogut sagen, er steige im Denken zu dieser Welt hernieder; indem die Vernunft das höchste Prinzip als die Freiheit und die Versöhnung (Identität, Liebe) bestimmt, faßt sie es nicht als einen Grenzbegriff, was ohnehin wider den Begriff des Absoluten streitet, — denn woran sollte das Absolute seine Grenze haben? — sondern als die Totalität, aus der die Deduktion zu dem Vielen herab genau denselben Weg geht wie die Induktion zu dem Einen hinauf. Oder vielmehr, es sind überhaupt gar nicht zwei Wege, sondern es ist das Sichentfalten des Begriffes, ein stetes Ineinander des geistigen Lebens, das mit dem Besondern das Allgemeine und mit dem Allgemeinen das Besondere setzt, ein Urteilen, das gleichzeitig aus dem Schlusse der Vernunft hervorgeht und wieder in dem Vernunftschlusse mündet.

Diese Anschauung der Totalität ist es, was Schellings Denkweise beherrscht. Cassirer weist sehr treffend nach, wie

genau sich der Standpunkt Schellings an den von Kant und Fichte anschließt. „Die logische Grundlegung des Kritizismus erscheint als ein Moment der Vorbereitung für das kritische System der Teleologie, für die Analyse des Zweckgedankens und der Probleme des Organismus“ (S. 226). Der Inhalt der Kritik der Urteilkraft wird in der Anschauung beibehalten, daß die Natur ein Analogon der Freiheit darstellt; aber über das „antithetische Verhältnis“ von Natur und Geist ist das Schellingsche Denken hinausgegangen, da „die Natur selbst nichts anderes als eine Stufe in der Entwicklung und Selbstrealisierung des Geistes bedeuten soll“ (S. 225). Nun haben wir oben schon gesehen, wie bei Kant selbst die Tendenz auf die Aufhebung jenes antithetischen Verhältnisses gerichtet ist. Und auf den Punkt, von dem aus die Vereinigung der beiden Systeme von Gesetz und Freiheit allein möglich ist, der, bei Kant deutlich sichtbar, von Fichte als Prinzip seiner Lehre ausgesprochen worden ist, stellt sich mit Bewußtsein auch Schelling, wenn er den treibenden Gedanken der ganzen nachkantischen Fortbildung des Idealismus in den Worten aufdeckt: „Wenn man sich an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die Kant selbst als Prinzip seiner praktischen Philosophie aufgestellt hat, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen und daß in ihr eigentlich schon die ursprüngliche Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist“. So bestätigt sich für Schelling die Fichtesche Anschauung, daß, was wir Objekt nennen, nur das Produkt und der Reflex eines ursprünglichen Tuns ist (S. 219), und daß zugleich die Handlung, in der das Ich sich selbst aus absoluter Kausalität setzt und weiß, der Quell und die einzige, unmittelbar gewisse Rechtfertigung für den Gedanken des Unbedingten ist (S. 220). Die Frage, wie der Gedanke zu der Wirklichkeit komme, ist müßig; denn es gibt keine andere Wirklichkeit als die, die er in sich selbst hat und ist (S. 239). Mit diesem Gedanken, den Schelling seinem System des transzendentalen Idealismus zugrundelegt, hat er das Prinzip des spekulativen Idealismus, der ja notwendig Identitätsphilosophie ist, so rein ausgesprochen, wie es auch Hegel nur je gekonnt hat.

Was nun Schellings eigentümliche Leistung für die Identitätsphilosophie betrifft, so brauchen wir für unsern Zweck nicht genauer darauf einzugehen, weil zu allem, was daran haltbar ist,,

Hegel erst die vollendende wissenschaftliche Durcharbeitung hinzugefügt hat. Damit wird die fast unheimliche Genialität Schellings, in der eine beinahe grenzenlose Rezeptivität mit der Gabe verbunden war, alles Aufgenommene in das lebendige Ganze der großen ihn beseelenden Anschauung einzufügen, in keiner Weise herabgesetzt. Man kann sogar eine logische Notwendigkeit darin finden, daß, wenn das Denken die Identität als den Sinn der Wirklichkeit erfassen sollte, ihm diese Identität erst als innerliche Anschauung gewiß werden mußte, ehe es diese Anschauung in kritisch Schritt vor Schritt sichernder Methode zum freien Begriff ausgestaltete. Daß die Geisteskultur seiner Zeit der Schellingschen Anschauung außerordentlich viel verdankt und daß sie fruchtbare Anregungen auch für die Folgezeit in sich enthalten hat, steht für den unparteiischen Betrachter außer Frage. Wie sehr auch seine Naturphilosophie sich „in ein willkürliches und phantastisches Analogiespiel verlieren“ mag (S. 238), so erkennt doch Cassirer an, daß Schelling durch seine Kritik an den hypothetischen „Grundstoffen“ der zeitgenössischen Physik und Chemie in der Tat auch den empirischen Fortschritt dieser Wissenschaften gefördert und durch die zentrale Stellung, die er dem elektrischen Phänomen gegeben, dem elektrodynamischen Begriff der Materie vorgearbeitet habe (S. 237). Freilich das Wichtigere ist doch, daß er auf dem Felde der Philosophie selbst den Naturbegriff vertieft hat. Die Natur, von der er handelt, ist nicht die Natur der mathematischen Naturwissenschaft, die Abstraktion eines für sich bestehenden mechanischen Zusammenhanges, der abgesondert vom Geiste, ja sogar baar des Lebens vorgestellt wird. Der ganze Ingrim, mit dem Fichte der Natur gegenübersteht, schreibt sich ja davon her, daß er sie von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet. Für Schelling dagegen ist die Natur das Universum, das in jedem seiner Bestandteile Leben und der Schauplatz und das Werkzeug des Geistes ist, die lebendige Natur, da Gott den Menschen schuf hinein. Die Natur hört so auf, ein isolierter Bestandteil der Wirklichkeit zu sein, und wird zu einem durchgängigen Momente der Wirklichkeit, zu dem Ansich, das ebenso dem Geiste selbst zukommt — muß man doch auch von der Natur des Geistes sprechen — wie den Bestimmtheiten, in denen er sich und die er in sich vorfindet. Die Einheit aber von Natur und Geist stellt sich als ein Prozeß, eine stete Entwicklung aus dem Ansich zum Leben des Selbstbewußtseins und der Freiheit

dar. Daß Schelling diesen Prozeß nicht methodisch zu entwickeln vermocht hat, daß ihm Natur und Geist zwei Pole geblieben sind, die sich nur in einem Indifferenten, in einem Absoluten einigen, bei dem gerade dem Denken der Begriff ausgeht, daß er deshalb den Weg von dem Absoluten zu der Erscheinungswelt nicht mehr findet und in einen platonisierenden Dualismus zurückfällt, um schließlich ebenso das Absolute wie die Erscheinungswelt als irrationale Wesenheiten anzusehen und so die Philosophie zur Romantik hinüberzuführen, der das Unvernünftige für das höchste Prinzip und für die eigentliche Wahrheit gilt, das hat in der Tat seinen Grund in dem Umstände, den Cassirer richtig hervorhebt, daß er „die Vermittelung des Begriffs verschmäht“ hat (S. 283). Eben deswegen aber wäre es falsch zu sagen, die Identitätsphilosophie oder der spekulative Idealismus vermöge die proklamierte Vernunftseinheit nicht herzustellen, wenn eben nur das Unvermögen Schellings nachgewiesen ist, sich der Methode zu bedienen, auf der doch der Idealismus als solcher beruht, der Methode der begrifflichen Entwicklung. Wenn deshalb Cassirer apodiktisch erklärt, daß sich die Kluft zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt im reinen konstruktiven Denken selbst und kraft desselben nicht schließen lasse, und fortfährt: „der Panlogismus hat hier sein Ende erreicht, die absolute Vernunft trifft auf ein schlechthin Irrationales, daß sie weder ablehnen, noch aus sich verstehen und begründen kann“ (S. 271), so begeht er eine zu schnelle Verallgemeinerung. Nicht die absolute Vernunft, sondern das Schellingsche Nachdenken ist auf jenes Irrationale getroffen, und es bleibt durchaus die Frage bestehen, ob eine dem Prinzip des Panlogismus getreue Methode nicht auch diese Kluft zu schließen vermögen würde.

Hegel hat seiner Methode diese Leistung zugetraut; er hat sich nicht mit der bloßen Versicherung ihrer Fähigkeit dazu begnügt, sondern hat in unendlicher Mühe sowohl die Welt der reinen Begriffe wie die Welt des konkreten Daseins aus und nach dem Prinzip dieser seiner Methode zu einem System des Begriffes, zu einem Wissen des Geistes von sich selbst — zum Sichselbsterkennen im absoluten Anderssein — zu entwickeln gesucht. Zur Beurteilung seines Werkes muß man deshalb zwei Fragen sorgfältig auseinanderhalten, erstens die, ob sein Prinzip vor dem Forum des methodischen Denkens bestehen kann, und zweitens die, wie weit er imstande gewesen ist, dies Prinzip an dem kon-

kreten Stoffe rein und mit vollkommenem Gelingen durchzuführen. Es liegt auf der Hand, daß, selbst wenn man die erste Frage bejaht, man bei der zweiten Frage mit Notwendigkeit zu den stärksten Vorbehalten sich wird gedrängt sehen müssen. Denn die Aufgabe, den unendlichen Stoff der Erscheinung nach allen ihren Besonderheiten wissenschaftlich zu begreifen, ist nicht nur niemals von einem einzelnen Denker, sondern auch von dem philosophischen Denken der gesamten Menschheit nicht eher zu lösen, als bis etwa der ewige Wechsel der Erscheinung zum Stillstande würde gekommen, also dem Erkennen nichts mehr würde übrig geblieben sein. Gesetzt also, der Vorwurf, mit dem Cassirer seine Darstellung Hegels schließt, bestände zurecht, daß nämlich Hegel „in der Geistesphilosophie das Ideelle an das Faktische, in der Naturphilosophie das Faktische an das Ideelle verloren habe“ (S. 377), so würde damit zunächst nur gesagt sein, daß er in der Ausführung seines Prinzips hinter der Konzeption zurückgeblieben sei, die ihn geleitet hat; inwiefern das die Schuld der Konzeption und des Prinzips und nicht vielmehr einfach der allem Menschlichen anhaftenden Unvollkommenheit sei, darüber wäre noch gar nichts ausgemacht.

