

ZEITSCHRIFT
FÜR DEUTSCHE
KULTURPHILOSOPHIE

BAND 4



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

*

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering,
Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl
Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Walther Schönfeld,
Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler,
Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 4



1 9 3 8

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



1613

Zm 1



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Die allgemeinen Grundlagen der Politik Fichtes. Von Heinrich Rickert †	I
System und Geschichte in Hegels Philosophie. Von Gerhard Dulckeit	25
Zarathustras Gedankengebäude. Von Herman Lommel	62
Heinrich Rickerts philosophische Entwicklung. Bemerkungen zum Problem der philosophischen Grundlehre. Von Rudolf Zocher	84
Machiavelli und die Lehre vom Handeln. Von Hans Freyer	109
Der problemgeschichtliche Ort der Ontologie Nicolai Hartmanns. Von Joseph Münzhuber	138
Philosophie und Wirklichkeit. Betrachtungen zu Ernst Kriecks »Völkisch-politischer Anthropologie«. Von Franz Böhm	169
B. Bosanquet und der Einfluß Hegels auf die englische Staatsphilosophie. Von Adam v. Trott	193
Die Aufgabe der Rechtsphilosophie. Von Karl Larenz	209
Von der Seele zum Geist. Von Karl Groos	244
Natur und Geist. Von Bruno Bauch	269
Zur Entstehung von A. G. Baumgartens Ästhetik. Von Paul Menzer	288

Notizen:

Der Nachlaß von Heinrich Rickert (August Faust)	98
G. J. P. J. Bolland's Briefwechsel mit E. von Hartmann (Käte Nadler)	100
Otto Vobler, Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke. (Karl Larenz)	102
George Berkeley, The Principles of Human Knowledge. (W. Fischer)	200
Hume's Dialogues Concerning Natural Religion. (W. Fischer)	200
Giorgio Del Vecchio, Lehrbuch der Rechtsphilosophie. (Walther Schönfeld)	202

	Seite
Felipe González Vicen, Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart. (E. Wohlhaupter)	206
Johann Gustav Droysen, Historik. (Hermann Glockner)	297
Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften Bd. XI und XII. (Hermann Glockner)	301
Eberhard Zschimmer, Deutsche Philosophen der Technik. (J. Münzhuber)	305
Julius Binder, System der Rechtsphilosophie. (Karl Larenz)	307

DIE ALLGEMEINEN GRUNDLAGEN DER POLITIK FICHTES.

VON

HEINRICH RICKERT † 1).

I. Der handelnde Denker.

Fichte gehört zu den am meisten in sich geschlossenen Persönlichkeiten und zugleich zu den konsequentesten Denkern der gesamten Philosophiegeschichte. Sein System ist im Vergleich zu dem Kants oder Hegels einfach, d. h. wenn nicht gerade »leicht« zu verstehen, so doch weniger bedeutsam durch die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte und die Fülle des verarbeiteten Materials als durch die rücksichtslose Folgerichtigkeit und die einheitliche Durchführung der Grundgedanken. Nie treffen wir auf etwas Halbes, Unsicheres, Schwankendes, sondern überall herrscht Kraft und Ganzheit. Insofern ist das System der vollendete Ausdruck von Fichtes Person. Auch diese, die hinter dem System steht, ist nicht so sehr anziehend durch den Reichtum der inneren Erlebnisse oder durch die Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu allem Weltgeschehen. Fichte war kein Mikrokosmos wie etwa Goethe, dem nichts ganz fremd blieb, was er in der modernen Kulturmenschheit nur finden konnte. Es ist vielmehr die innere Festigkeit und Kraft, die Fichte auch als Menschen anziehend, ja bewunderungswürdig macht. Er hat stets sein ganzes Leben in den Dienst seiner Sache gestellt, sobald er erkannt hatte, was seine Sache war. So steht er auch als Mann vorbildlich da. Er wurde zu einer eminenten sittlichen Macht im damaligen Deutschland und für uns zu einem Stück monumentalischer Geschichte. Er darf ein Held genannt werden, wie nur irgendein Philosoph, ein Mensch von geradezu antiker Größe, und zugleich ist er als moderner Deutscher uns nahe im besten Sinne des Wortes.

1) Der vorliegende Aufsatz bildet das erste Kapitel in einem nachgelassenen Werke Rickerts, das zum Fichte-Jubiläum des Jahres 1937 erscheinen sollte. Es trägt den Titel: »Fichte als sozialer und nationaler Denker« und zerfällt in drei Kapitel. Die beiden letzten Kapitel sind erheblich umfangreicher als das erste. Sie behandeln »Fichtes Sozialismus« und »Das nationale Denken Fichtes«. Ein vollständiger Abdruck des ganzen Buches befindet sich in Vorbereitung. — Herausgegeben ist der vorliegende Aufsatz von August Faust (Breslau).

Doch das ist noch nicht alles, worauf es für uns ankommt. Geschlossene Systeme und große Persönlichkeiten gibt es manche in der Geschichte, auch in der Geschichte der Philosophie. Aus ihrer Reihe tritt Fichte dadurch heraus, daß nicht nur das Leben für sich und die Lehre für sich von ungewöhnlicher Einheit sind, sondern daß auch Leben und Lehre zusammen eine Einheit bilden, wie sie bei keinem anderen Philosophen vorher und nachher zu finden ist. Gerade in dieser Hinsicht wird Fichtes Gesamterscheinung hier für uns wichtig, weil wir ihn als sozialen und nationalen Denker verstehen wollen.

Völlig ohne Zusammenhang sind ja bei einem bedeutenden Denker das Leben und die Lehre niemals, und man hat daher mit Recht auch bei anderen Philosophen von einer Einheit des Lebens und der Lehre gesprochen. Trotzdem besteht bei Fichte etwas Einzigartiges, und das müssen wir vor allem kennenlernen. Bei anderen Denkern findet sich ein Streben nach reiner Erkenntnis im Sinne des teilnahmslosen, interessellosen Schauens der Dinge. Ja darin, daß die reine Theorie zugleich ein parteiloses Schauen sei, hat man geradezu das Wesen der Wissenschaft überhaupt gesehen. Insbesondere der Philosoph, meinte man, solle nur ein theoretischer, d. h. schauender Mensch sein in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, und damit mußte er zugleich in Gegensatz gebracht werden zum wirkenden, handelnden, praktischen Menschen. Das hatte auch gewiß tiefe sachliche und unanfechtbare Gründe. Dementsprechend sahen fast alle Philosophen, besonders vor Kant, in der reinen Erkenntnis das höchste Ideal, ja geradezu den Sinn ihres Lebens. Denken wir z. B. an Spinozas *amor intellectualis Dei*, an seine verstandesmäßige Liebe zu Gott, die ihren Ausdruck gerade in der *cognitio intuitiva* fand, in der schauenden Erkenntnis.

