

## Die deutsche Philosophie im Jahre 1911.<sup>1)</sup>

Von Oscar Ewald.

Das erste Dezennium des zwanzigsten Jahrhunderts liegt abgeschlossen hinter uns. Es hat eine geistige Physiognomie wie jedes Jahrhundert, wie sogar jedes einzelne Jahr eine solche trägt. Wollen wir indessen die Tendenzen, die das geistige Leben der Gegenwart beherrschen, aus der letzten Tiefe begreifen, dann müssen wir den Rahmen weiter spannen und diese Bewegungen im Zusammenhang mit der ganzen Vergangenheit zu erfassen trachten.

Die Grundrichtung der gegenwärtigen Philosophie ist als ein Universalismus zu bezeichnen, der, näher betrachtet, den Versuch darstellt, den Standpunkt des antiken Denkens auf neuer Grundlage zu rezipieren. Die antike Weltanschauung, die indische wie die griechische, ist nämlich universalistisch: sie hebt den Gegensatz von Subjekt und Objekt, von seelischem und körperlichem Sein, in der Einheit des Weltganzen auf. Ihr Ausgangspunkt ist nicht das Ich, auch nicht dessen Widerspiel, das Nicht-Ich, vielmehr das Gesamtsein, welches das Ich ebenso wie das Nicht-Ich in sich fasst. Erst das christliche Mittelalter nimmt die Wendung zum Subjekt. Das individuelle Ich löst sich nicht mehr wie für die antike Mystik im Göttlichen auf; es bewahrt in ihm seine Individualität; sowie auch andererseits der Gottesbegriff einen personalen Charakter empfängt. Hiermit begründet das christliche Mittelalter den prinzipiellen Dualismus von Subjekt und Objekt. Denn bloss die Seele hat am Göttlichen Anteil und wird so der Vergänglichkeit enthoben; die materielle Welt hingegen ist eitel Sünde und Schein. Auf dem Wesensgegensatze von Subjekt und Objekt ruht aber auch die grosse Leistung der Renaissance und der nachfolgenden Jahrhunderte: das Gebäude der modernen

<sup>1)</sup> Anm. d. Red. Wir verweisen für die folgende Abhandlung auf unsere Bemerkung zum ersten Bericht des Verfassers.

Naturforschung. Freilich wird der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, Seele und Körper, Innenwelt und Aussenwelt nicht mehr ethisch sondern theoretisch gedeutet als eine Unterschiedenheit im Sein und nicht im Werte. In diesem Sinne aber ist er die Grundlage der modernen Naturbetrachtung geworden. Aus dem Begreifen des Objektes jede Mythologie, jede Form des Anthropomorphismus auszuschneiden, ist die Tendenz der grossen Naturphilosophen, Erkenntnistheoretiker und Systematiker von Descartes und Galilei bis Kant gewesen, eine Tendenz, die in der Idee der mathematischen Physik, der mechanistischen Atomistik sich vollendete. Ihr gemäss sollte die physische Natur als ein in sich geschlossenes Ganzes, als reiner Mechanismus aufgefasst werden. Schon in Berkeley und Leibniz beginnt eine Reaktion gegen diesen extremen Objektivismus, der rückwirkend auch die Auffassung vom Seelischen und Geistigen zu beeinflussen drohte. Und wenn Kant ihn zum Abschluss bringt, so hat er gleichwohl dadurch, dass er die Grenzen der mathematischen, mechanistischen Betrachtungsweise aufzeigte, auch die Gegenströmung nachhaltig gefördert. Eine noch intensivere Wirkung übte das Erwachen und Erstarren des Naturgefühls, dem Rousseaus Werke den Weg ebneten. Wiederum wurde ein tieferes Band zwischen dem Ich und der Aussenwelt gesucht, als das des analysierenden, atomisierenden mathematischen Denkens. Die Natur nicht als ein naiv Vermenschlichtes, wohl aber als ein Lebendiges, innerlich Erfülltes zu fassen, wurde der grosse Gedanke der neuen Zeit; ein Gedanke, der von keinem mit einer solchen Macht intensiven Lebens durchdrungen worden ist wie von Goethe. So schwer es ist, die Goethesche Weltanschauung in eine logische Formel zu kleiden, sicherlich ist ihr charakteristisches Zeichen die Idee einer absoluten Synthese, der die Welt als organisches Ganzes gegeben ist. Und der Grundzug dieser Weltanschauung tritt uns auch in den vielfach verwandten Systemen der Identitätsphilosophen, namentlich Schellings entgegen. Wiederum wird der Ausgangspunkt im Universum gesucht. Aber in einem Begriff vom Universum, der die Grenze von Subjekt und Objekt nicht verwischt, sondern innerhalb seiner fortbestehen lässt. Die grosse Aufgabe entsteht, trotz dieser Grenzsetzung, die eine unvergängliche Errungenschaft des Christentums und der Renaissance bleibt, das Gemeinsame des durch sie Geschiedenen, das Gemeinsame alles Seins überhaupt, in einer Weltformel darzustellen.

Solch eine Weltformel zu entdecken, ist nicht allein das Bestreben der philosophischen Romantik gewesen; die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat noch auf einem ganz anderen Wege dies Ziel verfolgt, auf einem Wege, der von Hume, eigentlich schon von Berkeley, gangbar gemacht wurde. Es ist der Weg des Positivismus, der Weg eines restlosen Phänomenalismus. Seine Weltformel lautet: alles ist sinnliche Erscheinung und nicht mehr als sinnliche Erscheinung. Hierin hat er einen gemeinsamen Generalnenner sämtlicher Realität. Es ist kein Unterschied in metaphysischen Wesensgründen, der die Teilung des Seins in eine physische und eine psychische Hälfte bedingt, sondern ein solcher, der bloss die Erscheinung angeht. Das Seelische ist wie das Körperliche ein Komplex von Phänomenen, die lediglich in der Art oder der Gruppierung von einander abweichen. Am konsequentesten wurde dieser Standpunkt von Ernst Mach vertreten, der im wesentlichen weniger Original als Weiterentwicklung Humes zum äussersten Extrem ist. Daneben sind freilich auch Laas, Mill, Avenarius zu nennen, überhaupt die Begründer und Repräsentanten des Positivismus. Im weiteren Sinne gehört auch die Neukantische Bewegung hierher, zumal in der Richtung, die sie später genommen. Hier stellt sie sich nämlich als ein ziemlich entschiedener Phänomenalismus dar, der jeder ontologischen Metaphysik abhold ist. Der Unterschied vom Positivismus liegt lediglich darin, dass der Neukantianismus nichtsdestoweniger nach einem Absoluten trachtet: zwar nicht im Metaphysischen, wohl aber im Logischen. Er setzt dem positivistischen Prinzip der Relativität in bestimmten, eindeutigen, konstanten intellektuellen Werten einen Wall entgegen. Und in diesen Werten bekundet sich wiederum eine universalistische Tendenz; denn sie sollen weder einer objektiven noch einer subjektiven Realität entsprechen, sondern ein höheres drittes Reich autonom, von aller Realität unabhängiger Setzungen konstituieren. Dies ist die Grundrichtung des modernen Logismus, der nicht bloss im engeren Anschluss an Kant zu Bedeutung und Ansehen gelangt ist. Indessen das metaphysische Interesse ist stets das stärkere und überwiegende. Dies erklärt es, dass die neueste Philosophie sich wieder des Seinsproblems zu bemächtigen beginnt und einen allumfassenden Universalbegriff anstrebt. Und zwar in einem Sinne, der eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit der philosophischen Romantik bekundet. Nicht darin, dass alles sinnliche Phänomen ist, liegt die letzte Gemeinsamkeit der Dinge

begründet, sondern darin, dass es von denselben metaphysischen Quellen gespeist wird. Die Einheit des Körperlichen und des Seelischen wird hinter ihre Erscheinungsform verlegt. In den jüngsten und wirksamsten philosophischen Richtungen, im Neuhegelianismus und im Intuitivismus Bergsons sehen wir dies Bestreben hervortreten und ein Querschnitt durch die Gegenwart wird uns zeigen, dass der Schwerpunkt sich unverkennbar vom Logischen zum Metaphysischen verschiebt.

Ein wichtiges Ereignis des vergangenen Jahres war der philosophische Kongress, der in Bologna tagte. Die Beteiligung Deutschlands an diesem Kongress war eine verhältnismässig geringe. Und so kamen auch die vorherrschenden Richtungen der deutschen Philosophie weniger zur Ausprägung. Freilich ergab sich eben hieraus die Gelegenheit, ihr Verhältnis zur ausländischen Philosophie kennen zu lernen. Das ist umso wichtiger, als dies Verhältnis neben manchen Parallelismen auch weitgehende Gegensätzlichkeiten impliziert, welche auf eine verhängnisvolle Zerklüftung der Probleme einen Schluss zu ziehen erlauben. Der ausländischen Philosophie steht die deutsche, sofern sie nicht selbst von fremden Einflüssen gemeistert ist, als eine annähernd geschlossene Masse gegenüber, deren richtunggebendes Element der Neukantianismus ist. Überhaupt ist für sie ihr einseitig erkenntnistheoretischer Grundzug entscheidend, der sie metaphysischen Fragestellungen gegenüber in spröder Absonderung und Reserve verharren lässt. Sie ist so völlig im Logismus verankert, dass ihr der Zusammenhang mit dem Seienden verloren zu gehen droht. Umso schroffer hebt sich von ihr die metaphysische Richtung ab, die namentlich in der französischen Philosophie durch Bergson zur Herrschaft gelangt ist und sich des modernen Denkens in wachsendem Mass bemächtigt. Diese Richtung hat wie der ihr in mancher Hinsicht verwandte Pragmatismus eine Tendenz zum Irrationalismus. Sie will irgendwie über das Logische hinauskommen, es als Spezialfall eines allgemeinen Prinzips begreifen; wobei freilich das grosse Problem darin enthalten ist, ob die Mittel, in denen sich solch Transzendieren des Logischen vollzieht, nicht wiederum logische sind und somit den Gedankengang zu einer Kreisbewegung verurteilen. Im einzelnen ist über diesen Kongress, der unter dem Vorsitze Professor Enriques zwischen dem 6. und 11. April abgehalten wurde, manch Interessantes zu bemerken. Von deutscher Seite kamen Külpe, Leonard Nelson

und Graf Hermann Keyserling zu Wort. Külpe gab eine sorgfältig gegliederte Darstellung der Lehre vom Realen in den einzelnen Stadien ihrer Entwicklung. Die Tendenz derselben ist fortschreitende Eliminierung des Metaphysischen zugunsten einer auf konkrete Durchdringung des sinnlich Gegebenen gerichteten Auffassung. Was Nelson in seinem Vortrage „Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie“ bot, war lediglich eine gedrängte Zusammenfassung der Hauptthesen seiner Schrift „Das sogenannte Erkenntnisproblem“. Das Positive seiner Ausführungen war die Forderung einer unmittelbaren Erkenntnis und zwar des Realen wie des Logischen, die er den Theorien des mittelbaren, reflektierenden, urteilenden Erkennens entgegensetzte. An diesen Vortrag schloss sich eine längere Diskussion, die indessen wenig Erspriessliches zutageförderte, da schon über die Bedeutung der Grundbegriffe nicht genügende Übereinstimmung bestand. Auch Keyserlings Vortrag „Die metaphysische Wirklichkeit“ brachte nichts Neues, sondern einen Auszug seines im vorigen Jahresberichte erwähnten Buches „Prolegomena zur Naturphilosophie“. Keyserling steht völlig ausserhalb der deutschen Philosophie, er hat zu den erkenntnistheoretischen und logistischen Problemen überhaupt kein Verhältnis, er ist als radikaler Anhänger Bergsons biologischer Metaphysiker. Ein „drittes Reich der Werte“ gibt es für ihn nicht, die metaphysische Wirklichkeit ist das Leben, das jeder physischen Erklärung spottet. Damit setzt sich Keyserling freilich auch über die positiven Errungenschaften des Transzendentalismus hinweg, die in der Befestigung des Logischen, seiner Erhebung über die Relativität des Werdens und der Entwicklung enthalten sind und geht des sicheren Kriteriums philosophischer Beweisführung verlustig. Man kann den transzendentalen Gedanken sehr wohl festhalten und trotzdem die Sackgasse des modernen Logismus vermeiden; man kann mit jenem sogar eine intuitive Erkenntnis des Seienden vereinigen, wie sie von Bergson in seiner meisterhaften Rede „Der Geist der Philosophie“ gefordert wurde. Ja in dieser Vereinigung transzendentaler und metaphysischer Gesichtspunkte scheint mir die philosophische Aufgabe der Zukunft gelegen.

Im Pragmatismus, der auf dem Kongresse wiederum von Schiller vertreten wurde, kommt der Transzendentalismus ohne Zweifel zu kurz. Schillers Ausführungen über das Wesen des Irrtums gaben Anlass zu einer lebhaften Diskussion, die indessen kaum mehr als eine Wiederholung der Kontroversen war, die

sich auf dem Heidelberger Kongress an das gleiche Thema knüpften. Es ist daher auf das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen zu verweisen.

Schiller hat seine hauptsächlichen Thesen übrigens zu einem Buche „Humanismus“ vereinigt. (Philosophisch-soziologische Bücherei, Band XXV; Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Leipzig, Klinkhardt, XV u. 400 S.). Wenn Schiller selbst ein vornehmliches Kriterium der Unwahrheit darin erblickt, dass die Folgerungen sich gegen ihre eigenen Voraussetzungen wenden, so ist dem extremen Pragmatismus dieser Widersinn mit Recht zum Vorwurf gemacht worden. Denn er will überhaupt keine absolute Wahrheit, kein in sich gegründetes reines Theoretische anerkennen. Die Überzeugung, dass es autonome logische Werte gibt, wird als veralteter Intellektualismus abgelehnt; an seine Stelle soll eine voluntaristische Aktivitätstheorie treten. Was als Wahrheit gesetzt erscheint, ist Ausdruck einer Lebensnotwendigkeit, ist somit Funktion des Willens der Selbsterhaltung. Und zwar alle Wahrheit überhaupt, auch die der höchsten logischen Prinzipien wie des der Identität oder der Kausalität. Darin liegt aber ein offener Widerstreit der Konsequenzen mit den Prämissen. Ist der Satz der Identität variabel, dann ist es jede Aussage, die logische Prägung hat; es kann mithin auch die Theorie des Pragmatismus nicht Anspruch auf dauernde und allgemeine Anerkennung erheben. Damit wiederholen wir den alten, aber — wie unser Beispiel zeigt — noch immer aktuellen Einwand gegen die relativistische Doktrin. Wichtiger noch ist derselbe Nachweis hinsichtlich des Kausalitätsproblems. Voraussetzung der Behauptung, dass die Wahrheit ein Resultat der biologischen Auslese und Anpassung ist, bleibt die Annahme einer unbedingten Gesetzmässigkeit der Naturvorgänge, vor allem der Beziehungen zwischen den Organismen und der Umwelt, der sie sich anpassen; denn lediglich in einer kausal geordneten Welt hat es einen Sinn, von Anpassung, Auslese, fortschreitender Orientierung zu sprechen. Die Umwandlung der Axiome in Postulate, die Schiller vollziehen möchte, hat mithin eine Grenze — zum mindesten in jenen Axiomen, an welche der Vollzug einer solchen Umwandlung selbst gebunden bleibt. Dass der reine Intellektualismus kein haltbarer Standpunkt ist, dass ihm gegenüber der Voluntarismus auch auf Erkenntnisfragen seine Rechte erstrecken darf, kann eingeräumt werden. Indessen das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Philosophie,

zwischen Erkennen und Wollen, ist gleichwohl kein so einfaches, wie der Pragmatismus wähnt. Es ist eher die Tendenz einer gegenseitigen Durchdringung beider Sphären, als die Unterordnung der einen unter die andere. Setze ich das Erkennen, die Sphäre des Logischen, vom Wollen abhängig, so denke ich mir das Abhängigkeitsverhältnis offenbar wieder nach Gesetzen, das heisst, logisch bestimmt. Und so bleibe ich stets in denselben Zirkel gebannt, aus dem es kein Entrinnen gibt. Das Logische umgibt wie ein Rahmen alle Betrachtungsweisen, auch solche, die gar nicht logisches Material zum Objekt haben, zum Beispiele Ethik und Ästhetik oder eben — Naturphilosophie. Deshalb ist die prinzipielle Möglichkeit noch nicht ausgeschlossen, das Logische in seiner Totalität auf ein ausserlogisches, ethisches oder metaphysisches Fundament zurückzuführen, so aber, dass jenes dessenungeachtet ein völlig in sich geschlossenes System bleibt. So spricht Kant vom Primat der praktischen Vernunft, Schopenhauer von der absoluten Souveränität des Willens; beide ohne die Apriorität der Kategorien anzutasten, oder sie gar in variable Funktionen eines zielsetzenden Wollens und Handelns zu verwandeln. Das Logische als solches kann — wie das Beispiel Schopenhauers, übrigens auch das Fichtes zeigt — auf ein anderes, noch tiefer gelegenes Prinzip zurückgeführt werden, ohne dass es darum aufhört, in seinen einzelnen Teilen und Gliedern eben als ein rein Logisches zu bestehen.