Das Prinzip nun, in dem das Hegelsche Denken wurzelt und von dem seine Methode unzweideutig bestimmt wird, hat er nicht erst in der Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Zeitgenossen und in dem Bestreben gefunden, die bei ihnen entdeckten Unklarheiten oder Unzulänglichkeiten zu verbessern; es hat längst sein Bewußtsein gestaltet, ehe er es sich selbst zum wissenschaftlichen Begriff entwickelt hat, und es hat ihm vom Beginn seines philosophischen Nachdenkens an selbst über die nächst verwandten Denker seiner Zeit eine Überlegenheit gegeben, deren er sich auch als bescheiden Lernender immer bewußt gewesen ist. Es ist für Cassirers Darstellung schade, daß sie den Begriff, von dem Hegels Denken ebenso getragen wird, wie es ihn offenbart, nicht zum Ausgangspunkte nimmt, ja, ihn durchweg zurücktreten läßt, den Begriff des absoluten Geistes. Was Cassirer am nächsten interessiert, ist eben der Vergleich Hegels mit Kant; darum beginnt er die Betrachtung Hegels mit einem Abschnitt über den Begriff der Synthesis bei Kant und Hegel, und es ist verständlich, daß er von diesem Gesichtspunkte aus wohl bis zu dem Hegelschen Begriffen des Ich, der Persönlichkeit, des Subjektes gelangt, das in sich als Einzelnes die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen

darstellt und dadurch die Objektivität konstituiert. Damit ist zweifellos Hegels Meinung richtig wiedergegeben; aber die Synthesis, die seinem Geiste die ursprüngliche und grundlegende ist, wird dadurch noch nicht erreicht: sie tritt erst in den Sätzen ans Licht, das Wahre sei nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen; oder die Substanz sei wesentlich Subjekt, die Bestimmung des Absoluten als Geist sei der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehöre, und die Wirklichkeit des Begriffs des Absoluten, das Subjekt ist, sei die Selbstbewegung. Mit diesem Prinzip ist die Methode der Philosophie zugleich gegeben, die das Wahre nicht bloß als ein System, sondern als ein sich aus sich selbst durch die Selbstbewegung seiner Glieder entfaltendes System betrachtet und also der subjektiven Zutaten sich enthält, um den Begriff sich selbst von einer seiner Bestimmungen zur andern fortreiben zu sehen, bis er wieder, durch die Freiheit seines eigenen Selbstbewußtseins oder durch das Bewußtsein seiner Gültigkeit bereichert, in seinen Anfang zurückkehrt.

Sehr mit Recht bemerkt Cassirer, daß in der kantischen Philosophie die Richtung auf eine solche Gestalt der Metaphysik bestanden hat, deren „Ziel in dem vollständigen Begriff von der Organisation des Geistes selbst“ läge (S. 285). Er erkennt demgemäß auch an, daß die dialektische Methode in streng kontinuierlicher Entwicklung aus den für die gesamte nachkantische Philosophie gemeinsamen Prämissen hergeleitet sei (S. 305). So erscheint in gleichem Maße das Prinzip wie die Methode Hegels als der Abschluß und die Vollendung des in der kantischen Lehre zum ersten Ausdrücke gekommenen Idealismus des vernünftigen Selbstbewußtseins, und eben wegen dieser Grundlage seiner Philosophie, die schlechthin auf der transzendentalen Anschauung beruht, das Absolute in die Subjektivität verlegt und den Satz ausspricht, daß der Geist höher ist als die Natur, steht er gegen die gesamte vorkantische Philosophie auf einem Boden mit Kant. Nur möchten wir bezweifeln, ob man mit Cassirer der vorkantischen Metaphysik in Bausch und Bogen, statt bloß den kleinen Geistern des nachleibnizischen Dogmatismus, den Vorwurf machen könne, sie habe, um ihre Aufgabe zu erfüllen, ein „Wissen von den absoluten Dingen“ sein müssen, die „als schlechthin äußere in einem transzendenten Bezirk jenseits des Geistes bestehen“; der ontologische Gedanke, der nichts als seinsnotwendig anerkennt, als was denknotwendig ist, trennt offenbar das Sein keineswegs äußerlich von dem Geiste,

sondern spricht nur in unbefangener Weise den Begriff eben der Identität von Denken und Sein aus, den erst die von dem Gesichtspunkte des Kritizismus ausgehende Philosophie sich in methodischer Vermittelung zum beherrschenden Leitsatz machen konnte. Daß nichts diesen Begriff in dem Bewußtsein der Menschheit so wirksam belebt hat wie die Gottesidee der Offenbarungsreligion, erhellt von selbst; sie ist deshalb auch der Boden gewesen für die bewußte Ausprägung des Ontologismus. Zugleich hat auf diesem Boden der religiösen Kultur auch der Begriff des absoluten Geistes früher als in der Philosophie seine Ausgestaltung erfahren. Von der religiösen Grundlage seines persönlichen Bewußtseins her ist auch Hegel die Anschauung des absoluten Geistes aufgegangen; Cassirer hat ganz richtig empfunden, daß die Religion für Hegel das Moment der Wirklichkeit ist, aus dem er seinen Begriff des Absoluten gewinnt. Aber es ist nicht so, daß sich ihm die drei Kantischen Absoluta, „wie sie im Geiste der Erkenntnis, in dem der Sittlichkeit und in dem der Kunst festgestellt sind“, etwa hinterher erst in das eine Absolutum der Religion zusammenfassen (S. 290), sondern dieses steht als beherrschendes Prinzip und leitender Gedanke ihm bereits in Form der Intuition fest, wenn er daran geht, die Erscheinungen der geschichtlichen Geisteskultur zu untersuchen, denen ja seine frühesten Studien geglitten haben.

Daß Cassirer auf diese zentrale Stellung der Religion in der Hegelschen Gedankenwelt aufmerksam macht, ist um so verdienstlicher, als bei der Neubelebung des Interesses für Hegel, die wir zur Zeit beobachten können, bisher das Hauptgewicht meist auf Hegels Stellung zum Staat und zur Geschichte gelegt wird. Ihm selbst war die religiöse Idee selbst in der Staats- und Geschichtsauffassung das Bestimmende: der Staat beruht auf Religion, die Geschichte ist Theodizee. Das ist Hegels Auffassung immer gewesen und geblieben; man wird sagen dürfen, daß er sich damit von der letzten Absicht Kants keineswegs entfernt hat. Denn was Cassirer meint, daß im Unterschiede von Kant das Problem der Synthesis und der synthetischen Einheit durch Hegel von dem Boden der reinen Erkenntnis auf denjenigen des konkreten geistigen Lebens in der Totalität seiner Äußerungen versetzt wird (S. 291), das trifft doch nur zu, wenn man von der ganzen Arbeit Kants ausschließlich seine Kritik aller möglichen sinnlichen Erfahrung betrachtet. Cassirer hat aber selbst als den wahrhaften Abschluß

des Objektivitätsproblems der kritischen Philosophie die Synthese bezeichnet, die Kant in der Kritik der Urteilskraft erreicht, den Standpunkt, auf dem die Idee der Natur selbst unter dem Gesichtspunkte der Freiheit, die Idee der Freiheit selbst unter dem Gesichtspunkte der Natur erscheint (S. 288). In seiner Religionslehre wie in seinen Betrachtungen über die Probleme der Weltgeschichte hat Kant, der systematisch diesen Standpunkt an dem gesamten Erfahrungsstoff zu bewähren nicht mehr vermocht hat, die fruchtbarsten Ansätze zu solcher Arbeit geliefert, die es über jeden Zweifel erheben, daß er nicht gemeint war, die Synthesis in dem luftleeren Raume der abstrakten Erkenntnistheorie eingesperrt zu halten, sondern sie als konkrete Erscheinung in der Wirklichkeit aufzuweisen beabsichtigt hat. Gerade in ihren Gedanken hinsichtlich dieser so zu sagen angewandten Synthesis befinden sich Kant und Hegel vielfach in vollkommener Übereinstimmung.

Was Hegels Größe ausmacht, das ist das erstaunliche Gleichgewicht zwischen der Gabe der Intuition und der Sorgfalt des methodischen Denkens, zwischen dem Interesse an dem Leben und an der Wirklichkeit und dem rastlosen Bohren der Abstraktion nach dem geistigen Quell alles Daseins. Dieses Gleichgewicht drückt sich gleichsam symbolisch darin aus, daß er in seinen zwei grundlegenden Werken, in der Phänomenologie und in der später zur Enzyklopädie ergänzten Logik, sein System von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten aufbaut. Daß etwa die Phänomenologie als ein propädeutisches Werk gedacht gewesen wäre, ist ein noch immer viel verbreiteter Irrtum. Sie ist nur für Leser geschrieben, die bereits in dem Gedankenkreise der Identitätsphilosophie heimisch und in der Dialektik des Begriffs geübt sind. Auch daß sie ein früheres Stadium seiner Philosophie darstelle als seine Logik, trifft nicht zu. Durch die vor sechs Jahren erfolgte Drücklegung seines ersten Systems ist es nun urkundlich bezeugt, daß die Phänomenologie bereits die Hegelsche Logik in ihrer Eigenart voraussetzt. Cassirer hat auf jene Logik von 1802 leider nicht Bezug genommen; sie ist gerade für den Neukantianer besonders interessant, da sie den ersten Teil, dem Hegel später die Überschrift „das Sein“ gibt, mit dem Titel „die einfache Beziehung“ bezeichnet und den beiden andern, nachher „das Wesen“ und „der Begriff“ benannten Teilen die Namen „das Verhältnis“ und „Proportion“ gibt. Wie weit auch dieser erste Entwurf seiner Logik an genauer Durchbildung hinter dem späteren Werke zurück-

