

Die deutsche Philosophie im Jahre 1910.¹⁾

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Wer die HAUPTerscheinungen deutscher Philosophie innerhalb der letzten Jahre mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, wem es gelungen ist, ihre Mannigfaltigkeit auf bestimmte Grundmotive zurückzuführen, für den bietet die Philosophie des Jahres 1910 wohl viel Anregendes aber wenig eigentlich Überraschendes. Allerdings, die zeitliche Folge deckt sich niemals völlig mit der logischen; die Gegenwart geht aus der Vergangenheit nicht mit derselben durchsichtigen Notwendigkeit hervor, mit der sich aus den Prämissen die Konsequenz ergibt; in der Rationalität des Geschehens ist immer irgend eine Lücke. Dieser irrationale Faktor wird aber begreiflicherweise dort am geringsten, wo die Gebilde, deren Zusammenhang und gesetzmässige Sukzession untersucht werden soll, ihrem Inhalte nach selber logische Prägung tragen. Dem Philosophen der Historie steht in den Taten und Schicksalen der Menschheit eine dunkle spröde Materie gegenüber, die er in reine Begrifflichkeit auflösen soll; der Historiker der Philosophie hingegen bearbeitet ein Gebiet, dessen einzelne Gestaltungen selbst schon begrifflich geformt sind; worüber er reflektiert, das ist nichts Unmittelbares, Tatsächliches und Sinnliches, sondern selbst schon ein Produkt der Besinnung und Reflektion über die Tatsachen. Der Masstab und der gemessene Gegenstand sind hier nicht wie in der Philosophie der Geschichte verschiedenartig, sie sind von gleichem Wesensstoffe.

Wenn man nun, wie wir es hier tun, die Geschichte der Philosophie in ganz kleine Stadien zerlegt, wenn man die Entwicklung gleichsam an den Jahresringen studiert, die sich am Stamm des menschlichen Denkens bilden, dann werden die mannigfaltigen Zusammenhänge noch deutlicher, weil zu der logischen auch die

¹⁾ Anm. d. Redaktion: Wir verweisen auf unsere dem ersten Jahresbericht (Bd. XII) beigelegte Notiz.

kausale Bedingtheit tritt, zu der inneren Verkettung der Ideen die äussere Wirkung des einen Denkers auf den anderen, die sich der mechanischen Fortpflanzung einer Bewegung durch Druck oder Stoss vergleichen lässt. Man könnte dementsprechend von einer objektiven und einer subjektiven Kontinuität reden. Erst indem wir beides berücksichtigen, vertieft sich unser Einblick in die Eigenart jenes Entwicklungsprozesses, den wir hier in seinem allmählichen Stufenbau zu verfolgen haben.

Auch die Produktion des Jahres 1910 trägt wie die der letztvergangenen Jahre das Gepräge dieser doppelten Gesetzmässigkeit, der logischen und der kausalen. Sie erscheint in ihren Grundmotiven verhältnismässig durchsichtig; durchsichtiger noch in der Herkunft und dem Aufbau dieser Motive. Auf der einen Seite die philosophische Analyse, die in Erkenntnistheorie und Logik zu einer immer feineren Sichtung und Sonderung der einzelnen Elemente des Denkens führt, die das Prinzip der Begrenzung und Unterscheidung vertritt; auf der anderen Seite Ansätze — noch immer nicht viel mehr als Ansätze — zu einer neuen metaphysischen Synthese alles Seienden. Der Grundmangel der gegenwärtigen Philosophie liegt darin, dass diese beiden Funktionen, die analytische und synthetische, aus deren organischer Verbindung und Durchdringung erst eine grosse Weltanschauung hervorgehen kann, nicht ineinandergreifen, sondern isoliert, jede für sich, ihre Ziele verfolgen. So droht die Analyse, welche in der fortschreitenden Feinheit ihrer Distinktionen Erstaunliches leistet, des positiven Inhaltes verlustig zu werden und sich in ein Formenspiel zu verlieren: während umgekehrt die Synthese noch der kritischen Formung entbehrt und so ihren Ergebnissen nicht die letzte Solidität und Überzeugungskraft zu bieten vermag. Und dennoch ist gerade jene Epoche, die auf die deutsche Philosophie der Gegenwart den stärksten Einfluss ausübt, die Epoche des kritischen Idealismus von Kant bis Hegel, vorbildlich für die Vereinigung beider Betrachtungsarten. Vielleicht ist die erneute, sich fortwährend steigernde Bedeutung, die Hegel, der grosse Dialektiker und der grosse Systematiker, sowohl für die moderne Erkenntnistheorie und Logik als auch für die moderne Metaphysik gewonnen hat, ein günstiges Zeichen dafür, dass die zwei Grundkräfte des philosophischen Denkens wieder nach einem Punkte inniger Verbindung zu streben beginnen. Darum ist es bezeichnend, dass die nachhaltigsten Einflüsse gegen-

wärtig von solchen Denkern ausgehen, die auf erkenntnistheoretischer Grundlage den Aufbau eines Systems universaler Weltkenntnis versuchen; es genügt auf Henri Bergson hinzuweisen. Hingegen ist die neuromantische Bewegung aus dem gleichen Grunde zu keinem positiven Ergebnisse gelangt, der schon das Schicksal der philosophischen Romantik, welche in Schelling und Novalis gipfelte, entschied: der ungestüme metaphysische Gestaltungstrieb ermangelte der logischen Durchdringung und Meisterung des Stoffes bis ins Einzelne und Letzte, die ihm die sichere Richtung und Linienführung hätte vorzeichnen können. Alles romantische Philosophieren ist ebenso wie die einseitige Erkenntnistheorie erst ein vorbereitendes Stadium der wahren Weltanschauung, die nicht jenseits ihrer verläuft, sie aber in eine höhere Einheit aufhebt. — So wenig die neueste deutsche Philosophie die Orientierung an Kant aufgegeben hat, es lässt sich nicht verhehlen, dass sogar bei jenen Denkern, welche diesen Anschluss früher streng gewahrt haben, sich eine Wendung vollzieht, die über den Rahmen des historischen und neukantischen Kritizismus hinausstrebt: und zwar nach einer der beiden Richtungen, die ich früher angedeutet habe. Entweder nach der Richtung der Logik oder nach der der Metaphysik; die enge Verbindung, die der Transzendentalismus zwischen der Betrachtung der Denkgesetze und der Seinsgesetze stiftet, die das eigentümliche Kennzeichen und die historische Bedeutung dieser Philosophie bildet, wird abermals zu gunsten des Denkens oder zu gunsten des Seins gelockert. Die strenge Objektivität, die Kant in einer begrifflichen kategorialen Durchdringung der Tatsachenwelt, der Phänomene gesucht hatte, wird von den einen zurück in den Denktakt, von den anderen über die Phänomene hinaus in eine metaphysische Wirklichkeit verlegt. Diese Wendung tritt einem mit gesteigerter Deutlichkeit vor Augen, wenn man die Wirksamkeit strengerer Kantianer, sofern sie noch in unsere Tage hineinragt, betrachtet. Eine dankenswerte Gelegenheit hierzu bietet uns das Festheft der Kantstudien zu Otto Liebmann's 70. Geburtstag. Eine Reihe angesehenen Denker hat sich hier vereinigt, dem verdienstvollen Forscher durch eine kritisch vertiefte Darstellung der Hauptpunkte seiner Lehre die schönste Ehrung zu bereiten. Eine allgemeine Charakteristik Liebmann's gibt der einleitende Aufsatz Windelband's, der Liebmann den treuesten aller Kantianer nennt. Schon in seiner ersten Schrift „Kant und die Epigonen“ verwarf er die metaphysischen Weiterbildungen der Vernunftkritik ebenso

wie den naiven Materialismus und forderte die Rückkehr zum Meister selber. Und noch mehr als in den positiven Resultaten kommt diese Anhängerschaft in der gedanklichen Haltung zum Ausdruck, die Liebmann stets bewahrt hat. Sein Verfahren ist das einer strengen Grenzbetrachtung: anstatt die Probleme mehr oder weniger dogmatisch in eine Lösung münden zu lassen, geht er zu ihren Quellen zurück, sucht er ihren Sinn zu analysieren und in solcher Analyse das Mass ihrer Beantwortbarkeit zu gewinnen. So wenig Liebmann dem Relativismus huldigt, sein Standpunkt ist dennoch ein anthropologischer, sein Erkenntnisbegriff auf die spezifisch menschlichen Bewusstseinsformen eingeschränkt, — darüber hinaus gibt es bloß Annahmen, vage Hypothesen, aber keine Wissensinhalte.

Genauer werden Liebmann's einzelne Theorien in den folgenden Aufsätzen dargestellt. Über seine Erkenntnislehre schreibt Adickes, über seinen Kampf mit dem Empirismus Hugo Falkenheim, über seine Behandlung des Verhältnisses von Philosophie und Mathematik Walter Kinkel, über seine Lehre vom Organismus Hans Driesch, über seine Kritik der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus Richard Höningwald, über seine Stellung zum Kritizismus und zur Naturphilosophie Bruno Bauch und schliesslich über Otto Liebmann als Dichter Fritz Medicus. Hier ist unter anderem die Beziehung bemerkenswert, in der Liebmann nach der Darstellung Driesch' zum Neo-Vitalismus steht. Er hat mit kritischem Tiefblick von Anbeginn das teleologische Moment erkannt, das auch im Darwinismus unausgesprochen enthalten ist. Dabei ist Liebmann kein entschiedener Vitalist; wiewohl er einsieht, dass der Organismus nicht anders zu erklären ist, als unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit, bleibt es in der Schweben, ob er hierunter ein bloß heuristisches Prinzip oder eine wirkliche Überwindung der mechanistischen Biologie versteht; ob er im Zweckbegriff mit Kant eine bloß regulative oder eine konstitutive Kategorie erblickt, die auf eine in der lebendigen Materie wirksame Entelechie hinweist. Deutlicher zeichnet er die Grenzen der mechanischen Auffassung in seiner Behandlung des psycho-physischen Parallelismus. Gerade der Einheit des Bewusstseins, die alles seelische Leben im Tiefsten ermöglicht, mangelt jedes physiologische Substrat. Von ihr ist wieder das Bewusstsein dieser Einheit zu unterscheiden, das wie alles Bewusstsein ein in der Zeit verlaufender Prozess ist und als solcher physiologische Parallelen haben kann. Höningwald

schliesst sich in der Wiedergabe dieser Liebmann'schen Lehre allerdings dem Standpunkte Rickerts an, wonach diese höchste Einheit des Bewusstseins dem erkenntnistheoretischen Subjekte gleichgesetzt wird, welches, wie schon sein Name besagt, nicht mehr psychologische Realität, sondern logische Konstruktion ist. Dieser Gedankengang scheint mir indessen ausser Acht zu lassen, dass die Einheit des Bewusstseins als Grundbedingung der seelischen Realität selbst etwas Reales sein muss, da durch eine logische Prämisse wiederum nur eine logische Konsequenz, nicht aber ein Stück Wirklichkeit bedingt sein kann. Das inhaltsleere Subjekt kann, sofern es als reiner Beziehungspunkt der psychischen Phänomene durch Abstraktion von diesen gewonnen wurde, eine erkenntnistheoretische, logische Form genannt werden, sofern es aber als lebendige Einheit den Zusammenhang des Seelenlebens ermöglicht, darf es nicht von der Realität abgelöst werden. Ebenso wenig kann man den Satz der Kausalität als Ursache einer Veränderung betrachten. Wenn das Ich kein Analogon im Physischen findet, so heisst dies, dass der Parallelismus eben in den Grundlagen des Seelischen eine Lücke aufweist.

Der Begriff der Erkenntnisgrenze, den Liebmann mit Kant zur Direktive des Philosophierens gewählt hat, ist allerdings geeignet, vor phantastischen und dogmatischen Ausschweifungen zu bewahren, aber er leidet dennoch in der anthropologischen Wendung, die ihm hier gegeben wird, an einem immanenten Widerspruche. Der Satz, dass all unser Erkennen an die Relativität menschlicher Erkenntnisformen gebunden ist, setzt doch seinerseits voraus, dass wir im Besitze eines absoluten Masses sind, an welchem wir diese Realität bestimmen können. Um von einer Grenze reden zu können, müssen wir nicht allein die diesseitige Sphäre, sondern auch das Jenseits der Grenze irgendwie erfassen. Konsequenter durchgeführt, hebt sich das Prinzip der erkenntnistheoretischen Relativität und Begrenztheit von selbst auf. Es beruht auf einem einseitigen Subjektivismus, der, anstatt in der Weltbetrachtung vom Ganzen auszugehen und aus ihm das Einzelne zu erklären, vom Einzelnen zum Ganzen gelangen möchte. Es ist deshalb unmöglich, die Struktur des Weltbegriffes aus der Organisation des menschlichen Geistes zu erklären, weil diese als ein Komplex von Tatsachen, ebenso wie der menschliche Körper, sich innerhalb des Weltganzen als ein Teil von ihm entfaltet — und ihm sonach nicht zugrundegelegt werden kann. Es ist doch

offenbar unmöglich, die Schwierigkeiten und Antinomien, die sich für die philosophische Durchdringung der Totalität aller Phänomene ergeben, aus einem beschränkten Querschnitt dieser Totalität, wie es das Subjekt und seine Organisation ist, zu erklären. Wir werden im Weiteren sehen, dass es die Einsicht in diese Schwäche des subjektivierenden Kritizismus ist, die auch in unserer Zeit das einzige erkenntnistheoretisch berechnigte Motiv des Überganges von Kant zu Fichte und Hegel darstellt.

Unter den Beiträgen der Kantstudien hebe ich ausserdem einen Aufsatz von Geissler über „Kants Antinomien und das Wesen des Unendlichen“ hervor, in welchem der Verfasser den Versuch unternimmt, die Antinomienlehre durch seine neue Auffassung des Unendlichen, die sogenannte Weitenbehauptung, einer von Kant mehr in der Methode als im Resultat abweichenden Lösung entgegenzuführen.

Von den Ergänzungsheften der Kantstudien, die im abgelauenen Jahre erschienen sind, nenne ich „Kant-Reinhold-Fichte, Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffes“ von Max v. Zynda, „Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie“ von Berta Mugdan, „Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus“ von Dr. Swetomir Ristitsch, „Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus“ von Charles Hansen Toll, „Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus“ von Heinrich Wieggershausen.