Sind die logischen Axiome auch unter keinen Umständen in Postulate aufzulösen, so bleibt dem Pragmatismus dennoch im Problem ihrer Anwendung auf die sinnliche Realität ein bestimmter Spielraum. Über diese Anwendung scheint sich freilich a priori wenig aussagen zu lassen; sie scheint der Bestätigung und Bewährung durch fortschreitende Erfahrung und Praxis bedürftig. Insoferne könnte sie auch als biologische Zweckmässigkeit gedeutet werden. Allerdings ist hier wieder im Auge zu behalten, dass, was wir als das Tatsachengebiet des Biologischen bezeichnen, selbst bereits eine Anwendung logischer Kategorien auf ein Gebiet sinnlicher Realität voraussetzt und dementsprechend nicht rückwirkend solche Anwendung rechtfertigen kann. Ferner bleibt noch eines zu erwägen, was in den Aufstellungen der Pragmatisten nicht genügend Berücksichtigung findet. Wenn unser Wirklichkeitsbegriff auch Ergebnis und Ausdruck fortschreitender Orientierung ist, es fragt sich, ob der Begriff der

Orientierung nicht ein solcher theoretischen Verhaltens zur Welt ist. Dass, was für uns das Wahre ist, häufig zugleich auch das Nutzbringende repräsentiert, könnte auch auf einen blossen Parallelismus der beiden Reihen hinweisen. Oder es könnte umgekehrt bedeuten, dass das theoretische Erfassen der Wirklichkeit, welches mit rein logischen Mitteln geschieht und sich nach rein logischen Kriterien richtet, Bedingung unserer biologischen Existenz und Erhaltung ist. Das Verhältnis zwischen Logik und Biologie ist eben ein vieldeutiges sowie auch der Begriff der biologischen Zweckmässigkeit ein vieldeutiger ist. Als solcher wird er übrigens unverkennbar von den Pragmatisten genommen, die ihn bald als psychophysische Selbsterhaltung deuten, bald auf ein höheres ethisches Niveau spannen. Als Lebensnotwendigkeit wird von Schiller die Anwendung der Identitätskategorie auf die Erscheinungen nicht weniger betrachtet, als der Glaube an persönliche Unsterblichkeit. Die moralischen Argumente, die er für die letztere erbringt, sind zum Teil sehr beachtenswert; allein die erkenntnistheoretische Grundlage ist umso schwankender, als die leitenden Begriffe vage, ja willkürlich gewählt sind. Zwischen dem, was unter dem Gesichtspunkte der Darwinschen Selektionslehre als Forderung der Praxis auftritt, und Kants Postulaten der praktischen Vernunft ist ein ungeheurer Abstand, der erst mit kritischer Rechtfertigung jedes Schrittes durchmessen werden muss, soll eine einheitliche und zugleich der Besonderheit der einzelnen Momente angepasste Betrachtungsweise gewonnen werden.

Es soll ferner noch des Sektionsvortrages gedacht werden, den der berühmte Indologe Paul Deussen über die von ihm herausgegebene Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers in zehn Bänden hielt (Piper & Co., München). Bei dieser Gelegenheit wurden auch Prospekte über Deussens fundamentales Werk „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ verteilt, die einen Einblick in die Disposition des Ganzen, auch der bisher unveröffentlichten Partien, erlauben. Der erste, dreiteilige Band, der vollendet vorliegt, enthält die indische Philosophie. Von dem zweiten, ebenfalls auf drei Teile angelegten Bande, dessen Gegenstand die Entwicklung der europäischen Philosophie ist, erschien die erste Abteilung: die Philosophie der Griechen. Deussen meistert dieses Material nicht minder als das der indischen Weltanschauung. Seine leitenden Gesichtspunkte, vor allem die Metaphysik der Atmanlehre, verleugnet er auch hier nicht und es ist möglich, dass damit eine



bestimmte Einseitigkeit in der Behandlung erkenntnistheoretischer Probleme verknüpft ist. Namentlich die Darstellung Platos zeigt ein solches Überwiegen metaphysischer Tendenz, das freilich als ein wirksames Korrektiv modernen Versuchen gegenüber, den Platonismus im Sinne Kants und der Neukantianer umzudeuten, betrachtet werden muss. Interessant ist ferner das Bestreben des Verfassers, die verschiedenen Systeme nicht bloß aus dem Prinzip der historischen Kontinuität, als Weiterführung früherer Motive, sondern auch aus dem individuellen Eindrucke zu erklären, den die umgebende Wirklichkeit auf die Persönlichkeit des betreffenden Denkers übte; diese Seite der Betrachtung wird in den meisten die Hegelsche Methode verfolgenden Geschichten der Philosophie vernachlässigt. Der Anspruch Deussens, ein auch für pädagogische Zwecke geeignetes Kompendium geschaffen zu haben, darf als berechtigt angesehen werden. Es ist leicht begreiflich, dass namentlich auf die ideellen Zusammenhänge des europäischen und des indischen Denkens viel Licht geworfen wird, ohne dass diese Zusammenhänge gewaltsam und künstlich konstruiert würden. Bemerkenswert ist der weitgehende Parallelismus der spätgriechischen und der späteren indischen Philosophie, für die es beide charakteristisch ist, dass sich ihr Interesse von theoretischer Systembildung zu den Problemen praktischer Lebensgestaltung hinwendet, so freilich, dass die gesuchte Lösung wiederum aus den Sphären theoretischen Erkennens geschöpft wird. Für beide ist eben das intellektualistische Ideal bestimmend. Die Darstellung Deussens lässt allerdings auch die Unterschiede deutlich hervortreten. Die zwei letzten Abteilungen seines Werkes werden die biblisch-mittelalterliche und die neue Philosophie enthalten.

Die philosophische Literatur des vergangenen Jahres zeigt in Materie und Gliederung manche Ähnlichkeit mit den früheren, hier berücksichtigten Jahrgängen. In enger Beziehung zu Kant steht vor allem eine Reihe von Aufsätzen, die in den „Kantstudien“ erschienen sind. Unter diesen sei Cassirers Studie „Aristoteles und Kant“, angeführt, eine Kritik der Schrift Görlands über das Verhältnis der beiden Denker zur Idee der theoretischen Erkenntnis. Zwei verschiedene Grundrichtungen des Philosophierens treten hier zutage: Aristoteles geht vom Dinglichen, Substantiellen aus und gelangt erst von diesem zur Relation; wogegen Kant den umgekehrten Weg geht; für den Kritizismus ist die Relation das Fundamentale, die Dinge lediglich Träger von Relationen, aus

welcher Betrachtungsweise sich die Idee eines vollendeten Systems ergibt. Es ist klar ersichtlich, dass diese Deutung der kritischen Philosophie letztere in die Perspektive stellt, die Cassirer in seinem Werke „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ entwickelt hat.

Drieschs Abhandlung über die „Kategorie der Individualität“ sowie Ebbinghaus' Aufsatz über „Benedetto Croces Hegel“, werde ich in einem späteren Zusammenhang berücksichtigen.

Ein Aufsatz Kösters enthält eine gedrängte Zusammenfassung der Leitmotive von „Cohens Logik der reinen Erkenntnis“. Über „Begriff und Problem der Persönlichkeit“ schreibt Arnold Ruge, der sein Thema im Anschlusse an Kants Ethik entwickelt. Die Momente der Subjektivität, der Absolutheit werden von einander in dem Sinne geschieden, dass lediglich im Absoluten der Grund und der Massstab sittlichen Wollens gesucht werden kann. Dadurch, dass Kants Begriff der Persönlichkeit völlig ins Zeitlose wächst, entäussert er sich aller Fülle individueller Inhaltlichkeit, aus der er für die moderne Auffassung seine Bedeutung schöpft. Wie in den früheren Jahren, so sind auch im vergangenen einige Ergänzungshefte der „Kantstudien“ erschienen. Es seien hier genannt: Herbert Buzello, „Kritische Untersuchung von Ernst Machs Erkenntnistheorie“, Walter Mechler, „Die Erkenntnistheorie bei Fries, aus deren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert“, Erich Frank, „Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie“. Dem reinen Empirismus Machs, seiner Beschränkung auf das analytische Verfahren setzt Buzello die Notwendigkeit aprioristischer Synthese für die Erkenntnistheorie entgegen. Mechler widerlegt wie Nelson das Vorurteil, dass Fries Psychologist gewesen, er weicht aber darin weit von Nelson ab, dass er in der Friesschen Lehre keine positive Weiterentwicklung der Kantischen erblicken will. Sie sei lediglich eine Metaphysik des Subjektiven und Individuellen. Zum kritischen Problem versperre sie sich damit selbst den Weg. Frank bemüht sich um die Aufweisung der dialektischen Momente in Kants Kritizismus, die als Vorwegnahme der Hegelschen Philosophie bezeichnet werden können. So sehr Kant noch auf dem Standpunkte des analytischen, abstrakten Verstandes verharret, die dialektische Synthese spielt bei ihm dennoch eine grössere Rolle, als auf den ersten Blick scheinen könnte, und zwar nicht bloss im Aufbau der Kategorien-tafel, sondern noch mehr in der Ideenlehre, welche die Dinge als Erscheinungen und die Dinge an-sich selbst zur Einhelligkeit mit

der Idee des Unbedingten verbindet. Ein sehr bedeutsames und dankenswertes Unternehmen der Kant-Gesellschaft ist die Veröffentlichung von Neudrucken solcher Schriften, die in die Entwicklung des Geisteslebens der beiden letzten Jahrhunderte eingegriffen haben und die trotz ihrer Unentbehrlichkeit aus dem Buchhandel verschwunden sind. Geplant sind etwa fünfundzwanzig Bände. Als erster erschien der bekannte „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie“ von E. G. Schulze, besorgt von Dr. Arthur Liebert. Die Argumente, die in dieser Schrift gegen den Standpunkt des Kritizismus, nicht allein gegen die Reinholdsche Darstellung, erhoben werden, empfehlen sich noch heute bei ihrer kritischen Prägnanz gründlicher Erwägung. Es tritt hier zutage — was übrigens schon Vaihinger in seinem Kommentar erwähnt — dass viele Fragen, die die neuere Kantforschung bewegten, schon in jener Zeit vorweggenommen wurden; und zwar in einer über ihren Gegenstand oft klarer und sachgemässer orientierten Art. Der Skeptizismus, den der Verfasser vertritt, negiert nicht die Forderung eines obersten Ausgangspunktes für die Philosophie; aber er findet ihn lediglich in den unmittelbaren Tatsachen des Bewusstseins und in den allgemeinen Grundsätzen der formalen Logik. Eine Aussage über die Natur der Dinge an sich, der metaphysischen Realität, und über das absolute Ausmass des menschlichen Erkenntnisvermögens soll hingegen unmöglich sein und sich stets in die Sackgasse des Dogmatismus verirren. Als Grundfehler Kants wird ein Verstoß gegen seine eigene Voraussetzung erklärt: der Schluss vom Gedacht-Werden-Müssen auf das reale Sein. Daraus, dass wir uns die notwendigen synthetischen Urteile bloss als aus dem Gemüt entstanden denken können, wird in übereilter Weise gefolgert, dass das Gemüt auch wirklich die Quelle derselben sein muss. Hier ist in der Tat ein sehr bedeutungsvolles Problem eingebettet, das auch innerhalb der neueren Kantinterpretation noch der Entscheidung harret; das Verhältnis der Denknötwendigkeit zur Seinsnotwendigkeit im allgemeinen. Ebenso wie für den Ursprung der Kategorien erweist sich dasselbe für deren Anwendung. Die herrschende Richtung will sie bloss als Denknötwendigkeiten anerkennen, die eine gegebene Mannigfaltigkeit in intellektuelle Beziehungen einstellen. Der realistische Zweig des Neukantianismus erblickt in ihnen den Hinweis auf bestimmte Gesetzmässigkeiten des Seins; ihm ist die Kausalitäts-

kategorie zum Beispiele Gewähr dafür, dass es eine kausale Verknüpfung der Erscheinungen gibt, die Kategorie der Substanz, dass ein absolut Beharrendes hinter den gegebenen Erscheinungen existiert.

Mit den letzten, fragmentarisch gebliebenen Werken Kants beschäftigt sich die Schrift Pinski's „Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie“ (Verlag von Peter, Halle a. S. 1911, VI u. 151 S.). Diese Aufzeichnungen erstrecken sich auf zwei verschiedene Werke. Eines ist das bekannte „Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“. Das andere sollte die eigentliche Transzendentalphilosophie darstellen, das geschlossene System der Vernunft-erkenntnisse. Jenes scheint gegen Schellings Naturphilosophie, dieses gegen sein System des transzendentalen Idealismus gerichtet. Gott, die Welt, der Mensch, diese drei Maxima des Vernunft-erkennens, sind die eigentlichen Gegenstände der Transzendentalphilosophie. Sie hat die Bedingungen für die apriorische Erkenntnis derselben, das heisst die Bedingungen für die Vorstellung der Natur, für die Sittlichkeit, für die Erzeugung des Gottesbewusstseins zu entfalten. Kants Gottesbegriff ist ein theistischer, der sich schroff gegen Spinozas Pantheismus abgrenzt. Dennoch ist er nicht schlechtweg transzendent; er ist zwar nicht den Einzel- dingen, wohl aber der menschlichen Vernunft immanent. Eine Welt ohne Menschen wäre eine Welt ohne Gott. Vermöge seiner Doppelstellung als Phänomenon und als Noumenon erweist sich der Mensch somit als das Bindeglied zwischen der Sphäre des Weltlichen und der des Göttlichen. Dies Hinausragen über das Sinnliche gibt sich vor allem schon im Selbstbewusstsein kund. Im übrigen wird hier dem Subjektiven eine noch grössere Bedeutung für das Erkennen zugesprochen als in den kritischen Haupt- schriften. Ein wesentlicher Fortgang über dieselben liegt in dem Manuskripte nicht; wengleich man Pinski darin Recht geben kann, dass es manches zur systematischen Abrundung des gewaltigen Gedankengebäudes beiträgt, da es nochmals die wesentlichen Elemente desselben in ihrer Beziehung auf den innersten Mittel- punkt sichtbar werden lässt.

Zum fundamentalen Problem der Kantischen Erkenntnislehre führt uns eine Schrift Julius Gützmans „Kants Begriff der objek- tiven Erkenntnis“ (Verlag von Markus, Breslau 1911, 276 S.), die der Frage nach dem Rechtsgründe der synthetischen Urteile

a priori nachgeht. An den Ausführungen des Verfassers scheint mir von besonderer Wichtigkeit die Unterscheidung des Wahrnehmungsproblems vom Erkenntnisproblem, auf die ich auch in meiner Schrift „Kants kritischer Idealismus“ das Augenmerk gelenkt habe. Wesentlich ist ferner die Abgrenzung der logischen, rationalen Form vom alogischen, irrationalen Inhalt. Der Inhalt ist aus der Form nicht ableitbar, aber er steht doch nicht ohne jede Beziehung zu ihr, er ist vielmehr ihr notwendiges Korrelat. Es ist im Wesen der logischen Prinzipien enthalten, dass sie sich von einem Erkenntnisfaktor abheben, der eben damit als ein nichtlogischer bezeichnet wird. Und das letzte, was wir mit rationaler Notwendigkeit einzusehen vermögen, ist, dass eine solche Grenze der logischen Rationalität nicht bloss vorhanden, sondern schon in dem Begriff der logischen Form notwendig gesetzt erscheint. Diese Anerkennung eines irrationalen Inhaltes, der von rationaler Form umrahmt ist, ja nicht allein die Anerkennung desselben, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit seiner Setzung gerade aus dem Prinzip der rationalen Form ist schon deswegen bemerkenswert, weil sich der Verfasser hier in Übereinstimmung mit anderen Denkern befindet, von denen alsbald die Rede sein wird. Es äussert sich hierin ein Widerstand gegen die Hegelsche Tendenz, das Reale restlos in ein Logisches umzuwandeln, ein Widerstand, der freilich nicht dem entgegengesetzten Extrem des Irrationalismus dienen soll, sondern die Selbstbegrenzung, die Beziehung auf ein Anderes im Wesen des Logischen begründet sieht.

Einer ähnlichen Auffassung begegnen wir in der Schrift Bruno Bauchs „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“ (Verlag Winter, Heidelberg 1911, VIII u. 262 S.). Fünf interessante Aufsätze sind in diesem Buche vereinigt: „Über das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft“, „Zum Problem der allgemeinen Erfahrung“, „Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis“, „Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann“, „Die Analysis des Substanzproblems und die logische Skala der Standpunkte“. Die einzelnen Untersuchungen erstrecken sich vorwiegend auf erkenntnistheoretische und methodologische Themen. So wird in der ersten namentlich das Verhältnis der induktiven zur deduktiven Methode behandelt und zwar in einem Sinne, der die Unterscheidung weder zu einer absoluten stempelt, noch sie als eine konventionelle und künstliche verwirft. Als

„resolutives“ und „kompositives“ Moment ergänzen und durchdringen sie einander in der analytischen Methode. Zumal in der Naturforschung tritt dieser wechselseitige Zusammenhang unverkennbar zutage. „Achten wir nämlich nicht bloss auf den äusseren Fortgang, sondern auf die innere methodische Struktur der Induktion, so zeigt sich, dass auch jener seinen Sinn und seine Möglichkeit erst empfängt durch ein strenges, logisch-gesetzmassiges Gefüge derart, dass die Induktion nicht bloss fortschreitet vom Besonderen zum Allgemeinen, sondern dass sie das allein tut, aber auch tun kann und tun darf, unter Voraussetzung eines Allgemeinen, das für sie den Sinn einer allgemeinen inneren Gesetzlichkeit hat, aufgrund deren erst jener äussere Fortgang möglich wird. Also wohlgemerkt: die Induktion hat ein Allgemeines nicht bloss zum Ziele, sondern sie hat, ebensogut wie die Deduktion, ein Allgemeines zur logischen Voraussetzung. Diese Voraussetzung eines Allgemeinen auch für die Induktion kann man in der Tat als das deduktive Moment der Induktion bezeichnen“. Man könnte ja vom Einzelnen nicht zum Allgemeinen übergehen, würde man nicht die verschiedenen Exemplare, an denen Gleichartiges festgestellt wurde, unter ihnen sie umspannenden wissenschaftlichen Begriff subsumieren; und in diesem Begriffe, der gleichsam das fixe Axensystem des ganzen Denkprozesses darstellt, ist eine objektiv-logische Funktion gegeben, die man als „Subsumtionsallgemeines“ bezeichnen kann. Dies Verhältnis beleuchtet Bauch an einem der markantesten Beispiele, das uns die wissenschaftliche Forschung überhaupt bietet, an dem der Gliederung des Organischen in Gattungen und Arten, die völlig der Gliederung der Begriffe, ihrem Zusammenhang in einem System entspricht. So gelangt er zu einer interessanten Parallelisierung Kants und Darwins. Die merkwürdige Entsprechung zwischen der Kontinuität im Denken und im Sein, die sich hier kundgibt, war beiden zum schwerwiegenden Problem geworden. Letzten Endes handelt es sich hier um das Problem der Begreiflichkeit der Natur, die nicht möglich wäre, wenn die Natur nicht die Grundbedingungen erfüllte, an die zugleich das denkende Begreifen ihrer Inhalte gebunden ist. Zumal jene Methode, die sich mehr und mehr zum eigentlichen Instrumente des Naturerkennens entwickelt hat, die analytische, beruht auf der Forderung solcher Kontinuität. Die Harmonie zwischen Denken und Sein wird im Sinne Kants daraus erklärt, dass die vom Subjekt unabhängige Gegebenheit des empi-

rischen Materials selbst eine logisch notwendige Voraussetzung ist, durch die allein die Objektivität der Naturforschung gewährleistet erscheint; so wird in die Gesetzmässigkeit der Form zugleich auch die des Inhaltes einbezogen. Die bedeutsame Ausdehnung der aprioristischen Funktion von der Form auf den Inhalt, welche die jüngere Phase des Neukantianismus charakterisiert und die, freilich in verschiedener Art bei Cohen, Natorp, Cassirer zutage tritt, vollzieht hier Bauch in seiner Weise. Durch diese Verankerung des Realen in logischer Begrifflichkeit soll der Phänomenalismus, zu dem Schopenhauer Kants Lehre umgedeutet hatte, an der Wurzel überwunden werden.