bleiben mag, nicht bloß die Methode ist dort bereits vollkommen klar und bewußt ausgearbeitet, auch alle leitenden Gesichtspunkte finden sich schon vor. Vergleicht man die Phänomenologie mit jener ersten Logik Hegels, so wird der Titel, den er anfangs für die Phänomenologie gewählt und erst nach Abfassung seiner berühmten Vorrede durch ihren jetzigen ersetzt hat, erst ganz verständlich; er hatte sie die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ genannt und hat also, während er in der Logik die reinen Gedankenbestimmungen entwickelt, die jeder Erfahrung zugrunde liegen, hier zeigen wollen, wie sich diese Bestimmungen in der Erfahrung selbst verwirklichen. Dem kantischen Kritizismus haftet der ursprüngliche Mangel an, daß er mit der Frage der Erkenntnistheorie nach den Bedingungen, unter denen Erfahrung überhaupt möglich ist, gleich von vorn herein die zwei zunächst disparaten Elemente des abstrakten Denkens und des empirischen Bewußtseins zusammenwirft und deshalb gerade bewirkt, daß sie sich beständig fliehen und nie zur vollen Einheit gelangen. Hegel ist über diesen Mangel dadurch hinweggekommen, daß er das logische Fundament des Bewußtseins für sich entwickelt, die Natur der reinen Wesenheiten darstellt, die über den Unterschied von Subjektivität und Objektivität hinübergreifend, als die reinen Gedanken das Leben des Geistes und die gesamte Welt der Wirklichkeit konstituieren. Auf diesem Fundamente hat er das System der Subjekt-Objektivität errichtet und hat darum auch über die bloße Kritik der Erfahrung hinaus die Erfahrung selbst nach ihrer wirklichen Erscheinung und nach ihrer geistigen Wahrheit darstellen können als das Zusichselbstkommen des Geistes in dem Bewußtsein des Subjekts. Diese Aufgabe hat er sich in der Phänomenologie gestellt; er will zeigen, wie dem Bewußtsein des Subjekts der Geist innewohnt und in der Entwicklung, die es als denkendes und wollendes Selbstbewußtsein durchmacht, sich zur Erscheinung der geistigen Welt vollendet. Hegels Ausgangspunkt ist hier die ursprüngliche Synthese, mit der auch die kritische Philosophie beginnt, das Subjekt der sinnlichen Erfahrung. Den Ausgangspunkt der Logik könnte man dem gegenüber als die einfache These bezeichnen, die nur erst abstrakte Wahrheit hat, die reinen Gedankenbestimmungen, durch deren Selbstbewegung die Welt der Gegensätze und das Reich der Versöhnung oder der Geist in seiner Totalität sich entfaltet. Das Hegelsche Denken hat so vor dem Kritizismus folgenden Vorsprung. Dieser geht einseitig von der

Synthese, d. h. im Grunde von der Antithese aus, für die er stets die Synthese sucht, ohne sich darüber klar zu werden, daß ohne eine vorausliegende These selbst eine Antithesis nicht möglich wäre; denn Gegensätze sind sich eben immer in irgend einem Etwas entgegengesetzt. Hegel dagegen geht auf dies Etwas, auf den Grund zurück, der die Gegensätze möglich macht, nämlich auf den seine eigenen Bestimmungen setzenden und entfaltenden Geist. Natürlich wird es hier auch klar, daß Thesis und Synthesis identisch sind, daß diese nur die konkrete Verwirklichung jener ist, so daß Anfang und Ende der Entwicklung so zusammenfallen wie der gewollte und der erreichte Zweck. Ebenso klar ist es deshalb, daß dem Kritizismus auch jener einfache Grund, die anfängliche These nicht fehlt; er hat sie in derjenigen Synthesis, die er als wirklich und ursprünglich anschaut, in dem vernünftigen Selbstbewußtsein, dem autonomen Ich, und gelangt sogar von da aus neuerdings bis zu einem Logismus, der dem Hegelschen außerordentlich ähnlich scheint. Aber er will es nicht wahr haben, daß er damit zu dem Einheitsprinzip vorgedrungen ist, das den Gegensatz produziert, zu der These, die sich durch die Antithesis zur Synthesis vollendet, sondern er haftet fest an der Antithese und sieht zwar die Bewegung ihrer Vermittelung, aber nicht den unbewegten Beweger, den Geist in der bleibenden Organisation seines vernünftigen Wesens, wie er „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“. Dabei aber beschäftigt er sich unablässig mit diesem ersten Prinzip; denn die reinen Gedankenbestimmungen sind der feste und unveränderliche Maßstab seiner kritischen Denktätigkeit, übrigens ein Beweis dafür, daß der Begriff der Substanz durch den der Funktion nicht „ersetzt“, d. h. beseitigt, sondern vielmehr bestimmt wird. Und so ergibt es sich hier aufs neue, daß der kritische Idealismus an sich absoluter Idealismus ist, nur ohne selbst sich dessen bewußt zu sein.

Damit sind wir dann noch einmal darauf gewiesen, prinzipiell den Vergleich zwischen kritischem und absolutem Idealismus zu ziehen, wie es Cassirer am Schlusse seiner sehr eingehenden Wiedergabe der Gedankenentwicklung in Hegels Phänomenologie und Logik unternommen hat. Cassirer meint, das System Hegels habe „den geschichtlichen Beweis für die Unlösbarkeit der Probleme“ geliefert, „mit denen schon Hegels Ausgangspunkt und Fragestellung die Philosophie belastet“ (S. 366). Dieser Satz klingt an sich einigermaßen überraschend; denn man müßte aus

ihr schließen, daß es gewisse Ausgangspunkte und Fragestellungen gebe, deren sich die Philosophie zu entschlagen habe, weil sie auf unlösbare Probleme führen. Es könnte dann immerhin als ein geschichtliches Verdienst gelten, wenn ein Denker einmal solche Probleme aufgeworfen hat; aber nachdem er an ihrer Lösung gescheitert ist, scheint es der Philosophie gebühren zu sollen, daß sie von ihnen als von *rebus indicatis* sich fernhalte und sie auf sich beruhen lasse. Das ist nun freilich eine Auffassung, die sich mit dem Begriffe der Philosophie ebensowenig reimt wie mit deren tatsächlichem Verhalten. Das philosophische Denken läßt sich keine Grenzpfähle stecken, und wenn es sie sich selbst steckt, so hat es damit schon die Grenze überwunden; denn es kann sie nicht ziehen, ohne diesseits und jenseits von ihr Bescheid zu wissen. Und deshalb legt die Philosophie niemals ein Problem als unlösbar beiseite; entweder sie führt den methodischen Beweis, daß es an sich unlösbar sei, und dann hat es aufgehört, ein Problem zu sein, und seine Lösung ist gelungen in dem Nachweise, daß nur der Schein eines Problems vorgelegen habe; oder aber das Problem wird dauernd als ein solches empfunden, und dann genügt kein geschichtlicher Hinweis auf einen mißglückten Versuch, es zu lösen, sondern der denkende Geist macht sich immer aufs neue daran, die Wahrheit zu begreifen, die ihm in Form des Problems entgegentritt. Cassirer hat selbst den Nachweis geführt, wie mit innerer Notwendigkeit aus dem Standpunkte des Kritizismus die Fragestellungen der nachkantischen Philosophie sich ergeben haben. Es sind also sachlich notwendige Fragestellungen, und man kann sie nicht deshalb abweisen, weil sie die Philosophie mit Problemen belasten, die man für unlösbar erklärt, und noch weniger, weil man meint, daß Hegel seinerzeit sie nicht befriedigend beantwortet habe.

Nun ist weiter die Frage, wieweit überhaupt die Vorwürfe berechtigt sind, die der Arbeit Hegels im einzelnen gemacht werden. Daß er die Sache nicht für alle Zeiten endgiltig ins Reine gebracht hat, versteht sich von selbst; ob aber die Mängel seiner Darstellung so grob sind und seiner Methode selbst so kraß entgegenstehen, wie man häufig annimmt, ist doch sehr zweifelhaft. Es ist vieles von dem, was ihm zum Vorwurf gemacht wird, reines Mißverständnis. Schon Schelling hat, wie Cassirer erwähnt (S. 281), gegen Hegels Logik den seitdem immer wieder erhobenen Einspruch geltend gemacht, daß, wenn man mit dem reinen abstrakten

Begriff des Seins anfangs, man zu inhaltreicheren Bestimmungen nur durch Erschleichung und Supponierung eines Seienden gelangt, eines letzten Subjektes des dialektischen Prozesses, das sich in ihm und durch ihn entfaltet. Cassirer selbst faßt die Dialektik bei Hegel so, daß für sie das Absolute nicht mehr den unmittelbaren Anfang der Philosophie, sondern ihr Ende, nicht mehr ihre Voraussetzung, sondern ihr Resultat bedeute (S. 303). Aber in seiner Kritik der Hegelschen Logik erklärt er selbst, daß dieses Resultat schon in jeder Phase des Prozesses, in jedem neuen Übergange als das eigentlich bestimmende und vorwärtstreibende Prinzip wirke (S. 367). So wird es wohl ein Irrtum sein, wenn man Hegels Methode dahin auslegt, er fange mit dem absolut Leeren, dem Sein an, das mit dem Nichts identisch ist, und lasse dieses sich durch Selbstbewegung bis zum Begriffe der Totalität erweitern, einem schlappen Beutel gleich, den man aufbläst, bis er platzt. Cassirer meint: „nach der Grundvoraussetzung Hegels soll jedes einmal gesetzte Moment sich selbst negieren und durch diesen Widerspruch das Denken zu einem andern und höhern hinaus-treiben“ (S. 366). Abgesehen davon, daß die Art der Entgegensetzung der einzelnen sich gegenseitig fordernden Gedankenbestimmungen in den verschiedenen Sphären des Logischen nicht die gleiche und also die bloße Negation bei weitem nicht für den dialektischen Prozeß im ganzen charakteristisch ist, so spricht doch Cassirer selbst von dem „gesetzten Moment“. Ja, wovon ist es denn Moment, und wodurch wird es denn gesetzt? Es ist doch offenbar, daß die Totalität und zwar die Totalität als Geist bereits vorausgegeben ist, wenn man von gesetzten Momenten redet. In der Tat ist für alles Philosophieren Hegels die ursprüngliche Identität, die keinen mittelbaren Beweis zuläßt (S. 302), die unbedingte Grundlage; das *cogito, ergo sum*, ist der Punkt des unmittelbaren Wissens, von dem es keinen Regreß zu einem ihm vorausliegenden Prinzip geben kann, und alles Beweisen in der Philosophie bedeutet nur das Aufzeigen des notwendigen systematischen Zusammenhanges, den dies Prinzip fordert und herstellt. Es gibt darum für Hegel auch keinen eigentlichen Anfang in der Philosophie; sie ist ein in sich geschlossener Kreis, mit dessen Betrachtung das denkende Subjekt an jedem beliebigen Punkte müßte anfangen können und sich nur nach Zweckmäßigkeitsgründen für diesen oder jenen Anfang entscheiden wird. Auch der Anfang mit der Logik ist der Anfang mit einem Momente des Ganzen und insofern ebenso zu-