Dem Gedankenkreise des Neukantianismus gehört ferner ein neues, grossangelegtes Werk von Ernst Cassirer an, „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, (Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910, S. VII u. 459), das sich in zwei Teile gliedert, in eine Untersuchung über die Dingbegriffe und Relationsbegriffe und in eine Untersuchung über das System der Relationsbegriffe und das Problem der Wirklichkeit. Cassirer geht hier von jenem Gebiete aus, das als das tiefste Fundament des Erkennens und des Denkens betrachtet werden muss, der formalen Logik, und zeigt, dass dieselbe, namentlich ihr wichtigster Punkt, die Theorie der Begriffsbildung, die Auffassung vom Wesen und Ursprung des Begriffes, die in ihrer durch Aristoteles festgelegten Form noch einem Kant als unumstössliche Wahrheit bestand, mit den Prinzipien wissenschaftlichen Weltbegreifens nicht mehr vereinbar ist. Nicht allein die Mathematik, sondern auch die einzelnen Zweige der Naturforschung wollen sich dem Schema dieser

Theorie schlechterdings nicht einfügen. Ihr Grundirrtum liegt in der Lehre, dass Begriffe durch Abstraktion entstehn. Sehr mit Recht weist Cassirer darauf hin, dass diese Auffassung, wie überhaupt die Struktur der formalen Logik, nicht losgelöst von aller inhaltlichen Wirklichkeitserkenntnis sich entwickelt, sondern im engsten Zusammenhang mit derselben. Die Ziele des Erkennens reflektieren sich gleichsam nach rückwärts in der Auffassung, die man von den obersten Voraussetzungen des Denkens hat. So ist die Abstraktionstheorie des Aristoteles von der Besonderheit seiner Metaphysik in unmittelbarer Abhängigkeit. Wie aus den einzelnen Dingen durch Abstraktion, d. h. durch Weglöschung der individuellen Merkmale, die Artbegriffe und Gattungsbegriffe hervorgehen, so gliedert sich im Sein die Stufenreihe und der Aufbau der Substanzen. Das moderne Weltbild hat eben eine ganz andere Gestalt angenommen als das aristotelische und damit sind auch die obersten Voraussetzungen der Abstraktionslogik hinfällig geworden. Nichtsdestoweniger hat sich letztere mit einer Zähigkeit im philosophischen Bewusstsein fixiert, die sogar in der gegen die abstrakten Begriffe gerichteten psychologischen Kritik Berkeley's sichtbar wird. Auch nach seiner Erklärung entstehen Begriffe durch Vergleichung und Heraussonderung gemeinsamer Merkmale und der wesentliche Unterschied erstreckt sich darauf, dass diese Vergleichung nicht mehr an den äusseren Dingen, sondern an den Vorstellungen vollzogen wird. Der Grundfehler dieser ganzen Auffassung, die durch die letzten Ausläufer des Nominalismus, zumal durch John Stuart Mill, sich bis in unsere Zeit erhalten hat, besteht nun, wie hier sehr richtig gezeigt wird, darin, dass ein positives und produktives Verfahren, wie das der Bildung von Begriffen, auf einen rein negativen Entstehungsgrund zurückgeführt wird. Alles Abstrahieren ist ja letzten Endes, insbesondere wo es in psychologische Beleuchtung gerückt wird, ein Weglassen, ein Vergessen von Merkmalen und zwar der individuell unterschiedenen Merkmale, wogegen der häufiger reproduzierte und deshalb im Gedächtnis verbleibende Rest der gemeinsamen Inhalte zum Begriffe gefrieren soll. Die kraftvollste Betätigung des Intellektes, die sich im begrifflichen Denken äussert, wird hier aus einer Schwäche desselben, seiner Unfähigkeit, das Einzelne als solches festzuhalten, hergeleitet. Es genügt aber ein Blick auf die Mathematik, um die Unhaltbarkeit, wenigstens die Relativität dieser Erklärung überzeugend darzulegen. Weit entfernt, aus einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken hervorzugehen, bezeich-

nen die mathematischen Begriffe vielmehr eine konstruktive Einheit, aus der durch fortschreitende Synthese erst eine systematisch geordnete Mannigfaltigkeit erwächst. Der Versuch, auch die mathematischen Gebilde durch Abstraktion aus der Erfahrung entspringen zu lassen, wird durch die schon von Plato erkannte Tatsache widerlegt, dass es in der sinnlichen Erfahrung gar keine Analogien dieser Gebilde, dass es in ihr z. B. keinen Punkt, keine Linie ohne Breite, keine Fläche ohne Tiefendimension gibt. Aber auch im Felde rein empirischer Begriffe muss betont werden, dass ihr Ursprung aus einer Gemeinsamkeit von Eindrücken bloß dann möglich ist, wenn diese Gemeinsamkeit durch einen Akt der Identifikation festgestellt wird. Es kommt mithin nicht bloß auf die verglichenen, überhaupt beziehbaren Inhalte an, sondern auf die Tätigkeit des Vergleichens und Beziehens, auf ein erzeugendes Prinzip der Begriffsbildung, das keineswegs immer ein solches der Ähnlichkeit und Vergleichung sein muss. Es werden vermöge dieses Prinzipes die einzelnen Momente des Gegebenen nach verschiedenen Richtungen durchlaufen und die hieraus sich ergebende Reihenbildung ist zugleich der Weg, auf dem wir zu Begriffen gelangen. „Wir heben aus der Mannigfaltigkeit, die uns vorliegt, nicht irgendwelche abstrakte Teile heraus, sondern wir schaffen für ihre Glieder eine eindeutige Beziehung, indem wir sie durch ein durchgreifendes Gesetz verbunden denken.“ An die Stelle der alten Logik des Gattungsbegriffes tritt so die Logik des mathematischen Funktionsbegriffes, die sich auch auf das Naturerkennen erstrecken muss. Der Begriff besitzt keinen substantiellen, in sich ruhenden Bestand, er ist lediglich ein Gesetz der Verknüpfung und Zuordnung von Gliedern. „Solange man alle Bestimmtheit in konstanten Merkmalen, in Dingen und ihren Eigenschaften erschöpft glaubt, solange scheint freilich jede begriffliche Verallgemeinerung zugleich eine Verkümmern des begrifflichen Inhalts zu bedeuten. Aber je mehr der Begriff gleichsam von allem dinglichen Sein entleert wird, umso mehr tritt auf der andern Seite seine eigentümliche funktionale Leistung hervor. Die festen Eigenschaften werden durch allgemeine Regeln ersetzt, die uns eine Gesamtreihe möglicher Bestimmungen mit einem Blick überschauen lassen.“ Der Begriff ist mithin kein fixer Inhalt, sondern der lebendige Prozess des Denkens selber.

Auf dieser Grundlage untersucht nun Cassirer die Stufenfolge der einzelnen Begriffe, der Reihenformen im System der Wissenschaften, zunächst der Mathematik, dann der Naturforschung.

Der Aufbau der Probleme vollzieht sich in streng systematischer Reihenfolge. Der Verfasser beginnt mit dem Zahlbegriffe und weist hier die Mängel der sensualistischen Ableitung einerseits, der rein logischen Ableitung andererseits auf, die beide eine *petitio principii* begehen. Der sensualistischen Lehre, dass wir zu den komplizierteren, sinnlich nicht mehr konstatablen Zahlenverhältnissen durch Analogisierung mit den einfachen gelangen, die uns in der Wahrnehmung unmittelbar entgegentreten sollen, setzt Cassirer das folgende Argument entgegen: „Wir hätten nicht das Recht, irgend eine Bestimmung, die uns an einer individuellen Menge entgegentreten ist, auf Mengen von mehr oder weniger Elementen auszudehnen, wenn wir sie nicht sämtlich als ihrer „Natur“ nach gleichartig begriffen. Diese Gleichartigkeit aber besagt nichts anderes, als dass sie durch eine eindeutige Regel miteinander verknüpft sind, die es gestattet, in fortgesetzter, identischer Anwendung derselben Grundrelation von der einen Mannigfaltigkeit zur anderen zu gelangen. Ohne die Annahme eines derartigen Zusammenhanges müssten wir in der Tat darauf gefasst sein, dass jede Einheit, die wir zu einer gegebenen Menge hinzufügen oder die wir von ihr wegnehmen, die gesamte Beschaffenheit der Menge derart ändert, dass von dem Verhalten der einen kein Schluss auf irgend eine andere mehr zulässig wäre.“ —

„Kein überall anwendbares Gesetz, keine durchgehende Beziehung würde mehr die Glieder des Zahlenreiches zusammenschliessen; vielmehr wäre jeder arithmetische Satz für jede einzelne Zahl besonders durch Beobachtung und Wahrnehmung zu erweisen. Die sensualistische Theorie vermag dieser Folgerung nur dadurch zu entgehen, dass sie unvermerkt in eine andere Richtung der Betrachtung abbiegt. Die Forderung der Verallgemeinerung der primitiven Zählerfahrungen enthält wiederum, wenngleich verhüllt, jene Funktion der Allgemeinheit der Zahlbegriffe, die durch die Erklärung beseitigt werden sollte.“ Und ebensowenig wie in der äusseren Realität, sind die Zahlenverhältnisse unmittelbar in der inneren seelischen Realität gegeben; sie bilden weder einen Bestandteil der Physik noch der Psychologie. Und es macht dabei, wie hier gezeigt wird, keinen Unterschied, ob man die angeblichen adäquaten Zählerlebnisse in psychischen Inhalten oder in psychischen Akten sucht. Denn auch die reinsten Denkakten sind als Realitäten zeitlich bestimmt und gehören einem individuellen Be-

wusstseinszusammenhänge an, während die arithmetischen Urteile ein Reich zeitlos gültiger, idealer Gegenstände umschreiben. Was ferner die logische Umdeutung des Zahlbegriffes, seine Zurückführung auf den Klassenbegriff angeht, so zeigt Cassirer, dass auch sie insgeheim voraussetzt, was sie umgehen möchte, die ordinale Theorie der gegliederten Zahlenreihe. Der Vergleichung bestimmter, äquivalenter Klassen, aus der sich der Zahlbegriff erst ergeben soll, liegt er in Wahrheit schon zugrunde. Es tritt in dieser Auffassung wiederum das Vorurteil der Abstraktionslogik hervor, welches die lebendige Bewegung des Denkens in fixe Gattungsbegriffe bannen möchte, anstatt sie in den Fluss der Relationen aufzulösen. Die funktionelle Behandlung des Zahlbegriffes, die sich in analoger Weise auf die negativen, irrationalen und transfiniten Zahlen erstreckt, ist ein Beispiel für Cassirers Betrachtungsart, welche ebenso in der Kritik des Raumbegriffes und in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zum Ausdruck kommt. Sie bedingt auch seine Opposition gegen Rickerts Theorie vom Grundgegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, des Naturwissenschaftlichen und des Historischen. Das Allgemeine bedeutet ja für ihn, wie wir gesehen haben, nicht die Negation des Besonderen; es hat lediglich die Funktion, den Zusammenhang und die Ordnung des Besonderen selbst zu ermöglichen, es in bestimmte Reihen zu stellen, innerhalb deren sich gerade sein individueller Charakter nach verschiedenen Richtungen deutlich zu entfalten vermag.

Auch sein philosophischer Begriff der Wirklichkeit und der Wahrheit kennzeichnet sich dadurch, dass er nicht substanziell sondern funktionell gedeutet erscheint. Cassirer ist Antimetaphysiker; für ihn gibt es bloss ein Reich durchgängig bestimmter Erfahrung. Er führt das Bestreben des Neu-Kantianismus, das positivistische Weltbild mit dem Kritizismus zu verbinden, auf den Höhepunkt. Das Erkennen geht ihm in der logischen Zuordnung der einzelnen Erfahrungselemente auf, enthält aber keinerlei Hinweis auf ein transsubjektives, transzendentes Sein. Es gibt überhaupt keinen prinzipiellen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, sogar wenn man die Phänomene der Halluzination und des Traumes heranzieht, sondern bloss gradweise Unterschiede innerhalb des Erfahrungsganzen: dem einen Inhalte kommt für dies Gesamtsystem der Erfahrung eine grössere Konstanz zu als dem anderen. Und in dem Streben nach einem Maximum von Konstanz der einzelnen

Glieder vollendet sich die Erkenntnis. Es liegt in der Natur dieses konsequenten Funktionalismus, dass er zu einer Relativierung des Wahren und Wirklichen führt, aber zu einer Relativität, von der Cassirer mit Recht behauptet, dass sie nicht die physische Abhängigkeit von den einzelnen denkenden Subjekten bedeutet, sondern die logische Abhängigkeit, in welcher die verschiedenen Teile und Glieder der Erfahrung zum Erfahrungsganzen stehen. Die Erkenntnis ist somit nichts Einmaliges und Definitives, vielmehr eine unendliche Bewegung, deren idealer Zielpunkt die Ausscheidung der variablen und ihr Ersatz durch konstante Elemente im funktionalen Zusammenhang des Gegebenen ist. In dieser Wendung drückt sich aber nicht allein die schon bemerkte Verwandtschaft mit dem modernen Positivismus aus, sondern zugleich auch ein Ansatz jenes Überganges vom Standpunkte des historischen Kant zu dem Fichtes und Hegels, dem wir bei vielen Denkern der jüngsten Gegenwart begegnen.

Der strengeren transzendentalen Richtung gehört ferner die in der Sammlung Göschen erschienene Schrift von Bruno Bauch „Immanuel Kant“ (Leipzig, S. 207) an. Es ist eine überaus klare und instruktive Darstellung der Kantischen Lehre, deren gedrängte Kürze gerade die Hauptpunkte dieser Lehre greifbar hervortreten lässt. Besondere Sorgfalt wendet der Verfasser mit Recht daran, den Begriff des Transzendentalen von seinen üblichen Missdeutungen zu reinigen, die ihn einerseits ins Psychologische, andererseits ins Metaphysische verweisen, während er in Wahrheit die tiefste Grundlage der Erfahrung bezeichnet, die als solche allerdings — wie jedes Orientierungsprinzip — nicht selber innerhalb des zu Begründenden liegen kann, nicht selber empirisch sondern a priori gegeben ist. Der historische und sachliche Gehalt des Kritizismus ist damit neuen Umbildungsversuchen gegenüber, die das Transzendente mit dem Transzendentalen irgendwie verschmelzen wollen, zu getreuem Ausdrucke gebracht. Einer verhältnismässig ausführlichen Darstellung der transzendental-philosophischen Erkenntnislehre, die den Weg von der Ästhetik bis zur Dialektik durchläuft und den komplizierten Gedankengang Kants in präziser Klarheit zusammenfasst, gliedern sich noch zwei kürzere Kapitel über die praktische Philosophie, sowie über die Ästhetik und Teleologie an. Wiewohl sich Bauch an keinen Standpunkt dogmatisch bindet, so steht er im allgemeinen der Marburger Schule nahe. Man kann sagen, dass die schwierige Aufgabe, ein so überaus differenziertes

und verzweigtes System wie das Kantische in so begrenztem Rahmen zu reproduzieren, hier aufs glücklichste gelöst ist. Auf der gleichen methodischen Grundlage fusst eine grössere Schrift desselben Verfassers: „Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit“ (Heidelberg, Verlag Winter, S. IX u. 265), in der der Versuch unternommen wird, die geschichtliche Entwicklung des Substanzbegriffes innerhalb der hellenischen Antike in systematischer Bedeutung darzustellen. Es handelt sich um eine Geschichte des abstrakten Substanzbegriffes, dem ausser dem Merkmale konstanter Beharrung noch gar keine konkrete Bestimmung, sei es eine solche als Materie oder als Geist eignet; es handelt sich ferner um den Begriff, nicht um das Wort Substanz, weshalb denn der Verfasser auch solche Denker ausführlich berücksichtigt, die über das Wesen des Substanziellen Betrachtungen angestellt haben, ohne noch ihre genaue terminologische Fixierung zu finden. Da nun eine historische Darstellung des Substanzbegriffes zwar einerseits gerade die zeitliche Bedingtheit und Variabilität desselben aufweist, andererseits doch aber, wenigstens in den weitesten Umrissen, dasjenige bezeichnen muss, dessen Bedingtheit und Variabilität sie behandelt, andernfalls die ganze Betrachtung keinen Ausgangspunkt besässe, bemüht sich Bauch schon in der Einleitung um eine ausserordentlich präzise, wenngleich ganz allgemeine Bestimmung des Substanzbegriffes. Die Substanz ist das im Wechsel Beharrliche, nicht das, was beim Wechsel beharrt. Raum, Zeit, Kausalität und Identität gehören deshalb nicht zur Substanz, weil sie zwar Voraussetzungen der Veränderung sind, in sie aber nicht unmittelbar hineingezogen werden. Das Spezifische der Substanz ist das Wechselnde selber, allerdings nicht der Wechsel. „Es ist ebenfalls allgemeine Grundlage des Wechsels. Als solche allgemeine Grundlage wechselt es selber freilich nicht, aber es muss wechseln, da der Wechsel nicht sein könnte ohne das, an dem er sich vollzöge. Und das, was wechselt, muss, um wechseln zu können, selbst sein, bleiben und beharren. Das Beharrliche in allem Wechsel beharrt und wechselt zugleich in eigentümlicher logischer Dialektik.“ — „Es muss wechseln; das bedeutet nicht, dass es wechselte in seinem Beharren, sondern beharrt in seinem Wechsel, beharrt, um wechseln zu können.“ Auf Grund einer so scharfsinnigen Analyse des Begriffes, die zugleich die merkwürdige Mittelstellung des Substanzbegriffes zwischen Erfahrung und Metaphysik und damit seine eminente wissenschaftliche Bedeutung auf-

hellt, ist es auch ermöglicht, die feineren logischen Nuanzierungen in der Behandlung dieses Problems durch die griechischen Philosophen deutlicher als in den meisten bisherigen Darstellungen zum Ausdruck zu bringen. Vor allem bewährt sich dies schon in der Gegenübersetzung Heraklit's und der Eleatik; hier wird gezeigt, dass der Gegensatz kein absoluter ist, dass auch Heraklit, der Philosoph des Werdens, eine Substanz anerkannte und forderte und sie sogar in merkwürdiger Weise vergeistigte. Der Wechsel oder vielmehr das ihn durchdringende Gesetzesprinzip, der Logos, ist zum Unterschiede vom Wechselnden die beharrende Substanz. Wie weit die Untersuchung ausholt, beweisen die Kapitel über die Anfänge der naturwissenschaftlichen und der mathematischen Begriffsbildung. Den Höhepunkt erreicht die Darstellung des Problems naturgemäss in den Abschnitten über Plato und Aristoteles, die besonders wirksam sind, weil hier die bedeutsamsten Motive der beiden grossen Weltanschauungen durch ihre Gruppierung um den Mittelpunkt des Substanzproblem es sehr plastisch zutage treten. So verschieden dasselbe auch bestimmt wird, es ist doch ein Gemeinsames und zugleich ewig Vorbildliches in dieser seiner Bestimmung durch die zwei grössten griechischen Denker; vor allem dies, dass sie die Substanz nicht dogmatisch als Materie oder Geist definieren, dass sie sie weder völlig ausserhalb noch völlig innerhalb der Erscheinungswelt verlegen, sondern in ihr recht eigentlich das gemeinsame Grenzgebiet der immanenten und metaphysischen Wirklichkeit festhalten. Damit ist zugleich die wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Prägung des Substanzbegriffes erreicht, die auch von Kant übernommen und fortgebildet wurde.