Zum selben Resultat führt der zweite Aufsatz, der den Nachweis enthält, dass Erfahrung in keiner Weise ein Gegebenes sondern von welcher Seite immer betrachtet, eine Aufgabe darstellt. Nicht einmal das letzte sinnliche Substrat der Erfahrung, die Empfindungsmannigfaltigkeit, ist schlechtweg gegeben, so als ob sie ausser Beziehung zur Aktivität des Logischen stünde. Vielmehr ist es das Logische selbst, das sie fordert, um an ihr zur Entfaltung gelangen zu können. Der letzte Aufsatz behandelt den historischen und systematischen Aufbau der Standpunkte im Substanzproblem. Vom naiven Realismus der Abbildtheorie führt die Entwicklung zum Mechanismus und Materialismus, von diesem zum Dynamismus und zur Energetik; sodann weiter zum Spiritualismus, zum Positivismus und endlich zum Kritizismus, in welchem sich die 'Aufhebung' der Metaphysik vollzieht. Dass sich Bauch für die kritische Lösung des Problems entscheidet, muss nach seiner allgemeinen Stellung und insbesondere nach seiner Monographie über den Substanzbegriff, die ich im vorigen Jahre behandelt habe, nicht hervorgehoben werden. Die Substanz wird weder als ein äusseres oder inneres Sein, noch auch als blosse Wechselbeziehung der sinnlichen Qualitäten, sondern lediglich als Begriff und Grundsatz anerkannt und legitimiert. Der Positivismus wird mit zwingenden Argumenten zurückgewiesen. Hingegen zweifle ich, dass die transzendente Einkleidung des Substanzproblems seinen metaphysischen Gehalt gänzlich in sich zu absorbieren vermag. In der Fassung desselben besteht manche Gemeinsamkeit, aber auch mancher Unterschied zwischen Bauch und Cassirer. Von der Marburger Schule entfernt sich Bauch durch seine entschiedenere Einschränkung des Apriorischen.

Als beredtes Zeichen, dass die methodologischen Prinzipien,

welche die moderne Erkenntnislehre beherrschen, auch in andere Forschungsgebiete einzudringen beginnen, darf Kelsens Werk „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre“ (Verlag von Mohr, Tübingen 1911, XXVII u. 709 S.) angesehen werden. Es ist ein mit logischer Energie und Strenge durchgeführter Versuch, den Transzendentalismus in die Rechtsphilosophie einzuführen. Von der Unterscheidung zwischen Norm und Naturgesetz, zwischen Sollen und Sein, zwischen normativer und explikativer Betrachtungsart wird ausgegangen, um die den Rechtssatz bestimmende Eigentümlichkeit zu entwickeln. Diese ist nicht auf der Seinsebene zu suchen, sondern auf der des Sollens. Es ist aber überdies noch ein Unterschied zwischen dem Sittengesetz und der Rechtsnorm. Im Sittengesetz kann, sofern es ein autonomes, selbstgegebenes ist, der Unterschied zwischen dem Realen und dem Normativen eher verwischt werden. Der Charakter des Rechtes hingegen ist ein heteronomer: hier ist der Einzelne ohne Rücksicht auf sein Wollen gebunden. Eben diese Reaktion des Einzelnen gegen den Rechtssatz bedingt die Anwendung des letzteren durch das Gericht. Mit ihm ist daher keine unmittelbare Evidenz verknüpft, sondern eine mittelbare, eben durch die Rücksicht auf die Unrechtsfolge vermittelte. Auch das Verhältnis von kausaler, teleologischer, normativer Betrachtung wird einer kritischen Prüfung unterworfen. Kausale und teleologische Betrachtung bilden keinen ausschliessenden Gegensatz; vielmehr ist in jeder Zweckvorstellung das Kausalprinzip insoferne eingeschlossen, als ihre Realisierung an das Schema von Ursache und Wirkung gebunden ist. Beide gehören der Seinssphäre an, von beiden hebt sich daher die Norm als ein eigentümliches Gebilde ab. Aus dem Vergleich der Norm mit den Tatsachen der Seinswelt, sofern sie in Beziehung zu einem Subjekt gebracht werden können, ergibt sich der Begriff der Zurechnung. Bei dieser fragt es sich nicht, was das Subjekt getan oder unterlassen hat, sondern bloss, was gesollt war und wer gesollt hat. Der Wille spielt im Zurechnungsproblem eine Rolle, die sich keineswegs mit seiner psychologischen Bedeutung deckt. Der Wille ist hier kein konkreter, realer Vorgang, sondern eine begriffliche Konstruktion; er repräsentiert den gleichsam ins Innere des Menschen verlegten Endpunkt der Zurechnung. Als Beweis hierfür nennt der Verfasser die strafbaren Fälle von Fahrlässigkeit, bei denen gerade das Moment des Wollens mangelt, ja eben dieser Mangel die Schuld begründet. Das Schuldproblem kann deshalb



von der Jurisprudenz nicht psychologisch aufgelöst werden. So wird auch hier die Opposition gegen den Psychologismus zum Eckstein einer Methode erhoben, welche im wesentlichen die transzendente, Kantische ist. Kelsens Willensbegriff deckt sich ja in bemerkenswerter Weise mit dem Cohens in seiner „Kantinterpretation“ und in seiner „Ethik des reinen Willens“. Der Vorwurf des Formalismus, welchen man der Schrift Kelsens gemacht hat, die sich nach diesen grundlegenden Voruntersuchungen mit der objektiven und der subjektiven Erscheinungsform des Rechtssatzes beschäftigt, hat schon deswegen keine Berechtigung, weil es ja eben die spezifischen Erkenntnisformen der Staatsrechtslehre sind, die hier analysiert werden. Die Einführung der transzendenten Methode in ein Gebiet, dessen sie sich bisher noch nicht in vollem Umfange bemächtigt hatte, das strenge und konsequente Festhalten an ihr ist der grosse Vorzug dieses Buches, dem man einen weitgehenden Einfluss auf die Rechtsphilosophie wünschen muss.

Vom Geiste des Kritizismus ist auch Reiningers „Philosophie des Erkennens“ getragen (Leipzig, Verlag von Barth, 1911, IV u. 464 S.). Wiewohl diese ausserordentlich gediegene Schrift die Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie in historischer Folge analysiert und darstellt, ist ihre Absicht eine systematisch-kritische. Das zeigt bereits die Einleitung, „Erkenntnisbegriff und Erkenntnistheorie“. Das Charakteristische des Erkennens ist seine Gegenstandsbeziehung. Während im unreflektierten Erleben Vorstellung und Gegenstand als ungeschiedene Einheit gegeben sind, hebt sich das Erkennen stets von seinem Gegenstand ab und sucht ihn wiederum nachbildend zu erreichen. Dieses distanzierende, differenzierende Moment der Erkenntnis, das zugleich ihren dualistischen Charakter begründet, wird von Reiningers in seiner prinzipiellen Bedeutung sehr klar erfasst und in unmittelbarem Zusammenhang mit der Gliederung des Bewusstseins in Subjekt und Objekt gebracht. „Im Prozess des Erkennens vollzieht sich eine beständige Gegenüberstellung unseres Inneren zu einem Äusseren und eine fortschreitende Abrückung des Einen von dem Anderen. Dadurch, dass auch dieses „Innere“ und sein Inhalt, wenn der Blick der Erkenntnis sich darauf richtet, im Gegenverhältnis zum erkennenden Subjekte als ein Objektives und Äusseres erscheint, erhält unser Ich jenen perspektivischen Charakter, welcher den Gegensatz von Objekt und Subjekt durch die beständige Wieder-

holung dieser Objektivierung des Subjektiven zu einem unaufheb-  
baren macht.“ Auf dieser konstanten Wechselbeziehung beruht  
ferner die Doppelseitigkeit alles Erkennens. „Daher ist das Er-  
kennen stets ein Vorgang mit zwei Seiten: einmal die Subjektiv-  
ierung eines Objektiven, ein Prozess der Assimilation des Objekts  
durch das Subjekt; aber auch ein Bestimmtwerden des Subjekts  
durch das Objekt, ein Anpassen unseres Denkens an seinen Gegen-  
stand; Aneignung und Hingabe, Aktivität und Passivität zugleich“.  
In diesem Hinausgreifen über die Sphäre der Subjektivität ist  
dasjenige zu suchen, was man die Gegenständlichkeit des Denkens,  
des Erkennens nennt. Drei Momente müssen hier auseinander-  
gehalten werden: Der Vorstellungsinhalt, das Gefühl der trans-  
subjektiven Notwendigkeit, die Reflexion, die dies Gefühl objektiviert,  
auf etwas ausserhalb des Vorstellungskreises Gelegenes bezieht.  
Die Prüfung dieses transsubjektiven Anspruches ist die eigentliche  
Aufgabe der Erkenntnistheorie. Sie darf demnach nicht schon von  
bestimmten Resultaten des Erkennens ausgehen, da sie ja im  
transzendentalen, regressiven Sinne seine Voraussetzungen enthüllen  
will. Als Selbsterkenntnis des Erkennens wird sie von der dialek-  
tischen Gespaltenheit ihres Gegenstandes ergriffen und zu einer  
unendlichen Bewegung verurteilt, die fortschreitend von der Ober-  
fläche in die Tiefe dringt. Dieser Prozess kommt historisch in  
den Standpunkten des Rationalismus, Empirismus und Kritizismus  
zur Entfaltung. Mit ihnen muss sich jede Erkenntnislehre, die  
auf Vollständigkeit Anspruch erhebt, auseinandersetzen. Reining-  
er besorgt dies in gründlicher und anregender Weise. Das Wertvolle  
seiner Untersuchungen ist ihre Einstellung auf das Zentrale ihres  
Problems: was bedeutet Erkennen und mit welchen Mitteln realisiert  
es sich?

Der erste Lösungsversuch liegt im Rationalismus. Vor allem  
in Descartes, den Reining-er in sehr feiner Weise ausdeutet, wenn-  
gleich er ihn zu einseitig durch das Medium der kritischen Philo-  
sophie betrachtet. Die metaphysische Grundvoraussetzung der  
rationalistischen Logik wird klar dargelegt; namentlich im Gottes-  
beweis tritt sie zutage: sowohl im ontologischen wie im antropolo-  
gischen. Er beruht auf einer Gleichsetzung von Denken und Sein,  
die nicht bewiesen werden kann, da sie ihrerseits das Fundament  
für die Erkenntnis der letzten Realitäten abgibt. Ohne sie wäre  
ja die Forderung unverständlich, dass in der Vorstellung höchster  
Vollkommenheit ein unmittelbarer Hinweis auf die Existenz dieses

Vorstellungsinhaltes gelegen ist. Zwischen Objektivität und Transzendenz wird hier kein Unterschied gemacht. Die transsubjektive Bedeutung des Denkens kann sich bloss in der Entsprechung legitimieren, die es auf Seiten der metaphysischen Wirklichkeit findet. Im grossen betrachtet ist die Erkenntnisphilosophie Descartes ein Versuch, die Möglichkeit rationalen Erkennens aus dem Zusammenhange des menschlichen Denkens mit einer kosmischen Vernunft von schöpferischer Kraft zu begreifen. Auf diesem Standpunkte einer metaphysischen Hypostasierung des Logischen verharret der Rationalismus auch in Spinoza und Leibniz, welcher letzterer freilich damit den Übergang zum Kritizismus vorbereitet, dass er die höchsten Vernunftwahrheiten nicht mehr wie Descartes im Willen, sondern im Verstande Gottes ihren Ursprung und ihre Rechtfertigung finden lässt: mithin nicht mehr in einer wesensfremden, sondern in der selbsteigenen Sphäre absoluter Intellektualität. Hiermit ist die heteronome Stellung aufgehoben und Kants Lehre von der Autonomie der Vernunft wenigstens dem allgemeinen Prinzip nach eingeleitet. In ähnlicher Weise werden von Reininger die prinzipiellen Grundzüge des Empirismus herausgearbeitet, in dem er ein dogmatisches und ein skeptisches Element unterscheidet. Die empiristische Philosophie gelangt auf realistischer Basis zu idealistischen Konsequenzen: das ist ihr immanenter Konflikt, der über sie hinausweist. Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley und Hume bezeichnen die einzelnen Stadien dieses Weges. Hume führt das Programm, das schon Bacon aufgestellt hatte, die Erkenntnis möglichst zu objektivieren, bis zur Auflösung und Ausscheidung des Subjektes durch; als deren Folge sich aber die Zersplitterung der gegenständlichen Welt in ein Chaos zusammenhangloser Fragmente ergibt. Die Reduktion alles Realen auf das unmittelbar Gegebene bedeutet zugleich den Verzicht auf jede Ordnung und damit jede Erkennbarkeit des Tatsächlichen. Und so sieht sich Hume, was besonders interessant ist, zu einem ähnlichen Hilfsmittel wie Descartes genötigt, um die Möglichkeit des Erkennens zu retten: er verankert es in einem ihm selbst transzendenten Prinzip, welches er als die Weisheit der Natur bezeichnet. Wird dieses Prinzip konsequent zu Ende gedacht, dann entfaltet es sich abermals zu demjenigen, was uns bei Kant als die Macht der Vernunft entgegentritt: so dass beide Richtungen, die rationalistische und die empiristische, schliesslich von selbst in den Kritizismus auslaufen. In der Darstellung desselben bewährt sich

Reiniger als strenger Transzendentalist. Das Wichtigste scheint mir hier die Art zu sein, in welcher er das Transzendente gegen das Metaphysische abgrenzt. Das Grundproblem jeder Theorie der Erfahrung und Erkenntnis: wie es möglich sei, dass die rationalen Gesetze des Denkens auf die empirische Wirklichkeit angewendet werden können, ja erst durch die Anwendung auf dieselbe ihre Erfassung und Beherrschung vorbereiten, soll durch den Begriff der transzendentalen Apperzeption gelöst werden. Diese nämlich bezeichnet einen höheren Standpunkt oberhalb der Dualität von empirischem Subjekt und empirischem Objekt, einen Standpunkt, welcher diese als seine beiden Glieder unter sich enthält und es so begreiflich erscheinen lässt, dass die Gesetze der Natur keine anderen sind als die Gesetze des Verstandes. Kann man dieses transzendente Bewusstsein, worin alles Reale, Subjektives und Objektives, seine letzte logische Einheit findet, als Weltvernunft bezeichnen, so muss immer wieder betont werden, dass damit keine metaphysische Bedeutung zu verknüpfen ist. Es ist lediglich der Ausdruck jenes perspektivischen Charakters des Ichs, des Bewusstseins: sich selbst wie die äusseren Objekte zum Gegenstände zu werden und so unterhalb der Schichte empirischer Subjektivität ein ganz allgemeines Ich, ein ganz allgemeines Bewusstsein zu offenbaren, welches letzten Endes nichts ist als absolute Einheit im Begriff universeller Synthese. Wir stehen hier vor jenem „Bewusstsein überhaupt“, das in der neuen Erkenntnislehre, in der an Kant wie an Fichte orientierten, eine so ausserordentliche Rolle spielt.