fällig, wie wenn in der Phänomenologie mit dem natürlichen Bewußtsein angefangen wird. Nur weil das Logische das übergreifende Moment, sowohl eine besondere, als auch die allgemeine Weise der absoluten Idee ist (S. 363), erscheint Hegel der Anfang mit der Logik besonders zweckmäßig. Aber immer handelt es sich hier um die Darstellungsform, und dieser liegt die Idee selbst voraus. Kein Teil der Philosophie und kein einzelner Begriff der Logik kann für sich allein gedacht oder entwickelt werden; das Ganze liegt ihm zugrunde, trägt und bestimmt ihn. Das philosophische Denken ist Nachdenken; es saugt sich das Wahre, das Konkrete nicht aus den Pfoten der Abstraktion und klaubt nicht aus dem Begriffe des leeren Seins und des reinen Nichts die Fülle der göttlichen Gesichte heraus, sondern es hat den ganzen Reichtum des lebendigen Bewußtseins und der wissenschaftlichen Erkenntnisse vor sich, es trägt die Anschauung der geistigen Totalität und das Bewußtsein seiner schöpferischen Freiheit in sich, und es gestaltet sich auf grund dieser seiner vernünftigen Bestimmtheit seine Welt zum begriffenen System, sich selbst zum absoluten Wissen, zum focus realis des absoluten Geistes.

Die Art, wie Hegel Sein, Nichts und Werden dialektisch an-ander, ganz deutlich nicht auseinander, entwickelt, gilt gewöhnlich als das eigentliche Merkmal seiner Philosophie überhaupt. Wie man Kant auf die transzendente Ästhetik festbindet, so sieht man in dem ersten Kapitel der Hegelschen Logik den ganzen Hegel und schlägt vor Verwunderung über den Einfall, das leere Sein zum Fundament des Universums zu machen, die Hände über dem Kopf zusammen. Cassirer hat selbstverständlich mit diesem Verhalten nichts gemein. Er weiß, daß Hegel seine Logik nicht bloß damit anfängt, zu sagen, das leere Sein sei mit dem Nichts identisch, sondern daß diesem besonderen Satze der allgemeine vorausliegt, das Sein und das Denken sei identisch. So ist für Hegel das Sein Gedanke, das Nichts Gedanke, das Werden Gedanke, und er bringt nicht drei disparate Dinge gewaltsam zueinander, sondern er zeigt auf, wie diese drei Gedankenbestimmungen durch das innere Leben des sie produzierenden Begriffes miteinander in Zusammenhang stehen. Ganz richtig sagt deshalb Cassirer: „daß Sein und Nichts identisch sind, kann gar nicht anders als vom Werden her deutlich gemacht werden“ (S. 366). Natürlich, das „Umschlagen“ der einen Gedankenbestimmung in die andere ließe sich nicht aufzeigen, wenn sie nicht sämtlich dem Denken in ihrer

besonderen Bestimmtheit bereits bekannt wären. Daß aber nun, wie Cassirer meint, dieser Gesichtspunkt dem Prinzip der dialektischen Methode nicht entspreche (S. 367), trifft keineswegs zu. Auch für die dialektische Methode ist das philosophische Denken kein Konstruieren ins Blaue hinein, und der Gedanke des Systems steht ihr fest, wenn sie die Beziehung seiner Glieder sich entfalten läßt. Ohnehin besteht diese Beziehung durchaus nicht bloß in dem „Umschlagen“ eines Begriffes in den andern, wie es bei jenen ersten abstraktesten Begriffen der Fall ist; sie nimmt im Fortgange zu konkreteren Bestimmungen die Form einer immer tieferen Zusammengehörigkeit an, bis die ideale Einheit der Momente des gedanklichen Organismus erreicht ist. Das ist natürlich ohne die vorausgehende Anschauung dieses Organismus gar nicht möglich. Darum ist es nur eine Seite der Hegelschen Methode, die Cassirer mit dem Satz ausdrückt: „Das Absolute soll wesentlich Resultat sein, also erst am Ende des Gesamtprozesses heraustreten“ (S. 367). Hegel selbst zeigt beständig auf, daß ebenso das Absolute das erste Prinzip und daß der gesamte Verlauf der Entwicklung nichts als das Hervortreten der im Absoluten enthaltenen und darin sich entfaltenden Bestimmungen sei; und es geht wirklich nicht an, dieses Moment der Betrachtung als eine Preisgabe seines dialektischen Prinzips aufzufassen. Vielmehr ist „das Prinzip des Fortschritts, das ihn durch die gesamte Reihe der untergeordneten Momente bis zur höchsten Idee hinaufführt“ (S. 366), eben nur die eine Seite in seiner Darstellung der logischen Idee, und das Prinzip der Totalität, die sich die Bestimmungen der einzelnen Momente gibt, ist die andere, mindestens ebenso wichtige Seite. Das „Nacheinander der Momente“ ist in der Logik natürlich eine vollkommen zeitlose Aufeinanderfolge, und insofern wird man sagen können, daß sich das Absolute in einem ewigen Nun nach der Fülle seiner Bestimmungen durchsichtig ist, während das denkende Subjekt im diskursiven Denken nicht alles zu gleicher Zeit präsent haben kann. Aber das bedeutet nicht, daß die begriffliche Entwicklung nichts als der „Fortgang einer bloß subjektiven Reflexion“ sei. Hegel behauptet ja nicht, daß die Selbstbewegung des Begriffs, zu deren Darstellung der Denker natürlich Zeit braucht, eine zeitliche Bewegung sei; er will „die reinen Gedanken, den sein Wesen denkenden Geist“ darstellen, von denen er sagt: „ihre Selbstbewegung ist ihr geistiges Leben“. Dieses geistige Leben ist zeitlos und „wesentlich itzt“. Das subjektive Denken aber, das dieser

Selbstbewegung nachdenkt, stellt den objektiven Gang der Sache dar, indem es sich dazu erzieht, die wesentlichen Zusammenhänge jener Gedankenbestimmungen aufzufassen, wonach die eine mit innerer Notwendigkeit zu der andern führt, sich in ihr aufhebt und wiederfindet usf. Den Gegensatz dazu bildet dann die subjektive Reflexion, die aus irgendwelchem partikularen Interesse ein paar beliebige Einzelbestimmungen aufrafft und in dem Raisonnement, das sich an sie hält, über einseitige Abstraktionen nicht hinauskommt. Sorgfältiger als Hegel kann man sich nicht bemühen, diesen Fehler zu vermeiden: was an seiner Darstellung des objektiven Ganges der Sache notwendig subjektiv, Angelegenheit des Zuschauers bleibt, ist nur das zeitliche Aufzählen; die gedankliche Sukzession der Momente sucht er rein aus deren eigenem Charakter zu entwickeln. Freilich versteht er unter dieser Sukzession nicht einen in einer Richtung geradlinig verlaufenden Fortschritt, sondern eher das Hin- und Herwandeln der „Mütter“: „Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ew'ge Unterhaltung“. Es bleibt immer merkwürdig, daß man ihm seine eignen Worte nicht glauben will. Er beschreibt selbst das Wahre mit den Worten: es sei ein bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und zugleich die einfache und durchsichtige Ruhe. Und dennoch meint Cassirer, daß bei Hegel schließlich die Bewegung auf die Seite des Subjekts und die Ruhe auf die Seite des Gegenstandes falle und Denken und Sein in offenbarem Dualismus auseinandertreten (S. 368).

Die Erklärung dafür, wie Cassirer auf diesen Vorwurf gekommen ist, den eigentlich jeder Satz bei Hegel widerlegt, ist darin zu finden, daß er die immanenten Geltungsunterschiede übersieht, die zwischen den verschiedenen Gebieten des denkenden Bewußtseins bestehen. Was für die Sphäre der zeitlosen Beziehungen der reinen Begriffe gilt, die über die Trennung von Objektivität und Subjektivität erhoben sind, das hat nicht ohne weiteres die gleiche Geltung für die Sphären, in denen sich der Gegensatz zwischen Bewußtsein und Gegenstand auswirkt. Als allgemeines Moment ist das Logische selbstverständlich auch in diesen Sphären wirksam und gegenwärtig; aber als besonderes Moment steht es gleichzeitig ihnen beiden in eigenartiger Bestimmtheit gegenüber. Der Gedanke konstruiert von dem Logischen über die Natur zum Geiste einen dialektischen Fortschritt; aber dieser Fortschritt ist ein anderer als der in der Realität, einfach weil das Logische ja nicht