Die Beziehung, in der der Grundbegriff der Kantischen Ethik, der Begriff der Freiheit, zu seiner theoretischen Philosophie steht, macht Arnold Ruge zum Gegenstande einer sorgfältigen Untersuchung, „Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie“ (Eckardt, Leipzig, S. 82). Es zeigt sich, dass dieser Begriff in der Kritik der reinen Vernunft nicht bloss seinen Ort hat, sondern dass er geradezu den Hebel bezeichnet, von dem ihre entscheidenden Gedankengänge in Bewegung gesetzt werden. Die Entdeckung Kants, dass es synthetische Urteile a priori gibt, ist zugleich die Entdeckung einer freien Schöpferfähigkeit des Geistes. Denn nicht in dem harten Gefüge der Tatsachen liegt solche Synthese, sondern in den ureigenen Gesetzen des erzeugenden Intellektes. Die transzendentale Freiheit ist der Charakter der Synthesis überhaupt, die

sich, der Differenzierung des Erfahrungsstoffes entsprechend, als Synthese der Sinnlichkeit, als Synthese des Verstandes und als Synthese der Vernunft offenbart. Transzendental wird diese Freiheit genannt, weil sie als Quelle der synthetischen Urteile a priori zugleich die Quelle einheitlicher, systematisch geordneter Erfahrung ist. Dies Verhältnis wird als ein solches der intelligiblen Ursächlichkeit bezeichnet. Es ist ja klar, dass jene Tätigkeit des Intellectes, durch welche die empirische Gesetzlichkeit, also auch die empirische Kausalität erst hervorgebracht wird, nicht selbst unter dieser Gesetzlichkeit stehen, nicht selbst im empirischen Sinne kausal bedingt sein kann. Oder wie man auch sagen könnte: die allgemeine Notwendigkeit, die der Ausdruck des die Sinnenwelt beherrschenden Gesetzes ist, kann nicht als der Ursprung eben dieses Gesetzes begriffen werden. Mit Recht weist Ruge nachdrücklich auf den Unterschied dieses, die ganze Erkenntnislehre Kants durchdringenden und begründenden Freiheitsbegriffes von den beiden anderen Freiheitsbegriffen hin, die in der Dialektik auftreten: der rein logischen Freiheit, die der regulativen Idee des Unbedingten eignet und der kosmologischen Freiheit, die durch die dritte Antinomie dargelegt wird. Während Kant in der letzteren einen Stützpunkt für seine Ethik gewonnen zu haben glaubte, ist es doch in Wahrheit der erstgenannte Begriff der transzendentalen Freiheit, welcher am deutlichsten den Zusammenhang der theoretischen und praktischen Vernunft bewährt. Er bezeichnet den höchsten Einheitspunkt von Erkennen und Wollen, den Punkt, in welchem das auch in seinen freiesten Äusserungen an den Stoff der Erscheinung gebundene Erkennen notwendig über sich hinausgreift, um der in ihm geborgenen Schöpferkraft in einem nach eigensten Prinzipien gestaltenden Wollen innezuwerden. Es wird gerade in diesem Begriff der Freiheit als eines Bindegliedes zwischen Erkenntnistheorie und Sittenlehre klar, wie unrichtig der vielfach rezipierte und sogar in die populäre Auffassung übergegangene Vorwurf Schopenhauers ist, dass die Kritik der reinen und die der praktischen Vernunft ausser Beziehung stünden, ja sogar einander widersprechen. Sie stehen vielmehr im Zusammenhange einer notwendigen organischen Ergänzung: dieselbe schöpferische Funktion, aus der die synthetischen Urteile a priori hervorgehen, entfaltet sich in der Sphäre des Willens zum kategorischen Imperativ. Die Einsicht in die Strenge dieses Zusammenhanges weist von Kant zu Fichte hinüber.

Im übrigen hat sich schon Hermann Cohen in „Kants Begründung der Ethik“, die nunmehr in zweiter, erweiterter Auflage vorliegt (Cassirer, Berlin, S. XX u. 557), um eine möglichst getreue Nachzeichnung all jener logischen Linien bemüht, die zwischen den beiden Kritiken verlaufen. Namentlich geschieht dies im ersten Teile der Schrift, welche die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik zusammenfasst. Doch muss von Cohens Darstellung hervorgehoben werden, dass sie in diesem Übergange sowie in der Interpretation der Kantischen Moralphilosophie selber viel nachdrücklicher die metaphysischen Gesichtspunkte zu gunsten der rein transzendentalen zurückdrängt. So wahrt er auch, hierin dem historischen Kant folgend, den engen Anschluss des Freiheitsbegriffes an die Ideenlehre. Es ist ferner das tiefgefasste Problem der intelligiblen Zufälligkeit, an dem Cohen die Orientierung des Gedankenganges vollzieht. Der Stoff der Erfahrung, der durch die Sinne gewonnen wird, ist ein vollkommen variabler, im logischen Sinne zufälliger, es ist einfach eine Tatsache, dass diese Empfindungsinhalte und keine anderen ihn bilden. Er lässt sich nicht transzendental deduzieren wie die Kategorien, deren logische Notwendigkeit damit gesichert erscheint. Aber da die Kategorien in sich selbst noch keine Erkenntnis geben, sondern — hierin liegt ja die fundamentale Wendung vom Leibniz'schen Rationalismus zum Kritizismus — eine solche erst in ihrer stetigen Anwendung auf den Stoff der Erfahrung ermöglichen, so werden sie damit in dieselbe Problematik und Zufälligkeit verstrickt, welche jenem anhaftet. Sie sind etwas Notwendiges in Bezug auf ein Zufälliges; den Sinn dieser zwiespältigen Relation muss man wohl erfasst haben, um die innersten Verbindungslinien zwischen Kants Erkenntnislehre und Ethik — soweit sich diese überhaupt logisch schematisieren lassen — wahrzunehmen. Die Kantische Erkenntnistheorie beruht in ihrer Verbindung des a priori und des a posteriori, der Kategorien und der Empfindungen auf einer Korrelation des Absoluten und Relativen; durch ihre Verkettung mit der Relativität sinnlicher Erfahrung, ja dadurch, dass sie erst in Bezug auf diese einen Sinn erhalten, drohen die Kategorien selbst relativiert zu werden, wofern sie nicht im Unbedingten, im Ding an sich, dessen Ausdruck die transzendentalen Ideen sind, sich verankern lassen. „Wie das Ding an sich blos die Bedeutung hat, oberhalb der Realität, welche das Gesetz bedingt, Erkennungswerte zu postu-

lieren, den Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit durch unbedingtes Sein zu decken, so auch kann das freie Noumenon keinen anderen Sinn haben als: den in der endlosen Naturbedingtheit der menschlichen Handlungen gähnenden Abgrund jener intelligiblen Zufälligkeit zu übersteigen.“ Im Reiche der Moral, das hierdurch konstituiert wird, löst sich die Kategorie von ihrer Fesselung an die Erscheinung, wendet sie sich gleichsam nach innen, wird sie unbedingt und vermag nunmehr als ein schlechtweg Notwendiges und eben deswegen Freies, dem sittlichen Wollen absolute Werte dazureichen. Auf Grund dieser strengen Logisierung der ethischen Grundbegriffe erklärt sich Cohen gegen jeden Versuch, die Lehre von der Freiheit und dem intelligiblen Charakter metaphysisch zu deuten und auf ein zweites Reich jenseits der Sinnenwelt zu beziehen, ein Versuch, der allerdings nicht erst von Schopenhauer unternommen wurde, sondern bereits im historischen Kant deutliche Ansätze hat. Die neue Auflage dieses Buches hat namentlich durch die Erweiterung der angewandten Ethik beinahe das Doppelte des Umfanges der ersten Auflage erreicht. Weit ausgreifende Untersuchungen über Rechtslehre, Religion und Geschichte nehmen zu allem Stellung, was Kant über diese Probleme geäußert hat. Ihre Ergänzung und ihren Abschluss finden sie allerdings erst in Cohens selbständigem Werke „Die Ethik des reinen Wollens“, das, wie seine „Logik des reinen Erkennens“, in vielen Punkten über Kant hinausführt.

Sehr deutlich ist der transzendental logische Standpunkt in einem Aufsätze Heinrich Rickerts „Vom Begriff der Philosophie“ herausgearbeitet, dem ersten Aufsätze der neuen Zeitschrift *Logos*, auf die später noch zurückzukommen sein wird. Die Studie hat manche Beziehungen zu desselben Autors im letzten Jahrgange der Kantstudien veröffentlichten Untersuchungen „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“; sie führt das dort angeschlagene Thema weiter. Zunächst wendet sich Rickert gegen die weitverbreitete Ansicht, die den Ausgangspunkt und das erregende Moment philosophischer Weltbetrachtung in der Zerspaltung alles Seins in ein objektives und ein subjektives erblickt, in der Ergänzung der objektivierenden wissenschaftlichen Methode durch die Äusserungen subjektiv psychologischen Innenlebens. Überhaupt ist es der starre Gegensatz von Aussenwelt und Innenwelt, an dem sich auf diesem Standpunkte die philosophische Forschung orientiert. Die Gegensätze des Intellektualismus und Voluntarismus, des Passivismus und Aktivismus, des

Determinismus und der Freiheitslehre, des Pantheismus und des Theismus, aber auch die des Mechanismus und der Teleologie, des Dogmatismus und des Kritizismus, des Empirismus und des Rationalismus, des Naturalismus und des Idealismus hängen damit zusammen. Demgegenüber betont Rickert, dass die wahre Grenzlinie nicht innerhalb des Seins, zwischen dessen beiden Hälften, der subjektiven und objektiven Wirklichkeit, verläuft, sondern zwischen dem Gesamtsein, einerlei ob subjektiven oder objektiven, und jener Sphäre, die über alles Seiende, Existierende, Reale hinausliegt: der Sphäre des Wertes. Der Wert gehört ebensowenig dem Objekt wie dem Subjekte an; er ist vielmehr dasjenige, woran beide erst gemessen werden müssen. Bloss die sichtbaren Substrate der Werte, die Güter und ebenso die psychischen Bewertungen sind real, jene als objektive, diese als subjektive Erscheinungen. Mit ihnen darf aber der zeitlose, in sich gegründete Wert nicht verwechselt werden. Diese Kluft zwischen Wert und Wirklichkeit muss aber doch irgendwie überbrückt, der Dualismus irgendwie in eine synthetische Einheit aufgehoben werden. Rickert sucht sie im Begriff des Sinnes, d. h. in jenem intellektuellen Verhältnis des Subjektes zu den Werten, das diesem deren inneres Wesen erschliesst. Das, was hier Sinn genannt wird, erschöpft sich nicht in einem psychischen, zeitlich umgrenzten Tatbestand, geht weder in psychischen Inhalten noch in psychischen Akten auf, sondern weist über dieselben in das Reich der Werte hinüber. In einer sehr bemerkenswerten Auseinandersetzung zeigt Rickert, dass in der Psychologie und in der Metaphysik Wirklichkeitsanalyse und Sinndeutung vielfach verwechselt werden. Andererseits ist der Sinn aber auch nicht mit dem Werte identisch, eben weil er auf den Wert bloss hinweist. Darin also, dass das Subjekt von sich aus im Rahmen seiner psychischen Erlebnisrealität dennoch über diesen Rahmen hinausgreifend, ein sinnvolles Verhältnis zu den ewigen Geisteswerten gewinnen kann, erblickt Rickert das gesuchte Band zwischen Wert und Wirklichkeit. Solche Erlebnisse nämlich sind einerseits seelische Wirklichkeiten, andererseits offenbart sich in ihnen ein transzendenter Wert. Die subjektivierende Weltbetrachtung missversteht sich selber. Das werterfüllte Subjekt, von dem sie spricht und das sie dem Objekt gegenüberstellt, ist gar nichts unmittelbar Seiendes, sondern das Resultat einer Sinndeutung. Als etwas, das existiert, ist das Subjekt ebenso wertindifferent, wie das Objekt: sein Vorrang vor dem Letzteren erstreckt sich lediglich auf das-

jenige, was es uns bedeutet und diese Bedeutung gewinnt es eben erst durch seine Beziehung auf bestimmte Werte, die uns unabhängig davon feststehen. „Wenn diese Werte als gültig verstanden sind und von ihnen aus der Sinn der Akte gedeutet ist, dann ist alles erreicht, was wir von der Philosophie verlangen können, ja von neuem wird klar, dass ein von gültigen Werten her gedeuteter, unserem Leben und Handeln innewohnender Sinn uns viel mehr gibt, als eine transzendente Wirklichkeit, auch wenn diese in Gestalt eines absoluten Weltgeistes auftritt.“

In seiner Auffassung vom Wesen des Wertes, insbesondere in der gleichmässigen Ausdehnung der objektivierenden, wert-indifferenten Betrachtungsart über physisches und psychisches Sein begegnet sich Rickert vielfach mit der Auffassung Münsterbergs, mit dem ihn ja auch seine methodologische Hinneigung zu Fichte verbindet. Von der metaphysischen Grundlage Fichtes entfernt sich Rickert allerdings noch weiter als Münsterberg. Die Metaphysik erscheint ihm bloss als ein Umweg, den die Idee des Wertes nimmt, mithin als eine überflüssige Zutat: in Wirklichkeit müssen wir doch alle Werte auf die gegebene Welt beziehen und anwenden. Dieser Gesichtspunkt wird letzten Endes allerdings von der Voraussetzung bestimmt, dass ein Erkennen notwendig an die Form des Urteils gebunden sei, dessen Wahrheit an die Giltigkeit der logischen Grundnormen gebunden ist; wogegen der Metaphysiker einwenden könnte, dass das Logische zwar stets die Form ist, die für uns das Reale annehmen muss, seinem Inhalte nach aber stets ein Reales fordert, welches somit zum Gegenstande einer unmittelbaren Erkenntnis wird.

Angesichts dieser grossen Bedeutung, die Fichte für die jüngste Gegenwart gewonnen hat, ist die vom Verlage Eckardt in Leipzig verausaltete Auswahl seiner Werke in 6 Bänden, ein dankenswertes Unternehmen. Es erschien im vergangenen Jahr der 3. und 5. Band, die unter anderem spätere Fassungen der „Wissenschaftslehre“, ferner die Schriften „Der geschlossene Handelsstaat“, „Die Bestimmung des Menschen“, „Die Bestimmung des Gelehrten“ enthalten.