Ob diese Abstraktion, sofern sie sich von jeder metaphysischen Tendenz fernhält, imstande ist, das Seinsproblem in eindeutiger Weise zu lösen, es vor den Konsequenzen des subjektiven Idealismus zu bewahren, muss freilich dahingestellt bleiben. Es ist das entschiedene Verdienst einer Schrift Viktor Krafts „Erkenntnisbegriff und Weltbegriff“ (Verlag von Ambrosius Barth, Leipzig 1911, XII u. 232 S.), diese Frage ernstlich zur Diskussion gestellt und mit kritischer Präzision im realistischen Sinne beantwortet zu haben. Die Schrift Krafts ist ein heftiger Protest gegen jede Art der Bewusstseinsimmanenz, jeden Positivismus. Der Begriff des letzteren wird unter dem Aspekt des Aussenweltproblems so weit gefasst, dass nicht allein der empiristische Phänomenalismus eines Mach, eines Avenarius, sondern auch der transzendente Idealismus darunter fällt, sofern auch er das Sein im Erkennen

aufgehoben werden lässt. Dass alles Naturerkennen über sich hinaus auf ein Ausserbewusstes, Seiendes, hinweist und zwar nicht bloss im Sinne einer mentalen Beziehung, sondern als Berufung auf eine Instanz, welche der Erkenntnisfunktion selbst erst ihren vollen Sinn gibt, ist der Grundgedanke, der das Buch erfüllt. Was für jeden Idealismus Bedingung der Realität ist, ihre Umklammerung durch das Bewusstsein, steht nach Kraft geradezu im Widerspruche mit ihr. Sie verflüchtigt sich dann zu einem fragmentarischen Gewebe von Erscheinungen, deren Zusammenhang kein objektives, in ihnen selbst ruhendes Gesetz bezeichnet, vielmehr bloss eine Regel für den Ablauf subjektiver Bewusstseinsvorgänge. Kraft wird nicht müde, diese Konsequenz hervorzuheben und von den verschiedensten Seiten aufzuhellen. Es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob die Anordnung der Phänomene selbst variabel ist, wie der Empirismus vermeint, oder dem Neukantianismus zufolge sich in der Richtung unabänderlicher Konstanten vollzieht. Beide Male ist die darauf beruhende Einheit doch keine gegenständliche, sondern bloss eine zuständige; in der Verfassung desjenigen begründet, der sich den Dingen gegenüber aufnehmend verhält. Kraft wiederholt sogar, worin ich ihm freilich nicht unbedingt zu folgen vermag, dass sich jeder idealistische Standpunkt, konsequent festgehalten, zum Solipsismus verurteilt. In dem Gefühl der Absurdität, das der letztere in uns erweckt, haben wir das sicherste Kriterium für die Notwendigkeit, in der begrifflichen Auffassung der Realität die Sphäre des Bewusstseins zu überschreiten. In weiterer Ausgestaltung dieses Gedankens ist Kraft entschiedener Dualist; mit anderen Worten: sein Realismus ist ein metaphysischer, welcher die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich impliziert. Er verwirft auch die neueren Versuche, den naiven Realismus als die natürliche Weltansicht wiederherzustellen, Versuche, in denen die bewusstseinsimmanente Philosophie, der Empirio-Kritizismus, der reine Phänomenalismus und der Intuitivismus einander begegnen. Die Dinge sind nicht selber in unserer Wahrnehmung gegenwärtig; man wüsste nicht, als was sie gegenwärtig wären, da ja jeder individuelle Wahrnehmungsinhalt von jedem anderen unterschieden ist. Die Dualität zwischen Erkennen und Sein ist eine unüberbrückbare. Ebenso sicher aber ist es, dass das Erkennen bloss einen Sinn gewinnt durch ein Sein, welches der Gegenstand dieses Sinnes ist. Die Realität der Aussenwelt ist nicht bloss praktisches

Postulat oder Glaubensinhalt. Kraft weist ihr einen anderen logischen Ort zu: sie ist Ausdruck einer Theorie. Damit ist andererseits auch festgestellt, dass sie nicht Gegenstand eines logischen Beweises sein kann. Ein solcher ist bloss dort möglich, wo es sich um analytische Erkenntnis von Begriffsverhältnissen handelt. „Der Fehler in der Betrachtung der Erkenntnis von Realität war immer der, dass man bloss zwei Wege der Erkenntnis im Auge hatte: sie muss entweder Aussage von wahrgenommenen Tatsachen sein oder sie muss auf dem Wege des deduktiven Beweises daraus abgeleitet sein.“ Dieser Fehler ist in besonders eindringlicher und einleuchtender Weise von Hume und Mill begangen worden. Die Bedeutung der Theorie ist darin gelegen, dass sie gegebene Erscheinungen in ein rationales System bringt. So ist die Annahme des Realismus eine Theorie, die allein das Erlebte in einen geordneten, gesetzlich bestimmten Zusammenhang erhebt. „Unsere ganze Erfahrungserkenntnis — die ja die Erkenntnisart der Realität ist — ist also Theorie. Wenn der Forscher seine Sinnesdaten auf Dinge bezieht und diese aus ihnen bestimmt, wenn er mit diesen Dingen eine Welt aufbaut, die unendlich grösser ist als das von ihm Erlebte, und wenn er diese Welt mit anderen bewussten Wesen belebt und seine wie ihre erlebten Phänomene selbst wieder von leiblichen Vorgängen abhängig setzt — so ist all das erkannt in einer Theorie, es ist eine erklärende Theorie des Erlebten. Die ganze ungeheure Erfahrungserkenntnis, die in den empirischen Wissenschaften zustande kommt, ist ihrem Wesen nach Theorie; und sie ist es deshalb — und kann gar nichts anderes sein — weil sie auf obersten Grundsätzen beruht, welche weder Aussagen von Tatsachen noch syllogistisch beweisbar sind — und sein können, sondern welche Voraussetzungen sind, spekulative Annahmen, wenn man will, durch welche allein das gegebene Wirkliche rational wird.“ Hier zeigt sich unverkennbar, dass Kraft nicht allein dem Idealismus, sondern auch jeder Art von unmittelbarer, intuitiver Erkenntnis des äusseren Seins entgegentritt. Tiefste Voraussetzung der realistischen Theorie bleibt die Überzeugung vom logischen, rationalen Charakter der Wirklichkeit, sodass die Theorie letzten Endes wiederum in einem Glaubensgrunde verankert ist.

Weit über den Rahmen des Neukantianismus wächst Vaihingers ausserordentlich anregendes und bedeutsames Werk „Die Philosophie des Als Ob“ hinaus. (Verlag von Reuther & Reichard, Berlin 1911,

XXXV u. 804 S.) Das Buch wird von Vaihinger näher bezeichnet als ein System der theoretischen und praktischen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Dass es immerhin zahlreiche Beziehungen zum Transzendentalismus aufweist, ist bei der Persönlichkeit des Autors fast selbstverständlich und wird von ihm auch mit Nachdruck hervorgehoben. Man wird das Wesen und die Richtungen dieser Beziehungen am besten charakterisieren, wenn man bemerkt, dass Vaihinger weniger an der Ästhetik und Analytik als an der transzendentalen Dialektik seine Probleme orientiert. Die Lehre vom notwendigen Schein, den die Vernunft in den Ideen entfaltet, diese Verkettung der irrealen, ja sogar imaginären Grösse mit dem Prädikate der Notwendigkeit, die auf den ersten Anblick widerspruchsvoll und paradox erscheint, ist hier zum Leitmotiv geworden. Idealismus und Positivismus stehen in merkwürdiger Weise einander gegenüber. Auf der einen Seite ist das Buch entschieden idealistisch gerichtet, denn es sublimiert die gegenständlichsten Erkenntniswerte zu blossen Symbolen oder eben — zu Fiktionen; auf der anderen Seite liegt dieser Umdeutung ein sehr realistischer Positivismus, eigentlich Biologismus zugrunde, sofern die Fiktionen als Lebensnotwendigkeiten, als Mittel der Selbsterhaltung gedacht, den Erkenntnisvorgängen mithin Lebensprozesse organischer Wesen zugrundegelegt werden. Die nähere Betrachtung wird uns zeigen, dass es eine Möglichkeit gibt, diese dem Anscheine nach einander widerstreitenden Gedankengänge irgendwo zu vereinigen. Für die philosophische Logik hat bisher zu sehr die schroffe Alternative: Wahrheit oder Irrtum bestanden. Dass es daneben eine dritte Möglichkeit gibt, welche in die Geschichte des menschlichen Denkens nachhaltig eingegriffen hat, ist nicht zu genügender Anerkennung gelangt. Es ist dies der Begriff der Fiktion, der jene für absolut gehaltene Gegensätzlichkeit in merkwürdiger Weise relativiert, das Falsche irgendwie mit dem Wahren zu verknüpfen, es dem Wahren dienstbar zu machen imstande ist. Was hier Fiktion genannt wird, ist als solche nicht weniger vom Irrtum als von der Wahrheit entfernt. Gleichwohl hängt es mit beiden nahe zusammen. Es ist die Aufstellung solcher Begriffe, denen nichts in der realen Welt entspricht, die oft sogar einen Widerspruch enthalten, dennoch aber das Verständnis der Wirklichkeit, die Orientierung in ihr fördern. Die Fiktion hat im geistigen Leben der Menschheit stets eine sehr grosse Rolle gespielt und

zwar in den verschiedensten Gebieten: in der wissenschaftlichen Forschung, in der Kunst, in der Jurisprudenz, im religiösen Denken. Das Problem der Fiktion tritt aber erst bei Kant deutlich hervor: er hat im Hinblick auf die transzendentalen Ideen den Gesichtspunkt eingeführt, dass sie nicht als Realitäten anzusehen sind, aber auch nicht als wertlose Phantasmen aus dem Weltbegriff ausgeschieden werden dürfen, vielmehr so zu behandeln sind, als ob sie Realitäten wären; eine Betrachtungsweise, die nicht als illusorische oder imaginative, wohl aber als fiktive bezeichnet werden muss. Kant hat sie bewusst und programmatisch bloss auf ein beschränktes Gebiet des Erkennens, das metaphysische angewendet; sie durchdringt aber zuinnerst seinen ganzen Erkenntnisbegriff. Es kann daher nicht wundernehmen, wenn ein an Kant so gründlich orientierter Denker wie Vaihinger hier in den Konsequenzen noch radikaler ist. Die wichtigste Frage, die er aufwirft, ist die folgende: wie ist es möglich, dass wir mit bewusst falschen Vorstellungen Richtiges erreichen? Der Umkreis solcher Vorstellungen erfährt hier eine ausserordentliche Erweiterung. Nicht allein transzendente Begriffe wie die des Unendlichen, des Atoms, der Materie, der Kraft, des Unbewussten, auch die Kategorien, die zur Wirklichkeit in viel engerer Beziehung stehen, namentlich Substanz und Kausalität, werden einbezogen. Das ist eine interessante Wendung, die zu denken gibt. Erwägt man indessen genauer, so wird man finden, dass der Neukantianismus in seiner phänomenalistischen, antimetaphysischen Ausprägung notwendig zu einer ähnlichen Auffassung der Kategorien gelangen muss. Wenn die Kategorien nämlich keine metaphysische Wirklichkeit mehr spiegeln, weder eine objektive noch eine subjektive, und in solcher Spiegelung ihren Erkenntniswert haben; wenn sie lediglich Linien der Orientierung sind, die das Denken innerhalb einer irrationalen Welt zieht — freilich absolut konstante Linien — dann gewinnen sie letzten Endes einen symbolischen Sinn. Wir denken die Welt kausal, das heisst, wir denken sie, als ob sie kausal geordnet wäre. Wir denken die Welt substanzial, das heisst, wir denken sie so, als ob die einzelnen Erscheinungen von einer unveränderlichen Substanz getragen würden. Indem wir diese Begriffe Symbole nennen, wollen wir nicht sagen, dass es Symbole bestimmter Dinge sind, sondern Symbole der geistigen Tätigkeit, die sich in ihrer Schöpfung bewährt. Wie ist es nun aber möglich, dass solche Begriffe, die ohne Beziehung zur Wirk-



lichkeit entstanden sind, uns nichtsdestoweniger etwas von der Wirklichkeit erkennen lassen? Dies ist nach Vaihinger nur unter der Voraussetzung möglich, dass sich mit der Funktion des Erkennens ein anderer als der gewöhnliche Sinn verbindet. Das Erkennen ist keinerlei Abbild des Kosmos, weil es selber ein integrierender Bestandteil des Kosmos ist. „Die logischen Prozesse sind ein Teil des kosmischen Geschehens und haben zunächst bloss den Zweck, das Leben der Organismen zu erhalten und zu bereichern. Sie sollen als Instrumente dienen, um den organischen Wesen ihr Dasein zu vervollkommen; sie dienen als Vermittlungsglieder zwischen den Wesen. Die Vorstellungswelt ist ein geeignetes Gebilde, um diesen Zweck zu erfüllen, aber sie darum ein Abbild zu nennen, ist ein voreiliger und unpassender Vergleich.“ Hier steht Vaihinger völlig auf dem Boden der biologistischen Erkenntnistheorie, wie er denn auch selbst die Verwandtschaft seiner Lehre mit den neuen Theorien eines gemässigten Pragmatismus und Voluntarismus hervorhebt. Diese Auffassung setzt freilich schon sehr vieles voraus, das, wenn sie ihren Sinn bewahren soll, nicht seinerseits in den Nebel der Fiktion aufgelöst werden darf; sie setzt voraus, dass es eine Welt gibt, in der organische Wesen entstehen und sich entwickeln, sie setzt mithin ein Verhältnis der zeitlichen Abfolge sowie eine bestimmte Ordnung und Gesetzmässigkeit in dieser Abfolge voraus: das heisst, ihre Voraussetzung ist die Realität der Zeit und der Kausalität. Ja sie setzt auch die Realität des Raumes voraus. Denn in welchem anderen Medium sollten sich diese Vorgänge abspielen? Sie setzt schliesslich sogar die Realität des Zweckbegriffes voraus; denn diese spricht sich in der These aus, dass die organisierten Geschöpfe zum Zwecke der Selbsterhaltung mit zweckmässigen Vorstellungen auf die äusseren Reize reagieren. Und darin liegt auch die stillschweigende Annahme eines realen Ich eingeschlossen: da, was sich selbst erhalten will, was diesen Zweck mit bestimmten Mitteln realisiert, lediglich ein Zentrum der Aktivität, ein Selbst, ein Ich sein kann. Darum muss es befremden, dass der Verfasser auch diese Begriffe grossenteils zu den Fiktionen zählt; scheint er sich doch damit der Grundlage zu berauben, auf der seine eigene Theorie der Fiktion aufgebaut ist. Hier entstünde ein Widerspruch zwischen Idealismus und naturalistischem Positivismus, der nicht anders zu lösen ist, als indem man den Biologismus, in welchem letzterer seinen Ausdruck findet, selbst als Fiktion

behandelt. Erst damit wird die letzte Konsequenz des Gedankenganges gezogen: wir kommen zu einem Standpunkte, den man am richtigsten als Perspektivismus bezeichnet, einem Standpunkte, dem auch Nietzsche und Simmel nahestehen. Dieser Perspektivismus ist der extreme Gegensatz jedes Dogmatismus. Auch die biologische Erkenntnislehre ist äusserst dogmatisch; sie setzt, wie wir hier und schon früher in der Kritik des Pragmatismus gefunden haben, ein ganzes Requisite von Begriffen voraus, deren Rechtsgrund erst der Prüfung bedarf. So wird jeder Relativismus, der irgendwo einen starren, fixen Beziehungspunkt der Relationen sucht, sei es im Ich oder in der organisierten Substanz, wiederum dogmatisch. Erst indem man diese zentripetale Tendenz preisgibt und die Welt anstatt als eindeutige Realität, als eine Summe von Lagen oder von Perspektiven auffasst, deren jede ein in sich geschlossenes System repräsentieren mag, aber nicht zur Deutung des Ganzen verwendet werden kann, vermeidet man den Dogmatismus. Solche Perspektiven sind dann vor allem die Fiktionen, die nach der Wahl des Standortes wechseln, mögen sie auch für einen und denselben Standort genügende Konstanz besitzen. Dieser Weltansicht entsprechend gibt es keinen einheitlichen und eindeutigen Mittelpunkt des Seins, weder im Ich noch im Nicht-Ich, weder im Psychischen noch im Physischen, sondern alle Dinge sind bloss in Bezug auf einander setzbar. Wie es keinen absoluten Raum gibt, so kann es auch keinen absoluten Orientierungspunkt des Seins geben: vielmehr ist auch hier von jedem Punkte aus eine Orientierung über das Ganze möglich, so aber, dass dieselbe die Relativität ihres Ausgangspunktes spiegelt. Diese Weltauffassung könnte man mit absichtlicher Paradoxie als absoluten Relativismus bezeichnen. Die meisten Weltanschauungen denken den Begriff des Seins, wie verschieden sie ihn auch sonst denken mögen, immerhin als substanzial oder eindeutig. Im Wesen der Perspektive hingegen liegt die Vieldeutigkeit. Es scheint, dass das letzte Ergebnis der Schrift Vaihingers ein derartiger Perspektivismus ist, für den auch ihre Stellung zwischen Kants und Nietzsches Lehre vom notwendigen Schein Zeugnis ablegt. Die radikale Auflösung des Substanzialismus, die sich darin kundgibt, ist vielleicht nicht allein eine der Grundtendenzen des philosophischen Denkens sondern auch des künstlerischen Schaffens, ja des gesamten kulturellen Lebens unserer Zeit. Als ein Spezialfall wäre der Relativismus der Werdenslehre zu betrachten, die neuer-

dings in der Bergsonschen Philosophie einen prägnanten Ausdruck gefunden hat.

Die überaus zahlreichen Hinweise Vaihingers auf verwandte Motive und Gedankengänge zeigen, wie tief das von ihm aufgewiesene Problem in die gegenwärtige Philosophie einzugreifen beginnt. Vor allem aber würde sich ein Hinweis auf die nahe Verwandtschaft empfehlen, die zwischen Vaihingers „Fiktion“ und dem merkwürdigen psychologischen Tatsachengebiet besteht, das Meinong in seiner Schrift „Über Annahmen“ (Leipzig, Verlag von Barth, XVI u. 403 S., zweite, umgearbeitete Auflage) aufzuhellen bemüht ist. Die „Annahme“ erscheint dadurch qualifiziert, dass sie in charakteristischer Weise zwischen Vorstellung und Urteil liegt, mithin die Anlegung eines eigenen, keinem der beiden Gebiete entnommenen Massstabes fördert. Was das Urteil von der Vorstellung unterscheidet, ist einerseits das Moment der Überzeugtheit, andererseits das der Position innerhalb des Gegensatzes zwischen Ja und Nein. Der Annahme mangelt das Moment der Überzeugtheit, die Einstellung auf die Realität, hingegen kommt ihr Affirmation und Negation zu. Der Umstand, dass Annahmen auch negativ sein können, unterscheidet sie deutlich von der Vorstellung, die niemals Negation zum Inhalte hat. Dem Urteile steht die Annahme näher als der Vorstellung. „So paradox es klingt, es hat doch einen ganz guten Sinn zu sagen: die Annahme ist ein Urteil ohne Überzeugung, indes es gar keinen verständlichen Sinn hätte, die Annahme etwa als eine nach dem Gegensatze von Ja und Nein bestimmte Vorstellung zu definieren.“ Annahmen und Urteile erlauben die Zusammenfassung unter die Gruppe der „Gedanken“. Der genaueren Charakteristik dienen folgende Erläuterungen: Vorstellung erfasst ihr Objekt, indem sie es präsentiert; Annahme erfasst ihr Objektiv insofern anders, als sie es nicht zu präsentieren braucht. Urteil erfasst sein Objektiv ebenso aus eigener Machtvollkommenheit wie die Annahme, aber zugleich mit einer Richtung auf Tatsächlichkeit, die der Annahme fremd ist. Was Meinong das Objektiv nennt, ist die eigentümliche logische Gegenständlichkeit des Urteils, die über den blossen Vorstellungszusammenhang hinausgeht. Analog dem Urteile hat auch die Annahme ein solches Objektiv. Annahmen gibt es auf den verschiedensten Gebieten, nicht bloss innerhalb des rein theoretischen Verhaltens. Besonders interessant ist die Beziehung zu Spiel und Kunst, die der Verfasser hier untersucht. Die Annahme

wäre auch hier das charakteristische Zwischengebiet des schönen Scheins, welches gleichweit von der Realität des Seins wie von der Irrealität des Nichtseins entfernt ist. Es steht noch zu erwarten, inwieweit die Probleme der Ästhetik durch diese Wendung der Lösung näher gebracht werden können. Auch die Phänomene der Lüge und der Frage werden in den Kreis des Annahmeproblems aufgenommen. Weiterhin untersucht Meinong die Bedeutung der Annahme im intellektuellen und emotionalen Gebiete. Sehr ausführlich wird hier die eigentümliche Erkenntnisform des Meinens behandelt, die ein mittelbares Erfassen des Gegenstandes ist. Von mehr als bloss theoretischer Bedeutung ist die Anwendung des Annahmegriffes auf die Sphäre der Begehungs- und Wertpsychologie. Dem Begehren liegt, wo es sich um den Inhalt der Motivation handelt, kein Vorstellen oder Urteilen sondern ein Annehmen zugrunde. So allein löst sich hier die alte Schwierigkeit, welche die logische Deutung des Begehrens umgibt: Dass das Begehrte noch nicht erfreuen kann, weil es eben noch nicht verwirklicht ist und ebensowenig an der blossen Vorstellung das Lustvolle haftet, das diesem Akte einerseits zum Ziele gesetzt ist und andererseits seinen Ursprung erklärt. Was wir begehren, stellen wir uns nicht allein vor; wir machen es zum Gegenstande einer Annahme. Auch in den ästhetischen Gefühlen sucht Meinong ein Analogon zur Annahme nachzuweisen. Gleichwie die Annahme zwischen Vorstellen und Urteilen liegt, beschreibt das ästhetische Fühlen, die Einfühlung, ein in der Mitte zwischen Gefühl und Vorstellung gelegenes Verhalten. Gleichwie die Annahme mit dem Urteil die Gegensätzlichkeit zwischen Affirmation und Negation teilt, ist dem ästhetischen Verhalten mit dem Gefühl die Gegensätzlichkeit von Lust und Unlust gemeinsam. Dieser eigenartige Zustand des Miterlebens, welches im Grunde ein distanziiertes Fühlen ist, wird von Meinong Phantasiegefühl genannt. Ähnlich gibt es Phantasiebegehungen wie zum Beispiele die Wünsche, die der Leser eines Romans oder der Zuschauer einer Tragödie für die darin handelnden Personen hat. Die Annahmen spielen hier eine wichtige Rolle, auch wenn von einer Koinzidenz der Phantasiegefühle und Annahmegefühle nicht gesprochen werden sollte. Überhaupt ist es zumal die Sphäre der Phantasie, die durch den Begriff der Annahme eine Aufhellung gewinnen soll. Dieser Begriff umschreibt demnach ein sehr weites Gebiet; phänomenologisch so verschiedenartige Verhaltensweisen, wie Fragen,