am Anfange, nicht vor der Realität steht, sondern sie als ihr einheitlicher Bestimmungsgrund von Anfang bis zu Ende durchdringt. Während so jene drei Sphären in ihrer Einheit eine in sich befriedigte und — wenn man die Zeitvorstellung einmal dabei will gelten lassen — in jedem Augenblick vollendete Totalität bilden, den „seligen Gott“, zeigt jede von ihnen in ihrer dialektischen Verschiedenheit sich als eine besondere Bestimmtheit des Ganzen mit einer ihr eigenen Bewegung. Unter diesem Gesichtspunkt erledigt sich auch der immer wieder gegen Hegel erhobene Vorwurf wegen des Überganges von der logischen Idee zur Natur: die Idee entläßt sich frei in ihr Gegenteil. Das darf man ebensowenig für die Sprache des Mythos halten, wie wenn Fichte sagt: das Ich setzt das Nichtich, oder Schiller: es ist der Geist, der sich den Körper baut. Hegel redet hier von logischen Beziehungen der Begriffe, nicht von Dingen der Wahrnehmung. Wenn man von dem Logischen als der ersten Sphäre des Systems beginnt, dann erscheint die Natur als seine Entäußerung, der Geist als seine Verwirklichung. Setzt man die Natur als die erste Sphäre, so enthüllt sich in ihr das Logische als ihr Einheitsprinzip, die Seele dieses organischen Ganzen, und der Geist als ihr Ziel und beherrschender Zweck. Geht man von dem Geiste aus, so erfährt sich dieser in dem Logischen nach seinem an sich seienden Wesen und in der Natur als in dem von ihm gesetzten Mittel seiner universalen Selbstdarstellung nach seinem unterschiedenen Fürsichsein. Keiner dieser drei Aspekte des Systems ist für sich allein das ganze System; jeder hat einen Schein von Abstraktion an sich, den erst ihre spekulative Zusammenfassung beseitigt. Darum aber kann man auch nicht, wie es Cassirer tut, einfach den letzten Abschnitt der Enzyklopädie, die Geschichte der Philosophie, als das Ende der Bewegung bezeichnen, die in der Logik anfängt (S. 368). Als zeitlos dialektischer Prozeß ist die Bewegung vom Begriff des bloßen Seins bis zum Begriff des sich selbst begreifenden Wissens wohl anzusehen; wenn aber auf den Fortschritt im subjektiven Geiste reflektiert wird, wie es Cassirer hier tut, dann handelt es sich um eine in der besonderen Sphäre der geistigen Kultur verlaufende Bewegung, und die beginnt mit dem Begriffe des natürlichen Bewußtseins, um bis zum absoluten Wissen fortzuschreiten. So kann man auch nicht folgern, daß für Hegel das Absolute die Gestalt eines einzelnen geschichtlichen Zustandes, nämlich seiner geschichtlichen Gegenwart habe annehmen müssen. Es ist richtig, daß Hegel

„die jetzige Zeit auf dem Standpunkt angelängt sieht, wo das endliche Selbstbewußtsein mit dem absoluten sich in begrifflicher Erkenntnis eins setzt“. Er bietet seinen Schülern die Befriedigung, daß in seiner Philosophie, die ja „ihre Zeit, in Gedanken gefaßt“ sein will, der Kampf zwischen den Abstraktionen der Unendlichkeit und der Endlichkeit aufhört, der noch in der dualistischen Reflexion seiner unmittelbaren Vorgänger zur schärfsten Ausprägung gekommen ist. Aber wenn er meint, daß „für jetzt“ die Reihe der geistigen Gestaltungen geschlossen sei, bemerkt er doch gleichzeitig, daß eine neue Epoche in der Welt eingesetzt habe. So kann man ihm nicht schuld geben, daß er die Weltentwicklung mit dem Erscheinen seines Systems aufhören lasse, um so weniger, als sich bei ihm zahlreiche Äußerungen finden, die auf weiteren Fortschritt und auf später zu vollbringende Lösungen von „Knoten“ hinweisen, an denen der Weltgeist in der Gegenwart steht. Jedenfalls berechtigt der Umstand, daß er den Gesamtertrag der bisherigen Geistesgeschichte als die bisher vom Weltgeist erreichte höchste Stufe der Entwicklung ansieht, nicht zu dem Vorwurf, er habe „ein Einzelnes und Zufälliges zum Absoluten erheben“ (S. 369); eher würde zutreffen, daß er in jedem klassischen philosophischen System, weil es das zum Begriff gestaltete Selbstbewußtsein einer ganzen Zeit und damit ein ewig gültiges Moment der Totalität ist, die Weltentwicklung zur Ruhe kommen sieht. So erklärt denn freilich Hegel nicht dies oder jenes jeweilig erreichte und bestimmte Wirkliche (S. 369), sondern alles Wirkliche schlechthin für vernünftig; darin eine „Gefahr“ zu sehen, ist nur dann möglich, wenn man das Faktische und das Ideelle als zwei getrennte und nie wirklich zu vereinbarende Dinge betrachtet. Aber daß diese Betrachtung richtig sei, müßte erst bewiesen werden.

Den deutlichsten Beweis dafür, daß Hegels Methode in der Ausführung notwendig scheitern muß, glaubt Cassirer in der Hegelschen Naturphilosophie erbracht zu sehen. Nun ist aber das Merkwürdige, daß Hegel, wo er über den Erscheinungskomplex redet, den die mathematische Naturwissenschaft mit dem Namen Natur bezeichnet, äußerst vernünftige, dieser Wissenschaft durchaus verständnisvoll gerecht werdende Ansichten vorträgt. Cassirer weist selbst auf Hegels Ausführungen in der Logik über eine „Mathematik der Natur“ hin und erkennt an, daß für Hegels Auffassung der Prinzipienlehre der mathematisch-physikalischen Erkenntnis dort „wichtige und fruchtbare Bestimmungen“ gegeben

seien (S. 342). Aber freilich erschöpft sich für Hegel der Naturbegriff nicht in der Hypothese Natur, wie sie von der mathematischen Physik ihren Berechnungen zugrunde gelegt wird. Und daraus wird man ihm wieder keinen Vorwurf machen dürfen; gibt doch Cassirer selbst zu, daß bereits bei Kant sich „der Wirklichkeitsbegriff der mathematischen Naturwissenschaft als eine freilich notwendige und in ihrer Geltung unantastbare Abstraktion“ erweise (S. 288), womit dann schon ausgesprochen ist, daß über den Umfang ihrer Geltung nur die Philosophie entscheiden kann. Denn deren Aufgabe ist es ja gerade, die Abstraktionen, von denen die verschiedenen Einzelwissenschaften ausgehen müssen, weil sie eben Einzelwissenschaften sind, in dem konkreten System des sich wissenden Geistes aufzuheben. Auch ist es nicht weiter zu verwundern, daß für Hegel gerade der Begriff, von dem die mathematische Physik grundsätzlich abstrahiert, im Vordergrund seiner Naturanschauung steht, nämlich der Begriff des Lebens. Ein großes Lebendiges ist ihm die Natur; darin steht er mit Goethe und Schelling völlig auf dem gleichen Boden; aber ernstlicher als beide faßt er die Aufgabe an, die geistige Organisation dieses Lebens methodisch aufzuzeigen. Nun ist es gewiß sehr leicht, über Einzelheiten der Hegelschen Naturdeutung zu spotten, und es ist ohne weiteres zuzugeben, daß er nicht bloß durch die außerordentliche Mangelhaftigkeit des empirischen Stoffes, den ihm die damalige Naturforschung lieferte, sondern auch durch ein übertriebenes Bemühen, die zufälligen Einzelheiten der Erscheinung in bestimmte begriffliche Gestalt zu fassen, auf Irrwege geführt worden ist. Damit aber ist noch durchaus nicht gesagt, weder daß die Anlage seiner Naturphilosophie im ganzen verfehlt, noch daß ihre Durchführung in den Hauptpunkten ein Mißgriff sei. Man muß sich nur gegenwärtig halten, was Hegels Absicht war. Er befand sich der Schellingschen Naturphilosophie gegenüber, mit deren Grundgedanken, in der Natur eine vernünftige Organisation, ein zum Geiste hindrängendes und aus dem Geiste geborenes Leben zu begreifen, er gänzlich übereinstimmte. Dagegen warf er ihr vor, daß sie anstelle des Begriffs ein unlebendiges Schema setze und statt die Gestaltungen der Natur in ihrer Eigenart zu erkennen, sie durch die Subsumtion unter eine Anzahl von Reflexionsbestimmungen wie Polarität, Magnetismus, Elektrizität, Sensibilität u.s.f. gerade ihres individuellen Gepräges beraube. Deshalb war es sein Bestreben, den Sinn und die Gliederung der verschiedenen

Gestaltungen der Natur in ihrer Unterschiedenheit zu erfassen. Der Vorstellung ist solches Verfahren im Einzelnen durchaus geläufig; Löwe und Bär, Palme und Eiche unterscheiden wir, um ganz triviale Beispiele zu geben, ohne weiteres nach rein ideellen Gesichtspunkten, und wenn wir uns genauer beobachten, so bemerken wir auch, daß wir sehr viel weniger hochstehende Gattungen im Naturleben durch ganz klare geistige Bestimmungen von einander sondern und miteinander verbinden. Dies vorstellungsmäßige Verhalten wird von Hegel zum methodischen Verfahren erhoben und dadurch vor dem Denken gerechtfertigt, daß alle Sphären des natürlichen Daseins in ihrer individuellen Bestimmtheit als Glieder eines großen geistigen Zusammenhanges aufgewiesen werden, aus dem dieselbe Vernunft herausleuchtet, die sich in den reinen Gedankenbestimmungen der Logik wie in den geschichtlichen Schöpfungen des selbstbewußten Geistes entfaltet. Die Wirklichkeit, das Wahre sieht Hegel nirgends in der Abstraktion; ihm ist es stets um das Individuelle zu tun, in dem sich das Faktische und das Ideelle unlösbar in eins verschmolzen zeigen. Das Einzelne ist ihm das Allgemeine, und das Sinnliche ist ihm das Geistige. Was ist denn auch an dem, was man faktisch nennt, das Faktische, wenn nicht die Bestimmtheit, die ihm im Unterschiede von allem anderen als seine ideelle Eigenart zukommt? Wenn Hegel die Natur unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, so kann man ihm nicht vorwerfen, daß er das Faktische an das Ideelle verloren habe. — Die Verwandtschaft übrigens seiner Naturauffassung mit der Goetheschen, die sich beide Männer mehrfach freudig bezeugt haben, wird dadurch nicht verneint, daß Goethe einmal im Jahre 1812 an einem aus dem Zusammenhange gerissenen Zitat aus der Vorrede zur Phänomenologie (nicht, wie Cassirer meint, aus der Logik), das er auf dem Titelblatte eines Buches von Troxler als Motto fand, starken Anstoß genommen hat (S. 375); ein aufklärender Brief von Seebeck hat ihn schnell beruhigt, und er hat erklärt: „Hegel ist bei mir entschönt“ (vgl. Kuno Fischer, Hegel, 2. Aufl. S. 1207).