Natürlich haben sehr viele Philosophen auch so zu handeln gesucht, daß sie das taten, was sie als richtig erkannt hatten. Aber das Wollen und Tun auf der einen Seite ihres Lebens blieb doch stets etwas anderes als ihr Erkennen auf der anderen Seite. Die teilnahmslose Erkenntnis konnte nie volles reales Leben werden. Denn als rein theoretischer Mensch kann niemand wirklich existieren. Insofern bleibt notwendig überall ein Zwiespalt zwischen dem Leben und der Lehre solcher Philosophen. Zum mindesten wurde das persönliche Leben etwas Gleichgültiges oder rückte in zweite Linie. Was z. B. Descartes oder Spinoza oder sogar Kant im praktischen Leben getan haben, hätte auch anders sein können, ohne daß deshalb ihre Schriften anders auszusehen brauchten und ohne daß wir über ihr Denken wesentlich anders zu urteilen hätten.

Bei Fichte ist das nicht so. Bei diesem Denker fällt Leben und Lehre, Philosophieren und Handeln vielfach zusammen, und zwar in so

hohem Maße, daß die Frage entstehen kann: wie war das überhaupt möglich? Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn man begreift: die Einheit von Leben und Lehre entstand bei Fichte dadurch und war nur so möglich, daß er, obwohl ein Erkennender, doch ein teilnahmsloses Erkennen, welches sich von der Tat abwendet, niemals gewollt hat. Das reine Denken als ein bloßes, passives Schauen gilt ihm nichts, und es hat in seiner Philosophie überhaupt keinen Platz. Denn Fichte faßt das Erkennen als ein Tun oder Handeln auf. Dies also ist das Eigenartige seiner Philosophie, daß sie zugleich seine aufs Handeln angelegte Persönlichkeit zum Ausdruck bringt. In ihm waren die zwei Seiten des Menschen, die sonst sich auszuschließen scheinen, die Neigung und Begabung für das abstrakt begriffliche Forschen und in scheinbarem Gegensatz dazu der Drang, einzuwirken auf die Umwelt, auf das reale Leben, aufs engste miteinander verbunden. Dieser geistige Habitus begegnet uns nirgends wieder so ausgeprägt, und infolgedessen entsteht bei Fichte eine eigenartige Philosophie, deren Grundbegriffe, auch wenn sie die herkömmliche Bezeichnung tragen, doch eine andere als die übliche Bedeutung haben. Vor allem aber muß diese Philosophie den Denker unmittelbar mit den Fragen des konkreten praktischen Lebens verbinden. Hierin werden wir den Grund finden, weshalb Fichte als Philosoph der erste radikal sozialistisch und zugleich national denkende Mann geworden ist, den Europa gesehen hat. Er wollte denken und handeln zugleich, und er schuf ein philosophisches System, nach dem alles in der Welt auf das soziale und nationale Handeln ankommt. Auch das philosophische Erkennen war für ihn solch ein Handeln. Will man ein kurzes Schlagwort für diese Art des Denkens, so kann man sagen: wir verdanken Fichte eine »Philosophie der Tat«, nach welcher der Mensch um so vollkommener ist, je mehr er tut. Trotzdem aber darf nach Fichte der Mensch auch ein erkennender Philosoph sein, weil eben das Erkennen selbst nicht als ein bloß passives Schauen, sondern als ein Tun aufzufassen ist. Von hier aus kommt Fichte dann zu der Überzeugung, daß sogar die Welt in ihrem innersten Wesen kein ruhendes Sein ist, sondern ein Wirken und Handeln.

Auf diese Weise konnte Fichte zum handelnden Denker oder zum erkennenden Täter werden. Er konnte Philosoph bleiben und doch in der Welt wirken als ein Mann, in dem Theorie und Praxis sich aufs engste verknüpfen, ja überhaupt nicht mehr voneinander zu trennen wären. Die scheinbar notwendige Kluft im Leben jedes anderen Philosophen und überhaupt im Leben vieler Menschen wird bei Fichte völlig überbrückt. Keiner seiner Gedanken bleibt bloßer Gedanke oder bloße Theorie, sondern jeder setzt sich in praktische Wirksamkeit und Tat um. Seine Phi-

losophie war infolgedessen nicht nur gedacht, sondern wirklich gelebt, und die Lebensprobleme stehen notwendig überall im Vordergrund, ohne daß sie ganz von den Denkformen zu trennen sind. Das Erkennen dient nur dazu, die »Bestimmung des Menschen« darzustellen in der realen Welt, in der wir tätig zu wirken haben. Insofern besitzt Fichtes Philosophie etwas Faustisches im Sinne Goethes. Wenn Faust den Anfang des Johannes-Evangeliums schließlich nach mehrfachem Schwanken mit den Worten übersetzt: »Im Anfang war die Tat«, und wenn der Ausruf: »Die Tat ist alles« am Ende seines irdischen Lebens steht, so zeigt sich auch in unserer großen deutschen Dichtung solch ein Übergreifen des praktischen Moments. Also auch außerhalb der Philosophie Fichtes gibt es diese Weltanschauung. Aber Fichte hatte seine Philosophie der »Tat-handlung« bereits ausgebildet, bevor Goethe hierüber zur vollen Klarheit gekommen war.

Zu einer solchen Philosophie gehörte, wie sich von selbst versteht, besonders zu Fichtes Lebzeiten, auch persönlich ein ungewöhnlicher Mut. So haben wir ein unvergleichliches Schauspiel vor uns, wenn wir sehen, wie dieser tatendurstige Mann einmal in der Welt der abstraktesten Spekulation lebte und Ideale entwickelte, die hoch über aller Wirklichkeit zu thronen scheinen, wie er zugleich aber jedesmal, wenn er seine Ideale erfaßt hatte, auch eingriff in den Lauf der ihn umgebenden Wirklichkeit, um sie nach diesen Idealen umzugestalten und dabei selbst sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen.