Wir haben schon bei Cassirer gesehen, wie das Bestreben des Neukantianismus, vom Gegenständlichen zum Funktionellen, von der starren Substanz des abstrakten Denkens zu der lebendigen Tätigkeit des konkreten Geistes zu gelangen, Fichte'sche und Hegel'sche Motive in sich trug. Unleugbar hatte ja Kant das Erkennen an

bestimmte, fertige, logisch unauflösbare Tatsachen objektiven und subjektiven Inhalts gebunden; er war einerseits nicht über die Dinge an sich hinausgekommen, von denen der Stoff der Erkenntnis hervorgebracht wird; andererseits nicht über die Auffassung der Kategorien als Naturbeschaffenheiten des denkenden Subjekts, welche die Form der Erkenntnis prägen. So energisch er auch über die Zufälligkeit des Tatsächlichen zur insichberuhenden Giltigkeit logischer Werte emporstrebte, er band diese Werte doch wiederum an Tatsachen und entkleidete sie damit ihrer unbedingten Notwendigkeit. Erst eine Betrachtung, für die der Gegensatz von Subjekt und Objekt kein absoluter mehr war, der dem Erkennen zugrunde lag, sondern ein bloß relativer, der aus dem Erkennen selber erst auf logischem Wege deduziert werden musste, erst eine Betrachtung, die somit das Erkenntnisproblem nicht auf irrationalen Tatsachen, sondern auf rationalen Denkgesetzen ruhen liess, konnte diese letzte Schranke beseitigen. Ihre Beseitigung haben Fichte und Schelling damit vorbereitet, dass sie von einer geistigen Totalität den Ausgang nahmen, aus der sie das Ich und das Nicht-Ich abzuleiten unternahmen; während Hegel diese Entwicklung zum Abschluss brachte, indem er jene Totalität als eine streng logische bestimmte, die aus immanenter Notwendigkeit ihre einzelnen Momente, die subjektive und objektive Wirklichkeit hervorbringt. Auch der Neukantianismus, der den transzendentalen Grundgedanken aus allen metaphysischen, realistischen und subjektivistischen Umkleidungen viel reiner als sein Schöpfer heraushob, vermochte einen letzten Rest nicht zu überwinden, welcher im Prinzip der Kantischen Betrachtungsweise, nicht etwa bloß in ihrer mangelhaften historischen Gestalt seinen Ursprung hat. Ihrzufolge besteht alles Erkennen darin, dass die sinnliche Mannigfaltigkeit in bestimmte Formen — die Kategorien oder synthetischen Grundsätze — gefasst wird. Die sinnliche Mannigfaltigkeit, die als solche irrational ist und bleibt, und die Einheit des rationalen Denkens stehen einander somit fremd und äusserlich, wie zwei mechanisch getrennte Dinge gegenüber, die nun wieder in mechanischer Weise verbunden werden sollen; welches Fichte als „Formgebungsmanufaktur“ verspottet hatte. In der Tat ist der Erkenntnisprozess ein viel zu organischer und einheitlicher, als dass Stoff und Form in ihm nicht bloß als abstrakte Momente, sondern auch als reale Teile sich unterscheiden liessen. Einheit und Mannigfaltigkeit sind korrelative Begriffe, die bloß in Bezug auf einander einen Sinn gewinnen und nicht isoliert werden

dürfen. Es gibt keine absolute Mannigfaltigkeit ausserhalb der Einheit und ebensowenig eine Einheit, die nicht — Einheit eines Mannigfaltigen wäre. Es ist eine naive Vorstellung, als ströme hier aus Raum und Zeit ein unendlich Mannigfaltiges aus, während dort das Denken das Band der Einheit heranträgt: beides ist vielmehr im ursprünglichen Denkakte durch einander und für einander gesetzt. Schon Cohen hatte in seiner „Logik des reinen Erkennens“ diesen Schritt vollzogen und so die einheitliche Entwicklung aller Bestimmungen aus dem reinen Denken gemäss der Logik des „Ursprungs“ gefordert. Nunmehr zieht Paul Natorp in seiner Schrift „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“ (Wissenschaft und Hypothese XII, Verlag von Teubner, Leipzig, S. XX u. 416) dieselbe Konsequenz. Der Standpunkt und die einzelnen Ausführungen dieser Schrift zeigen manche Ähnlichkeit mit dem Werke Cassirers; allerdings ist die Beziehung zu Hegel hier eine viel deutlichere. Das Erkennen ist kein Inbegriff geschlossener Annahmen, sondern ein unendlicher Prozess. „Von einem gegebenen Gegenstande kann nicht mehr gesprochen werden“. „Gerade der Gegenstand vielmehr ist Aufgabe, ist Problem ins Unendliche. Und also ist Erkenntnis als auf den Gegenstand gerichtet, notwendig Synthesis in Kant's Sinne, d. h. Erweiterung, beständiger Fortgang.“ Infolgedessen ist die schöpferische Grundfunktion des Denkens nicht Analyse im herkömmlichen Sinne, sondern Synthese; oder vielmehr: was Analyse genannt wird, setzt seinerseits schon den ursprünglichen Akt der Synthese voraus; denn alle Analyse beruht auf dem Satz des Widerspruches; der Satz des Widerspruches aber hat seine positive Ausdrucksform im Prinzip der Identität; dieses scheint zwar ein tautologisches zu sein, ist aber in Wahrheit doch ein synthetisches, sofern es sich ja um eine Identität des zunächst als verschieden Gedachten handelt, in aller Identität daher die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit als ein überwundenes, aufgehobenes, darum aber auch vorausgesetztes Moment enthalten ist. Wenn damit auch die tiefste Wurzel der synthetischen Einheit Kant's berührt ist, so ist diese Deutung doch sicherlich keine historisch getreue, sondern weist — im Sinne unserer früheren Ausführungen — auf die Weiterentwicklung von Kant zu Fichte und Hegel hin.

Auf diesem Fundamente errichtet Natorp das System der logischen Grundfunktionen, indem er dabei vom Verhältnis des Urteils zum Begriff ausgeht. Auch diese dürfen nicht als bestehend vor-

ausgesetzt, sie müssen erst aus dem Grundakte der Erkenntnis, jener Korrelation von Sonderung und Vereinigung, die wir schon im Identitätsprinzip angetroffen haben, abgeleitet werden. Ebenso entwickeln sich aus diesem Grundakte die logischen Grundfunktionen in ihrem gegenseitigen Zusammenhang, den Natorp in freiem Anschlusse an Kants System der Kategorien darstellt. Insbesondere die Kategorie der Qualität, die hier das Prinzip der Begriffsbildung vertreten soll, erfährt eine weitgehende Umformung. Diese Ausführungen zeichnen sich durch ausserordentliche Feinheit und logische Präzision aus; ebenso die weiteren Untersuchungen über Zahl und Rechnung, deren Ergebnisse vielfach mit denen Cassirers harmonieren, über Unendlichkeit und Stetigkeit, über das Wesen des Raumes und der Zeit. Besondere Mühe gibt sich Natorp, den Stufengang des Erkenntnisprozesses, wie er sich in seinen einzelnen Stadien und der logischen Aufeinanderfolge derselben vollzieht, wiederzugeben, so dass der Denkfortschritt von jedem Elemente zum anderen nicht auf losen Verknüpfungen oder tatsächlichen Gegebenheiten fusst, sondern sich aus innerer Notwendigkeit ergibt. Die Zahl stellt sich schon historisch als das reinste und einfachste Gebilde des Denkens dar. Auch hier bedeutet es einen Schritt über Kant hinaus, wenn Natorp die Priorität der Zahl nicht allein vor den einzelnen Dingen, sondern auch vor Zeit und Raum behauptet; freilich eine unabweisliche Konsequenz aus der Grundvoraussetzung, dass die Mannigfaltigkeit nicht aus dem Rahmen der Sinnenwelt herausspringt, um durch die intellektuelle Einheit bewältigt und gebunden zu werden, sondern dass beide, Einheit und Mannigfaltigkeit, von Anbeginn miteinander gesetzt sind. Und die Zahl ist ja nichts anderes als der unmittelbarste Ausdruck dieser Durchdringung von Einheit und Mannigfaltigkeit, sie ist das einheitlich geordnete Mannigfaltige selber. Sowenig die Zahl Zeitfolge oder räumliche Vereinigung ist, soll doch das Wesentliche der zeitlichen und der räumlichen Setzung schon in ihr enthalten sein: Sonderung und Vereinigung, Aufeinanderfolge und Totalität. Diese Auffassung der Zahl nicht als einer Eigenschaft von Dingen, vielmehr als einer Bewegung des Denkens, bringt es mit sich, dass der Charakter der Unendlichkeit nicht erst an die Zahl sich heftet, sondern mit ihr schon gegeben ist. „Die Zahl ist unendlich, sofern 1. die Setzung von Einem zu Einem und so fort sich unbeschränkt wiederholt; 2. das Verfahren, durch Abschluss der in sich unbestimmten Reihen von Einheiten je auf

erreichter Stufe die bestimmte Vielheit zu setzen, unbeschränkt fortbesteht. Diese Unendlichkeit erstreckt sich gleicherweise auf die Ordnungszahl und auf die Anzahl. Und sie gilt für alle bis dahin beschriebenen besonderen Weisen der Zahlsetzung. Zahl ist unendlich in positiver wie negativer Richtung, in der Richtung der Vervielfältigung wie der Teilung. Denn jede Stelle der Zahlreihe ins Unendliche fungiert auch wieder als relative Null, jede bestimmte Vielheit ins Unendliche als relative Einheit, jede Einheit umgekehrt als irgendwie bestimmte Vielheit.“ Hieran schliesst sich eine Kritik verschiedener Begriffe des Unendlichen, des Infiniten, Indefiniten und Transfiniten. Auch in der Behandlung des Raumes und der Zeit wahrt Natorp den intellektualistischen Standpunkt, demzufolge es sich hier nicht um blossе Anschauungen, sondern um ursprüngliche Setzungen des Denkens handelt. Die Anschauung wird überhaupt mehr und mehr im Denken aufgehoben. „Im Terminus Anschauung wird im Grunde nichts als jene letzte wechselseitige Durchdringung aller reinen Denkleistungen oder die allseitige Kontinuität der Denkprozesse in dem einen Prozess des Denkens, d. h. die Unendlichkeit und Einheit des Ursprungs, antizipiert.“ Den Abschluss des Buches bildet ein Kapitel über die zeit-räumliche Ordnung der Erscheinungen und die mathematischen Prinzipien der Naturwissenschaft, indem die Probleme des absoluten Raumes und der absoluten Zeit, der Masse, der Substanz und der Energie im Anschlusse an die neuesten Forschungshypothesen erörtert werden. Natorp bemüht sich — wie wir dies ähnlich bei Cassirer gesehen haben — darzutun, dass das Prinzip der Relativität alles Existierenden nicht zu einem reinen Empirismus führt, sondern im Gegenteile mit den kritischen, transzendentalen Voraussetzungen sehr wohl vereinbar ist. Ein wesentlicher Unterschied von Cassirer scheint mir lediglich in der Nuancierung dieses Standpunktes gelegen, in dem methodischen Fortschreiten der Betrachtung: darin, dass der universelle Funktionalismus, den auch Natorp an Stelle eines substanzialistischen Weltbildes setzt, bei ihm doch mehr aus einer Wurzel sich entwickelt, als Äusserung eines einzigen, alle Kategorien aus sich erzeugenden Denkprozesses auftritt; und darin liegt, wie ich früher ausführte, die historische Beziehung zu Hegel. — Mitten in den Neu-Hegelianismus versetzt uns eine Schrift von Julius Ebbinghaus „Relativer und absoluter Idealismus.“ (Verlag von Veith & Co., Leipzig, S. 72). Nicht als ob es hier auf die Entwicklung neuer Erkenntnisinhalte, auf den

Ausbau eines neuen Erkenntnissystems abgesehen wäre: sondern es soll auf das Wesen des Erkenntnisprozesses, auf das Erkennen selbst erst Licht geworfen werden. Das Erkennen bedeutet nicht, wie die abstrakte Theorie annimmt, dass das Subjekt ein ihm fremdes, ausserhalb seiner gelegenes Objekt ergreift, es mit seinen Formen überzieht oder sich ihm annähert und assimiliert; es ist keine Relation, in die ein endliches Ich zu einem endlichen Nicht — Ich tritt, vielmehr eine unendliche, einheitliche Totalität, die das Ich und das Nicht — Ich als korrelative Momente in sich enthält. Das Subjekt ist nicht der Ausgangspunkt des Erkennens, sondern wie das Objekt selbst schon ein Erkanntes, von dem sich das Erkennen sonach als ein selbständiger, absoluter, in sich gegründeter Wert loslöst.

Die Schrift bekundet Scharfsinn, sowie Klarheit und Energie des sprachlichen Ausdruckes. Doch ist nicht recht zu sehen, wie diese, im Sinne Hegels unternommene Exposition des Erkenntnisprozesses zu einem konkreten Welterkennen führen soll, welches das Wesen der einzelnen Seinsinhalte zu erfassen imstande ist. Es ist ganz klar, dass das Ideal des Erkennens, das reine Erkennen, eine solche Bewegung des Absoluten ist, die Subjekt und Objekt als ihre Momente in sich hat. Das empirische Erkennen zeigt aber bloß eine Tendenz der Annäherung an dies Ideal, seine Erreichung bleibt ihm unmöglich. Denn es ist eine Form des Erlebens, gleichsam die intellektuelle Spitze, in die dasselbe ausläuft, und als solche immer mit Subjektivität behaftet, die sonach den permanenten Gegensatz zum Objekt in sich hält. Die Tragik des gewöhnlichen Denkens, dass es objektiv werden möchte, ohne es völlig werden zu können, kehrt unter einem noch grösseren Gesichtswinkel im philosophischen wieder. So sehr sich dasselbe bewusst bleibt, dass seine unpersönliche Macht nicht unter den Bedingungen des Subjektes steht, sondern dieses erst bedingt, so ist doch andererseits jeder Denkkakt ein Akt des denkenden Ich und daher in seiner konkreten Erfüllung nicht von ihm abzutrennen. Zu dieser extremen Richtung, die in der jüngsten Generation eine Anzahl begabter Vertreter findet, nimmt Windelband in einem Vortrage „Die Erneuerung des Hegelianismus“ (Karl Winter, Heidelberg, S. 15) Stellung. Er gesteht ihr bloß eine sehr relative Berechtigung zu. Die vollendete Systematik, der optimistische und universalistische Grundzug sind die erregenden Momente, der die Hegel'sche Philosophie ihre erneute Macht dankt. Nicht die dialektische Methode,

die Windelband verwirft, sondern lediglich die Orientierung Hegels an der Weltgeschichte soll das dauernde Recht seines Standpunktes und einer Rückkehr zu diesem Standpunkte begründen. Während nämlich Kant und noch mehr sein Nachfolger Fries die ewigen Vernunftwerte aus einer psychologischen Zergliederung des Geisteslebens zu gewinnen vermeinte, verlegte Hegel seine Betrachtung auf das Gebiet welthistorischen Geschehens. „Bloss als geschichtliche Wesen, als in der Entwicklung begriffene Gattung haben wir Anteil an der Weltvernunft. Darum ist die Geschichte das wahre Organon der Philosophie: Hegelsch zu reden, der objektive Geist ist die Wohnstätte des absoluten Geistes. Deshalb ist die Philosophie von heute wieder im Begriff, zu der Hegelschen Methode zurückzukehren: aus dem historischen Kosmos, wie ihn die Erfahrung der Kulturwissenschaften darbietet, die Prinzipien der Vernunft herauszuarbeiten.“ Der Zusammenhang dieser Vernunftwerte lässt sich aus der Kulturgeschichte bloß fragmentarisch konstruieren, es mangelt uns das Organ, ihn in seiner absoluten Vollendung und inneren Notwendigkeit einzusehen. Den Anspruch Hegels und der Neu-Hegelianer, in der dialektischen Methode solch ein Organ zu besitzen, lehnt Windelband, der an der Kantischen Erkenntnisgrenze prinzipiell festhält, ab.

In einer loseren Beziehung zu Fichte und Hegel scheinen mir ferner die Schriften eines, wie ich glaube, nicht hinlänglich gewürdigten Denkers, Goswin Uphues, zu stehen. Ich erwähne hier seine drei vor kurzem veröffentlichten Compendien, „Erkenntnis-kritische Logik“ (S. VIII u. 151), „Erkenntniskritische Psychologie“ (S. VIII u. 140) und „Geschichte der Philosophie als Erkenntnis-kritik“ (S. XIII u. 174), alle drei bei Max Niemeyer in Halle erschienen. Auch Uphues ist strenger Antipsychologist, aber er wendet den transzendentalen Gedanken mehr ins Metaphysische, Platonische. Gegenstand des Erkennens ist das absolut Notwendige, das, was nicht anders sein kann. Die logischen Gesetze, auch die der sogenannten formalen Logik, sind nicht allein Gesetze des Denkens, sondern auch Gesetze des Seins. Es liegt im Wesen der Wahrheit, dass sie überzeitlich ist, sowohl wenn sie in den Begriffsurteilen, z. B. den mathematischen, von Dingen handelt, die zeitlos gelten, als auch, wenn sie in den Tatsachenurteilen, den Urteilen des empirischen Lebens, von Dingen handelt, die in der Zeit entstehen und vergehen. Die Tatsache selbst ist zeitlich bedingt; aber das Urteil, dass diese Tatsache jetzt ist, dass sie zeitlich bedingt ist,

dies Urteil selbst ist überzeitlich. „Das in den Begriffsurteilen Ausgedrückte ist ausserzeitlich, das in den Tatsachenurteilen Ausgedrückte ist freilich innerzeitlich, aber dennoch und trotzdem, wenn es eine wirkliche Tatsache ist, überzeitlich.“ Die Wendung zur Metaphysik ist nun vor allem darin gegeben, dass Uphues nicht wie die reinen Logisten, die Wahrheit in sich selbst beruhen lässt, sondern auf einen transzendenten Grund, das göttliche Bewusstsein, zurückführt. Die Begriffsurteile, die das Wesen eines Dinges ausdrücken, haben ihren Grund darin, dass sie von Gott so gedacht werden; die Tatsachenurteile, die die Existenz eines Dinges bezeichnen, darin, dass dasselbe von Gott gewollt wird.

Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand wird von Uphues mit Nachdruck für Vorstellungen und Urteile vertreten. Er zeigt, dass ohne dieselbe der Mensch niemals die Schranken des subjektiven Idealismus überwinden könnte; dass, wo diese ursprüngliche Funktion der Gegenständlichkeit im Erkennen geleugnet wird, jede Beziehung eines Vorstellungsinhaltes auf ein äusseres Objekt wiederum zum Vorstellungsinhalt und damit subjektiviert würde. Aber nicht allein für die Erkenntnis der Aussenwelt ist dies bestimmend, sondern auch für den geordneten Zusammenhang des Innenlebens; denn schon in der ursprünglichsten psychologischen Betätigung, im Erinnern, ist die gegenständliche Beziehung eines gegenwärtigen Bewusstseinsinhaltes auf ein Vergangenes enthalten; wird diese Beziehung selbst zu einem blossen Vorstellungsinhalt nivelliert, dann büsst das Erinnern jeden Wahrheitswert ein und wir vermögen in der Auffassung des Subjektes ebensowenig über den gegenwärtigen Augenblick hinauszugelangen, wie in der Auffassung des Objekts über die Grenzen unserer Subjektivität.

In seiner Psychologie gewährt Uphues den erkenntniskritischen Betrachtungen einen breiten Raum; denn auch hier ist für ihn das wichtigste Problem dies, wie die Beziehung des Bewusstseins auf Gegenstände möglich sei. Es finden sich hier bemerkenswerte Ausführungen über die Probleme der Substanz, der Kausalität, der Identität und Kontinuität, des Zweckes und der Entwicklung. Überhaupt muss es als ein Vorzug des Buches angesprochen werden, dass gerade die letzten Prinzipienfragen, die in den meisten empirischen Psychologien vernachlässigt werden, in den Mittelpunkt der Untersuchung treten. So bemüht er sich um eine präzise Bestimmung des Bewusstseinsbegriffes und sucht die Antinomie zwischen der kontinuierlichen zeitlichen Aufeinanderfolge der Bewusstseinsvor-

gänge und der Einheit des Bewusstseins dadurch zu lösen, dass er dem Ich eine, die Zeitdimension überragende Identität zuerkennt. Als Metaphysiker behauptet Uphues die Unsterblichkeit der Seele durch ihr Teilhaben an einer intelligiblen Wirklichkeit, die er indessen näher zu bestimmen unterlässt.

Auch die kurzgefasste Geschichte der Philosophie ist auf ähnlichen erkenntniskritischen Gesichtspunkten aufgebaut. Als ihren Höhepunkt bezeichnet er die Ideenlehre Platons, deren wichtigste Ergänzung Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori ist. Der Platonismus wird zur Grundbedingung jeder wahren Erkenntnislehre erklärt. Während unsere Bewusstseinsinhalte sich unablässig von der Gegenwart in die Vergangenheit verschieben, sind es die Ideen in ihrer unwandelbaren Dasselbigkeit, worauf unser Erkennen gegenständlich gerichtet ist. Auch die Metaphysik der Ideenwelt wird im Prinzip angenommen, die kritische Selbstbeschränkung der kantischen Dialektik abgelehnt. An diesem Punkte vermisst man indessen überhaupt die strenge Begründung, welche sonst die erkenntnistheoretischen Gedankengänge des Verfassers auszeichnet; der Gottesbeweis, den er aus dem Prinzip der Relation zu führen sucht, ist geistreich, aber gekünstelt. Nicht dem logischen und erkenntnistheoretischen, wohl aber dem metaphysischen Aspekte nach weisen die Werke Eduard v. Hartmann's auf die nachkantische Identitätsphilosophie, namentlich auf Schelling und Hegel, zurück. An Schelling erinnert die Lehre vom Unbewussten, an Hegel die geschlossene Architektonik seines Systems, welches wohl das letzte philosophische System genannt werden kann. Dasselbe liegt uns allerdings nicht eigentlich in den Hauptwerken Hartmann's, sondern in seinem als Nachlass erschienenen Werke „System der Philosophie im Grundriss“ vor, das, wie die früheren Schriften im Verlag von Haacke (Bad Sachsa im Harz,) erschienen ist. Schon der äussere Aufbau dieses grossangelegten Unternehmens trägt dem systematischen Gesichtspunkt volle Rechnung. Es gliedert sich in acht Bände, die im Laufe der letzten Jahre der Reihe nach erschienen sind, so dass das Ganze nunmehr vollendet vorliegt und einen umfassenden Einblick in die Gedankenarbeit seines Schöpfers bietet. Den ersten Band bildet der „Grundriss der Erkenntnislehre,“ in dem die Mittel und Ziele des philosophischen Erkennens analysiert werden. Der Gegenstand des Erkennens ist, wenn wir zunächst von der Erscheinungswelt ausgehen, die Zweiheit des Physischen und des Psychischen,

der körperlichen Natur und des seelisch-geistigen Lebens. So ergibt sich als zweiter Band der „Grundriss der Naturphilosophie,“ als dritter der „Grundriss der Psychologie“. Die Frage nach einer gemeinsamen Wurzel des Körperlichen und Seelischen, die Frage nach dem absoluten Wesen der Welt führt zur Metaphysik, deren Grundriss den vierten Band füllt. Das Absolute muss aber nicht bloß seinem Inhalte, sondern auch seinem Werte nach bestimmt werden; und so behandelt der fünfte Band den „Grundriss der Axio-logie, der Wertlehre. Als weitere Grundrisse ergeben sich Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik, in denen das Verhältnis des Menschen zum Absoluten spezifisch verschiedenen Ausdruck findet.

In seiner Erkenntnistheorie bezeichnet sich Hartmann als transzendenten Realisten. Während der naive Realismus die Welt des Bewusstseins mit der wirklichen verwechselt, während der transzendentale Idealismus überhaupt leugnet, dass es ausserhalb des Bewusstseins eine Wirklichkeit gibt, unterscheidet der transzendentale Realismus zwischen der wirklichen Welt und der des Bewusstseins, die ihr blosses Abbild ist. So nimmt er an, dass die Empfindungsqualitäten bloß subjektiv sind, während er die Formen von Raum und Zeit auch für Formen der Dinge an sich, ausserhalb des Bewusstseins hält. Die Methode dieser Metaphysik soll merkwürdiger Weise nicht deduktiv noch dialektisch, sondern auf Induktion begründet sein. Diese Induktion führt aber nicht von einer Erscheinung zur anderen, sondern von der Erfahrung zu metaphysischen Annahmen; sie ist nicht immanent wie der Positivismus, sondern transzendent. Es liegt aber im Wesen jeder induktiven Betrachtungsart, dass sie nicht zu apodiktischen, absoluten Wahrheiten, sondern bloß zu Hypothesen, zu Wahrscheinlichkeiten führt. Hartmann weist aber auch entschieden höhere metaphysische Ansprüche zurück, da sie die Erkenntnisgrenze überschreiten. So konstruiert er eine Reihe von Hypothesen über die Welt der Dinge an sich. Als Naturphilosoph ist er nicht Materialist, sondern Dynamiker: was der äusseren körperlichen Erscheinung zugrunde liegt, ist keine träge Materie, die durch ihr passives Dasein den Raum erfüllt, sondern ein Komplex unbewusst wirkender Kräfte; diese seine Lehre bezeichnet er als atomistischen Dynamismus. Ebenso weist alle Aktivität und Synthese im Seelenleben auf ein schöpferisches Unbewusstes hin, von dem der blosser Widerschein ins Bewusstsein fällt, welches seiner Natur nach nichts ist als ein stetiger Wechsel von Bildern. Die gemeinsame Wurzel von Natur und Seele ist

mithin ein Unbewusstes, das von Hartmann wieder dualistisch bestimmt wird: als ein dynamisches und als ein logisches, als Wille und zugleich als Idee. Die Tendenz, Schopenhauer und Hegel zu verbinden, die bei manchen modernen Denkern, so bei Nietzsche, bei Wundt sich findet, verkörpert sich so bei Hartmann in sehr drastischer Weise. Demzufolge ist er auch nicht absoluter Pessimist wie Schopenhauer. Sofern im Wesen der Welt eine logische Idee waltet, erfüllt sie vernünftige Zwecke. In teleologischer Beziehung, mit Rücksicht auf den Zweckmassstab, bezeichnet sich Hartmann sogar als Optimisten; in eudämonologischer Beziehung, mit Rücksicht auf den Lustmassstab als Pessimisten. Beide Standpunkte verbinden sich dergestalt zu einer Erlösungslehre, dass das evolutionistische Prinzip, der Aufstieg der Menschheit zu immer höheren Entwicklungsstufen, zwar anerkannt, das eigentliche Ziel der Entwicklung aber in dem allmählichen Durchsichtigwerden aller Illusionen und in der schliesslichen Absorption des Weltprozesses durch das Absolute erblickt wird.

Ausser dem Grundrisse sind als Neuauflagen Hartmanns Schriften „Über die dialektische Methode“ (2. Auflage, S. XI u. 127), sowie „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart“ (3. Auflage, S. 341) — auch diese beiden im Verlag von Haacke erschienen. Sie gewähren uns einen Einblick in Hartmanns Methodenlehre, die sich hier wirksam von anderen historischen Vorbildern abhebt. Auch hier tritt seine eigentümliche Mittelstellung zwischen Schopenhauer und Hegel zutage, sofern er das Prinzip des Widerspruches, welches Hegel dem Logischen selbst dialektisch zugrunde gelegt hatte, auf das Alogische bezieht, das er nun ähnlich wie Schopenhauer als unbewussten Willen deutet.

Eine eingehende Reproduktion der Hartmann'schen Lehren findet man in den Schriften seines treuesten Anhängers und Interpreten, Arthur Drews. Hingegen bedeutet die kritische Monographie Leopold Zieglers „Das Weltbild Hartmanns“ (Eckardt, Leipzig, S. 196), eine entschiedene Absage an den Meister, als dessen Anhänger sich Ziegler in früheren wertvollen und bedeutenden Schriften über das Kulturproblem und über den philosophischen Eros gezeigt hatte. Er begründet seine Polemik, deren schroffer Akzent auffällt, hauptsächlich auf Voraussetzungen des Neukantianismus, zu dem er von der Metaphysik des Unbewussten — die

Entwicklungslinie modernen Philosophierens gleichsam nach rückwärts durchlaufend, den Weg sucht.

Ausserordentlich charakteristisch für die Wendung, die das moderne Denken genommen hat und deren Richtungslinie immer klarer zutage tritt, ist die von Johann Strauch ins Deutsche übertragene Schrift des russischen Denkers Nikolaj Losskij: „Die Grundlegung des Intuitivismus“ (Max Niemeyer, Halle a. S., XI u. 349). In vieler Hinsicht berührt sie sich mit den Tendenzen Henri Bergsons, zumal in der eigentümlichen Mischung realistischer und intuitivistischer Gesichtspunkte, die den geistigen Gehalt der gegenwärtigen Kultur vielleicht am tiefsten ausschöpft. Die bisherigen Erkenntnistheorien waren zumeist Theorien des mittelbaren begrifflichen Erkennens. Zumal in jenem Teile, der das Erkennen der Aussenwelt anbelangt. Während im Hinblick auf das Erkennen der psychischen Vorgänge die Standpunkte geteilt waren: die Einen ein direktes, adäquates Erfassen der seelischen Wirklichkeit annahmen, die Anderen die Meinung vertraten, dass auch die Innenwelt bloß als Erscheinung, nicht in ihrem Ansichsein ergriffen werde, herrschte im allgemeinen darin Übereinstimmung, dass vom körperlichen Objekt bloß der subjektive Widerschein, nicht die reale Gegenständlichkeit selber ins Bewusstsein hineinragt. Zwischen Realisten und Phänomenalisten besteht in diesem tiefsten Punkte kein prinzipieller Unterschied mehr. Während jene an der Zweiheit von Erscheinung und Ding an sich festhalten, verwerfen diese wohl das Ding an sich und nehmen lediglich die Erscheinung — aber eben bloß als Erscheinung an; d. h. für sie geht das Objekt darin auf, ein Besitz oder ein korrelatives Gegenglied des Subjekts zu sein, dessen transsubjektive Existenz damit hinfällig wird. In neuerer Zeit ist nun eine Wendung eingetreten, die auf eine kritische Restituierung des naiven Realismus hinausgeht. Es wird die Voraussetzung gelehrt, dass das Verhältnis des Bewusstseins zu jener Gruppe von Inhalten, die sich zum objektiven Sein verdichten, durch das Possessivpronomen richtig bezeichnet werde; dass die Aussenwelt deshalb, weil ich sie wahrnehme, meine Vorstellung, mein Bewusstseinsinhalt sei. Bei Avenarius und Mach, bei Schuppe und Rehmke finden wir deutlich die Tendenz vorgezeichnet, die natürliche Weltansicht wieder herzustellen, die das Objekt aus seiner Umklammerung vom Subjekt befreit und sein Erkennen für ein unmittelbares Innenwerden dessen, was es an sich ist, hält. Die Dinge selbst sind im Bewusstsein da; das Bewusstsein verwandelt sie nicht in Erschei-

nungen, sondern nimmt sie als das auf was sie sind. Bei den genannten Denkern finden wir trotz der ausgesprochen objektivistischen Richtung immer wieder Rückfälle in den Phänomenalismus, wogegen der Objektivismus in seiner Reinheit erst bei Bergson und namentlich in der Schrift Losskijs hervortritt. Hier ist der Intuitivismus mit Konsequenz und Geist durchgeführt. Das Nicht-Ich liegt nicht ausserhalb des Ich, es wird aber auch nicht zu einem Stück des Ich, sondern es ist als Nicht-Ich dem Ich gegenwärtig. Der Irrtum der Empiristen, aber auch der Rationalisten hatte darin bestanden, dass sie das Erkennen als einen transzendenten Vorgang betrachteten, der sich auf einen jenseits seiner Grenzen gelegenen Gegenstand bezieht. Für den Rationalisten ist der Inhalt der Erkenntnis eine Kopie, für den Empiristen ein Symbol des wirklichen Objektes, für den Vertreter der intuitivistischen Lehre ist er das Original selber. Dem Ich ist das erkannte Objekt freilich transzendent, sofern es eben ein Nicht-Ich ist; aber für den Erkenntnisprozess, der seinem Wesen nach überindividueller Natur ist und in einem Akte des Vergleichens besteht, bleibt es immanent, da es in ihm unmittelbar gegeben ist. Das Bewusstsein stellt sich also nicht wie eine Scheidewand zwischen uns und die Dinge; es ist vielmehr das Medium, durch welches die letzteren selber zu uns dringen. Losskij will seine Lehre zu einer empirischen Mystik vertiefen: das Ich vermag sich nunmehr schrankenlos in die Geheimnisse des Nicht-Ich zu versenken, sie wie seine eigenen zu erleben. Der Intuitivismus genießt den Vorzug, die einzige Auffassung der Wirklichkeit zu sein, die sich mit dem natürlichen Weltempfinden nicht in Widerspruch setzt; ausserdem lässt sich nachweisen, dass, vielleicht mit Ausnahme des extremen Solipsismus, dieser natürliche naive Realismus auch in allen jenen Theorien, die Bewusstsein und objektives Sein für einander ausschliessende Gegensätze halten, als unausschaltbarer Bodensatz verharret. Freilich entsteht auch im Rahmen des Intuitivismus das schwierige, vielleicht unlösliche Problem, wie der Übergang vom Sein zum Bewusstsein zu denken sei, was überhaupt das Bewusstsein zu bedeuten habe, welcher logische Ort im Weltganzen durch dasselbe bezeichnet werde, da es ja das Sein weder erzeugt, noch irgendwie bereichert oder modifiziert, es vielmehr bloß anerkennt und entgegennimmt, eben deswegen für das Sein aber völlig überflüssig ist. Es ist im Grunde das Grenzproblem alles Philosophierens: die Frage, wie das Absolute, Unendliche, Unbedingte bedingt, endlich und relativ werden könne.