Ohne weiteres zuzugeben ist, daß die Hegelsche Naturphilosophie eine Disziplin ist, an die der Kritizismus kaum gedacht hat; in ihr erneuert sich die Betrachtungsweise Jakob Boehmes, die dem rationalistischen Drange zur Mechanisierung und Entgötterung der Natur immer ärgerlich sein wird. Deshalb ist es wohl zu begreifen, daß nichts an Hegels System so kräftig per-

horresziert wird wie seine Naturphilosophie, obwohl sie nichts anderes unternimmt, als daß sie den kritischen Gedanken, den Sinnbezug der Gegebenheiten verständlich zu machen, auf das Gebiet des Naturlebens anwendet. Merkwürdiger dagegen ist es, daß sich der Kritizismus auch gegen die Geschichtsphilosophie Hegels ablehnend verhält; denn hier findet sich nicht nur bereits bei Kant selbst die prinzipielle Wegbereitung, sondern auch, was Cassirer selbst über diese Disziplin sagt, steht in voller Übereinstimmung mit den Gesichtspunkten, von denen Hegel sich leiten läßt. Cassirer stellt der Geschichtsphilosophie die Aufgabe, „Prinzipien und Richtlinien des geistigen Lebens aufzustellen, das im übrigen seinem eigenen unendlichen Fortgang überlassen bleibt“ (S. 369); worin hier ein Gegensatz gegen die Hegelsche Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit liegen soll, ist nicht zu erkennen. Denn es kann doch nicht gemeint sein, daß die Prinzipien und Richtlinien anders woher gewonnen werden könnten als aus dem sorgfältigen Eingehen auf die Tatsachen jener Wirklichkeit. Der faktische Verlauf und der wirkliche Inhalt des geistigen Lebens muß genau beobachtet werden, wenn man seine Prinzipien ermitteln, Ausgangspunkt und Ziel der Bewegung muß denkend festgestellt werden, wenn man ihre Richtlinien angeben soll. Der Gedanke muß also aus der Einzelheit den allgemeinen Sinn erfassen, er muß die Idee oder den Gesamtgehalt des ganzen Verlaufes „vorweggenommen“ haben, wenn er überhaupt ihn vernünftig beurteilen will. So hat es schon Kant gehalten bei seinem Versuch zum philosophischen Verständnis der Weltgeschichte; so hält es jeder Transzendentalphilosoph, wenn er über Themen der geschichtlichen Geisteskultur handelt, und anders hat es auch Hegel nicht gemacht. Alle wollen sie die „konstitutive Regel“ finden, die das Ganze beherrscht und bildet (S. 373); natürlich ist damit auch gesagt, das Ganze sei, bereits vor seinem Ablauf oder unbeschadet seines unendlichen Verlaufes in der Zeit, dem Denken schon vorausgegeben, und das Einzelne müsse, um als dem Ganzen zugehörig gelten zu können, als Verkörperung der konstitutiven Regel, als eine Gestaltung des dem Ganzen innewohnenden Begriffes sich wirklich erweisen lassen. Ebenso sind der kritische und der absolute Idealismus darin ganz einig, daß sie den Inhalt des praktischen, religiösen, ästhetischen Bewußtseins nicht durch einen andern „ersetzen“ wollen; es ist nichts als ein glattes Mißverständnis, das von Cassirer leider wiederholt wird, daß bei Hegel die Kunst und

die Religion „nur in dem Sinne begründet würden, daß sie zugleich erledigt werden und ihre autonome und selbständige Geltung verlieren, um dem eignen Systemzweck untergeordnet und eingefügt zu werden“ (S. 372). Man kann die Tendenz der Hegelschen Philosophie gar nicht besser charakterisieren als mit dem, was Cassirer als die Methode der kritischen Philosophie bezeichnet: „die Einheit der Vernunft in ihren verschiedenen Grundrichtungen im Aufbau und in der Gestaltung der wissenschaftlichen, der künstlerischen, der sittlichen und der religiösen Welt als solche zu erweisen“ (S. 373); das ist genau der Sinn des Hegelianismus. Das beherrschende und umfassende Prinzip, das Cassirer unter dem Namen des „eigenen Systemzwecks“ bei Hegel ablehnt, das erkennt er hier unter dem Namen „Einheit der Vernunft“ ausdrücklich an. Die Aufgabe nun, diese Einheit zu erweisen, ist offenbar nicht anders lösbar, als wenn gezeigt wird, daß und warum in der Vernunft jene verschiedenen Grundrichtungen begründet sind und wie sie tatsächlich zur lebendigen Einheit des sich als freie Totalität erfassenden Geistes zusammengehen. Daß diese Totalität, die Einheit der Vernunft, über jedes ihrer Momente übergreift und dabei, in der Form des absoluten Wissens, selbst als abschließendes oder bekrönendes Moment erscheint, ist die eine Seite der Sache; daß Hegel sie, der systematischen Art seines Denkens gemäß, der andern Seite gegenüber, wonach jedes der Momente selbst auch die Totalität und eine Form der absoluten Wahrheit ist, nicht vernachlässigt hat, dürfte man ihm kaum zum Tadel rechnen. Ganz im Gegensatze zu solchem Tadel, der den Vorwurf der Ver-einerleung und Negation der Besonderheit enthält, wird Hegel gleichzeitig deswegen getadelt, daß er die Mannigfaltigkeit der Kulturformen und des Kulturbesitzes „bis in die letzten Einzelheiten“ aus der Vernunft habe ableiten wollen (S. 373); davon ist in Hegels Werken nichts zu finden, da vielmehr Hegel das Beiher-spielende und Nebensächliche sehr klar in seinem Unterschiede von dem Wesentlichen und Bedeutenden erfassen lehrt. Es blieb anderen, die durchaus nicht auf Hegels Bahnen wandeln, vorbehalten, die Allongeperücken oder die doppelte Buchführung aus dem Begriff der jeweiligen Kultureinheit, der sie angehören, zu deduzieren. Doch müssen wir das bei Cassirer unberührt gebliebene Problem des Zufalls, der vom Begriffe zwar umgrenzten, aber in sich freigelassenen Sphäre des Akzidentiellen, hier beiseite lassen, um nicht ins Uferlose zu geraten. Hegel denkt nicht daran,

das Zufällige, das man gern das rein Faktische nennt, zu leugnen; aber er will es an den ihm gebührenden Platz im System der Vernunft stellen und es also begreifen. Dies System in seiner inneren Lebendigkeit wiederzuspiegeln, ist die Arbeit der dialektischen Methode, die deshalb die Einheit genau so stark betont wie die Verschiedenheit. Daß Hegel den methodischen Gegensatz zwischen der Form und der Materie der Erkenntnis, zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Empirischen und Rationalen, dem Vernünftigen und Wirklichen beseitigt habe (S. 377), trifft so wenig zu, daß vielmehr das Gegenteil richtig ist: keiner hat mit der gleichen Sorgfalt wie er diese Begriffe in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit herauszuarbeiten gewußt. Freilich aber hat er auch gewußt, daß sie in der Einheit der Vernunft, in dem Wahren und dem Wirklichen niemals getrennt vorkommen. Wenn er sie alle als Momente aufweist, die in abstrakter Isolierung genommen, nicht nur sich selbst widerlegen, sondern ihr korrelates Moment als in ihnen selbst enthalten erkennen lassen, wenn er also die Identität des Verschiedenen zeigt, so erklärt er damit die „Trennungen des Verstandes“ wohl für überwunden, aber nicht im mindesten für „nichtig“ (S. 377); gibt es doch, wie man immer wiederholen zu müssen scheint, keine Identität, wo nicht Verschiedene sind. Der Widerspruch des Kritizismus gegen Hegel und damit gegen den absoluten Idealismus kommt immer auf denselben Punkt hinaus, daß Hegel Ernst damit gemacht hat, die Einheit der Vernunft, den Begriff des autonomen Subjekts, wie sie von Kant zum methodischen Prinzip erhoben worden sind, als zureichenden Grund für das System des gesamten Bewußtseinsinhaltes zu erweisen. Daß er grundsätzlich, nicht etwa in Einzelheiten, mit diesem Unternehmen gescheitert sei, läßt sich, wie wir gesehen haben, an dem Bestande seiner Lehren nicht nachweisen; was man gegen sie einwendet, ist schließlich vielmehr die prinzipielle, präjudizierende Behauptung, dem menschlichen Denken sei eine derartige systematische Erkenntnis versagt. Die Frage bleibt zu erwägen, ob diese Behauptung stichhaltig sei.

Wir sind damit zu dem letzten Punkte gekommen, den wir noch zu erörtern haben. Es handelt sich darum, diejenigen Sätze zu prüfen, die der Kritizismus als sein besonderes Erkenntnisgut dem spekulativen Idealismus gegenüber festhält und durch die er sich ihm überlegen fühlt. Es wird zu untersuchen sein, wie weit diese Sätze tatsächlich den spekulativen Idealismus widerlegen,

oder wie weit etwa sie selbst durch Entwicklung der in ihnen enthaltenen Bestimmungen auf ihn als ihre eigene Konsequenz hinführen, d. h. wie weit der kritische Idealismus nicht kritisch genug ist.