Vielleicht ist es beim Streben nach einer solchen Einheit von Denken und Handeln nicht möglich, dem ganzen Leben und der ganzen Wissenschaft gerecht zu werden. Vielleicht liegt in dem, was Fichte wollte, eine Überspannung, und vielleicht ist es besser, die Rolle des Denkers und die des handelnden Menschen zu verteilen. Aber sogar, wenn sich niemals wiederholen könnte, was in Fichte doch einmal Wirklichkeit geworden ist, so bleibt er jedenfalls der einzigartige Denker, der seine Philosophie nicht nur denken, sondern auch leben konnte; und daß so etwas einmal nicht nur möglich, sondern auch wirklich war, erhebt dieses geschichtliche Faktum zu überhistorischem Wert von unvergleichlicher Bedeutung und unvergänglichem Reiz.

Wer etwas von diesem Charakter Fichtes hört, ohne sonst viel von seinem Leben zu wissen, wird erstaunt sein, wie dieser Mann zur Philosophie, ja zur Wissenschaft überhaupt kam, und die Verwunderung wird sich verstärken, wenn man hört, daß Fichte einer nicht sonderlich bemittelten Bandwirkerfamilie entstammt, die in dem kleinen Dorf Rammenau lebte. Wie kam dieser in bäuerlicher Umgebung aufwachsende Knabe

überhaupt zu einer Gelehrtenbildung? Hier spielte in der Tat ein merkwürdiger Zufall die entscheidende Rolle. Ein in der Umgebung von Rammenau wohnender Gutsbesitzer wurde auf die ungewöhnliche Begabung des Knaben Fichte aufmerksam und beschloß, ihm eine gelehrte Erziehung zu geben. So wurde Fichte gewissermaßen von außen her dazu gezwungen, sich dem Studium zu widmen, und zwar, wie sich bei seiner Herkunft fast von selbst verstand, dem Studium der Theologie.

Zunächst ging es mit der Wissenschaft nicht recht vorwärts, und das ist wohl nicht nur aus Fichtes Armut und dem Tod seines Gönners zu verstehen, sondern auch aus seiner ganzen Veranlagung. Da ihm alles aufs Handeln ankam, so mußte es ihm schwer werden, sich wissenschaftlichen Studien zu widmen. Die Theologie, die sein eigentliches Berufstudium werden sollte, zog ihn nicht besonders an, ja er war im Zusammenhang mit ihr zu Ansichten gekommen, die ihn von weiterem Theologiestudium geradezu abstoßen mußten. Um nun zu verstehen, warum Fichte zunächst auch nichts von Philosophie wissen wollte und dann trotzdem plötzlich mit größtem Eifer gerade ihrem Studium sich hingab, sind wir genötigt, die von ihm gestellte Frage der Willensfreiheit ins Auge zu fassen. Einem Mann wie Fichte war der Gedanke, sein Wille sei unfrei, geradezu unerträglich, und doch hatte ihn sein wissenschaftliches Studium zu dieser Ansicht des Determinismus geführt. Der Zwiespalt, in den er dadurch kommen mußte, ist von ihm selbst in einer späteren Schrift über die »Bestimmung des Menschen« sehr klar dargelegt, so daß wir nichts Besseres tun können, als einige Sätze aus dieser Schrift heranzuziehen. Dort werden die Konsequenzen, welche die Lehre von der Unfreiheit für den Menschen hat, radikal und klar entwickelt. Aber zugleich ist sich Fichte ebenso klar darüber, daß er für seine Person, da ihm alles auf das Handeln ankommt, mit einer solchen Philosophie nichts anzufangen vermag. Es heißt bei ihm wörtlich: »Von dieser Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen, denn ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles, was ich werde. Ich kann bereuen und mich freuen und gute Vorsätze fassen; — ohnerachtet ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles mir von selbst kommt, wenn es mir zu kommen bestimmt ist; — aber ich kann ganz sicher durch alle Reue und durch alle Vorsätze nicht das geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muß. Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Notwendigkeit; bestimmt sie mich zu einem

Toren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Tor und ein Lasterhafter werden; bestimmt sie mich zu einem Weisen und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter werden. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eigenen Gesetzen, ich unter den ihrigen: Es wird, nachdem ich dies einsehe, das Beruhigendste sein, auch meine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja mein Sein ihr völlig unterworfen ist«¹⁾).

Wir können nicht wissen, ob Fichte schon in seiner Jugend diese Gedanken so klar erfaßt hatte, wie sie hier zum Ausdruck kommen. Aber in der Richtung dieser Gedanken hat er sich schon damals bewegt, und ganz sicher ist es, daß er dadurch in eine sehr schwer erträgliche Lage geriet. Auch das wollen wir uns mit den Worten der späteren Schrift klar machen: »O, diese widerstrebenden Wünsche! Denn warum sollte ich mir länger die Wehmut, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche, sowie ich einsah, wie die Untersuchung endigen werde, mein Inneres ergriffen? Ich hatte es mir heilig versprochen, daß die Neigung keinen Einfluß auf die Richtung meines Nachdenkens haben sollte; und ich habe ihr in der Tat mit Bewußtsein keinen verstattet: Aber darf ich es mir darum am Ende nicht gestehen, daß dieser Ausgang meinen tiefsten innersten Ahnungen, Wünschen, Forderungen widerspreche? Und wie kann ich trotz der Richtigkeit und der schneidenden Schärfe der Beweise, die mir in dieser Überlegung zu sein scheint, an eine Erklärung meines Daseins glauben, die der innigsten Wurzel meines Daseins, die dem Zwecke, um dessen willen ich allein sein mag und ohne welchen ich mein Dasein erwünsche, so entscheidend widerstreitet? — Warum muß mein Herz trauern und zerrissen werden von dem, was meinen Verstand so vollkommen beruhigt? Da nichts in der Welt sich widerspricht, ist nur der Mensch ein widersprechendes Wesen?« — »Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tötet und vernichtet mein Herz. Kalt und tot dastehen und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten, — dieses Dasein ist mir unerträglich, ich verschmähe und erwünsche es. Ich will lieben, ich will mich in Teilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. . . . Das einzige an mir, womit ich dieselbe Teilnahme fortdauernd ausfüllen kann, ist mein Handeln. Ich will alles aufs beste machen; will mich meiner freuen, wenn ich recht getan habe; will mich über mich betrüben, wenn ich unrecht tat; und sogar diese Betrübnis soll mir süß sein; denn es ist Teilnahme an mir

1) Die Bestimmung des Menschen, 1800 (Sämtliche Werke, herausgegeben von Fichtes Sohn I. H. Fichte, Bd. II, Seite 189/190; verbesserte Neuausgabe von Fichtes Werken, herausgegeben von Fritz Medicus, Bd. III, Seite 285/286).

selbst und Unterpfand der künftigen Besserung«¹⁾. Dies alles kann man aber nur in der Überzeugung, daß der menschliche Wille frei sei.