Spielen, Begehren, ästhetisches Empfinden werden zu ihm in Beziehung gesetzt. Zweifellos ist es von grosser Bedeutung, ihr Gemeinsames in einem Begriffe zu fixieren. Die weitere Forschung wird zu zeigen haben, ob die Differenzen nicht gross genug sind, für jedes dieser Phänomene ein besonderes Erklärungsprinzip zu fordern.

Das Verhältnis zwischen sinnlicher Mannigfaltigkeit und logischer Einheit, zwischen dem Irrationalen und dem Rationalen wird von Rickert zum Gegenstande einer ausführlichen Studie im „Logos“ gemacht: „Das Eine, die Einheit und die Eins“. Die Sphären der Logik und der Mathematik müssen streng geschieden werden. Denn im mathematischen Begreifen sind irrationale Faktoren enthalten, die dem Logischen an sich fremd sind. Vor allem die Mannigfaltigkeit der Anschauung; wie wir sehen werden, nimmt Rickert hier auch eine mittlere Stellung zwischen den strengen Kantianern und dem Panlogismus ein. Für jene ist die mathematische Anschauung zwar eine reine, das heisst, nicht nur aus dem sinnlichen Erfahrungsmaterial aufgenommene; allein sofern sich in ihr ein Mannigfaltiges darstellt, tritt sie dem Logischen als eine nicht in ihm aufzulösende Andersheit gegenüber. Das Mannigfaltige wird als schlechtweg Gegebenes charakterisiert. Hierdurch wird eben jene Selbstbegrenzung des Logischen und in weiterer Folge der schroffe Dualismus gesetzt, den der Hegelsche Panlogismus zu überwinden strebt. Letzterer fordert auch die Deduktion der anschaulichen Mannigfaltigkeit aus rationalen Prinzipien. Eine ähnliche Wendung hat sich auch in jenem Teile des Neukantianismus vollzogen, der sich der Position Fichtes und Hegels nähert. Nachdem Cohen in seiner „Logik der reinen Erkenntnis“ dem Denken die Aufgabe gestellt hatte, auch das Mannigfaltige, das zur Einheit der Synthesis verbunden werden soll, aus sich zu erzeugen, unternahm Natorp in seinen „Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“ das Gleiche. In mancher Hinsicht verfolgt Rickert eine ähnliche Tendenz: sofern auch er die Mannigfaltigkeit logisiert. Aber er unterscheidet zwischen der rationalen Mannigfaltigkeit und der irrationalen, mathematischen der Zahl. Freilich ist das nicht so zu verstehen, als würde er sich für die empiristische Theorie der Zahl erklären. Die Idealität und Apriorität der Mathematik soll nicht angezweifelt werden. Gleichwohl ist auch der Rationalismus im Unrechte, der die Zahl ebenso logisieren will wie den Begriff der Identität. Um

ihn zu widerlegen, analysiert Rickert zunächst das Wesen des Logischen, eine Analyse, deren Subtilität an die Feinheit Hegelscher Begriffsbestimmung erinnert. Es ist hier unmöglich, alle Nuancen und Schattierungen des Gedankens wiederzugeben, wir müssen uns auf die wesentlichen Ergebnisse beschränken. Die Identität ist nicht die alleinige und ausschliessliche logische Grundform. Mit ihr ist zugleich die Verschiedenheit, die Andersheit gegeben, ähnlich wie die Form von sich aus stets den Inhalt fordert. Das Eine besteht als solches lediglich im Verhältnis zum Andern. „Zum Begriff des rein Logischen gehört ausser dem Einen, Identischen noch das Andere, oder es darf nicht das Eine für sich, das es als Gegenstand gar nicht gibt, sondern bloss das Eine und das Andere als das Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit bezeichnet werden. Mit der Tautologie kommen wir nicht einmal in der reinen Logik aus. Die Heterologie ist ebenso notwendig.“ Diese Andersheit ist nicht bloss die Negation der Identität. Mit einer solchen käme man niemals weiter als zum puren Nichts; es ist aber das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas bloss ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen. Das Andere ist ebenso positiv wie das Eine, es steht unableitbar neben ihm. Dies Verhältnis bezeichnet Rickert deswegen nicht als Antithesis sondern als Heterothesis. Das Denken kann sich nicht thetisch in der Form des identischen Einerlei bewegen, sondern bloss heterothesisch im Wechselspiel von Identität und Andersheit. Damit ist aber der Begriff des rein Logischen noch immer nicht vollständig umschrieben: Thesis und Heterothesis sind lediglich durch Analyse der ursprünglichen Synthesis zu isolierende Momente. „Sowie sie untereinander keine logische Folge haben, so gehen sie auch der Synthesis nicht logisch voran. Oder, objektiv ausgedrückt, wobei zugleich durch die übliche Terminologie ein für unseren Zusammenhang wichtiges Wort auftritt: haben wir das Eine und das Andere, so ist das zugleich die Einheit des Einen und des Anderen oder die Einheit des Mannigfaltigen, und bloss durch Zerlegung dieser Einheit ist das Eine und das Andere zu gewinnen. Jedenfalls, auch diese Einheit muss zum Begriff des rein logischen Gegenstandes gerechnet werden und liegt, wenn wir sie auch jetzt erst nennen, doch von vornherein in ihm beschlossen, da ohne sie das Eine und das Andere ohne jede Beziehung zu einander, also nicht das Eine und das Andere wären, und ferner ist diese „Einheit“ offenbar von dem „Einen“

als dem Identischen prinzipiell verschieden.“ So ist das logische Letzte nichts absolut Einfaches sondern schon eine Mannigfaltigkeit. Aber diese Mannigfaltigkeit ist nicht die der Zahl, noch ist es möglich, die Zahl aus ihr abzuleiten, ohne in eine völlig andre Sphäre zu greifen. Vor allem ist das logische Eine nicht die mathematische Eins. Für letztere ist die Grundgleichung  $1 = 1$  konstitutiv, wogegen es im Bereiche logischer Gegenstände überhaupt keine Gleichheit gibt. Denn hier kann man nicht, wie in den Zahlen, das Eine mit dem Andern vertauschen und daher das Eine dem Andern gleichsetzen. Denn vertauschen heisst hier, einen Stellenwechsel vollziehen. „Es muss also, wenn das geschehen soll, ausser dem Einen und dem Andern, noch Stellen geben, an denen sie sich befinden.“ Davon kann innerhalb des rein Logischen aber keine Rede sein. „Das Eine hat keine Stelle, an der es ist, und die bestehen bleibt, wenn man es fortnimmt, sondern es ist, falls man das Wort hier überhaupt gebrauchen will, diese Stelle, und es kann daher nichts Anderes an „seine“ Stelle gesetzt werden. Ebenso hat das Andere keine Stelle, an der es ist, und an die das Eine treten könnte, sondern die andere Stelle fällt vollkommen mit dem Anderen selbst zusammen und es bleibt daher nichts mehr, wenn das Andere fort ist. Dass das Andere anders ist als das Eine, das ist die einzige Relation, die zwischen ihnen besteht, das Einzige, was man überhaupt von ihnen aussagen kann, und solange wir nichts haben als dies, fehlt jede Möglichkeit einer Vertauschung und damit auch einer Gleichung.“ „Das Eine ist vom Anderen nicht allein verschieden, sondern zugleich auch nur verschieden. Zur Verschiedenheit muss erst noch etwas Gemeinsames hinzutreten, das ein Fundament für die Gleichheit abgibt. Nur Verschiedenes kann nie gleich sein.“ Das logische Medium ist eben ein andres als das der Zahl. Jenes ist ein heterogenes, das bloss starre Identität und starre Verschiedenheit ermöglicht; dieses ist ein homogenes, das allein der Gleichheit zugrundegelegt werden kann. Solch ein homogenes Medium ist das der Zeit und ebenso das des Raumes. Hier ist die Möglichkeit einer ins Unbegrenzte fortgehenden Mannigfaltigkeit, einer Menge gegeben. Hier tritt zugleich der erste alogische Faktor der Zahl hervor. Ein weiterer bietet sich dar, wenn man von der Menge zur Quantität und zur Ordnung übergeht: dann erst gelangt man zum Begriff der Reihe und damit zum System der Zahlen. Diese Reihenbildung beruht auf der quantitativen Ungleich-

heit der Zahlen. Die doppelte alogische Belastung der Zahl, das homogene Medium und die quantitative Ungleichheit, begrenzt somit in unzweideutiger Bestimmtheit das Mathematische gegen das Logische. Dieser Unterschied wird von Rickert auch folgendermassen erläutert. Das Logische ist kein Seiendes sondern ein Geltendes. Das Mathematische hingegen ist zwar kein empirisches, wohl aber ein ideales Sein, es ist unwirklich, aber es — ist.

Die Grenzen des Rationalismus untersucht auch Emil Lask in seinem sehr prinzipiellen Buche „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ (Tübingen, Verlag von Mohr, VIII u. 276 S.). Im Erkennen muss überall, ob es sich um Erkennen des Sinnlichen oder Unsinnlichen handle, Form und Inhalt auseinandergehalten werden. Ein zeitlos Geltendes ist bloss die Form, der Inhalt ist ein Vergängliches, Veränderliches, zeitlich Bedingtes. Wenn wir zum Beispiele den Begriff des Gelben bilden, indem wir den Empfindungsinhalt „gelb“ mit der Kategorie der Identität umkleiden, so wird damit das Gelb nicht selbst in die Sphäre idealer Zeitlosigkeit erhoben. Es wird kein idealer Inhalt — wie dies nach der Platonischen Ideenlehre und manchen neuen Theorien scheinen könnte — es bleibt empirisches Material, das eben lediglich von reiner Theorie umklammert wird. Das Prinzip des Kantischen Erkenntnisbegriffes muss, konsequent angewendet, über das ihm von Kant eingeräumte Gebiet hinausführen. Nicht allein das Sinnliche steht unter kategorialen Formen sondern auch das Nicht-Sinnliche. Wenn das Seiende dadurch allein erkannt wird, dass wir es unter bestimmte Kategorien stellen, so ist ein Wissen um diese Kategorieen, wie es der Transzendentalismus anstrebt, nicht anders möglich, als indem letztere wieder unter eine höhere und eigenartige kategorische Form gebracht werden. Nicht bloss die sinnliche Seinswelt, auch die Philosophie, die sie begrifflich bewältigt und bindet, hat ihre eigene Logik, um deren Erforschung es dem Verfasser vor allem zu tun ist. Wie im Sinnlichen ist hier vom unmittelbaren Inhalt die Form zu unterscheiden. Die Verbindung von Form und Inhalt, das Ganze, in dem die für sich leere und ergänzungsbedürftige Form mitsammt ihrer inhaltlichen Erfüllung auftritt, wird von Lask als Sinn bezeichnet. Der Sinn ist sonach gar nicht zeitlos, er ist es bloss hinsichtlich der einen Komponente: der geltenden Form. „Es kann doch auch das Reich der Wahrheit ebenso wie das Reich ästhetischen Sinnes gar nichts anderes als eine formbeherrschte Inhaltlichkeit sein, wofern man



bedenkt, dass in die theoretische Sphäre das gesamte alogische Etwas als Material und ebenso in die ästhetische Sphäre der gesamte ausserästhetische Bestand als ‚Stoff‘ einzugehen vermag. Das Alogische und das Ausserästhetische hört nicht auf, alogisch und ausserästhetisch zu sein; es steht nur in logischer und ästhetischer Form.“ So ist es die höchste Angelegenheit der Logik, überall aus den gegebenen Komplexen den Reingehalt an Form herauszuarbeiten und demassen das Logische vom Alogischen zu scheiden. Der Gegensatz von Rationalismus und Irrationalismus erfährt somit eine Ausdehnung über das sinnliche Gebiet hinaus, auf das er namentlich von Kant eingeschränkt wurde. Wie wenig es sich hier um ein blosses Spielen mit Abstraktionen handelt, beweist das für die geistige Kultur so bedeutungsvolle Phänomen der Mystik, welches im wesentlichen ein Ringen nach dem Unsinnlichen, aber nach dem Irrationalen im Unsinnlichen ist. Auch das Nichtsinnliche hat daher seine kategoriale Form, die nicht, wie es zum Schaden der Philosophie zumeist geschehen ist, auf das Seinsgeschehen eingeschränkt werden darf. Die kategoriale Form des Unsinnlichen ist das Gelten, das dem Sein des Sinnlichen korrespondiert.

Als weiteres Verdienst muss hervorgehoben werden, dass Lask die Duplizität des Nicht-Sinnlichen, seine Gliederung in ein Reich des Geltens und in ein Reich des Metaphysischen durchführt. Wenn in der früheren Philosophie, zumal im Platonismus, die Tendenz vorherrscht, alles, was nicht sinnliche Realität ist, zum Beispiele die logische Giltigkeit, metaphysisch zu hypostasieren, so droht die moderne Philosophie in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu verfallen, auch das Metaphysisch-Übersinnliche in blossen Giltigkeiten aufzulösen. Demgegenüber wird von Lask die Scheidung der einzelnen Sphären folgerichtig durchgeführt und so im letzten Abschnitte die historische Entwicklung einer universalen Kategorienlehre skizziert.

Als Neuauflage ist ferner Stöhrs „Lehrbuch der Logik in psychologischer Darstellung“ erschienen (Deuticke, Leipzig und Wien, XIV u. 438 S.). Schon der Titel deutet die Absicht des Buches an: Logik nicht als objektive Kategorienlehre zu entwickeln, sondern als Analyse subjektiver Denkprozesse. Vor allem wird hier das Verhältnis des Sprechens zum Denken ausführlich erörtert und die hierauf bezüglichen Untersuchungen verdienen, grundlegend genannt zu werden. Aufgabe der Logik ist es, den Mechanismus

der Sprechbewegungen, der ähnliche Dienste leistet wie ein System von Denkopoperationen, durch ein solches wirklich zu ersetzen und so den Instinkt in Theorie zu verwandeln. Es ist daher sehr wichtig, die Unterschiede der Sprechformen von den Denkformen hervorzuheben. Hier scheint mir besonders bemerkenswert, was Stöhr über den Satz einfachsten Baues schreibt, der gleichsam die Urzelle im unendlich differenzierten Organismus des Sprechens repräsentiert. Es wird hier ferner am bekannten Beispiele des Aristoteles gezeigt, wie sehr der Ausbau logischer Kategorien mit den Sprechformen zusammenhängt. Diese Rekonstruktion komplizierter Formen aus dem einfachsten Satze lässt auch das Unternehmen einer Algebra der Grammatik, mit der sich der Verfasser beschäftigt hat, notwendig erscheinen. Ausser der Begriffslogik und der Sprachlogik wird hier auch im Anschlusse an die korrespondierenden psychologischen Vorgänge die Erwartungslogik, die Erfindungslogik und die Entdeckungslogik behandelt. Die Erwartungslogik erstreckt sich auf die Induktion, die Erfindungslogik auf die transzendente, metaphysische Begriffsbildung und auf die Deduktion. Hier finden wir die Probleme des Raumes und der Zeit, des Ich und des Du, der Aussenwelt und des Unbewussten abgehandelt. Auch hier ist somit in die Logik jene Sphäre des gegenständlichen Denkens einbezogen, die sonst zur Erkenntnistheorie besonders zu werden pflegt. Raum und Zeit bringt Stöhr in ausgesprochene Parallelstellung, worauf ein auf Fechner zurückweisendes Gleichnis hindeutet, in dem die Zeit als eine Art vierter Raumdimensionalität gefasst ist. In Bezug auf das Aussenweltproblem vertritt Stöhr eine Auffassung, die der Monadologie nahe kommt, freilich mit stärkerer Anerkennung des realistischen Anspruches. In der Entdeckungslogik wird die Natur des Experimentes analysiert. Den Abschluss bilden Untersuchungen über das Wesen der Methoden, der Hypothesen und über logische Fehler. Bemerkenswert ist auch der Begriff des Logoids, der von Stöhr eingeführt wird und eine reiche Verwendung erfährt. Hierunter versteht er eine Kombination, die keinen Sinn gibt, aber einen Zweck erfüllt, daher niemals mit demjenigen verwechselt werden darf, was vom logischen Standpunkte aus als Unsinn bezeichnet wird. Das Logoid unterscheidet sich von einem echten Begriffe vor allem durch den Mangel eines Begriffsfeldes und vorstellbarer Exemplare in demselben. Solch ein Logoid ist die mathematische Gerade, ist die metaphysische Aussenwelt, aber auch Zukunft und Vergangenheit.