Am bestimmtesten finden wir den Standpunkt des Kritizismus bei Cassirer in folgenden Worten ausgesprochen: „Die Erfahrung und das System der synthetischen Grundsätze, auf dem sie ihrer Möglichkeit nach beruht, kann nicht mehr von etwas anderem, Höheren abgeleitet und aus ihm, als einer Vernunft höherer Art, gerechtfertigt werden“ (S. 371). Es wird hier also dem Denken ein höchstes Gegebenes, ein letztes Absolutes gezeigt, über das ihm kein Rückgang zu einem übergeordneten Prinzip mehr offensteht. Nun stocken wir aber sogleich, da wir nicht ein, sondern zwei sehr verschiedene absolute Daten genannt sehen, erstens die Erfahrung und zweitens das System der synthetischen Grundsätze, auf dem sie beruht; und da man doch kaum zwei Absolute zu gleicher Zeit wird behaupten wollen, so bleibt zu fragen, woran nun das Denken als an das höchste Prinzip sich zu halten habe, an dieses System oder an jene Erfahrung. Sollte darauf geantwortet werden, die beiden ließen sich eben nicht von einander trennen, man müsse sie in ihrer notwendigen Beziehung, in ihrer inneren Einheit auffassen, dann ist schon erwiesen, daß tatsächlich das Höchste weder die Erfahrung noch das System von Grundsätzen, sondern vielmehr die Notwendigkeit sei, mit der sie aufeinander bezogen, die Einheit, in der sie enthalten sind. Diese Notwendigkeit und Einheit wäre dann aber gerade jene Vernunft höherer Art, von der doch, wie Cassirer meint, der Kritizismus nichts darf wissen wollen. Damit wäre dann auch die Unzulänglichkeit des Erkenntniszieles erwiesen, das ihm Cassirer zuschreibt, wenn er sagt, die einzige Notwendigkeit, die hier gesucht wird, sei die Notwendigkeit in der Erfahrung, nicht die Notwendigkeit der Erfahrung selbst. Denn wenn doch nach den Bedingungen der möglichen Erfahrung gefragt werden soll, so heißt das: was muß notwendig vorhanden sein, damit Erfahrung möglich sei? Und bei dieser Frage handelt es sich offenbar um die denknotwendige Deduktion der Erfahrung als solcher aus den durch den denkenden Geist geforderten Voraussetzungen; die abstrakte Unterscheidung zwischen „möglich“ und „notwendig“, wie sie hier der Kritizist macht, hat ihre Geltung nur innerhalb der Vorstellungssphäre von sinnlichen Gegenständen und erweist sich, wo es sich

um die wissenschaftliche Erörterung der Begriffe handelt, der inneren Dialektik der geistigen Wirklichkeit gegenüber unzureichend. In dem System der Gedankenbestimmungen, durch die dem Geiste die Erkenntnis möglich wird, muß der Erfahrung ihr notwendiger Platz nachgewiesen werden, es sei denn, daß man der reinen Vernunft die Autonomie, die Kant ihr vindiziert hat, wieder entziehen will. Es zeigt sich hier wieder, welch ein Hindernis für die konsequente Durchbildung der kritischen Philosophie darin liegt, daß Kant am Anfang seiner Kritik der reinen Vernunft sich nicht auf seinen eignen, sondern auf den Standpunkt gestellt hat, den er aufzulösen beabsichtigte. Die Annahme, als ob es keine andere als sinnliche Erfahrung gebe und alle Erkenntnis durch diese Erfahrung begrenzt sei, hat er durch den Hinweis auf die Erfahrung der Freiheit des Ich und auf die Erkenntnis der reinen Vernunft von sich selber und von ihrer Begriffswelt klar widerlegt; wenn er mit großer Hartnäckigkeit die Naturerkenntnis auf das durch die Bedingungen der äußeren Erfahrung im Felde der bloßen Erscheinung festgehaltene Wissen beschränkt, so tut er das, um den Weg zur Erkenntnis der Vernunfteinheit und des Systems der geistigen Zwecke von jeder empirischen Bindung freizuhalten. Es ist ganz gegen die philosophische Intention Kants, wenn man mit Berufung auf ihn die Erkenntnis ausschließlich in der Sphäre der sinnlichen Erfahrung sucht. Statt des Grund- und Ecksteins, auf dem sich die Philosophie der Neuzeit aufbaut, des Satzes: ich denke, mithin so bin ich, stellt man den Satz auf: ich erfahre, mithin so bin ich. Aber man beachtet nicht, daß damit nur gesagt wird: ich denke mich als Erfahrungen machend; denn die Erfahrung ist ein im Denken erfaßtes und vor dem Denken zu rechtfertigendes Phänomen. Sagt man dagegen, daß die Erfahrung nicht mehr von etwas Höherem abgeleitet werden könne, so erklärt man sie für das Absolute, dem Denken als Gesetz Aufgelegte und von ihm gehorsam Anzuerkennende. „Da liegt der Fels, man muß ihn liegen lassen; zuschanden haben wir uns schon gedacht“. Das aber ist dogmatischer Empirismus, nicht kritischer Idealismus.

Die sinnliche Erfahrung kann sowenig Ausgangspunkt und Richtschnur für das Denken sein, daß im Gegenteil sie als solche nur durch das Denken zur Geltung kommen kann. Ob etwas, wovon versichert wird, es sei eine Erfahrung, wirklich eine Erfahrung ist, kann immer nur die Philosophie entscheiden. Vorgestellt

werden kann es immer als eine Erfahrung; aber darum ist es als solche noch nicht erwiesen. Deshalb kann auch nur die Philosophie den Begriff der Erfahrung, seinen Geltungsbereich und sein Verhältnis zu den andern Momenten der Erkenntnis entwickeln; oder vielmehr dieser Begriff wird selbst vor dem philosophischen Denken sich als ein Moment erweisen, das isoliert gar nicht bestehen kann, sondern im organischen Zusammenhange des begreifenden Wissens selbst eine Durchgangsstufe bedeutet. Cassirer meint, die kantische Kritik habe keine Antwort auf die Frage, „wie die Momente, aus denen die Erkenntnis als Ganzes besteht, in ihrer Verschmelzung den primitiven Inhalt der Erfahrung aus sich hervorgebracht haben“. Denn das einzige Datum, auf das sich das Begreifen und Wissen stützt, sei eben die notwendige Bezogenheit dieser Momente (S. 7). Aber daß sie notwendig bezogen sind, schließt ihre notwendige Unterscheidung in sich ein; sie sind sich also für den Gedanken ebenso „ursprünglich fremd“ wie untrennbar „zusammengehörig“, und gerade hier tut sich das Problem für die Philosophie auf, das der Kritizismus dadurch nicht beseitigt, daß er einfach die Dualität von Stoff und Form der Erkenntnis als die Bedingung des Erfahrungswissens proklamiert. Cassirer gibt freilich zu, daß auch Kants kritische Theorie „in der transzendentalen Einheit der Apperzeption einen höchsten Einheitsbegriff besitze, auf den sich alle Elemente der Erkenntnis, die Formen der Sinnlichkeit wie die Kategorien des reinen Verstandes gleichmäßig beziehen“ (S. 371), meint aber, daß von diesem, wie Kant sagt, höchsten Punkte, an den sich die Transzendentalphilosophie anknüpfen läßt, niemals die Vielheit der Formen deduktiv hergeleitet werde. Wie weit Kant das begrifflich und methodisch für ungangbar gehalten, wieweit nur er es nicht mehr auszuführen vermocht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu reden; im Vorigen ist ja die Sprache schon darauf gekommen. Wenn aber Cassirer in einer Weise, die als Modifikation der alten Anlagentheorie erscheint, eine oberste Einheitsfunktion der Vernunft mit der Begründung ablehnt, daß sich „die Einheit der Apperzeption als ein Ineinander verschiedener Erkenntnisfunktionen darstellt, von denen keine die erste und keine die letzte ist, weil sie sich alle korrelativ durchdringen“ (S. 371), so wäre daran zu erinnern, daß er gerade nur die eine Funktion übersehen hat, die er und alles philosophische Denken beständig übt, die Funktion nämlich, mit der jenes gegenseitige Sichdurchdringen der verschiedenen Erkenntnisfunktionen erkannt wird. Diese

wird man doch wohl als die umfassende und alle übrigen bestimmende ansehen müssen.

So wenig also die Erfahrung selbst für den absoluten Ausgangspunkt der Philosophie wird gelten können, so wenig auch das System der synthetischen Grundsätze, auf denen sie ihrer Möglichkeit nach beruht; denn über beiden muß notwendig eine sie begründende höhere Einheit gedacht werden. Zwar meint Cassirer: „die Einheit der wissenschaftlichen Erfahrung ist das Ganze, das aus seinen Teilen nicht aufgebaut zu werden braucht“, das „zunächst nur als faktische Einheit, als das Faktum der Wissenschaft gegeben“ sei, und spricht von ihm als „dieser reinen Mannigfaltigkeit der Grundformen der Erkenntnis, die nur als einfache Tatsächlichkeit aufgewiesen werden kann“ (S. 370). Aber es scheint doch zweifelhaft, ob diese Vorstellungen vor der nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit, geschweige vor dem kritischen Begriffe bestehen können. Das Faktum der Wissenschaft, ist weder als ein Ganzes, noch als ein Einheitliches gegeben, sondern als eine schier unübersehbare Menge der disparatesten Wissenschaften. Ihre Verschiedenheit ist so groß, daß man für die zunächst rein empirisch aufgenommenen Gattungen der Wissenschaft sogar verschiedene Logiken konstruiert, die Logik der Naturwissenschaft von der Logik der Historie unterscheidet, wobei dann drittens noch eine Logik der sich selbst erkennenden Vernunft übrig bleibt. Daß also eine Mannigfaltigkeit der Grundformen der Erkenntnis tatsächlich aufgewiesen werden kann, würde danach zutreffen; mit welchem Rechte sie als „reine“ Mannigfaltigkeit zu bezeichnen wäre und woher sie als ein Ganzes zu gelten hätte, bleibt aber völlig dunkel, solange man nur auf das Faktum der Wissenschaft reflektiert. Die einzige Einheit, die sich da feststellen läßt, ist das Prinzip einer Beziehung zwischen Bewußtsein und Gegenstand; aber dies Prinzip kann man nicht das Ganze der Wissenschaft oder der Erkenntnis oder der Erfahrung nennen. Die Synthese, die der Wirklichkeit wie dem Gedanken den Charakter der Totalität, der konkreten Einheit gibt, kann niemals in einem bloßen Prinzip, einem abstrakten Gesetz, einer formalen Beziehung, sondern nur in dem schöpferischen Subjekte gefunden werden, das sich selbst und sein Anderes zugleich setzt, trennt und eint; der Kritizismus mag sich dagegen sträuben, aber er kann es nicht widerlegen, daß von seinen Prämissen aus der Fortschritt notwendig zu dem absoluten Idealismus führt.