Wir haben diese Sätze ausführlich und wörtlich zitiert, weil wir glauben, daß erst von hier aus die ganze Philosophie Fichtes, also auch sein soziales und nationales Denken gründlich verstanden werden kann. Wir werden sehen, wie Fichte sich befreite aus diesem für ihn unerträglichen Zwiespalt zwischen dem Streben nach Handeln und der wissenschaftlichen Überzeugung, zu der er zunächst gekommen war. So erst kann uns klar werden, inwiefern die Kantische Philosophie mit Fichtes gesamtem Denken und daher auch mit seinem Sozialismus und seiner nationalen Denkweise zusammenhängt. Vor seiner Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie dagegen blieb Fichte von seinem gesamten wissenschaftlichen Studium noch völlig unbefriedigt. Das kommt besonders deutlich in Briefen an seine Braut zum Ausdruck, ja es wird dort mit ganz ähnlichen Worten gesagt, wie wir sie schon benutzt haben, um anzudeuten, worauf es ankommt. Fichte hatte die verschiedensten Lebenspläne gefaßt. Alle waren fehlgeschlagen. Nur über einen Punkt war er sich klar geworden: »Ich selbst habe zu einem Gelehrten von *métier* so wenig Geschick als möglich. Ich will nicht bloß denken; ich will handeln: ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken«²⁾. So dachte er noch, als er bereits 28 Jahre alt war; und mit diesen Worten bestätigt Fichte selbst, daß er ein handelnder Denker werden mußte, um überhaupt ein Denker sein zu können. Die Briefe an seine Braut geben auch dafür eine Bestätigung, daß es die Kantische Philosophie war, die ihn später aus seiner zwiespältigen Lage befreite. Er schreibt: »Sage Deinem teuren Vater, den ich liebe wie meinen: wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzip disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei und daß Glückseligkeit nicht der Zweck unsers Daseins sei, sondern nur Glückswürdigkeit«³⁾. Ähnliche Hinweise auf Kant geben uns auch andere Briefe Fichtes aus dieser Zeit, die an seinen Bruder Gotthelf und an einen Freund gerichtet sind. Sie zeigen, daß er jetzt ein festes Lebensziel hatte, nämlich dies, einzudringen in die neue Gedanken-

1) Die Bestimmung des Menschen, 1800 (Sämtliche Werke, Bd. II, Seite 190 und 196; Medicus, Bd. III, Seite 286 und 292).

2) Brief an Johanna Rahn, März 1790 (Fichtes Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe von Hans Schulz, 1925, Bd. I, Seite 61).

3) Brief an Johanna Rahn, 5. Sept. 1790 (Schulz, Bd. I, Seite 127).

welt Kants und für sie zu wirken. An den Bruder schreibt er: »Aus Verdruß warf ich mich in die Kantische Philosophie (vielleicht ist Dir der Name einmal in einem der Bücher, die Du liesest, vorgekommen), die ebenso herzerhebend als kopfbrechend ist. Ich fand darin eine Beschäftigung, die Herz und Kopf füllte; mein ungestümer Ausbreitungsgeist schwieg: das waren die glücklichsten Tage, die ich je verlebt habe. Von einem Tage zum andern verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erden«¹⁾. Derartige Äußerungen kehren auch in anderen Briefen wieder. Besonders aufschlußreich ist ein Schreiben an seinen Freund Weißhuhn: »Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht usw., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt!«²⁾. Entscheidend für Fichte waren also vor allem die Gedanken, die Kant in der »Kritik der praktischen Vernunft« über die Freiheit entwickelt hat.

Bevor wir uns nun von der Person Fichtes zu der Sache wenden, die er als Philosoph vertritt, wollen wir nur noch einem Mißverständnis vorbeugen. Wir können auch dabei an einen Ausspruch Fichtes selber anknüpfen. Es gibt wenige Sätze von ihm, die so oft zitiert werden wie der folgende: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt . . . davon ab, was man für ein Mensch ist«³⁾. Reißt man diesen Satz aus dem Zusammenhang, in dem er steht, so wird man ihn leicht völlig mißverstehen, und wir haben Grund, hier auf ihn einzugehen, weil es so scheinen könnte, als machten auch wir die Philosophie Fichtes ihrem sachlichen Gehalte nach von seiner Persönlichkeit abhängig. Davon darf jedoch keine Rede sein. Fichte ist weit von der Meinung entfernt, die Philosophie oder gar die Wahrheit,

1) Brief an Gotthelf Fichte, 5. März 1791 (Schulz, Bd. I, Seite 164/165).

2) Brief an Weißhuhn, August—September 1790 (Schulz, Bd. I, Seite 123).

3) Der Satz steht in einer Abhandlung, die Fichte 1797 im »Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten« zuerst unter dem Titel »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Erste Abteilung« veröffentlichte. Fichtes Sohn hat diese Abhandlung dann unter dem Titel »Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre« in den ersten Band von Fichtes »Sämtlichen Werken« aufgenommen. Die so viel zitierten Worte finden sich im Philosophischen Journal, Bd. V, Seite 25 und in den Sämtlichen Werken, Bd. I, Seite 434 (Medicus, Bd. III, Seite 18). Jeder, der hier volle Klarheit wünscht, sollte die ganze Abhandlung lesen, bevor er den Satz in irgendeiner Weise als charakteristisch für Fichte verwendet.