Nicht ohne nähere Beziehung zu der intuitivistischen Theorie von der Unmittelbarkeit des Erkennens stehen zwei andere Denker, Johannes Rehmke und Leonard Nelson, die, so tiefe und wesentliche Unterschiede auch zwischen ihnen bestehen mögen, doch in der fundamentalen Überzeugung übereinstimmen, dass der Gegenstand der Erkenntnis nicht begrifflich konstruiert, sondern als solcher von Anbeginn gegeben ist. Rehmke wird diese These vom Gegebensein der Dinge, die dann freilich, um ein eindeutiges Weltbild zu ergeben, der begrifflichen Bestimmung bedürfen, zum Leitmotiv seiner grossangelegten „Philosophie als Grundwissenschaft“, die ich im letzten Jahresberichte ausführlich besprochen habe. Eine Anwendung der in diesem Buch gewonnenen Ergebnisse auf spezielle Probleme bieten die beiden kürzlich erschienenen Monographien desselben Verfassers über das Bewusstsein und über das Gemüt. Die Schrift „Das Bewusstsein“ (S. 250) ist als dritter Band der vom Verlage Winter in Heidelberg unter dem Titel „Synthesis“ veranstalteten Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe erschienen. In kritischer Anknüpfung an Descartes, Leibniz und Wolff gelangt Rehmke zu seiner eigenen Definition des Bewusstseinsbegriffes. Es lässt sich ein dreifacher Sinn mit demselben verbinden: entweder bedeutet er ein Wissendes schlechtweg, oder ein Wissen schlechtweg, oder einen Wissensgegenstand schlechtweg. „Bewusstsein im ersten Sinne aber — darauf ist ganz besonders zu achten — bedeutet einen Gattungsbegriff, der als solcher diejenigen Einzelwesen, die nicht Ding sind, in ihrem gemeinsamen Allgemeinen bestimmt und in diesem Sinne ist uns das Wort Bewusstsein gleichdeutig mit dem Worte Geist“. Ein anderer Sinn darf dem Begriffe nicht zugeschrieben werden; er ist keine Tätigkeit des Geistes, keine Eigenschaft des Vorstellungsinhaltes, keine Beziehung auf das Ich, keine seelische Energie. Ebenso schliesst es einen Widerspruch in sich, ihm als kontradiktorischen Gegensatz einen unbewussten Geist oder eine unbewusste Seele gegenüberzustellen. Seele heisst ein Bewusstsein, das in stetiger Wirkungseinheit mit einem Leibe sich findet. Es ist schon deshalb unmöglich, das Bewusstsein aus irgend einem seelischen Elemente herzuleiten, es auf Empfinden, Vorstellen oder Wahrnehmen zu reduzieren, weil all diese selbst nichts anderes sind, als Bestimmtheiten des Bewusstseins, demselben mithin nicht als Erklärungen zugrunde gelegt werden können. Die psychologische Theorie Rehmkes, durch die er sich in einen bewussten Gegensatz zur herrschenden empiri-

rischen Psychologie, der Psychologie „ohne Seele“ stellt, nämlich die Auffassung der Seele als eines Einzelwesens, kommt auch in seiner anderen Schrift „Zur Lehre vom Gemüt“ (2. umgearbeitete Auflage, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig — S. VIII und 115) zum Ausdruck, die auch abgesehen von ihrem erkenntnistheoretischen Unterbau, ausserordentlich anregende Erläuterungen über psychologische Einzelfragen, wie das Wesen der Stimmung und der Affekte bietet.

Die von Leonard Nelson und Hessenberg herausgegebenen „Abhandlungen der Fries'schen Schule“ (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht) bringen im dritten Heft des dritten Bandes drei Aufsätze: „Die philosophischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung“ von Grelling, „Die wissenschaftlichen Methoden der Geschichtsforschung“ von Brinkmann und „Das Moralprinzip bei Sidgwick und bei Kant“ von Bernays.

Weniger an den grossen Identitätsphilosophen und Metaphysikern als an anderen mehr auf das Erkenntnistheoretische gerichteten Denkern, wie Fries, Bolzano, neuerdings auch Wolff, ist jene Gruppe von Forschern orientiert, die sich nicht so sehr der Kategorienlehre, wie der Phänomenologie des Erkennens zuwenden. Hier sind Husserl, Marty, Meinong, Nelson, Pichler u. a. zu nennen. So wenig auch hier, wie zwischen den meisten Richtungen, feste Grenzen zu ziehen sind, kann man doch sagen, dass die genannten Gelehrten den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen vom Inhalte der Erkenntnis in die Funktion des Erkennens verlegen. In diesem Jahre sind es zumal zwei wertvolle historische Arbeiten, die im Zusammenhange solcher Forschungen erwachsen sind: Hugo Bergmann's Schrift „Das philosophische Werk Bernard Bolzanos“ (Verlag von Max Niemeyer, Halle a. Saale. S. XIV u. 230) und Hans Pichler's Studie „Über Christian Wolffs Ontologie“ (Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig, S. 91). Bei dem grossen Einfluss, den Bolzano auf einen weiten Zweig der modernen Erkenntnislehre übt, ist Bergmanns Darstellung seiner Philosophie sicherlich von mehr als literar-historischer Bedeutung. Der reine Logismus hat, wie sein Erneuerer Husserl auch hervorhebt, in Bolzano seine eigentliche Wurzel. Bergmann gibt eine vollständige, sorgfältig durchgearbeitete Zusammenfassung dieser eigentümlichen Philosophie, die mit ihren scharfsinnigen Analysen in ihren Resultaten doch zuweilen nicht von Banalität frei ist. Am wertvollsten sind ihre methodischen und logischen Teile; geringer ist die Aus-

beute in Psychologie, Aesthetik, Ethik und Metaphysik; in einem Anhang werden ferner die Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik gewürdigt. Das Interessanteste ist zweifellos die Lehre von den Sätzen an sich, welche die Vorwegnahme der modernen antipsychologistischen Position bildet. Der Satz an sich ist die einheitliche, logische Bedeutung einer Aussage gegenüber den schwankenden und wechselnden Arten ihrer psychologischen Vergegenwärtigung; er bezeichnet den inneren Sinn eines Gedankens, der von seinem Gedachtwerden unabhängig ist. Diese Objektivität der Sätze an sich dehnt Bolzano merkwürdigerweise unterschiedslos auf wahre und falsche Urteile aus, was Bergmann verwirft, der in ihr lediglich ein Kriterium der Wahrheit erblicken will. Wahre Urteile entsprechen eben Sätzen an sich, während es für falsche Urteile charakteristisch ist, dass ihr subjektives Gedachtwerden kein solch objektives Korrelat besitzt. Diese Sätze an sich sind nichts raumzeitlich bestimmtes Reales, aber sie sind doch irgendwie, d. h. Bolzano löst sie nicht wie moderne Logisten in blosse Werte und Giltigkeiten auf. Eine genauere Definition dieses Seins, welches dem wirklichen kontrastierend gegenübergestellt wird, vermisst man freilich. In ähnlicher Weise hat Bolzano über den subjektiven Vorstellungen auch Vorstellungen an sich angenommen, worunter er einerseits die Bestandteile des Satzes an sich, andererseits die idealen begrifflichen Einheiten versteht. Diese Unterscheidung lehnt Bergmann als psychologistisch ab und nennt sie eine fehlerhafte Konsequenz einer richtigen und wertvollen Einsicht, der strengen Auseinanderhaltung von Vorstellung und Urteil.

Im Ganzen steht Bolzano als Erkenntnistheoretiker und wohl auch als Metaphysiker Leibniz nahe, an dem sich letzten Endes die Bolzano verwandten Logisten und Gegenstandstheoretiker dem Neukantianismus und Neuhegelianismus gegenüber orientieren. Im Zusammenhange mit dieser Bewegung ist auch der längst totesagte Christian Wolff, Leibnizens treuester Schüler, zu neuem Leben erstanden. Pichler feiert ihn in seiner schon genannten Monographie als den eigentlichen Begründer der Gegenstandstheorie, die für uns mit dem Namen Meinongs verknüpft ist. Obwohl sie Wolff Ontologie nennt, ist sie nicht blos die Lehre vom Seienden, sondern von allen Gegenständen überhaupt, unabhängig davon ob sie existieren oder nicht, z. B. auch von den Gegenständen der Mathematik, denen ja unmittelbar keine Existenz zugeschrieben werden darf. Das Dasein ist keine wesentliche Eigen-

schaft der Gegenstände und die Ontologie ist deswegen eine „daseinsfreie“ Betrachtung. So entwickelt Wolff die Axiome der Ontologie, vor allem den Satz vom Widerspruche, der kein subjektives Denkgesetz im Sinne der formalen Logik, sondern das allgemeinste Gesetz der Gegenstände sein soll. Unhaltbar ist Wolffs Versuch, aus diesem axiomatischen Satz des Widerspruches den Satz vom Grunde abzuleiten. Allein es spricht sich auch darin die bedeutungsvolle Absicht aus, den Zusammenhang der Dinge nicht bloß als einen tatsächlichen, sondern auch als einen nach evidenten Vernunftgründen notwendigen einzusehen. Der Richtung auf das Gegenständliche entspricht es ferner, wenn Wolff nicht wie Schopenhauer den Seinsgrund vom Erkenntnisgrund strenge unterscheidet, wenn er in den Erkenntnisgründen bloß begrifflich geformte Seinsgründe erblickt. So ist auch das Merkmal der Widerspruchlosigkeit, das den Begriff des Gegenstandes fixieren soll, nicht rein formal gedacht, es erstreckt sich auch auf die Unverträglichkeit der Prädikate. Zum Substanzbegriffe gelangen wir nicht, wie Locke und mit ihm Hume meint, durch Weglassung aller Bestimmtheiten eines Dinges und Annahme eines wesenlosen Trägers, sondern vielmehr durch bestimmte Analyse dessen, was an einem Dinge die übrigen Bestimmtheiten bedingt. In Kants transzendentaler Logik will Pichler nichts anderes sehen als die Skizze einer Ontologie im alten Sinne, wie er überhaupt bemüht ist, die Originalität Kantens herunterzusetzen, in seiner Kritik lediglich die Wendung zum Subjektiven und Psychologischen zu verzeichnen. So wenig man hierin die Motive der Kantischen Weltanschauung erschöpft sehen kann, es bleibt immerhin von Interesse, dass ihr Anschluss an Leibniz und Wolff doch ein engerer ist, als die Geschichte der Philosophie anzunehmen pflegt. Überhaupt scheint es, dass die weitere Entwicklung des philosophischen Gedankens nicht zum mindesten in dem Zusammenhange und auch in der Gegensätzlichkeit, die zwischen Kant und Leibniz bestehen, ihren Fusspunkt gewinnen wird.

* * *

Der Rahmen der Erkenntnistheorie ist ein zu enger, um alle Erscheinungen der Philosophie in sich fassen zu können. In den einzelnen Wissenschaften, in den Künsten, im persönlichen und sozialen Leben steigt die Sehnsucht immer intensiver empor, aus dem Bann der Tatsachen, aus ihrer Vereinzelung und Zersplitterung

unmittelbar zur Totalität einer Weltanschauung zu gelangen. In diesem Bestreben sehen wir die Neuromantik, sehen wir die Wendung zur Metaphysik begründet, die gegenwärtig durch Henri Bergsons so erstaunlich wachsenden Einfluss festere Richtungslinien erhält. Bergsons Prinzip der Intuition ist zweifellos ein romantisches, der intellektualen Anschauung Schellings nahestehendes. Wie immer man sich zu ihm verhalten mag, sicherlich wird man bestätigen müssen, dass der abstrakte zergliedernde Verstand nicht das Organ ist, in die lebendige Innerlichkeit des Weltprozesses einzudringen. Es entsteht so die Alternative, zum Zwecke einer metaphysischen Welterkenntnis entweder das logische Denken preiszugeben und zum Standpunkt der reflexionslosen Intuition zurückzukehren oder über der starren, abstrakten Analyse noch eine höhere Form des Denkens zu suchen, welche die Fülle konkreter Anschauung in sich aufnimmt und sich ihrem Rythmus anzupassen vermag. Sehr schön hat Georg Simmel diese Elastizität des Denkens, das beim grossen Philosophen nicht in spröder Gegensätzlichkeit zur Intuition verharrt, sondern sich mit ihr organisch verbindet, in einem Büchlein „Hauptprobleme der Philosophie“ (Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig, S. 175) zum Ausdruck gebracht. Es kommt ihm hier weniger auf die fertigen, gleichsam krystallisierten philosophischen Resultate und ihr gegenseitiges Verhältnis als auf die geistige Bewegung, die zu ihnen hinführt, auf den Prozess des Krystallisierens selber an. So durchläuft er die Grundmotive philosophischen Welterfassens: die Gegensätze der mystischen und transzendentalen Seinsbetrachtung, die Dialektik des Begriffsgegensatzes von Sein und Werden, die nicht minder vieldeutige Beziehung von Subjekt und Objekt und ihren Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Die Schrift ist umso interessanter, als sie in einem verhältnismässig engen Raum die tiefsten Probleme der Philosophie entwickelt u. zw. in einer Richtung, die uns einen Einblick in Simmels Metaphysik oder wenigstens in sein metaphysisches Denken gewährt. Wer ihn einen Relativisten nennt, sollte nicht vergessen hinzuzufügen, dass dieser Relativismus mit seinen historischen Analogien, die zumeist den subjektivierenden, skeptischen Standpunkt der Sophistik erneuern oder zu breiter Empirie verflachen, nichts zu schaffen hat. Er ist vielmehr der dialektischen Spannung des Hegel'schen Panlogismus vergleichbar, wie überhaupt in diesem Buche die Beziehung zu Hegel, die ich in Simmels Werken schon bei anderer Gelegenheit hervorhob, sich noch deutlicher aufdrängt. Namentlich in dem Aufsätze über Sein und

Werden, der die höchste Stufe der Abstraktion erreicht, ohne doch irgendwie inhaltsleer zu werden, verspürt man am deutlichsten diesen überall durchklingenden Rythmus des Gegensatzes. Von hoher Bedeutung erscheint mir hier, was Simmel über die Fundamente der Weltanschauungen sagt, dass sie nämlich, so paradox es klingen mag, unsicherer sind, als die auf ihnen errichteten Gedankengebäude. Die Philosophien des absoluten Werdens, wie die Hegels und Heraklits, heben in ihrer Anwendung auf sich selbst ihre eigene Unbedingtheit auf; denn wenn alles dem Werden unterworfen ist, so sind es auch diese Philosophien, die mithin auf ewige Wahrheit keinen Anspruch erheben können. Eine ähnliche Unsicherheit der Grundlage lässt sich übrigens auch für die Philosophien des Seins nachweisen. Mit derselben Tiefbohrung behandelt Simmel im dritten Kapitel den Kontrast der Weltanschauungen, soweit er von dem Kontraste des Subjektivismus und Objektivismus getragen wird. Hier unterscheidet er vier Typen von Lösungsversuchen. Der Schwerpunkt wird entweder ins Subjekt verlegt, welches dann dem Objekt selbstherrlich gegenübersteht, es von sich aus zu setzen oder zu negieren vermag — die Position der Sophistik, Stirners, Fichtes; oder das Subjekt wird durch das Objekt absorbiert, als eine Form des objektiven Seins gefasst, wie im Naturalismus und in Leibnizens Monadologie; oder es werden beide, Subjekt und Objekt, gleichermaßen in ein Absolutes aufgenommen, dem sie als seine Erscheinungsformen entströmen; solch einer radikalen Wendung des Gedankens begegnen wir in der indischen Mystik, bei Spinoza und bei Schelling; oder endlich es wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt zwar nicht in einer monistisch-metaphysischen Realität, wohl aber in idealen Inhalten überwunden, die jenseits beider gelegen sind und „ein drittes Reich“ geistiger Werte bilden, als dessen Entdecker vor allem Plato zu nennen ist. Diesem dritten Reich entspringen die idealen Forderungen, in denen der Sinn des Lebens und der menschlichen Kultur wurzelt.

Von einer anderen Seite unternimmt es Friedrich Jodl in seiner ausserordentlich anregenden Schrift „Aus der Werkstatt der Philosophie“ (Verlag Hugo Heller, Wien, S. 31) jene eigentümliche, in ihren letzten Tiefen geheimnisvolle, geistige Triebkraft zu analysieren, der das philosophische Schaffen entspringt. Er unterscheidet zwischen dem bloß gelehrten, technischen Betriebe und der intuitiven schöpferischen Philosophie, die uns das Weltganze in einem neuen Lichte erblicken lässt. „Das Schleifen optischer

Gläser — die Tätigkeit, durch welche der arme Spinoza sich seinen Lebensunterhalt gewann — ist ein Symbol für die Tätigkeit des Philosophen überhaupt — des Philosophen in dem Sinne, welchen ich hier im Auge habe. Alle Philosophen schleifen Linsen, kunstreiche Gläser für die gesamte Weltbetrachtung: Gläser, die das Weltbild verschiedenartig färben, manchmal erhellen, manchmal verdüstern; Gläser, die vieles sichtbar machen oft in unerhörter Deutlichkeit, was dem unbewaffneten Auge verborgen bleibt; Gläser, mittelst deren man aber in anderen Fällen auch vieles nicht mehr bemerkt, was dem gewöhnlichen Menschen als unzweifelhaft erscheint und zum Bestand der Welt gehört; Gläser endlich, durch welche vieles in einer ganz anderen Gestalt, Ordnung und Zusammensetzung gesehen wird; ja die manchmal das Weltbild des gewöhnlichen, geistigen Auges bis zur Unkenntlichkeit verzerren.“ In jedem philosophischen System gibt es ferner ein empiristisches Moment, das in der historischen Bedingtheit dieses Systems, in seinem spezifischen Ausgangspunkte zu suchen ist. Dazu kommt aber als weitere Voraussetzung die Kraft selbstständiger Fortbildung, der Gestaltung neuer Denkforderungen und Denkmöglichkeiten. „Jede originale Philosophie, d. h. ihr Prinzip, der fundamentale Gedanke, aus dem sie sich entwickelt oder von dem aus sie die Welt in Gedanken konstruiert, bedeutet allemal eine Entdeckung.“ Freilich nicht eine Entdeckung von sinnlichen Tatsachen, sondern von Methoden, von Ordnungsprinzipien des Weltalls. Die Tragik der Philosophie besteht nun darin, dass trotz dieser historischen Relativität jeder wirkliche Denker mit dem Anspruche auftritt, die letzte, ewige Wahrheit auszusprechen. Es gibt immerhin eine Lösung dieses tragischen Konfliktes: die grossen Weltanschauungen erschöpfen zwar nicht die Wahrheit selbst, aber sie bedeuten unvergängliche Elemente derselben; ihre Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit spiegelt die Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit des durch sie begriffenen Objektes, des Universums.