Es scheint, dass das Logoid mit Vaibingers „Fiktion“ verwandt ist, mit dem Unterschiede allerdings, dass es einen weniger idealistischen oder eigentlich illusionistischen Charakter hat. Stöhrs Logik bietet zahlreiche Beziehungen zu jenem Forschungsgebiete, das als Phänomenologie eine psychologische, nicht aber psychologische Darstellung der intellektuellen Geistesvorgänge zu geben unternimmt.

Das gesteigerte Interesse, das gegenwärtig für die Hegelsche Philosophie besteht, wird sich auch ihrer Darstellung durch Kuno Fischer zuwenden, die nunmehr als achter Band seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ in zweiter Auflage vorliegt (Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1911, 1265 S.). Diese Darstellung ist für uns umso interessanter, als sie sich möglichst enge an den historischen Hegel anschmiegt und ihn nicht im Sinne moderner Umdeutungen betrachtet. In grosser Ausführlichkeit wird Hegels Leben und Entwicklung geschildert. Namentlich sein Verhältnis zu Goethe dürfte hier insoferne nicht ohne Bedeutung sein, als es beweist, dass es an geistigen Beziehungen zwischen diesen scheinbar so verschieden gearteten Persönlichkeiten nicht gemangelt hat. Der Zusammenhang ist in Wirklichkeit ein viel stärkerer, als man, durch die äussere Hülle getäuscht, annehmen könnte. Beiden ist die Ablehnung der abstrakten Verstandeslogik und der auf ihr begründeten mechanistischen Weltansicht gemeinsam. Wenn Hegel ihr gegenüber die Rechte der konkreten Vernunft betont, welche die künstlich isolierten Gegensätze zur Einheit versöhnt; wenn Goethe mehr die Unmittelbarkeit der Intuition und Einfühlung hervorhebt; wenn beide sonach auf verschiedenem Wege dem Ziel der Synthese zustreben, so wurzelt dieser Unterschied letzten Endes darin, dass der eine die Welt künstlerisch gestalten, der andere sie philosophisch begreifen wollte. Allein der Widerstreit gegen die abstrakte Analyse, der sich auch in der Opposition gegen die mathematische Behandlung der Farbenlehre bekundet, bleibt das gemeinsame Mass der beiden Lebensrichtungen und Weltanschauungen. An Kuno Fischers Darstellung muss auch hier gerühmt werden, was sich als ihr allgemeiner Vorzug erweist. Sie hat dieser so schweren, spröden Maxime gegenüber die Kraft durchsichtiger und klarer Formung bewährt. Sogar die Gedankengänge der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Logik“ verlieren hier das Fremdartige, das sie für den an eine andre Auffassung gewohnten Intellekt besitzen. Denn Kuno Fischer hat es vor-

nehmlich verstanden, die natürliche Bewegung des Denkens bis zu dem Punkte hin zu verfolgen, an dem es aus der Sphäre abstrakter Unterscheidungen in die einer konkreten Überwindung der Gegensätze vermöge der dialektischen Entwicklung tritt. Insbesondere wird hier dargelegt, wie in dieser Bewegung der Prozess sich ausdrückt, der das Wesen des Subjektes bezeichnet: Unterscheidung und Vereinigung, Differenzierung und Integrierung. Freilich in einer Bedeutung, die zu keinem Subjektivismus führt, vielmehr das Subjekt selbst lediglich als Äusserung der logischen Notwendigkeiten erfasst, die alles Sein beherrschen, ja seine eigentliche Substanz repräsentieren. Der erste Band des Fischerschen Werkes enthält die Biographie Hegels, die Darstellung seiner ersten Schriften, sowie der „Phänomenologie“ und der „Logik“; der zweite Band die Darstellung der „Naturphilosophie“, der „Philosophie des Geistes“, der „Philosophie der Geschichte“, der „Aesthetik“, der „Religionsphilosophie“, der „Geschichte der Philosophie“. Zum Abschluss wird eine allgemeine Charakteristik des Hegelschen Systems und seiner Stellung im modernen Geistesleben gegeben sowie eine Übersicht der wichtigsten kritischen Angriffe, die es erfahren.

Mit dem Verhältnisse der Hegelschen Philosophie zur zeitgenössischen beschäftigt sich eine Schrift von Emil Hammacher „Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart“ (Verlag Duncker & Humblot, Leipzig 1911, VIII u. 92 S.). Wichtig ist hier zunächst die Feststellung, dass das dialektische Prinzip und die in ihm zum Ausdruck gebrachte Höherstellung der Vernunft dem abstrakten, endlichen Verstand gegenüber weder beweisbar noch durch Widerlegung aus den Angeln zu heben ist; sofern jeder Versuch eines Beweises ebenso sehr das dialektische Prinzip bereits zur Voraussetzung hat wie umgekehrt jeder Versuch, dasselbe zu widerlegen, auf der Wirksamkeit des abstrakten Verstandes beruht. Eine Lücke findet Hammacher gleichwohl im Hegelschen Gedankenkreise; er verträgt nicht die Anwendung seines Leitprinzips auf sich selbst, als Totalität genommen. Denn es würde dann die letztere ebenso relativiert werden wie die einzelnen Bestimmungen innerhalb ihrer. Auch der absolute Idealismus, die Lehre vom geistigen Charakter der Welt, könnte dann lediglich als ein aufhebbares Moment des dialektischen Prozesses betrachtet werden; anders gefasst, Methode und System würden in unversöhnlichen Widerspruch geraten. Hammacher verwirft ferner den

Anspruch Hegels, den Inhalt der Einzelforschungen a priori zu deduzieren. Der Empirie soll ihr Recht werden; Form und Inhalt werden im Kantischen Sinne wieder deutlicher gesondert. Infolgedessen ergibt sich auch eine andre Auffassung des Dinges an sich, das nicht mehr als leere Abstraktion erscheint sondern als Grund des Gegebenen, ähnlich wie bei Kant. Im allgemeinen ist der Standpunkt Hammachers der eines gemässigten Hegelianismus, welcher der logischen Idee höchstens die Kraft der Deutung, nicht die der Deduktion belässt.

Über Hegels Kunsttheorie spricht Lewkowitz in einer Monographie „Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller“ (Verlag der Dürrschen Buchhandlung, Leipzig 1910, 76 S.). Der Verfasser ist kein Anhänger Hegels, er steht auf dem Boden der Kantischen Erkenntnislehre. Gleichwohl sucht er den Weg zu Hegels Kunstphilosophie, zu der ihm Schiller die Brücke bietet. Was diese beiden letzteren vereinigt, zumal in der Auffassung vom Wesen des Kunstwerkes, ist der Begriff der Freiheit in der Erscheinung. Aber während dieser Begriff bei Schiller mehr formaler Natur bleibt: als abstrakter Gedanke der Einheit des Geistigen und Sinnlichen, füllt Hegel ihn — seiner Denkweise entsprechend — mit konkreterem Inhalt.

In diesem Zusammenhang muss auch eines Aufsatzes gedacht werden, den Julius Ebbinghaus in den Kantstudien veröffentlicht hat: „Benedetto Crocés Hegel“. Ebbinghaus bewährt sich auch hier wie in seiner Schrift, die im vergangenen Jahresbericht gewürdigt wurde, als Hegelianer strenger Observanz. Er macht es Benedetto Croce zum Vorwurf, dass er durch seine Reformversuche den alten Dualismus des Individuellen und des Allgemeinen, des Realen und des Begriffes, dessen Überwindung Hegels grösste Tat war, wieder begünstigt habe. Es gibt ebensowenig etwas rein Individuelles wie etwas rein Begriffliches. Die Anwendung der Dialektik auf das Individuelle und Empirische ist daher nicht bloss erlaubt sondern erscheint aus dem innersten Geiste dieser Philosophie geboten. Hier zeigt es sich, dass die Scheidung von Rationalem und Irrationalem, die wir bei anderen Denkern so wirksam fanden, auch von den Neuhegelianern als falsche Abstraktion verworfen und an ihre Stelle die restlose rationale Durchdringung alles Seienden gesetzt wird. Der Widerstreit zwischen mechanistischer und organischer Naturauffassung ist heute nicht weniger heftig als im Zeitalter Schellings und Hegels. Und

wiederum wird die Lösung auf dem Wege des Organischen gesucht. Man hat es hier nicht mit vagen metaphysischen Spekulationen zu tun, sondern mit planvollen erkenntnistheoretischen Versuchen. Insbesondere Hans Driesch ist es, der zur Bewältigung dieser Aufgabe das Verfahren strenger logischer Analyse wählt. Sein Aufsatz „Die Kategorie Individualität“ in den Kantstudien will durch eine Art immanenter Kritik an Kants Kategorienlehre eine Ergänzung vornehmen; und zwar an den Kategorien der Relation, denen ja im Aufbau des empirischen Weltbildes die Hauptrolle zukommt. Die Kategorie der Gemeinschaft, die ihren logischen Ort im disjunktiven Urteil haben soll, wird von Driesch angefochten. Soll sie überhaupt bestehen bleiben, dann muss an ihre Seite die Kategorie der Individualität treten, deren logisches Äquivalent das konstitutive Urteil ist. Das disjunktive Urteil zerlegt den Umfang einer Setzung; in ihm erscheint letztere somit als ein Umfangsganzes. Es gibt aber auch ein Urteil, welches das Ganze eines Inhalts zerlegt; und dies ist das vollständige konjunktive oder das konstitutive Urteil, das Ausdruck der Definition ist und folgendes Schema besitzt:  $S$  ist  $P_1$  und  $P_2$  und  $P_3$  und . . . .  $P_n$ . Dieses Urteil sagt von einem Subjekt die Gesamtheit seiner Prädikate aus. Die Kategorie der Individualität, die aus ihm deduziert wird, drückt das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen aus. Die Teile einer Gemeinschaft sind logisch nebeneinander und gleichwertig. Von den Teilen eines Ganzen oder einer Individualität hat jeder seine eigene Beziehung zum Ganzen. Driesch zufolge wird der Begriff der Gemeinschaft am besten beiseite gelassen und durch den der Individualität ersetzt, da er — näher gesehen — gar nichts Selbstständiges sei, sondern sich als ein Produkt aus den Kategorien der Allheit und der Kausalität erweise. Ähnlich lässt sich auch das disjunktive Urteil, aus dem die Gemeinschaft entspringen soll, auf das hypothetische zurückführen. So ergibt sich eine neue Relationsdreiheit: Substanz, Kausalität und Individualität. Substanz ist das beharrliche Sein, Kausalität das veränderliche Sosein in einem wechselseitigen notwendigen Bestimmen und notwendigen Bestimmtwerden. Individualität ist Ausdruck des Beharrlichen, sofern es das eigene Sosein notwendig aus sich bestimmt. Dem Einwande, die Kategorie der Individualität könne nicht auf das Gesamtgebiet der Erfahrung Anwendung finden, begegnet Driesch mit dem Argumente, dass auch die anderen Kategorien dieser Einschränkung unterworfen

sind. Wir können hier nicht auf die Einzelheiten eines Versuches eingehen, der trotz seiner historischen Einkleidung von weitausgreifender systematischer Bedeutung ist, ja das Kantische Denken an einem seiner entscheidendsten Punkte berührt. Nichts weniger als eben die Schwäche und Einseitigkeit der mechanistischen Betrachtungsweise, die sich in den Pfaden Newtons bewegt, soll dadurch entblösst und durch eine organische Auffassung überwunden werden. Für diese finden wir wertvolle Belege auch in den Werken anderer Denker, denen wir uns nunmehr zuwenden.

Von grosser Bedeutung sind die im Verlag Diederichs erschienenen Übersetzungen, die uns die Werke der einflussreichsten französischen Denker unserer Zeit zugänglich gemacht haben. Vor allem die Schriften von Emile Boutroux „Über den Begriff des Naturgesetzes (131 S.) und „Die Kontingenz der Naturgesetze“ (VII u. 166 S.). Boutroux originelle und eigentümliche Leistung ist seine Auffassung der Naturgesetze, seine Auslegung derselben im Sinne einer universalen Freiheitslehre. Hierin geht Boutroux über den Standpunkt einiger Vorgänger, worunter Renouvier, Secrétan, Ravaisson zu nennen sind, hinaus. Diese nämlich hatten sich darauf beschränkt, die Freiheit des Subjektes anzunehmen; wogegen Boutroux das gleiche Attribut zur Form des ganzen Seins verallgemeinern will. Freiheit ist aber auch in solcher Erweiterung keineswegs mit Zufälligkeit identisch. Was Boutroux die Kontingenz der Naturgesetze nennt, grenzt sich ebensowohl gegen das Extrem chaotischer Willkür ab, wie gegen das absolute Notwendigkeit. Die Welt als ein schlechtweg Notwendiges zu begreifen, hiesse sie letzten Endes auf den Satz  $a \equiv a$  zurückführen. Neben dieser analytischen Notwendigkeit gibt es noch die synthetische im Satz der Kausalität. Keine von beiden lässt sich im Zusammenhang des Realen nachweisen. Schon dass überhaupt etwas existiert, ist nicht als Notwendigkeit zu begreifen; das Wirkliche kann nicht aus dem Möglichen deduziert werden. Je höher wir in der Stufenleiter des Seienden steigen, desto mehr tritt der Charakter unbedingter Notwendigkeit zurück. Diese Stufenleiter wird bezeichnet durch den Übergang von der logischen zur mathematischen Gesetzmässigkeit, von dieser zu den mechanischen, den physikalischen, den chemischen, den biologischen, den psychologischen, den soziologischen Gesetzen. Diese verschiedenen Formen geordneten Seins lassen sich nicht nach dem Schema synthetischer, kausaler Notwendigkeit aufeinander zurückführen. Die

höheren, komplizierteren können nicht aus den niedrigeren, elementaren abgeleitet werden, als ob sie in ihnen eindeutig präformiert wären. „Man kann im Universum mehrere Welten unterscheiden, die gleichsam übereinander aufgerichtete Stockwerke bilden. Über der Welt der reinen Notwendigkeit, der Quantität ohne Qualität, die dem Nichts identisch ist, erhebt sich die Welt der Ursachen, die Welt der Begriffe, die mathematische Welt, die physische Welt, die Welt des Lebendigen und endlich die Welt des Gedankens. Jede dieser Welten scheint zunächst streng von den niederen Welten wie von einer äusseren Schicksalsmacht abhängig zu sein und von ihnen ihr Dasein und ihre Gesetze zu erhalten. Würde die Materie ohne die Gattungsidentität und ohne die Kausalität existieren können, die Körper ohne die Materie, die lebenden Wesen ohne die physischen Mächte, der Mensch ohne das Leben? Indessen wenn man die Begriffe der Grundformen des Seins einer vergleichenden Prüfung unterzieht, so sieht man, dass es unmöglich ist, die höheren Formen an die niederen durch ein Band der Notwendigkeit zu knüpfen“. Der Zusammenhang dieser verschiedenen Formen geht nicht darauf zurück, dass das niedere Prinzip das höhere bestimmt, sondern umgekehrt darauf, dass das höhere Prinzip, indem es sich realisiert, die Bedingungen seiner Realisierung hervorruft. Hierin liegt auch eine Zurückweisung der mechanistischen Weltauffassung, deren eigentümliche Tendenz es ja ist, die höchsten Gestaltungen des Seins, wie das Leben und den Geist auf das verhältnismässig so einfache Schema mathematisch-quantitativer Beziehungen zurückzuführen. Boutroux' Prinzip der Kontingenz ist in mancher Hinsicht dem Prinzip der Irrationalität verwandt, das namentlich in der modernen deutschen Philosophie als Attribut der Realität vielfach hervorgehoben wird; auf welches zum Beispiele die früher besprochenen Untersuchungen Rickerts über den Zahlbegriff hinweisen. Andererseits soll jenes Prinzip einer Freiheitslehre grossen Stiles den Weg bereiten. Das Wesen des Universums ist Entfaltung schöpferischer Kräfte, Erzeugung neuen, eigenartigen und eigenwertigen Seins.