die ein Mensch vertritt, hänge von seiner persönlichen Existenz ab. Man muß zunächst das Wort »wählen« in dem viel zitierten Satz beachten und dann zusehen, welche Wahl Fichte dabei im Auge hat. Es kann sich nur um die Wahl zwischen zwei Arten des Philosophierens handeln, von denen die eine als Dogmatismus, die andere als Idealismus bezeichnet wird. Unter Idealismus versteht Fichte die Kantische Philosophie und die Fortbildung, die er selbst ihr in seiner »Wissenschaftslehre« gegeben hat. Dogmatismus nennt er alle Ansichten, die dieser Philosophie widerstreiten. Er sagt dann: der Dogmatismus kann den Idealismus nicht widerlegen, aber ebensowenig kann der Idealist den Dogmatiker von seiner falschen Ansicht abbringen. Hieraus erst ergibt sich der Satz, daß es vom Menschen abhängt, welche der beiden Philosophien er wähle. Warum aber kann auch der Idealist den Dogmatiker nicht widerlegen? Deshalb nicht, sagt Fichte, weil kein Dogmatiker eine Lehre »ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, die er schlechthin nicht ertragen kann«; und daß er sie nicht ertragen kann, liegt eben an seiner unzulänglichen Beschaffenheit als Mensch. »Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.« Nur aus diesem Zusammenhang darf man den viel zitierten Satz verstehen. Es ist also gar nicht daran zu zweifeln, daß Fichte den Idealismus, wie er ausdrücklich sagt, für »die einzige wahre Philosophie« gehalten hat. Der Dogmatismus, sagt er, ist sachlich unfähig, zu erklären, was er eigentlich zu erklären hätte; und dies entscheidet über seine Untauglichkeit und Falschheit. Fichte selbst hatte ja die Erfahrung gemacht, daß ein auf Tätigkeit angelegter Mensch gar nichts anfangen kann mit einer dogmatischen Philosophie, welche die Willensfreiheit leugnet. Da Fichte aber nur die Menschen als voll anerkennt, die auf Tätigkeit gerichtet sind, bringt er die Wahl zwischen Dogmatismus und Idealismus auch mit dem Charakter des Menschen in Verbindung. Im übrigen hat er stets daran festgehalten, daß die Aufgabe der wahren Philosophie ein Kampf gegen den Dogmatismus sein muß, und zwar ein Kampf mit wissenschaftlichen Gründen, durch welche die Untauglichkeit und Falschheit des Dogmatismus nachzuweisen ist.

II. Fichte und Kant.

Jetzt können wir die Person Fichtes verlassen, und, da wir verstehen wollen, wie aus Fichtes Philosophie sich sein Sozialismus ergab, müssen wir zunächst begreifen, wie Fichte zu Kant kam und was er von ihm lernte.

Wieder war es ein Zufall, der in Fichtes Leben die entscheidende Rolle spielte. Ein Student meldete sich bei ihm mit der Bitte um Unterricht in der Kantischen Philosophie. Fichte kannte damals von Kant kaum den Namen. Aber da er auf die Erteilung von Privatstunden angewiesen war, um leben zu können, mochte er die Bitte des Studenten nicht abweisen, und er beschloß, sich in Kants Werke einzuarbeiten. Bald stand die Philosophie Kants im Zentrum seines Lebens. Für unseren Zweck, Fichtes soziales und nationales Denken im Zusammenhang mit der Gesamtheit seines Philosophierens darzustellen, ist es nicht notwendig, daß wir die Beziehungen dieses Denkens zur Kantischen Philosophie in allen Einzelheiten erörtern. Wir wissen genug, wenn wir zwei Punkte innerhalb des Kantischen Denkens ins Auge fassen, die für Fichte von ausschlaggebender Bedeutung wurden und die sein ganzes folgendes Leben bestimmt haben.

Zunächst befreite ihn die Kantische Philosophie von dem Dogma des Determinismus. Die Lehre von der Unfreiheit des Willens ist, wie er aus Kant entnahm, durchaus nicht bewiesen und auch niemals beweisbar. Das hatte Kant durch den Teil seiner Lehre gezeigt, den man »transzendentalen Idealismus« nennt. Jener Zwang der Natur, von dem Fichte bisher geglaubt hatte, daß er maßgebend auch für das Handeln des Menschen sei, wurde von Kant zwar für das Gebiet der bloßen Naturerscheinungen gar nicht bezweifelt. Aber der Mensch selber ist eben nach Kant durchaus nicht nur ein Naturwesen. Ja, die ganze Natur und ihre Erkenntnis wird nur begreiflich, wenn man den Menschen auch als das erkennende Subjekt berücksichtigt, das der Natur gegenübersteht und insofern nicht in jeder Beziehung zu ihr hinzugehören kann. Man muß einsehen, daß die Natur und ihre Erkenntnis überhaupt erst zustande kommen können mit Hilfe eines solchen Subjektes. Es hat daher keinen Sinn, dieses Subjekt selbst in jeder Hinsicht in die von ihm erkannte Natur hineinzuverlegen und es infolgedessen als ebenso unfrei anzusehen wie die bloße Natur. Jedenfalls ergibt sich bereits aus diesem Teil der Kantischen Philosophie, daß wenigstens eine Möglichkeit besteht, den Menschen schon als Subjekt für frei zu halten. Allerdings kommt es darauf an, daß das Subjekt oder das Ich auch wirklich als Subjekt und als Ich aufgefaßt wird. Deswegen hat Fichte immer den größten Wert darauf gelegt, das Ich in seiner Selbständigkeit zu kennzeichnen und es von allem »Nicht-Ich«, d. h. von allen erkannten Objekten, aufs schärfste zu trennen. Um was für ein Ich es sich dabei handelt, ist zunächst gleichgültig. Immerhin kann man schon hier sagen, daß diese Betonung der Selbständigkeit des Ich oder des Subjekts gegenüber den erkannten Objekten noch gar nichts mit einem Individualismus zu tun zu haben braucht. Fichte jedenfalls mußte Ich-

Philosoph werden, um das Dogma von der Unfreiheit des Willens, das ihm sein Leben unerträglich und sinnlos gemacht hatte, zu überwinden; und erst auf Grund dieser Überwindung, also gerade erst mit Hilfe seiner Ich-Philosophie, konnte er dann zu einem Sozialismus kommen, der jede Möglichkeit individualistischer Ansichten ausschließt.