Probleme kulturphilosophischen Inhaltes sind es, die Graf Hermann Keyserling in einer Streitschrift „Schopenhauer als Vorbilder“ (Werdandbücherei, Bd. 2, Verlag von Eckardt, Leipzig, S. 127) behandelt. Nicht ein bestimmtes wissenschaftliches oder spekulatives System soll in Schopenhauer getroffen werden, sondern eine Richtung des Schaffens und Lebens, deren Einfluss das ganze gegenwärtige Zeitalter umspannt. Der aesthetisierende Subjektivismus, der schrankenlose Persönlichkeitskult, der egozentrische und

dilettantische Zug unserer Zeit, sie sollen ihre letzte Wurzel im Schopenhauer'schen Schrifttum, in seiner Lehre von einem ohnmächtigen Willen haben, der bloß Phantome aber keine Werte produzieren kann. Keyserlings Charakteristik der Schattenseiten modernen Wesens ist in Inhalt und Ausdruck einwandfrei und in dieser Beziehung dürfte seine kleine Schrift wirklich ein Kulturbuch genannt werden; aber der eigentliche Angriffspunkt, die Konzentration und Rückwendung aller polemischen Energien auf Schopenhauer, ist dennoch gänzlich verfehlt, verfehlt wenigstens in der Unzulänglichkeit der Mittel, deren sich diese extrem gehaltene Kritik des grossen Philosophen bedient. Wenn Schopenhauers System auch an logischer Solidität und Durchdringung weit hinter Kant und Hegel zurücksteht, so liegt seine unantastbare Grösse — was Keyserling völlig ausser Acht gelassen hat — in der souveränen Einheitlichkeit und Macht seines Weltgefühls. Dasselbe kann allerdings bloß derjenige beurteilen, welcher es innerlich erlebt hat und nicht von vornherein, auf einen einseitigen Optimismus gestützt, in eine schiefe Perspektive bringt. Keyserling setzt dogmatisch voraus, was vom tiefsten Punkte her in Frage gestellt zu haben eben Schopenhauers unvergängliches Verdienst war. Über ein Werk wie „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ein so hartes Verdikt zu sprechen, seinen Schöpfer einen Geschäftsmann und blossen Literaten zu nennen, dazu hätte es viel gründlicherer Argumentationen bedurft, als sie hier, gleichsam aus dem Stegreife und mit Berufung auf die angeblich vernichtende, aber in keinem Punkte nachgeprüfte Kritik, die andere an dem Philosophen geübt haben, zusammengerafft werden. Der Vorwurf der „erkenntnistheoretischen Untiefe“ muss übrigens gegen Keyserling selbst erhoben werden. Denn seine „Prolegomena zur Naturphilosophie“ (München, Lehmann, S. XI u. 159), die wohl manchen trefflichen Gedanken enthalten, aber die grossen Versprechungen seines hervorragenden Erstlingswerkes „Das Gefüge der Welt“ nicht erfüllen, lassen vor allem logische Orientierung und Verdichtung der Probleme vermissen. Er identifiziert sich im Wesentlichen mit dem Pragmatismus, wenn er in der Erkenntnislehre und Naturphilosophie ein Stück angewandter Biologie erblickt; und fällt mit der Behauptung, die transzendente Methode Kants bringe lediglich die funktionelle Abhängigkeit des Weltbildes von der physiologischen Organisation des Menschen zum Ausdruck, auf den vom Neukantianismus längst überwundenen Standpunkt Langes zurück. Für die

Unklarheit des zugrundegelegten Begriffes ist es bezeichnend, dass Keyserling gar keinen präzisen Unterschied macht zwischen der psychischen und der physischen Bedeutung des Lebens, zwischen dem Leben als Prinzip der seelischen Innerlichkeit und dem Leben als einer bestimmten Erscheinungsform des körperlichen Seins. Überdies verfällt jeder biologische Erkenntnisbegriff, er mag an der körperlichen Aussenseite haften oder ins Seelische gewendet sein, dem extremen Relativismus. Wenn das wissenschaftliche und philosophische Weltbild nichts ist als die spezifische Reaktion eines Organismus auf die Umwelt, dann gibt es offenbar ebensoviel Weltbegriffe als es Arten von Organisationen gibt; und keiner dieser Weltbegriffe darf vor dem anderen irgend ein prinzipielles Recht beanspruchen. Unverständlich bleibt, wie diese Konsequenz, die aus den Prämissen unausweichlich folgt, mit der Betrachtungsart Kants in Einklang gebracht werden könne; von der doch Keyserling selbst hervorhebt, sie dringe so tief in das Wesen der Dinge ein, dass eine Natur überhaupt bloß soweit möglich genannt werden kann, als sie in den Kategorien und Grundsätzen des reinen Intellectes verankert ist. Überdies geht solch eine biologische Deutung im Kreise herum; denn die Organisationen, von denen die Auffassung des Ganzen abhängig gemacht werden soll, entstehen ja selbst erst innerhalb dieses Ganzen, so dass letzten Endes in ihm und nicht in seinen organischen Teilinhalten die tiefste Voraussetzung und der Ausgangspunkt gewonnen wird. Will man aber den Begriff des Lebens auf das Weltganze erweitern, was tatsächlich die Tendenz der modernen Philosophie zu werden scheint, dann bedarf es einer viel tieferen, metaphysischen Fassung desselben. Vielleicht gelingt es Keyserling, der neuerdings in den Reden über romanische und germanische Kultur und über die Bedeutung des Historischen wieder Proben seines Könnens abgelegt hat, im weiteren Ausbau seiner Gedanken ihr näherzukommen.

Eine exakte wissenschaftliche Behandlung desselben Problems, die in solider Analyse seine einzelnen Momente auseinanderhält und durch die Phasen ihres historischen Aufbaues verfolgt, bietet Stöhr in seinem „Begriff des Lebens“ (Synthesis II, Winter in Heidelberg, S. VIII u. 356). Dass es sich hier um ein Grenzgebiet naturwissenschaftlicher und philosophischer Begriffsbildung handelt, dass die Beschreibung der Tatsachen des Lebens mit den Deutungen dieser so häufig verwechselt werden, dass schliesslich, wie wir dies soeben gesehen haben, vom biologischen Sondergebiet aus ein Verständnis

des Universums gesucht wird, hat schon die Fragestellung vielfach verwirrt und einen täuschenden Schein über deren Umfang und Tragweite geworfen. Von Stöhr, der in gleicher Weise das Tatsachengebiet der Naturwissenschaft und das Deutungsgebiet der Naturphilosophie beherrscht, war eine Klärung der Situation zu erwarten, die seine Schrift auch wirklich leistet. So dringt er auf eine Scheidung von Bewusstsein und Leben, deren Vermengung in der griechischen Antike begreiflich erscheint, heute aber auf dem Boden der kritischen Philosophie umso entschiedener verurteilt werden muss. Das Verhältnis der Lebensvorgänge zu den Bewusstseinsvorgängen mag ein solches der Dienstbarkeit sein. Weil das Bewusstsein nicht als aufbauender Faktor in die Lebensvorgänge selber eintritt, darf noch nicht gefolgert werden, dass es ein entbehrliches Epiphänomen ist, ein überflüssiger Luxus der Welt und der Natur. „Wenn auch an die kompliziertesten Lebensvorgänge immer Bewusstsein gebunden sein mag, so ist es doch in jedem Falle möglich, die reine Lebensseite für sich zu behandeln ohne Rücksicht auf das begleitende Bewusstsein.“ Die Pflanzenphysiologie ist ein Beweis dafür, dass die schwersten biologischen Probleme, Assimilation, Wachstum, Selbstteilung, Selbstformung und Symbiose ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Bewusstseinsproblem sich abspielen können und dementsprechend eine isolierte Behandlung fordern. Es ist übrigens etwas wesentlich anderes, ob alle Bewusstseinsvorgänge von irgendeinem Bewusstsein begleitet oder von irgendeinem Bewusstsein gemeistert werden. Solange der Panpsychismus lediglich das erstere behauptet, begeht er noch keine Verwechslung beider Begriffe. Im Weiteren behandelt Stöhr die historische Entwicklung der Theorien über die speziellen Lebensprobleme, über Urzeugung, Assimilation, über das Formprinzip des Lebens, seine Beziehung zum Chemismus, sein Anpassungsvermögen, über das Phänomen des Wachstums. Die zuletzt behandelten Fragen, die der Zweckmässigkeit und des Vitalismus, besitzen wieder allgemein-philosophische Bedeutung. Hier beansprucht Stöhr, keine absolute Entscheidung zu geben; er trachtet lediglich nach der vollständigen Exposition des Problems. Der Neo-Vitalismus bedeutet keine Ergänzung, sondern eine Durchbrechung der die unbelebte Materie beherrschenden Gesetze. „Wenn das Bedürfnis der Annahme einer Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze mit dem Bedürfnis der Annahme eines Weltzweckes oder eines Systems von Weltzwecken zugleich befriedigt werden soll, dann hilft eben bloß die

Annahme einer schöpferischen Macht, die schon die Uratome mit jenen Eigenschaften in die Existenz gerufen und mit jenen Bewegungsgesetzen ausgestattet hat, die dem früher gestellten Zwecke entsprechen.“ So zeigt es sich, dass das Leben auch in seiner körperlichen Erscheinungsform dem Naturphilosophen schwere, vielleicht unlösbare Probleme stellt, deren Mittelpunkt das Verhältnis des teleologischen zum mechanistischen Prinzip bleibt.

In Stöhrs Schrift ist vom Phänomen der Symbiose, der soziologischen Seite des Lebens die Rede. In der Tat sind die Theorien über das Zusammenleben der Individuen in durchsichtiger Abhängigkeit von den Theorien der Lebensnotwendigkeiten des Einzelnen, des Organischen als solchen; was denn auch der eminente Einfluss zeigt, den Darwin auf die Soziologie geübt hat. Mit diesem Fragenkomplex befassen sich zwei Arbeiten Rudolf Goldscheids „Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie“ (Leipzig, Klinkhardt) und „Darwin als Lebens- element unserer modernen Kultur“ (Wien u. Leipzig, Hugo Heller). Goldscheid hat nicht allein theoretische Reflexionen, sondern auch praktische Zielsetzungen vor Augen. Seine Polemik wendet sich gegen den Malthusianismus in Darwins Lehre. Es ist in der schrankenlosen Vermehrung der Lebewesen nicht die Ursache ihrer schrankenlosen Vernichtung, sondern eine arterhaltende Anpassung an die vielen Vernichtungstendenzen zu suchen. Mit Recht hebt Goldscheid hervor, dass die Auslese durch Not und Mangel allein noch keine positive Entwicklung verbürgt. Es kommt vielmehr alles darauf an, in welcher Richtung sich die Entwicklung vollzieht. Als Goldscheids Verdienst muss es gerühmt werden, dass er dem blinden Mechanismus gegenüber auf die Bedeutung des Richtungsbegriffes hingewiesen hat. Diese aktive Einstellung der Evolutionsreihen auf bestimmte Zielpunkte hin ist die copernikanische Tat höher organisierter Lebewesen. Wenn nun Goldscheid weiter die positive Richtung der Kulturentwicklung in der vollendeten Herrschaft des Menschen über die Natur und nicht in dem schrankenlosen gegenseitigen Konkurrenzkampfe der Völker erblickt, so kann ich hierin allerdings bloß einen Ansatz sehen, sofern sich in der Technik erst das Stadium der Zivilisation, nicht das der Kultur darstellt. Auch das Ideal der Naturbeherrschung verharret in der Ebene natürlichen Seins, ist daher ein naturalistisches Ideal: wogegen die kulturellen Aufgaben der Menschheit in seinem tieferen Einswerden mit der Natur liegen,

wie es vor allem Kunst, Weltanschauung und Religion zeigen. Diese Gedankengänge habe ich in meinen Büchern „Gründe und Abgründe“, sowie in den im vergangenen Jahre erschienenen „Lebensfragen“ (Hirzel, Leipzig) näher ausgeführt. Ich habe in dem zuletzt genannten Buche den Versuch unternommen, aus den Bedingungen des individuellen Lebens die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft herzuleiten. Insbesondere lag mir daran, die gestaltenden sozialen und psychologischen Tendenzen unserer Zeit, vor allem den Kontrast zwischen dem fortschreitenden Objektivationsprozess der Technik, der ungeheuern Mechanisierung des modernen Daseins und dem Bedürfnis nach Vertiefung, Individualisierung und Nuancierung des Innenlebens aus einer einheitlichen Wurzel zu erklären, die im Individuum ebenso zur Entfaltung gelangt wie in der Gesellschaft. Schon im Aufbau und in der Disposition sollte diese Verwebung der Motive, dies notwendige Übergreifen des Persönlichen ins Allgemeine, des subjektiven in den objektiven Geist zum Ausdruck kommen. So begann ich mit einer Analyse jener Phänomene, die den Menschen zunächst in seiner Isolation zeigen, aber auch schon die Fäden sichtbar werden lassen, die von ihm zur Mitwelt führen: Selbsterhaltungstrieb, Tapferkeit, Egoismus, Mitleid und Grausamkeit. Mit den Betrachtungen über Einsamkeit und Geselligkeit war der Übergang zur sozialen Psychologie gewonnen; ihre weitere Ausgestaltung erhielt die letztere in den darauf folgenden Studien über Aufrichtigkeit, Tugend und Laster, den Rythmus der Sympathie. Wenn Hegel im objektiven Geiste lediglich das Mittelglied zwischen dem Subjektiven und Absoluten gesehen hatte, so sollte auch hier die Gemeinschaft bloß der Durchgangspunkt sein, durch den das Individuum sich zum Universum erhebt. Der Aufsatz über Vornehmheit hatte zu zeigen, wie das Verhalten zum Nebenmenschen im tiefsten das Verhalten zum Weltganzen reflektiert, dessen bewusste Gestaltung eben dasjenige ist, was wir Lebensanschauung oder Weltanschauung nennen. Das Schlusskapitel, das den Titel „Erfüllung“ trägt, zeigt, dass der Grundgegensatz des Individualismus und Universalismus, von dem das Schicksal der Menschheit getrieben wird, unüberwindlich ist, dass es bloß eine metaphysische Lösung desselben geben kann.

Unter den Publikationen des Verlags Diederichs in Jena, dessen Wirksamkeit vor allem der Neuromantik zugute kam, sind in erster Reihe die gesammelten Werke Sören Kierkegaards zu

nennen, enthaltend die folgenden Bände: 1. Bd. „Entweder — Oder“, I. Teil, 3. Bd. „Furcht und Zittern“ und „Wiederholung“, 6. Bd. „Unwissenschaftliche Nachschrift“, I. Teil, 7. Bd. „Unwissenschaftliche Nachschrift“, II. Teil.