Deutlich nimmt man hier die Ansätze wahr, die in Bergsons „*Evolution créatrice*“ weitere Ausgestaltung erfahren. Dieses Werk, in dem Bergson die Summe seiner metaphysischen Betrachtungen zieht, ist noch nicht in deutscher Übersetzung erschienen. Hingegen liegt eine solche von seiner Schrift „*Zeit und Freiheit*“ vor. (Verlag von Diederichs in Jena, 188 S.). Hier zieht Bergson



die Unterscheidungslinien zwischen körperlichem und seelischem Sein, die er dann in „Materie und Gedächtnis“ noch mehr zu verfestigen sucht. Das Interessanteste und Originellste ist hier die Analyse der Zeit, die sich von sämtlichen bisherigen Behandlungen des Problems schroff abhebt. Denn die bisherigen Erkenntnistheorien, ungeachtet ihrer sonstigen Divergenzen, behandelten die Zeit dem Raume analog: sie setzten das Nacheinander der Erscheinungen in völlige Parallele mit ihrem Nebeneinander. Bergson protestiert gegen eine solche Parallelisierung. Die Zeit konstituiert eine ganz andere Mannigfaltigkeit als der Raum. Die Mannigfaltigkeit des Raumes ist eine quantitative, in Zahlen auszudrückende; die Zahl kommt für Bergson erst durch eine Nebeneinanderreihung der Elemente in einem idealen Raume zustande. Die Mannigfaltigkeit der Zeit ist eine qualitative, am ehesten jener Mannigfaltigkeit vergleichbar, welche die Töne einer Ouvertüre darstellen. Die letzteren zählen wir ja nicht, sofern wir uns der musikalischen Wirkung hingeben; ihre Bedeutung erschöpft sich nicht darin, dass sie bestimmte Glieder einer Reihe sind, sie liegt vielmehr in der eigentümlichen wechselseitigen Durchdringung und Organisierung, die sie eingehen. Diese Wesenheit der Zeit wird uns im seelischen Leben, das ja lediglich zeitliche Erstreckung hat, offenbar. Der Grundirrtum besteht darin, dass wir das Seelenleben in einer imaginären Räumlichkeit ausgebreitet denken, in welcher seine einzelnen Elemente wie isolierte, von einander deutlich abgegrenzte Dinge wohnen. Zu diesem Irrtum verführt uns der abstrakte, analytische Verstand, der deswegen vornehmlich am Raume und an der Körperwelt orientiert ist, weil er den praktischen Zwecken der biologischen Erhaltung dient. Daraus erklärt sich seine Neigung, die einmal gewonnene Betrachtungsweise zu fixieren und auch auf ein seiner Natur nach ihr entrücktes Gebiet wie das seelische zu übertragen. So fasst er die Zeit als eine vierte Raumdimension auf, in der die Phänomene nicht nebeneinander sind sondern aufeinander folgen; er stellt sie gerne als eine Linie dar, deren Punkte, den Zeitaugenblicken entsprechend, aussereinanderliegen. Mit besonderer Feinheit wird dieser Prozess der Verräumlichung des Psychischen von Bergson dargestellt. Es handelt sich hier nicht um einen Vorgang einseitiger Übertragung, sondern um ein gegenseitiges Ineingreifen von Motiven. Wie in die Seele der Raum, so wird in die Materie die Zeit hineingedeutet. An und für sich betrachtet,

kommt der Materie nicht Dauer und Sukzession zu, diese verleiht ja erst das Bewusstsein, das die einzelnen Zustände in einen geordneten gegenseitigen Zusammenhang bringt. Man täusche sich nicht durch die Rolle, welche der Zeitbegriff in der Mechanik spielt. Nicht die konkrete Zeitlichkeit steht hier in Frage, nicht der konkrete Verlauf der Vorgänge; der Mechanik, zum Beispiele der Astronomie, kommt es bloss auf Zuordnungen einzelner Zeitlagen, strengé genommen auf Gleichzeitigkeiten an. Die Verräumlichung des Seelenlebens bringt es wieder mit sich, dass wir, was sich an den oberen, sinnlichen Schichten des Bewusstseins zu trägt, in seine verborgenen Tiefen hineinlesen; dass wir auch hier die einzelnen Erlebnisse von einander isolieren wie einzelne Wahrnehmungsobjekte, den Willen in einen imaginären Raum versetzen und so zu jener fälschlichen Fassung des Freiheitsproblems gelangen, das dem Determinismus und dem Indeterminismus gemeinsam ist. Die Freiheit des Willens besteht darin, dass er reine Zeitlichkeit ist, das heisst, wie die konkrete Zeit nichts Feststehendes, Sich-Wiederholendes, sondern eine sich unablässig erneuernde schöpferische Energie. Die Freiheit des Willens ist jene innere Durchdringung der Motive, die wir in umso höherem Masse erreichen, je weiter wir uns in uns selbst zurückziehen, je weniger das starre Aussereinandersein des Raumes Form und Massstab des Seelischen wird. Indem Bergson diese Auffassung der Zeit in die Charakteristik des Weltgeschehens aufnimmt, gelangt er zu seiner Lehre von der schöpferischen Entwicklung, die, mit Boutroux' Forderung im Prinzip übereinstimmend, eine Freiheitslehre grossen Stiles ist.

\* \* \*

Die ausführliche Charakteristik der Hauptwerke, die im vergangenen Jahre auf philosophischem Gebiete erschienen sind, hat wohl unsere einleitenden Betrachtungen bestätigt. Noch immer ist die Synthese nicht gefunden zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik. Das Denken verharret in spröder Absonderung dem Sein gegenüber. Die Seinsbetrachtung wieder droht in allzu unmittelbarer Hingabe an den Gegenstand die Denkmittel zu vernachlässigen, deren sie für ihren Zweck nicht entraten kann. Es ist ein wenig erfreuliches Zeichen, dass zwischen den schroff entgegengesetzten Richtungen, die gegenwärtig um den Vorrang streiten, dem Transzendentalismus einerseits, dem Pragmatismus

und dem Intuitivismus andererseits, noch nicht einmal ein Mittel gemeinsamer Auseinandersetzung und Verständigung gefunden ist. Anläufe hierzu sind zweifellos vorhanden, so im Neu-Hegelianismus, in Lasks „Logik der Philosophie“. Aber sie bestehen hier mehr der Absicht als der Ausführung nach; sie reichen nicht hin, um eine Durchdringung der Gegensätze anzubahnen. Diese verwirrende Divergenz der Standpunkte gibt sich zumal in der vollkommen verschiedenen Deutung und Wertung des Logischen kund. Dem Transzendentalismus ist das Logische nicht bloss eine in sich restlos beschlossene Sphäre, es erscheint ihm als eine so souveräne und selbstgenügsame Macht, dass er in der Hingabe an sie jeder Bezugnahme auf das Seiende entraten zu können glaubt; der Weltbegriff erschöpft sich ihm dann darin, Gegenstand einer Norm, eines Postulates oder eines Wertes zu sein. Dem Pragmatismus ist das Logische von so untergeordneter Bedeutung, dass er es — freilich ohne sich viel Rechenschaft über diesen Gedankengang abzulegen — schlechtweg als eine variable Funktion bestimmter Seinselemente betrachtet, namentlich des den Zweck der Selbsterhaltung erfüllenden Willens. Der Intuitivismus endlich stellt wie der Pragmatismus das Logische unter praktische, voluntaristische Gesichtspunkte, mit dem erheblichen Unterschiede freilich, dass er hierbei vorsichtiger und kritischer verfährt und das auf diesem Wege Zustandegekommene, mit logischen Mitteln Erarbeitete lediglich als biologischen Wert, nicht aber als Erkenntnis betrachtet, welche allein der Intuition vorbehalten bleibt. Dementsprechend variiert auch der Begriff der Wahrheit: der Transzendentalist sieht im Logischen, welches seine Kriterien in sich selbst trägt, das absolut Wahre; auch der Pragmatist bezeichnet das Logische als Wahrheit, aber bloss sofern es biologische Zweckmässigkeit bewährt. Einen absoluten Wahrheitsbegriff erkennt er demnach nicht an. Der Intuitivist verwirft eben deshalb das Logische als Werkzeug der Wahrheit, weil es biologische Zweckmässigkeit erfüllt: er gelangt von ähnlichen oder gleichen Prämissen zu Konsequenzen, die denen des Pragmatisten entgegengesetzt sind. Gemeinsam ist beiden aber das Bestreben, über das Logische hinauszugelangen: die metalogische Tendenz, die sich bei näherem Zusehen deutlich als eine metaphysische herausstellt. Aufgabe der zukünftigen Philosophie wird es dementsprechend sein, den starren logischen Formalismus preiszugeben, ihn nach Seite der Inhaltlich-

keit zu überschreiten, ohne die Selbständigkeit und den Eigenwert des Logischen herabzusetzen. Dass auch das Metalogische bloss mit logischen Mitteln bearbeitet und erkannt zu werden vermag, hebt nicht seine Metalogizität noch seine Erkennbarkeit auf. Insbesondere, wenn sich zeigen sollte — was vielleicht einer neuen Philosophie vorbehalten bleibt, dass es für das Logische und für das Reale, für die Form und für den Inhalt einen tiefsten Punkt metaphysischer Deckung gibt. Jedenfalls aber wird der grosse Streit zwischen Rationalismus und Irrationalismus noch lange Zeit dem philosophischen Nachdenken und Schaffen die Richtung weisen.

\* \* \*

Grundbedingung für die Wirkung der Philosophie bleibt, dass sie nicht allein erkenntnistheoretische und wissenschaftliche Förderung bedeute, sondern als Lebenselement in die Gesamtkultur eingreife. Wir haben daher auch jene Art der Produktion zu berücksichtigen, die vom Abstrakten mehr ins Konkrete gewendet ist, die vielleicht als angewandte Philosophie bezeichnet werden kann. Hierher gehören auch die stets häufiger werdenden Schriften, welche weniger dem methodischen Ausbau der Weltanschauung, als der Einführung in das philosophische Denken überhaupt dienen. Ich kann hier auf das „Philosophische Lesebuch“ verweisen, das von Max Dessoir und Paul Menzer herausgegeben und in dritter, vermehrter Auflage erschienen ist (Verlag Ferd. Enke, Stuttgart 1910, VIII u. 321 S.). Der Schwierigkeit einer Orientierung in der Geschichte der Philosophie soll hier durch Auszüge aus den philosophischen Klassikern der alten und neuen Zeit, Plato, Aristoteles, Sextus Empiricus, Seneca, Plotin, Thomas von Aquino, Meister Eckhart, Francis Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Berkeley, Leibniz, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Comte, Mill, Lotze begegnet werden. Die Wahl der Auszüge ist nicht allein von dem Gesichtspunkte beherrscht, den spezifischen Gehalt der verschiedenen Weltanschauungen in verhältnismässig leicht fasslicher Form anzudeuten, sondern auch das Interesse für die einzelnen Philosophen zu wecken. Selbstverständlich kann hier nicht mehr als eine Anregung gegeben werden; wahrhafte Kenntnis der historischen Philosophie ist bloss durch eine Vertiefung ins Original möglich.

In seinem Buche „Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart“ (Klinkhardt, Leipzig 1911, VII u. 171 S.) will Goldstein

die Entwicklungstendenzen der neuesten Philosophie dahin charakterisieren, dass sie vom Rationalismus, der so lange das Denken beherrscht hatte, sich wiederum entfernen. Kennzeichnende Repräsentanten dieser neuen Strömung sucht Goldstein vor allem in drei gegenwärtig zu grossem Einfluss gelangten Denkern: James, Bergson und Eucken. Dass der Sinn des Weltprozesses sich restlos in eindeutigen, ewigen Begriffsverhältnissen darstellt, ist das Glaubensbekenntnis des Rationalismus, das nicht minder dem Naturprozesse als der Geschichte gegenüber Anspruch auf Bewährung erhebt. Goldstein sucht in einer Reihe von Beispielen zu beweisen, dass dem gegenüber die Vieldeutigkeit und Unberechenbarkeit des Realen überall in unverkennbarer Weise hervorgetreten ist. Namentlich was er über das irrationale Moment in der Technik sagt, verdient als eine geistreiche Analyse dieses Phänomens Beachtung. Rational verfährt die Technik in Bezug auf die äussere Natur, um die sie ein Netz praktischer Zweckmässigkeiten spannt; irrational ist sie in ihren sozialen Wirkungen, in der wachsenden Kompliziertheit der Verhältnisse, die sie mit sich brachte. Auch in der Naturforschung soll der Niedergang des Monismus eine indirekte Anerkennung der Macht des Irrationalen bedeuten. Sogar die höchsten Axiome, die Grundgesetze des Erkennens, die Kant zu seinem Kategoriensystem verknüpft, sollen den Anspruch auf Unbedingtheit preisgeben und ihre Bewährung in der Erfahrung suchen; eine Behauptung, für die vom Verfasser freilich ebensowenig ein überzeugender Beweis erbracht wird wie von den anderen Anhängern des Pragmatismus. Das Gemeinsame der drei genannten Denker, die im einzelnen so grosse Unterschiede zeigen, ist der Umstand, dass sie alle den Begriff des Lebens über den des Erkennens stellen.

„Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts“ behandelt ein Vortrag Konstantin Österreichs (Mohr, Tübingen S. 38), der in übersichtlicher Weise die verschiedenen philosophischen Strömungen dieses Zeitalters charakterisiert und in seinem Endergebnis die Perspektive einer neuen, idealistisch gerichteten Weltanschauung eröffnet.

Das gesteigerte Interesse an den originellen, neue Wege verheissenden Schöpfungen der Gegenwart hat die Beschäftigung mit den grossen Werken der Vergangenheit nicht verdrängt. Neben Kant ist es wiederum Plato, dessen Weltanschauung ihren unvergänglichen Gehalt auch für die jüngste Generation bewährt,

ebensowohl um ihrer Bedeutung für die Erkenntnistheorie als auch für die Metaphysik willen, die ja heute zu neuem Einfluss erwacht ist. Eine Gesamtausgabe der Werke Platons in deutscher Übertragung bietet der Verlag Diederichs in Jena in systematischer Gliederung, die zeitlichen und systematischen Gesichtspunkten Rechnung trägt. In den ersten Bänden sind die sokratischen Dialoge enthalten, in den weiteren die Dialoge gegen die Sophistik, die Schriften der Blüte Platons und die Schriften der Metaphysik. Die Übersetzung ist von Kiefer, Preisendanz und Kassner besorgt; sie sucht ebensowohl den Tendenzen historischer Treue wie denen des modernen Sprachgefühls — das letztere zuweilen in etwas übertriebener Weise — gerecht zu werden. Zu den zentralen Problemen der jüngsten Zeit gehört das Kulturproblem, das eigentlich auf Rousseau zurückreicht, vor allem aber durch Nietzsche eine neue Vertiefung erfahren hat. Seine Bedeutung für die Weltanschauung ist umso grösser, als in ihm die verschiedenartigsten philosophischen Sphären: Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie wie in einem gemeinsamen Schnittpunkte einander berühren. Dass Kultur von Zivilisation verschieden ist, dass in ihr ein Hinausgehen über den Standpunkt der Wissenschaft, Technik und Wirtschaft sich vollzieht, ist auch durch andere Denker zum Ausdruck gebracht worden. Ich darf hier auf die Werke Chamberlains und Weiningers sowie auf meine eigenen Schriften verweisen. Im Erscheinungsgebiete der Kultur ist, wie vielleicht in keinem anderen Gebiet, die Grenze des Zeitlosen, Ewigen und des Zeitlichen, Historischen gegeben. Sofern in der Kultur ein Sichtbarwerden idealer Gestaltungen, eine Verendlichung des Unendlichen liegt, ist sie wie alle immanente Manifestation des Absoluten ein tragisches Phänomen. Es hängt damit das Dialektische, Widerspruchsvolle zusammen, das Simmels schöner Aufsatz im Logos „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ näher analysiert. Der Geist will das Objekt dadurch überwinden, dass er sich selbst als Objekt schafft und dann, durch diese Schöpfung bereichert, zu sich zurückkehrt. Aber im selben Masse, in dem das derartig Geschaffene an innerer Macht und Geschlossenheit gewinnt, hemmt es die Rückkehr des Geistes in seine Innensphäre, entfremdet es ihn seinem innersten Wesen.

Mit dem Kulturproblem beschäftigt sich ferner eine ganze Reihe von Schriften, deren Zweck und Wert freilich ein sehr ungleichartiger ist. Eine breite Behandlung des Gegenstandes unter-

nimmt Müller-Lyer in seinen „Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschrittes“ (Lehmann, München, VIV u. 370 S.) sowie in seiner mehrere Bände umfassenden noch nicht abgeschlossenen Schrift „Die Entwicklungsstufen der Menschheit“. Er feiert die Begründung der Soziologie als einen der grössten Wendepunkte im kulturellen Leben der Menschheit, sofern damit das Phänomen der Gemeinschaft und der sie beherrschenden Gesetze und Zwecke zum ersten Male über die Schwelle des Bewusstseins getreten sei. Der Sinn der Entwicklung geht nunmehr dahin, dass der Mensch sein eigenes Schicksal zielstrebig bestimmt, während er sich bisher zwangsläufig im Bann unbewusster Naturmächte bewegte. Das Werk soll eine Volksphilosophie sein und hierzu mag es seiner idealistischen Tendenz und der Fülle des in ihm übersichtlich geordneten Materiales nach geeignet sein. Es bringt die Probleme dem allgemeinen Verständnis näher, ohne sie zu vertiefen; die Interpretation Kants und Nietzsches zum Beispiel ist längst veraltet.

Ganz anders David Koigen in seinen „Ideen zur Philosophie der Kultur“ (Georg Müller, München, XVIII u. 593 S.), der in Methode und Gedankenbau dem Wesentlichen des Problems näherkommt. Er unterscheidet vier konstitutive Momente, die sich im Kulturakte verdichten; das aristokratische Herrschaftsprinzip, das demokratische Geltungsprinzip, das revolutionäre Verwandlungsprinzip, das theokratische Gemeinschaftsprinzip. Diese Prinzipien sind nicht in ihrem politischen Wortsinne sondern als allgemeine Gestaltungsformen zu verstehen. Dass es in ihrer Anwendung auf die konkrete Realität nicht ohne Gewaltsamkeiten abgeht, lässt sich leicht begreifen. Gleichwohl ist das Buch reich an feinen Ausführungen und es äussert sich in ihm auch ein verständnisvoller Instinkt für die intime Tragik des Kulturphänomens und seiner historischen Erscheinungen.

Den Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur berührt auch Heinrich Driesmans „Wege zur Kultur“ (Becksche Verlagsbuchhandlung, München, IX u. 140 S.). Er will insbesondere einen engeren Zusammenhang mit dem nationalen Ideale herstellen, bleibt aber in der Ausführung dieses Motivs zu sehr an vagen Allgemeinheiten haften.

Hier möchte ich auf ein interessantes Werk des bekannten Indologen Leopold von Schröder hinweisen „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth“ (Lehmann, München, 258 S.),

das die mannigfachen Beziehungen zwischen dem Wagnerschen Musikdrama und dem altarischem Mythos beleuchtet. Die Schrift ist nicht allein von grosser kunsthistorischer sondern auch von allgemein kultureller Bedeutung, weil sie die kontinuierliche Geschlossenheit der Entwicklung des arischen Geisteslebens vom Zeitalter der indischen Veden bis zur Gegenwart darlegt.