Aber es war noch etwas anderes in der Kantischen Philosophie, das ihn anzog. Darauf haben wir bereits hingewiesen, als die Rede davon war, daß Fichte selbst gerade die Kritik der praktischen Vernunft als entscheidend für sein Denken bezeichnet. Der »transzendente Idealismus« und damit die Zerstörung des dogmatischen Determinismus konnte zwar schon durch Gedanken bewirkt werden, die Kant in der Kritik der reinen, d. h. der reinen theoretischen Vernunft entwickelt hatte. Dort aber liegt noch gar nicht der eigentliche Schwerpunkt der Kantischen Philosophie. Gerade die Freiheit bleibt nach der Kritik der reinen Vernunft ja eine bloße Möglichkeit. Für Fichte war daher, wie wieder die spätere Schrift über die »Bestimmung des Menschen« ganz unzweideutig zeigt, auch das Resultat der Kritik der theoretischen Vernunft, für sich allein betrachtet, nicht nur unbefriedigend, sondern im Grunde genommen war es ihm ebenso unerträglich wie der dogmatische Determinismus. Solange wir uns nur an das halten, was theoretisch mit Sicherheit zu erkennen ist, bleiben wir in den Erfahrungswissenschaften auf »Erscheinungen« beschränkt, die unfrei sind. Was »hinter« den Erscheinungen als das eigentliche »Wesen« der Welt liegt, können wir gar nicht erkennen. Was wir selbst in unserem »Wesen« sind, wird daher von Kant erst durch die Kritik der praktischen Vernunft klargemacht. In ihr erst werden die endgültigen Entscheidungen über den Sinn unseres Lebens getroffen. Die beiden Kritiken stehen aber nicht etwa als gleichberechtigt nebeneinander, sondern, was die Kritik der praktischen Vernunft uns über den menschlichen Willen und dessen Selbstbestimmung oder Autonomie lehrt, das hat den Primat vor allem, was wir bloß durch die theoretische Vernunft erfahren. Erst die praktische Vernunft bringt uns also zu dem für uns Wesentlichen, die theoretische dagegen hat mit Rücksicht hierauf nur eine vorbereitende, ja eigentlich bloß eine negative Bedeutung. So wenigstens sieht Fichte die Sache an, und hieran müssen wir immer festhalten, wenn wir seine übrige Philosophie, also auch sein sozialistisches und nationales Denken, verstehen wollen als eine Weiterbildung des Kantischen Kritizismus.

Diese Bemerkungen müssen genügen, um zu zeigen, wodurch das Studium Kants in Fichte einen vollständigen Umschwung hervorbrachte. Jetzt erst hatte er eine Philosophie gefunden, mit der er zugleich leben

(und das bedeutete für ihn: handeln) konnte. Ja, diese Philosophie verlegte nicht, wie die ihm früher bekannt gewordene, den Schwerpunkt auf die theoretische Betrachtung der Welt, sondern gerade auf das praktische Verhalten des Menschen. So konnte Fichte durch den Einfluß Kants zum handelnden Denker werden, denn jetzt erst konnte der Zwiespalt verschwinden, der ihn bisher gequält hatte, also jetzt erst war eine einheitliche Grundlage für seine Politik auffindbar.

Selbstverständlich hatte Fichte durch die neu errungenen philosophischen Überzeugungen noch nichts gewonnen, was auch in seinem äußeren Leben eine Veränderung hervorgebracht hätte. Er mußte seine Tätigkeit als Privatlehrer noch weiter fortsetzen, und nun war wieder ein eigentümlicher Zufall für sein Leben von Bedeutung. Eine Hofmeisterstelle brachte ihn in die Nähe von Königsberg, und dort konnte er den aufs höchste verehrten Philosophen Kant nun auch persönlich aufsuchen. Zunächst freilich wurde er ziemlich kühl empfangen. Um bei Kant Interesse zu erregen und ihm zu zeigen, daß er die kritische Philosophie wirklich verstanden hatte, verfaßte Fichte daher in Königsberg seine erste philosophische Schrift, den »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« (1792). Kant verschaffte ihm für dieses Werk einen Verleger. Das Buch erschien anonym und wurde allgemein für ein Werk von Kant selber angesehen. Als Kant dann den wahren Autor nannte, war dieser mit einem Schlage ein berühmter Mann, der damit rechnen konnte, daß auch weitere Bücher von ihm nicht wirkungslos bleiben würden.

Jetzt sofort zeigte Fichte sich als der handelnde Denker. Er beschäftigte sich wissenschaftlich zunächst mit einem Problem, das damals für alle handelnden, insbesondere für alle politisch handelnden Männer in Europa besonders wichtig war, mit der französischen Revolution. Seine »Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution« sind als das Erste anzusehen, was Fichte ganz aus innerem Antrieb heraus verfaßt hat.

III. Politik und idealistische Philosophie.

Die »Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution« haben für unseren Zusammenhang in mehrfacher Hinsicht eine Bedeutung. Sie zeigen zunächst, wie sich bei Fichte das Verhältnis von Philosophie und Politik überhaupt gestaltet. Ferner wird deutlich, daß auch das politische Denken Fichtes sich ganz auf die Philosophie Kants stützt, die für seine gesamte Entwicklung so entscheidend geworden war. Besonders müssen wir auf den Zusammenhang mit

der »Kritik der praktischen Vernunft« achten, um einzusehen, wie eigentlich Fichtes Politik mit dem Kritizismus und mit dem von Kant beeinflussten deutschen Idealismus überhaupt zusammenhängt.

Wer in den »Beiträgen« viel über die historischen Ereignisse, die man französische Revolution nennt, erwartet, wird enttäuscht sein. Gleich in der »Vorrede« sagt Fichte, daß wir »in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden werden, was wir nicht selbst erst hineinlegten«, und daher ist auch die französische Revolution für ihn nichts anderes als »ein reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert«¹⁾. Der Zweck der Schrift ist deshalb, »das Volk gründlich über seine Rechte und Pflichten zu unterrichten«. Wörtlich heißt es: »Die französische Revolution gibt uns dazu die Weisung und die Farben zur Erleuchtung des Gemäldes für blöde Augen; eine andere ungleich wichtigere (Revolution), auf die ich hier nicht weiter hindeute, hat uns den Stoff gesichert«²⁾. Mit dieser anderen Revolution ist selbstverständlich die Philosophie Kants gemeint. So wird von Fichte selbst der Zusammenhang zwischen den politischen Fragen, die er behandeln will, und dem Kantischen Kritizismus festgestellt.

Fichte geht davon aus, daß die Revolution eine Änderung der Staatsverfassung erstrebte, und er stellt die Frage, ob das Volk zu Änderungen dieser Art überhaupt ein *R e c h t* besitzt. Um irgendein Recht zu beurteilen, muß man jedoch einen Maßstab haben, an dem man das Recht mißt. Was aber soll hier der Maßstab sein? So kommt Fichte zuerst auf rein philosophische Fragen. Können wir den Maßstab in dem finden, was meistens geschieht oder was gelingt? Soll etwa der Erfolg unser »Probierstein« sein? Das ist unmöglich. Doch vielleicht haben wir überhaupt kein festes Gesetz und gar keinen absoluten Maßstab der Beurteilung? Vielleicht beruht alle von uns angenommene »Wahrheit« nur auf einer »Mehrheit der Stimmen«, und vielleicht wird auch die sogenannte »sittliche Güte« bloß »durch den sanfteren oder stärkeren Kitzel der Nerven bestimmt«? So wollten es manche schon damals, wie sie es neuerdings wieder gewollt haben, nur mit ein bißchen anderen Worten. Fichte drückt das auch folgendermaßen aus: »Ich weiß, daß sie dadurch auf ihre Geistigkeit und vernünftige Natur Verzicht tun und sich zu Tieren machen, die der äußere Eindruck durch die Sinne (unwiderstehlich bestimmt), zu Maschinen, die das Eingreifen eines Rades in das andere unwiderstehlich bestimmt, zu Bäumen, in denen der Kreislauf und die Destillation der

1) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 39; Neudruck von Reinhard Strecker, 1922, Seite 3).

2) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 41; Strecker, Seite 5).

Säfte die Frucht des Gedankens hervorbringt«¹⁾. Als Richtschnur gilt solchen »Denkmaschinen« angeblich der »gesunde Menschenverstand«, obgleich dieser doch »ebensowohl seine Moden hat als unsere Fracks oder unsere Frisuren«²⁾. Was Fichte hier bekämpft, ist offenbar die konsequenteste Form, die der Naturalismus der Aufklärung annehmen konnte.

Mit bloßer Berufung auf den »gesunden Menschenverstand« will Fichte selbst also seine Frage nicht beantworten. Aber gibt es denn überhaupt noch einen anderen Maßstab? Für Fichte versteht es sich von selbst, daß die Philosophie Kants solch einen Maßstab enthalten muß. Deshalb sucht er nun zunächst die Grundbegriffe dieser Philosophie möglichst »populär« darzustellen. Er weist darauf hin, daß jeder implicite etwas anerkennt, das über seinen individuellen Neigungen steht. Jeder spricht von einem »Sollen«. Schon mit diesem Wort ist erstens eine überindividuelle Norm anerkannt, und zweitens wird dadurch auch bereits die Freiheit angenommen. »Wenn sie von einem Sollen reden, so sagen sie unmittelbar hierdurch auch ein Andersseinkönnen aus. Was so sein muß und schlechterdings nicht anders sein kann, davon wird kein vernünftiger Mensch untersuchen, ob es so oder anders sein sollte. Sie gestehen also unmittelbar durch die Anwendung dieses Wortes manchen Dingen die Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit zu«³⁾. Jene Norm gilt also derart für uns, daß wir uns nach ihr zu richten haben und auch richten können, ohne doch dazu gezwungen zu sein. Bei jeder Beurteilung von Rechtsfragen ist sie maßgebend. Also macht sie auch eine Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der französischen Revolution erst überhaupt möglich. Daß die Norm gilt, bezweifelt im Ernst niemand, mögen manche Leute auch erklären, von Philosophie und absoluten Normen nichts wissen zu wollen. Sie tun sich selber damit unrecht. »Ihr seid mehr Philosophen, als ihr es selbst glauben konntet. Es geht euch wie Meister Jourdain in der Komödie: ihr habt euer ganzes Leben philosophiert, ohne ein Wort davon zu wissen«⁴⁾.

Die Norm, die wir voraussetzen, finden wir aber nicht etwa außerhalb von uns selbst in irgendwelchen Erfahrungstatsachen vor, sondern in unserem eigenen Willen, in den wir selbst sie aufgenommen haben. Wir ken-

1) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 49; Strecker, Seite 13).

2) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 51; Strecker, Seite 15).

3) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 55; Strecker, Seite 19/20).

4) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 70; Strecker, Seite 34). Der ahnungslose Bürger Jourdain in Molières »Bourgeois gentilhomme« (II. Akt, Szene 6) lernt bekanntlich erst von seinem »Philosophielehrer«, daß er von jeher Prosa sprach, ohne es zu wissen. Auf diese lustige Szene hat Fichte auch später gerne angespielt (z. B. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797; Sämtliche Werke, Bd. I, Seite 493; Medicus, Bd. III, Seite 77).

nen sie bereits aus den Bemerkungen über die Kantische Philosophie, denn auch hier handelt es sich ja um die freie Willensbestimmung der Persönlichkeit durch das Sittengesetz, also um Autonomie. Der Sinn des Menschenlebens besteht darin, daß im Kampfe zwischen Sinnlichkeit und autonomer Vernunft nicht die Sinnlichkeit den Willen bestimmt, denn das wäre Heteronomie, sondern daß der sittliche Wille die Sinnlichkeit beherrscht. Nur dann ist der Mensch wahrhaft frei.

Dabei müssen wir jedoch, nach Fichtes damaliger Auffassung, unter Sinnlichkeit alles ohne Ausnahme verstehen, was nicht selbst autonomer Wille ist. »Alles, was bildsam ist, was geübt und verstärkt werden kann, gehört dazu«. Auch die »Bildung des Geistes oder Herzens durch das reinste Denken oder durch die erhabensten Vorstellungen aus der Religion« ist demnach noch mit zur »Bildung der Sinnlichkeit« zu rechnen. Mit der Sinnlichkeit in diesem weitesten Sinne des Wortes aber muß zweierlei geschehen. Sie soll erstens »bezähmt« werden, d. h. untergeordnet unter den autonomen Willen. Aber das genügt noch nicht. Denn die Sinnlichkeit soll nicht nur überhaupt ein Diener sein, sondern außerdem auch »ein geschickter, tauglicher Diener«. »Sie soll zu brauchen sein.« Man soll also »alle ihre Kräfte aufsuchen«, ja man soll sie »ins Unendliche erhöhen und verstärken«. Dabei braucht man durchaus nicht mehr zu befürchten, daß die Sinnlichkeit jemals auf diese Weise etwa zu sehr gestärkt werden könnte. Verwerflich ist sie ja nur in ihrer »Gesetzlosigkeit«. Hat man ihr dagegen die »Uniform der Vernunft« angelegt und »die Waffen, die diese gibt«, dann wird sie unschädlich, dann kämpft sie als Soldat für die Vernunft und nicht etwa als Rebell gegen ihren obersten Kriegsherrn. Also beides ist notwendig, Unterwerfung und Ausbildung der Sinnlichkeit durch die freie Selbstbestimmung. Diese Doppelseitigkeit findet bei Fichte auch folgenden Ausdruck: »Durch die höchste Ausübung dieser beiden Rechte des Überwinders über die Sinnlichkeit nun würde der Mensch frei, d. i. bloß von sich, von seinem reinen Ich, abhängig werden. Jedem ‚Ich will‘ in seiner Brust müßte ein ‚Es steht da‘ in der Welt der Erscheinungen entsprechen. Ohne die Ausübung des ersteren könnte er auch nicht einmal wollen; . . . er wäre ein Instrument, das zum Einklange in das große Konzert der Sinnenwelt gespielt würde und jedesmal den Ton angäbe, den das blinde Fatum auf ihm griffe. Nach Ausübung des ersteren Rechts könnte er zwar selbsttätig sein wollen; aber ohne das zweite geltend zu machen, wäre sein Wille ein ohnmächtiger Wille; er wollte, und das wäre es alles. Er wäre ein Gebieter — aber ohne Diener, ein König — aber ohne Untertanen.« Das bloße Unterwerfen der Sinnlichkeit ermöglicht uns also nur ein Wollen; und die Sinnlich-

keit darf dabei nicht etwa ausgerottet werden, denn gerade erst das »Anwerben und Wehrhaftmachen« unserer sinnlichen Kräfte »versichert uns das K ö n n e n«. So gehören nach Fichte Vernunft und Sinnlichkeit notwendig zusammen ¹⁾).