Die Beziehungen Kierkegaards zum modernen Empfinden sind ausserordentlich grosse, und blos die Schwerflüssigkeit, die bizarre Linie seiner Darstellung verhindert es, dass sein Werk mehr in die Breite dringt. Er ist ein Dialektiker des Seelenlebens, ein vom Logischen ins Psychologische gewendeter Hegel. Auch sein Denken ist ein antithetisches, durch die Macht des Widerspruches getriebenes. Wie Nietzsche geht er nicht vom abstrakten Begriff, sondern vom Erleben aus; aber — das unterscheidet ihn wieder von Nietzsche und bringt ihn Hegel näher — sein Erleben ist kein lyrisch-aphoristisches, sondern ein durch und durch reflektiertes Erleben, ein solches, das sich von selbst in logische Falten legt, das über seine individuelle Besonderheit hinausstrebt, ein Allgemeines zu werden, ohne dass der Verstand erst nachträglich von aussen hinzutrete und sich seiner bemächtigte. Kierkegaard erlebt die Dinge nicht so, dass er sie wie Nietzsche in sich aufsaugt, mit ihnen eins wird, sondern so, dass sie sich gleichsam von ihm fortbewegen, ihm aus Realitäten zu Perspektiven werden, die unter dem dialektischen Gesetz des Gegensatzes stehen. Auf dem Grunde jedes Phänomens wird ihm dessen Widerspiel sichtbar, auf dem Grunde der Liebe der Hass, auf dem Grunde des Glaubens die Eitelkeit. Diesen Prozess hat er, wie Hegel die Entfaltung des Begriffes, als eine unendliche Bewegung bezeichnet. Und die Unendlichkeit dieser Bewegung war die Tragik Kierkegaards, von der seine äusseren Schicksale blos ein Widerschein waren; denn ihn drängte es zu dem Ziele und Ruhepunkte, an dem sich die Bewegung zur Gestalt vollenden sollte. Über das Spiel der Thesen und Antithesen hinaus rang er nach der höchsten Synthese im Einssein mit der Gottheit. So kommt es, dass Kierkegaard gar manches vom Sophisten und Aestheten an sich hat und doch wieder mit einer Unmittelbarkeit wirkt, die unmöglich konstruktiv sein kann. Dass er in Gleichnissen spricht, ist kein technisches Mittel, kein stilistisches Blendwerk, sondern ein sichtbares Zeichen dessen, dass er alles als Gleichnis lebt. Wenn er als unerbittlicher Richter immer noch Schauspieler bleibt, so sitzt er doch auch immer über sein Schauspielertum zu Gerichte. Und dieser letzte tiefe Ernst in ihm ist es, der ihn über das moderne Aesthetentum so hoch erhebt: er hat

die Welt und sich selbst nicht wie ein Bild, sondern wie ein Schicksal empfunden, das nach Deutung und Erfüllung begehrt.

Ausser den Werken Kierkegaards ist von Diederichs' Publikationen noch die Ausgabe der „Moralisten“ von Shaftesbury zu nennen, deren Übersetzung und Einleitung Karl Wolff besorgt hat.

Der Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig hat sich ein besonderes Verdienst durch die Neuausgabe der Werke grosser Denker erworben, auch solcher, die dem weiteren Publikum sonst schwer zugänglich sind. Band 122 der philosophischen Bibliothek bringt unter dem Titel „Wolff'sche Begriffsbestimmungen“ ein Hilfsbüchlein zum Studium Kants von Julius Baumann (S. IV u. 54, Preis brosch. 1 Mark). Hier wird ähnlich wie von Pichler auf die mannigfachen Parallelismen zwischen Wolff und der „Kritik der reinen Vernunft“ hingewiesen. Das Verständnis Kants wird in der Tat dadurch gefördert werden, dass man seine historischen Voraussetzungen noch besser kennen lernt als bisher und sie nicht einseitig in Humes Skepsis, sondern im deutschen Rationalismus sucht. Band 123 enthält „Wilhelm v. Humboldts ausgewählte philosophische Schriften“, herausgegeben von Joh. Schubert (S. XXXIX u. 222, Preis brosch. M. 3,40, geb. M. 4,—). Humboldt tritt uns hier als bedeutender Ästhetiker, Geschichtsphilosoph, Religionsphilosoph und Pädagoge entgegen; vor allem als ein enzyklopädischer Geist, der von jedem Punkte aus die Beziehung zur Totalität gewinnt. Band 103 bringt in zweiter, vermehrter Auflage „Schillers philosophische Schriften und Gedichte“ mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Kühnemann, S. 437, brosch. M. 4,50, geb. M. 5,20).

Ausserdem bringt der Verlag eine Reihe philosophischer Werke, darunter Otto Lempps „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller“, die gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisauflage der Kantgesellschaft (S. VI u. 432). Der erste Teil zeigt uns die Theodicee auf intellektualistischer Grundlage, der zweite ihre religiös-idealistische Begründung. Dort finden wir Leibniz, Wolff und Shaftesbury, hier Lessing, Rousseau, Kant, Herder und Schiller. Im Problem der Theodicee handelt es sich, wie der Verfasser ausführlich, um nichts Geringeres, als um die Auseinandersetzung der Religion mit dem sich von ihr emanzipierenden wissenschaftlichen Geiste der neueren Zeit, um die Erhaltung religiöser Werte. Die Verlegung des Schwerpunktes aus dem Theoretischen ins Praktische,

aus dem Intellektuellen ins Ethische ist das Resultat dieses bedeutenden Entwicklungsprozesses. Das religiöse Gebiet ist kein Erkenntnisinhalt, sondern eine Forderung und Aufgabe des sittlichen Willens. In der Tat ist eben damit genau der Punkt bezeichnet, an dem die moderne Auffassung des Religionsproblems angelangt ist, ohne indessen in ihm zur Ruhe kommen zu können. Denn ebensowenig wie der erkennende Intellekt zeigt sich das moralische Wollen fähig, die religiösen Werte restlos in sich zu absorbieren. Wonach wir heute ringen, das ist ein höherer Standpunkt, der uns das Religiöse weder als einen ruhenden Sachverhalt zeigt, der logisch bewältigt werden kann, noch als eine bloße ideale Richtung des Willens, weder als ein Sein im rationalen Sinne, noch als ein Sollen im normativen, sondern als etwas, das irgendwie die Synthese beider enthält.

Eine „Encyclopädie der Philosophie“ mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnistheorie und Kategorienlehre (S. VII und 334) versucht Dorner. Der Entwicklungsgang der modernen Philosophie wird hier mit dem der antiken verglichen. Kant nimmt eine ähnliche Stellung wie Sokrates ein. Den Weltanschauungen Platos und Aristoteles' soll die absolute Philosophie Schellings und Hegels entsprechen. Der Stoa und dem Epikuräismus, die überwiegend die praktische Richtung betonten, der Emotionalismus und Voluntarismus der neuesten Zeit, die sich von ihrem antiken Vorbilde allerdings durch ein stärkeres Hervortreten der Psychologie unterscheidet. Aufgabe der Philosophie ist, die Fundamente alles Erkennens, des empirischen wie des metaphysischen, zu untersuchen. Die empirischen Wissenschaften unterscheiden sich teils nach der Verschiedenartigkeit des Objektes, teils nach der verschiedenen Art des Denkens, das dasselbe Material in verschiedenem Sinne behandelt. Von der sinnlichen Wahrnehmung erhebt sich die Darstellung stufenweise zur wissenschaftlichen Erfahrung und zur Metaphysik.

Als untrügliches Anzeichen für die steigende Tendenz unserer Zeit, die Mannigfaltigkeit innerer und äusserer Erfahrungen zur Einheit einer Weltanschauung zusammenzufassen, sei hier vor allem ein Unternehmen genannt, das diesen Bestrebungen auch einen äusseren Vereinigungspunkt gibt; es ist die Zeitschrift *Logos*, eine internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, die vor kurzem ins Leben trat. Unter Mitwirkung der bekanntesten Gelehrten wie Eucken, Gierke, Husserl, Rickert, Meinecke, Simmel,

Tröltsch, Weber, Wölfflin, Windelband wird sie von Georg Mehlis in Freiburg i. B. herausgegeben. Die philosophische Durchdringung der verschiedensten Kulturgebiete, der Wissenschaften, der Kunst, des sozial-ethischen, des rechtlichen, nationalen und religiösen Lebens soll eine einheitliche, philosophische Systembildung vorbereiten. Deshalb bindet sich die Zeitschrift nicht dogmatisch an ein von Anbeginn fixiertes Programm; bloß diese eine Voraussetzung legt sie zugrunde, daß sämtliche ihrer Teilnehmer vom Bewusstsein der Kultur erfüllt sind, vom Bewusstsein, daß Kultur kein vereinzelt, zeitliches Phänomen ist, sondern die Offenbarung einer ewigen universalen Vernunft. „Ohne den Glauben an irgendeinen Logos ausserhalb oder innerhalb des Lebens ist Philosophie, die diesen Namen verdient, überhaupt nicht möglich.“ Die Zeitschrift wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen erscheint auch eine russische Ausgabe und es besteht die Aussicht, weitere nationale Redaktionen und Ausgaben anzugliedern. Der Logos ist keine philosophische Fachzeitschrift, da erkenntnistheoretische und spezialwissenschaftliche Probleme in ihm überhaupt nicht zur Behandlung gelangen oder bloß unter der Voraussetzung, daß sie die Beziehung zum Ganzen durchsichtig enthalten. Er sucht den Übergang von der Philosophie zur Weltanschauung, vom Begriff zum Leben.

Der Logos hat bisher eine Reihe interessanter Beiträge namhafter Autoren gebracht. Ausser dem schon erwähnten Aufsatz Rickerts finden wir Studien von Emile Boutroux, Simmel, Benedetto Croce, Leopold Ziegler, Kroner usw. Simmels Skizze über die Metaphysik des Todes enthält zugleich eine psychologische Analyse des Unsterblichkeitsgedankens. Das Todesphänomen wird hier nicht als eine äussere Begrenzung des Lebens, sondern als sein inneres, formgebendes Prinzip betrachtet. In demselben ist es gelegen, daß der Mensch die Inhalte und Werte seines Lebens von der Zufälligkeit löst, in welche seine psychische Existenz verstrickt ist, und daß er andererseits sein Ich zu immer grösserer Reinheit und Plastik krystallisieren lässt. Aus dem überindividuellen Charakter des Lebens, dessen Gebundenheit an eine bestimmte Form seine Bildsamkeit und Energie nicht zu erschöpfen vermag, leitet Simmel den Seelenwergungsglauben ab, der hiernach weit mehr ist als ein mythologisches Hirngespinnst, so wenig er sich auch erkenntnistheoretisch legitimieren lässt. Im Anschlusse daran nenne ich auch

Simmels schönen Aufsatz über Michelangelo im zweiten Hefte, der uns aus dem tragischen Konflikt in diesem Künstler, dem Konflikt zwischen transzendenter Sehnsucht und immanentem Gestaltungstrieb, das Wesen seiner Schöpfungen begreifen lehrt.

Der Italiener Benedetto Croce, der gestreiche Erneuerer Hegels, schreibt „Über die sogenannten Werturteile“. Als Dialektiker wendet er sich gegen den absoluten Dualismus von Wirklichkeit und Wert, gegen die Zerspaltung der Welt in ein Reich des zufälligen Daseins und in ein Reich ewiger Notwendigkeit. Auch hier handelt es sich um eine Abstraktion, wie sie das empirische und mathematisch-physikalische Denken an seinen Gegenständen vornimmt, wogegen es Aufgabe der Philosophie sei, das Spiel der Antithesen wiederum in der konkreten Einheit des Seins aufzuheben. Nach einer anderen Seite weicht Boutroux in seinem Aufsatz „Wissenschaft und Philosophie“ von Rickert ab; darin nämlich, dass er die Unterscheidung beider wiederum im Unterschiede des objektivierenden, wissenschaftlichen und des subjektivierenden, philosophischen Verfahrens erblickt, welches letzteres das mechanistische Prinzip durch die Innerlichkeit des seelischen Lebens ergänzt.

Dem inneren Werte dieses Unternehmens, der schon in seiner kulturellen Tendenz begründet liegt und nach den ersten Proben nicht mehr angezweifelt werden kann, wird wohl der äussere Erfolg entsprechen. Gerade heute, wo sich viele produktive Kräfte regen, die Zersplitterung der Standpunkte aber ein lebendiges Zusammenwirken hindert, ist eine solche Konzentration, eine solche breite Grundlage gemeinsamer Diskussion erforderlich.

Das Streben nach einer philosophischen Durchdringung der Kultur, das für den Logos richtunggebend ist, hat sich noch in einem anderen Werke verdichtet, welches den bezeichnenden Titel „Weltanschauung“ führt und in einzelnen Darstellungen bekannter Forscher die Probleme der Philosophie und Religion enthält. (Reichl & Co., Berlin, S. XII u. 484.) Zwanzig Gelehrte, darunter Dilthey, Joël, Wiesner, Driesch, Adickes, Natorp, Simmel, Deussen, Tröltzsch haben sich vereinigt, um die bleibenden Werte im geistigen Leben der Gegenwart, die über den wechselnden Interessen der Zeiten in einer höheren Wirklichkeit begründet sind, zu erkunden. Über die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen schreibt Dilthey. Auch hier unterscheidet er drei Haupttypen: den Naturalismus, den Idealismus der Freiheit, den objektiven Idealismus, die allerdings keine abstrakten Theorien

vom Wesen des Universums sind, sondern die spezifischen Lebensbeziehungen spiegeln, in denen sich das Individuum zum Gesamtsein findet und es im Grunde unerklärt lassen, weshalb das Weltempfinden gerade in diese Richtungen auseinanderläuft.

Während Groethuysen in seinem Aufsatz über das Leben und die Weltanschauung die Problematik des Daseins in der Antinomie gipfeln lässt, dass der Mensch einerseits als dynamisches Glied in die Kette des Weltprozesses eingeschaltet ist, andererseits sich als freier Betrachter über den Ablauf der Begebenheiten und seine eigene Bedingtheit durch sie zu erheben vermag, so erst zur Persönlichkeit sich entfaltend, bemüht sich Misch in subtiler Analyse, die verschiedenen Gestaltungen des persönlichen Lebens zu sondern. Dem durchgreifenden Konflikt von Zeitlichkeit und Ewigkeit gibt Joël in einer Skizze „Weltanschauung und Zeitanschauung“ starken, bildhaften Ausdruck. Den Zusammenhang von Phantasie und Weltanschauung bespricht Spranger, das Positive vom Negativen sondernd. Nach ihm kommen zwei berühmte Naturforscher, Wiesner und Driesch, zu Worte, beide darin einig, dass der Mechanismus die Tiefen der Welt nicht auszuschöpfen vermag. Aber während Wiesner sich mit einem Proteste gegen die Anmassungen des Mechanismus begnügt, die zumal in Haeckels monistischer Naturphilosophie sichtbar werden, zieht Driesch jenem noch engere Grenzen. Er will, zunächst in scheinbarem Gegensatz zu Wiesner, von der Naturbetrachtung, von der Betrachtung der belebten Natur unmittelbar zu einer ethischen Weltanschauung gelangen. Der Gegensatz wird allerdings dadurch wesentlich verflüchtigt, dass er als Vitalist in den Begriff der organischen Natur selber ethische Momente hineinträgt, vor allem die Kategorie der suprapersonalen Ganzheit. Ich erwähne hier im Vorübergehen den grossen Abstand dieser Auffassung von der Rickert'schen. Während Rickert die Grenzlinie so zieht, dass das System der Werte sich jenseits aller Wirklichkeit, des äusseren wie des inneren Lebens entwickelt, will Driesch nicht blos im seelischen, sondern auch im körperlichen Leben die Wertidee als schöpferische Kraft in Wirksamkeit sehen: eine Wendung des Gedankens, die, wie immer sie zum Widerspruch herausfordern mag, den kühnen Ansatz zu einer, Geistiges und Körperliches enger als bisher zusammenschliessenden Metaphysik enthält. Die Zukunft der Metaphysik im allgemeinen erörtert Adickes, der ihr eine günstige Prognose stellt; er selbst tritt als Agnostiker für eine Weltanschauung des persönlichen Empfindens ein, spricht aber der dog-

matischen Richtung bessere Chancen zu. Über die Seelenfrage schreibt Hermann Schwarz, über das Schicksalsproblem Graf Keyserling. Hiermit schliesst der erste philosophische Teil; der zweite, der das Problem der Religion in mannigfachen Abhandlungen enthält, ist nicht minder interessant, führt aber zu sehr ins Gebiet der speziellen Religionsphilosophie, als dass wir hier eingehender darauf Bezug nehmen könnten.

Bei aller Differenzierung der Standpunkte ist in diesen Aufsätzen ein Gemeinsames: nicht allein die schroffe Opposition gegen jede Art von Positivismus, gegen jeden Versuch, aus blosser Tatsachenbetrachtung, mag sie auf Naturforschung oder empirische Psychologie beschränkt sein, einen abschliessenden Weltbegriff zu gewinnen, sondern auch der Glaube daran, dass die endlichen und vergänglichen Erscheinungen von ewigen Werten durchleuchtet sind; dass diese aber nicht völlig ausserhalb unserer Lebenssphäre liegen, sondern sie in sich fassen, dem religiösen und künstlerischen Empfinden unmittelbar zugänglich bleiben; dass der Mensch überall dort, wo er über die mechanischen Notwendigkeiten des äusseren und inneren Seins emporstrebt, die Quellen eines höheren metaphysischen Lebens rauschen hört.