Fragt man sich, weshalb der Kritizismus sich gegen diese Konsequenz sträubt, so bleibt die einzige Erklärung dafür die, daß sich das Denken von der in ihm selbst empirisch vorgefundenen Trennung zwischen Bewußtsein und Gegenstand nicht losmacht. Es findet zwar in sich auch die Identität und kann es nicht leugnen, daß der Gedanke selbst die Einheit von Sein und Denken ist; aber es kann sich zu dem Wagnis nicht entschließen, seiner eigenen Freiheit und Souveränität sich zu bedienen und sich von jeder andern Bestimmtheit freizuhalten, als die es sich selbst gibt. Und dabei ist doch dieses Wagnis in jedem kritischen Akte der reinen Vernunft schon enthalten. Weil aber das Denken auf die ihm vertraute Dualität nicht verzichten will, so gelangt es auch, wo es die Einheitsfunktion bestimmen möchte, immer nur bis zu Bestimmungen, die den unversöhnten Dualismus noch in sich tragen wie Beziehung, Gesetz, Prinzip, Bedingung, Regel, Grundsatz, wo ganz deutlich eine Polarität zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen festgehalten wird, die beide zu unwirklichen Abstraktionen macht. Insbesondere ist es die Meinung, daß die Vernunft, weil sie der Inbegriff des Allgemeingiltigen und Notwendigen ist, im Aufstellen von Gesetzen und im Aufzeigen gesetzlicher Zusammenhänge sich erschöpfe. Selbst die Hegelsche Auffassung meint Cassirer so ausdrücken zu können, daß ihm das Objekt als der Ausdruck und die Zusammenfassung von Gesetzen gelte, die das Wesen des Geistes selbst und seiner Funktionen ausmache (S. 288). Aber man müßte das Wort „Gesetz“ schon in so erweitertem Sinne brauchen, daß von seiner eigentümlichen Bedeutung nichts mehr übrig bleibt, wenn man die Vernunft und Wirklichkeit, wie der absolute Idealismus sie versteht, als ein gesetzmäßiges Kompositum annehmen wollte. Der Dichter darf, wenn er auf die geprägte Form hinweist, die lebend sich entwickelt, von dem „Gesetze“ sprechen, „wonach du angetreten“. Der methodische Denker wird hinzufügen, daß dies Gesetz vielmehr als die Idee bezeichnet werden müsse, die das innere Leben des Individuums ausmacht, während unter dem Ausdrucke Gesetz ein gegen das Individuelle gleichgiltiges Allgemeines verstanden werden muß. Deshalb verschwindet die Vorstellung des Gesetzes, die für die mathematische Physik in der Tat alles bedeutet, bereits bei der Anschauung des Organismus, und macht dem immanenten Zwecke, der Seele, dem Begriffe der Einheit von Form und Inhalt Platz. Goethe hat diese höhere Notwendigkeit, der es übrigens sehr gleich-

giltig sein kann, ob man sie logisch oder metaphysisch nennt, rein erfaßt, wenn er sagt: „was ist das Allgemeine? — der einzelne Fall.“ Und erst wenn die Vernunft als das Vermögen erkannt ist, die Notwendigkeit des Begriffs, die Lebendigkeit der Idee, nicht aber nur die Notwendigkeit der gesetzlichen Beziehung und das Schema der regulativen Prinzipien zu entwickeln, ist der Standpunkt der reinen, von jeder Fremdherrschaft befreiten Vernunft erreicht.

Daß der Kritizismus gerade in seinen modernen Gestaltungen diesem Ziele sich fortschreitend nähert, wer wollte das verkennen? Immerhin zieht er sich noch immer selbst die Schranke mit seiner Hypothese eines ursprünglich der Vernunft entgegenstehenden und ihr bei aller Annäherung doch zuletzt immer fremdbleibenden Momentes, einer „Materie der Erkenntnis“ oder eines „Materials, das die Erkenntnis vor sich hat“ (S. 365), von dem er zwar zugibt, daß es „sich durch die Formen der Erkenntnis als begreiflich erweist“, aber zugleich behauptet, daß es „wenn es in diesen Formen faßbar ist, doch niemals vollständig aus ihnen abgeleitet werden kann“ (S. 365). Diese Behauptung wird man getrost als reinen Dogmatismus bezeichnen können, dessen Härte nur dadurch gemildert wird, daß der ganze Gegensatz von Materie und Formen der Erkenntnis rein fiktiv ist, weil die Materie selbst in jedem Falle bereits ein Begriff, d. h. eine Form der Erkenntnis ist. Wie oft hat man sich gegen die Ungerechtigkeit des Vorwurfs erregt verwahrt, den Hegel der Erkenntnistheorie macht, daß sie die Erkenntnis als ein Operieren mit Instrumenten ansehe, mit deren Hilfe das Denken sich des gegen sie ursprünglich indifferenten Gegenstandes bemächtigen wolle. Und wird dieser Vorwurf nicht durch solche abstrakte Unterscheidung zwischen einer Materie der Erkenntnis und den Formen, die sie wohl begreiflich, aber niemals vollständig in ihrer Notwendigkeit erkennbar machen können, direkt bestätigt? Gewiß, der Kritizismus hütet sich heute, von dem Ding an sich, oder gar von den Dingen an sich zu sprechen, und hat das hypothetische Etwas, das er außer dem Geiste, von dem offenbar alle „Formen“ der Sinnlichkeit herkommen, noch behaupten zu müssen glaubt, auf den Begriff der Unbestimmtheit selbst reduziert. Aber eben diesen Begriff will er der bestimmenden Macht des Begriffs entzogen und als ein Unnahbares und Absolutes festgehalten wissen; es ist von selbst klar, daß von dieser Grundvoraussetzung aus er jedes System der Identität von vornherein als durch den unaufhebbaren Dualismus zwischen Form und Materie

zur Unfruchtbarkeit verurteilt ansehen muß. Aber der Fehler liegt in dieser Grundvoraussetzung; denn vielmehr wird das Unternehmen, mit allem Scharfsinn des vernünftigen Denkens die Rationalität des Daseins eines schlechthin Irrationalen erweisen, also im selben Atemzuge behaupten zu wollen, das Irrationale sei rational und es sei doch nichts als schlechthin irrational, immer unfruchtbar bleiben müssen. Solch ein metaphysisches Irrationales paßt in den konsequent durchgeführten kritischen Idealismus nicht hinein.

Gewiß, der Kritizismus stellt das Irrationale nur als den unbestimmten Anfang an die unterste Stelle des geistigen Lebens und kommt dem absoluten Idealismus ganz nahe in der Vorstellung einer Idealisierung des Realen, die mit der Realisierung des Idealen identisch ist. Aber indem er dem Realen eine Basis gibt, die das Geistige, Ideale schlechthin ausschließt, hält er nicht bloß dem naturalistischen Empirismus eine Hintertür offen, der sich auf dem Boden der Naturwissenschaft für unangreifbar hält und sich gegen die andern Wissenschaften souverän gebärdet, sondern er fordert auch förmlich dazu auf, im System des Idealismus das Irrationale zu stärkerer Geltung zu bringen. Denn schließlich liegt es in dem Wesen der Idee selbst, daß sie da, wo sie angefangen hat, auch wieder endet; und so stellt sich das Irrationale notgedrungen da wieder ein, wo der Kritizismus die Summe seiner Arbeit zieht und das Verhältnis der Bezugssysteme feststellt, die er entfaltet hat. Da ergibt sich denn, daß jenseits der an die sinnliche Erfahrung geknüpften Urteile sich Gebiete von geistigen Inhalten befinden, über deren Wirklichkeit und Wahrheit das methodische Denken nichts entscheiden kann; sie bleiben gerade darum irrational, weil ihnen der Ansatz einer irrationalen Materie fehlt, an den der Kritizismus alle Erkenntnisfunktionen gebunden hält. Die Sphären also, in denen der Geist wesentlich bei sich selber und in seiner Freiheit ist, vor allem die Sphäre des Glaubens und der Religion, bleiben, auch wenn sie formell logisch sich systematisieren lassen, doch nach ihrem Grunde und Gehalte dem vernünftigen Denken unzugänglich und stehen als selbständige Sphären neben ihm. Dieser Standpunkt empfahl sich den Kindern des nun zu Ende gehenden Zeitalters, weil er ihnen erlaubte, sich gegen die höchsten Lebensfragen indifferent zu stellen, jedem einzelnen zu überlassen, was er etwa von den überirdischen Realitäten denken mochte, und sich ein gutes Gewissen zu machen, wenn sie sich möglichst außer Be-

rührung mit dem Gottesgedanken und dem Leben der Frömmigkeit hielten. Heute bietet er denen eine bequeme Handhabe, die positiv sich dem Irrationalen als dem Übervernünftigen zuwenden und unter Verachtung von Vernunft und Wissenschaft in die Bahnen Swedenborgs und Cagliostros, in die Praxis der Yoga oder der exercitia spiritualia wieder einlenken. In philosophischer Methodik nimmt diese Bewegung die Form an, daß sie die Rückkehr hinter Kant zu Plato, die Abkehr vom Denken zum Erlebnis fordert. Das Gefühl der Unbefriedigtheit, das die Menschen aus der Freiheit der Gedanken in solche vorstellungsmäßige Unklarheit zurückfallen läßt, vermag der Kritizismus als solcher nicht zu bannen; denn er erhebt gerade die Unmöglichkeit der Befriedigung zum Prinzip. Aber in ihm selbst lebt der Drang des Gedankens, der nicht rückwärts, sondern vorwärts weist. Der Weg, den er öffnet, führt nicht hinter Kant und den kritischen Idealismus zurück, sondern mit ihm und über ihn hinaus vorwärts zu dem absoluten Idealismus der reinen und darum ebenso kritischen wie spekulativen Vernunft. In ihm erschließt sich dem methodisch denkenden Geiste sein Urquell und seine Heimat, in ihm ist er zur Freiheit und zum Genuß seiner selbst gelangt, in ihm erfährt er sich selbst als das begriffene und das begreifende Universum.