Von der Stellung der Religion im Ganzen der Kultur handelt Natorps Buch „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ (Tübingen, Mohr, VII u. 126 S.). Religion steht in engster Beziehung zur Moralität, aber sie ist dennoch nicht identisch mit ihr. Ähnlich wie bei Schleiermacher wird Religion hier im Gefühle wurzelnd gedacht. So bezeichnet sie weniger einen eigenen Vorstellungsinhalt neben dem Wissenschaftlichen, Ästhetischen, Moralischen, als vielmehr die diese Vorstellungsinhalte durchdringende und vereinigende Energie: die Synthese des gesamten Seelenlebens. So betrachtet ist Religion eigentlich eine Objektivierung der Individualität. Sie wirkt deshalb auch nicht isolierend, antisozial, eine Konsequenz, die bloss aus einem falsch geprägten Individualitätsbegriff sich ergibt, sofern in ihr ausser Acht gelassen wird, dass in diesem Begriff auch das gesellschaftliche Moment, die Beziehung zur Mitwelt gesetzt wird. Während das Sittengesetz dem endlichen Können des Menschen ein unendliches Sollen gegenüberstellt und so die Tragik eines unlösbaren Konfliktes heraufzubeschwören scheint, spendet das religiöse Gefühl die Überzeugung von der Erfüllbarkeit der moralischen Aufgabe. So manifestiert sich in ihm das tiefste Wesen der Menschheit, der Humanität. Ihre Grenzen darf es aber nicht überschreiten, um sich in unmittelbarer Hingabe an einen transzendenten Gegenstand zu verlieren. Die Forderung der Immanenz, die Natorp als strenger Transzendentalist hier erhebt, steht freilich im Widerspruch mit den intuitivistischen und metaphysischen Idealen, die im philosophischen nicht minder als im religiösen Erkennen zur Zeit nach Ausdruck begehren. Wichtig sind auch die sozialpädagogischen Folgerungen, die Natorp aus seiner Auffassung vom Wesen der Religion zieht.

Dem Kulturproblem gehört auch ein feinsinniger Aufsatz Sergius Hessens im „Logos“ an: „Mystik und Metaphysik“. Metaphysik entspringt aus einer Verwechslung der Form und des Inhaltes des Wertgebietes und des Wissensgebietes. Analog entsteht die Mystik aus einer Grenzüberschreitung, einer Verwechs-



lung der Sphäre der Kulturwerte mit der des irrationalen Erlebens. Die weitere Analyse der Mystik, die Gliederung derselben in vier verschiedene Arten, ist umso mehr zu berücksichtigen, als dies Phänomen der exakten, philosophischen Forschung noch selten zugänglich gemacht wurde.

Wie sehr die Entwicklung des Kulturproblems mit dem Schaffen Nietzsches verknüpft ist, wurde schon erwähnt. Es sind deswegen hier auch zwei Schriften zu nennen, die diesem Philosophen gewidmet sind; Seillière „Nietzsches Waffenbruder Erwin Rohde (Berlin, Barsdorf, X u. 152 S.) und Friedländer, „Friedrich Nietzsche“, eine intellektuelle Biographie (Leipzig, Göschensche Verlagsbuchhandlung, 149 S.), die auf dem richtigen Wege ist, Nietzsches Weltanschauung in ihrem eigentlichen, metaphysischen Gehalte zu bestimmen, als Entfaltung der dem Unendlichen immanenten Tragik, diesen Weg aber mit einem Ballaste abstrakter Begrifflichkeit beschwert.

Vom künstlerischen Schaffen handelt eine Essaysammlung Kurt Engelbrechts „Künstler und Künstlertum“ (Berlin, Ernst Hofmann & Co., 111 S.), die auch das Verhältnis zwischen Kunst und Weltanschauung zum Gegenstande hat und hier zum richtigen Ergebnis leitet, dass nicht der Monismus sondern der Dualismus das theoretische Äquivalent ästhetischer Produktion ist.

Einen breiteren Rahmen zieht Saitschik in seiner Sammlung „Wirklichkeit und Vollendung“ (Hofmann & Co., Berlin, VIII u. 534 S.), die, von ausgesprochen idealistischen Tendenzen getragen, vornehmlich gegen den extremen Intellektualismus Stellung nimmt und im lebendigen Gefühl die Totalität menschlichen Wesens beschlossen sieht.

Einigermassen verwandt mit diesem Buche erscheint Carl Beckers „Die moderne Weltanschauung“ (Berlin, Verlag Steinitz, 190 S.), eine Verherrlichung mystisch-ästhetischen Naturgefühles.

Ästhetischer Kultur dient ferner die feinsinnige Skizzen-sammlung „Zwischen Dichtung und Philosophie“, die Alma von Hartmann, die Witwe Eduard von Hartmanns, zur Verfasserin hat. Das meiste Interesse dürften die Skizzen über Nietzsche und Hartmann erwecken, welch letzterer hier bloss als Ästhetiker gewürdigt wird.

Den Kulturwert der Kunst rückt August Horneffer in seinen sechs Vorträgen „Mensch und Form“ in eine weitere Perspektive (Leipzig, Klinkhardt, 111 S.). Interessant ist nicht bloss seine

Unterscheidung des Künstlerischen als des Geformten vom Realen sondern auch auf Grund dieses Unterscheidungsprinzipes die teilweise sehr berechtigte Kritik der Moderne, in der das chaotische Element des Impressionismus überwiegt.

Zum Schluss wenden wir uns noch einigen Schriften zu, die für die Grundlegungsfragen der Weltanschauung von Bedeutung sind. Mit den Grundbegriffen der Philosophie setzt sich Jodls Akademievortrag „Zufall, Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit“ in sehr interessanter und anregender Weise auseinander. Wir sahen schon, zumal bei Boutroux und Bergson, dass die moderne Philosophie das Bestreben verrät, den Begriff der Gesetzmässigkeit zugunsten des Freiheitsbegriffes einzuschränken. Jodls Untersuchungen bewegen sich in einer andern Richtung. Immerhin werden auch hier dem Gesetzesbegriffe kritische Grenzen gezogen. Die ungewöhnliche Entwicklung, die dieser Begriff durch die moderne mathematische Naturforschung gewonnen, schien den Zufallsbegriff völlig aus der Weltbetrachtung zu entfernen. Das erweist sich freilich als ein unmögliches Beginnen. In Wahrheit ist, wie es hier in einem anziehenden Gleichnis heisst, das reale Geschehen ohne den Zufallsbegriff ebenso wenig denkbar, als man aus Fäden, die insgesamt in einer Richtung laufen, ein Gewebe herstellen kann. Der Zufallsbegriff muss allerdings in einem höheren Sinne verstanden werden; nicht in dem des vagen Ohngefährs oder der spielenden Willkür. Man muss zwischen Gesetzlichkeit und Kausalität unterscheiden. Diese ist der weitere Begriff; das Gesetz ist eine blosser Abstraktion oder Auslese aus einer unbegrenzten Fülle kausaler Zusammenhänge. Es greift bestimmte Kausalreihen heraus, als ob sie auch in Wirklichkeit isoliert und unvermischt gesetzt wären. So formulieren wir die Gesetze der Schwerkraft, der Bewegung, als gäbe es irgendwo und irgendwann einen Zustand der Materie, der sie bloss diesen Bedingungen unterworfen zeigt, als wären in der physikalischen Realität nicht die verschiedenartigsten Phänomene, neben der Schwere zum Beispiele Licht, Magnetismus, Wärme in einer höchstens für das Experiment zu entwirrenden Weise verflochten. Dieser Rest, der verbleibt, wenn wir die empirische Realität mit dem Gesetze vergleichen, ist die erkenntnistheoretische Unterlage des Zufallsbegriffes. Für den Standpunkt des Gesetzes ist alles ein Zufälliges, was sich in dem betreffenden Ausschnitt des Weltgeschehens nicht als sein blosser Spezialfall nachweisen lässt. Was Zufall genannt wird,

ist somit ein Relationsbegriff, welcher der Kausalität nicht äusserlich gegenübersteht sondern das Ineinandergreifen zweier Kausalreihen bezeichnet. In concreto ist es oft schwer zu entscheiden, ob es sich um ein Zufälliges oder eine gesetzmässige Verknüpfung handelt, da es nicht immer ohne weiteres festzustellen ist, welcher Kausalreihe eine gegebene Wirkung angehört. Der Gegensatz von Zufälligkeit und Gesetzmässigkeit ist im Grunde der von Mannigfaltigkeit und Einheit. „Denkt man die Welt bloss unter dem Begriff der Gesetzmässigkeit, so verwandelt sie sich in ein Schema, in ein Bündel Abstraktionen, das sich zur lebendigen Wirklichkeit verhält wie eine Schulgrammatik zum rhetorischen oder poetischen Kunstwerk. Denkt man die Welt bloss unter dem Begriff des Zufälligen, so verwandelt sie sich in ein Chaos von Begebenheiten, in dem zwar alles am Leitfaden der Zeit und der Kausalität mit einander verknüpft ist, aber gar keine Wiederkehr des Gleichen, gar keine Identität des Geschehens stattfindet und welches folglich gar keine begriffliche Orientierung gestattet. Auch der Begriff der Zweckmässigkeit vermag den der Zufälligkeit nicht aufzuheben, da jener keine objektive sondern eine subjektive Kategorie ist; eine solche, die nicht dem Weiterklären sondern dem Weltgestalten dient. Der Widerstreit zwischen Zufall und Zweckmässigkeit ist die Triebfeder der gesamten Kulturarbeit. Wie in der Wissenschaft durch das Gesetz, so soll im kulturellen Schaffen der Zufall fortschreitend durch den Zweck überwunden werden, was beide Male freilich erst in der Unendlichkeit vollständig möglich wäre.“

Die Methodenfrage der Philosophie, deren Entscheidung am tiefsten bedingt erscheint durch die Zwecke, die man mit dem Philosophieren verbindet, will Husserl in seinem Logosaufsatze „Philosophie als strenge Wissenschaft“ zugunsten der reinen, exakten Logizität des philosophischen Getriebes beantworten. Nicht allein die relativierenden Richtungen des Psychologismus und des Historismus lehnt er ab sondern auch jene Art der Weltanschauung, die aus kulturellen Notwendigkeiten der Zeit schöpfend, eine Erfüllung der in den Tiefen des Gemütes waltenden Sehnsucht sein will. Jedenfalls ist nicht ihr sondern bloss dem wissenschaftlichen Verfahren eine definitive Gestaltung zu entnehmen. Eine Hauptaufgabe entsteht letzterem in der phänomenologischen Analyse der Erkenntnistatsachen, mit der sich aus der zweite Band von Husserls „Logischen Untersuchungen“ so aus-

führllich beschäftigt. Diese Position ist mithin eine streng intellektualistische, die jeder andern Art des Philosophierens bloss bedingten Wert zuerkennt.

Und dennoch scheint es, dass die Philosophie auch hier nach einer Synthese des Intuitivismus und des Intellektualismus strebt. Solange sie in die Sphäre des reinen Denkens eingeschlossen ist, solange sie Erkenntnistheorie bleibt, wird sie allerdings nicht anders als intellektualistisch verfahren können. Metaphysik hingegen ist ihrem Wesen nach konstruktiv, dem künstlerischen Gestaltungstrieb verwandt. Sie verfolgt den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, sie sucht dem Universum eine individualisierende Deutung zu geben. Und darum wird sie im abstrakten Intellekte, der seinem Wesen nach verallgemeinernd ist, kein genügendes Werkzeug besitzen: es scheint, dass es, um zum Seienden zu gelangen, neben der rationalen Durchdringung auch einer eigenen, unmittelbaren Einfühlung bedarf, die der künstlerischen sich nähert. Dies aber wird stets die grosse Aufgabe der philosophischen Weltanschauung bleiben: den doppelten Bogen zu wölben, der vom Denken zum Sein und umgekehrt wieder vom Sein zum Denken führt.

---

## Textkritisches zu Eduard von Hartmanns „Kategorienlehre“.

Von Otto Baensch.

Eduard von Hartmann bespricht in seiner Kategorienlehre einmal die mögliche Gleichartigkeit etwaiger künftiger Weltprozesse mit dem gegenwärtigen und äussert dabei: „Dieses Buch muss dann in jedem Weltprozess einmal geschrieben und mit den selben Druckfehlern gedruckt werden . . .“ Sollte das Buch, wie zu wünschen wäre, weitere Auflagen haben, und somit im gegenwärtigen Weltprozesse noch einmal gedruckt werden, so würde dabei glücklicherweise eine Wiederkehr derselben, leider sehr zahlreichen und vielfach sinnstörenden Druckfehler nicht notwendig sein. Um einer solchen andererseits doch immerhin möglichen Wiederkehr, soweit an mir ist, vorzubeugen, möchte ich hier die Druckfehler notieren, die mir bei der Lektüre aufgefallen sind, ohne mit diesem Verzeichnis den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Zunächst bedürfen schon die Berichtigungen der Berichtigung:

Deren vierte weist auf S. 40 Z. 10 hin, ohne dass dort die zu verbessernde Textstelle zu finden wäre. Ich kann gegenwärtig nicht angeben, ob und wo sie tatsächlich zu finden ist.

In der elften steht „S. 204 Z. 15“ statt: „Z. 15 von unten“, wie es heissen müsste.

Der Text selbst enthält folgende, in den Berichtigungen nicht vermerkte Fehler:

S. 13 Z. 3 steht: „ $\frac{1}{2}$  n,  $\frac{1}{3}$  n,  $\frac{1}{4}$  n usw.“ statt: „2 n, 3 n, 4 n usw.“

S. 14 Z. 13—14: „aber aus einem in seinem Klange quantitativ“ statt: „aber als einen in seinem Klange qualitativ“.

S. 15 Z. 2: „dritte Fall“ statt: „erste Fall“.

S. 15 Z. 4: „dritten allmählig“ statt: „ersten allmählig“.

S. 15 Z. 5: „erste Fall“ statt: „dritte Fall“.

S. 15 Z. 9: „von dem ersten“ statt: „von dem dritten“.

S. 15 Z. 14: „zum dritten Fall“ statt: „zum ersten Fall“.

S. 34 Z. 6: „Anschauungssubjekte“ statt: „Anschauungsobjekte“.

S. 34 Z. 10: „Wahrnehmungsobjekt“ statt: „Wahrnehmungssubjekt“.

- S. 38 Z. 17: „gedenklicher“ statt: „gedanklicher“.
- S. 41 Z. 17: „adquaten“ statt: „adäquaten“.
- S. 70 Z. 15: „intensiv-quantitativen“ statt: „intensiv-qualitativen“.
- S. 72 Z. 10 von unten: „vor dem ersten“ statt: „vor dem zweiten“.
- S. 78 Z. 3: „2 : 1“ statt: „3 : 2“.
- S. 95 Z. 5 von unten ist das „und“ zu streichen.
- S. 109 Z. 3 von unten steht: „zu den“ statt: „zu dem“.
- S. 116 Z. 17: „Setigkeit“ statt: „Stétigkeit“.
- S. 132 Z. 5: „von ihren“ statt: „von ihnen“.
- S. 162 Z. 16: „an“ statt: „in“.
- S. 166 Z. 13: „er“ statt: „es“.
- S. 245 Z. 5: „sind“ statt: „ist“.
- S. 250 Z. 11 von unten: „a in zwei Stücke, deren eines gleich b“ statt: „b in zwei Stücke, deren eines gleich a“.
- S. 261 Überschrift: „c. Die Räumlichkeit in der metaphysischen Sphäre“ statt: „3. Die Kategorien des messenden Denkens“.
- S. 265 Z. 11: „Geschwindlichkeit“ statt: „Geschwindigkeit“.
- S. 266 Z. 13 von unten: „inrational“ statt: „irrational“.
- S. 268 Z. 5 von unten: „nehmendem k ein“ statt: „nehmendem k sich ein“.
- S. 269 Z. 11: „Nährungswert“ statt: „Näherungswert“.
- S. 273 Z. 9 von unten: „Unvariabeln“ statt: „Variabeln“.
- S. 275 Z. 5 von unten: „Qualität“ statt: „Quantität“.
- S. 304 Z. 7 von unten: „ihr“ statt: „ihn“.
- S. 307 Z. 11: „Erscheinungsverkürzungen“ statt: „Erscheinungsverknüpfungen“.
- S. 317 Z. 17: „ihr“ statt: „ihm“.
- S. 328 Z. 15: „von“ statt: „vom“.
- S. 329 Z. 11 von unten: „idealen der Kraftäusserung“ statt: „realen der Kraftäusserung“.
- S. 351 Z. 1: „Mikrokosmos“ statt: „Makrokosmos“.
- S. 352 Z. 6 von unten: „verschiedenener“ statt: „verschiedener“.
- S. 365 Z. 17 von unten: „ihren“ statt: „ihnen“.
- S. 366 Z. 2 von unten: „implicite“ statt: „explicite“.
- S. 373 Z. 6 von unten: „alo“ statt: „also“.
- S. 386 Überschrift: „B. II. 4. Die Kategorien des speculativen Denkens“ statt: „B. II. 1. Die Kausalität“.
- S. 387 Z. 1: „Gegenwirkung des“ statt: „Gegenwirkung die des“.
- S. 388 Z. 11: „Bedingungen“ statt: „Bedingung“.
- S. 400 Z. 8 von unten: „einem“ statt: „einen“.
- S. 400 Z. 2 von unten am Ende ist das „der“ zu streichen.
- S. 407 Z. 12 von unten steht: „den“ statt: „dem“.
- S. 409 Z. 19 von unten: „molukulare“ statt: „molekulare“.
- S. 416 Z. 11—10 von unten: „Umwandlung Intensität“ statt: „Umwandlung der Intensität“.
- S. 421 Z. 7 von unten: „alter“ statt: „aller“.
- S. 421 Z. 5 von unten: „Toso“ statt: „Torso“.

S. 429 Z. 22: „wird erst“ statt: „wird es erst“. Eine Zeile vorher:  
„is“ statt: „ist“.

S. 431 Z. 12 von unten: „vergeht“ statt: „vorgeht“.

S. 443 Z. 4: „intraindividuelle“ statt: „interindividuelle“.

S. 443 Z. 6: „interindividuelle“ statt: „intraindividuelle“.

S. 452 Z. 6—7: „hinzugefügt“ statt: „hinzufügt“.

S. 469 Z. 7 von unten: „dar“ statt: „da“.

S. 472 Z. 19: „dort“ statt: „hier“.

S. 484 Z. 8: „nach“ statt: „noch“.

S. 487 Z. 11—12: „Kausalität“ statt: „Finalität“.

S. 507 Z. 6: „solchen“ statt: „solchem“.

S. 508 Z. 4 von unten: „das“ statt: „des“.

S. 537 Z. 13: „Essensgegensatz“ statt: „Essenzgegensatz“.

S. 542 Z. 2 von unten: „den“ statt: „dem“.