Schon hier finden wir Wendungen, die mehr enthalten, als bei Kant selber steht; und das wird vollends deutlich, wenn wir begreifen, wie Fichte mit Hilfe dieser Bestimmungen auch seinen Begriff der Kultur und sein Kulturideal gewinnt, aus dem heraus dann alles, also auch die französische Revolution, zu beurteilen ist. Zunächst folgt für Fichte wohl noch ganz im Sinne Kants die Ablehnung jeder Glücks-Ethik. »Genuß hat an sich gar keinen Wert«; er darf höchstens ein »Mittel zur Belebung und Erneuerung unserer Kräfte für Kultur« sein. Was bloß dem Genießen dient, ist also noch nicht Kultur. Diese erfordert vielmehr eine angespannte Übung unserer Kräfte zum Zwecke der völligen Freiheit. Kultur der Sinnlichkeit zum Zweck der Freiheit ist demnach der einzig mögliche Endzweck des Menschen, insofern er einen »Teil der Sinnenwelt« bildet. Sein »höherer geistiger Endzweck« aber ist und bleibt die Freiheit selbst, die völlige Übereinstimmung seines Wollens mit dem Sittengesetz. So wird nicht nur jede Glückseligkeitslehre abgelehnt, sondern echt Fichtesch wird dann sogar noch über Kant hinausgegangen und betont, daß alles bloß leidende Verhalten »das gerade Gegenteil der Kultur« ist. Bildung oder Kultur entsteht immer nur durch Selbsttätigkeit und hat Selbsttätigkeit zum Zweck. Bloßer Genuß dagegen ist stets ein Leiden, und eben deshalb muß jede Art von Eudämonismus aufs schärfste abgelehnt werden. So kann Fichte als handelnder Denker sagen: »Niemand wird kultiviert, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren«. Jeder hat sich selbst umzuschaffen zu einem Menschen, in dem die Sinnlichkeit zum brauchbaren Diener des sittlichen Willens geworden ist ²⁾).

Bemerkenswert sind auch die Beispiele, die Fichte zur Erläuterung seines Kulturbegriffes benutzt. »Mittel zur Kultur«, sagt er, »sind immer da«. »Wer sich bilden will, bildet sich an allem.« Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß auch der Krieg kultivierend wirkt. »Er erhebt unsere Seelen zu heroischen Empfindungen und Taten, zur Verachtung der Gefahr und des Todes, zur Geringschätzung von Gütern, die täglich dem Raube ausgesetzt sind, zum innigeren Mitgefühl mit allem, was Menschen-Antlitz trägt, weil gemeinschaftliche Gefahr oder Leiden sie (die Menschen) enger an uns andrängen.« Das sind merkwürdige Gedanken in jener Zeit, und

1) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 87—89; Strecker, Seite 51—53).

2) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 86 und 90; St-ecker, Seite 50/51 und 54).

sie schon zeigen, daß Heroismus und Idealismus ganz gewiß keine Gegensätze sind, sondern daß vielmehr jeder Heroismus einen Idealismus voraussetzt. Allerdings weiß Fichte, daß auch der Krieg seine Kehrseite hat. Denn »nur solche Seelen erhebt er zum Heroismus, welche schon Kraft in sich haben; den Unedlen begeistert er zum Raube und zur Unterdrückung der wehrlosen Schwäche«. So erzeugt der Krieg nicht nur »Helden«, sondern auch »feige Diebe«. Auch hier also sehen wir: es kommt immer auf den Menschen, genauer auf den Willen an, der hinter den Taten steht ¹⁾.

Auf die Kritik, die Fichte im einzelnen an den damaligen politischen Zuständen übt, brauchen wir hier nicht einzugehen. Schon sein allgemeiner Kulturbegriff genügt, um zu zeigen, wie Fichte den Maßstab findet, nach dem er die französische Revolution zu beurteilen beabsichtigt und damit zugleich den Sinn des Werdeganges der Staaten überhaupt. Nur so können wir uns im Anschluß an diesen allgemeinen Begriff der Kultur auch schon im allgemeinen klarmachen, worin die Grundlagen der Politik Fichtes bestehen.

Wer aus einer Philosophie oder aus einer Weltanschauung heraus Politik treiben will, der muß notwendigerweise ein noch nicht in der Wirklichkeit erreichtes Ideal den bereits wirklich gewordenen Tatsachen gegenüberstellen, er muß also einen Idealismus im weitesten Sinne des Wortes vertreten. In dieser Hinsicht können wir bereits aus Fichtes erster politischer Schrift manches lernen. Da unsere Darstellung von vorneherein nicht nur historische Bedeutung haben will, sei das schon hier etwas genauer ausgeführt: Überall, wo wir von »Recht« oder »Wert« sprechen, setzen wir etwas voraus, was nicht nur in dem Sinne wirklich ist wie die uns umgebenden körperlichen oder seelischen Tatsachen. Das Recht, um zunächst dies zu bemerken, steht stets im Gegensatz zum Unrecht und der Wert im Gegensatz zum Unwert. Das eine also wird, wenn man es Recht oder Wert nennt, von uns bejaht, das andere dagegen, das wir Unrecht oder Unwert nennen, verneint. Das eine wollen wir, und das andere weisen wir zurück. Wir konstatieren dann also nicht einfach nur das, was jetzt gerade einmal so oder so ist, sondern sobald wir überhaupt die Worte »Recht« und »Wert« gebrauchen, nehmen wir dazu Stellung, indem wir entweder zustimmen oder ablehnen. Solche Haltung unseres Ich aber wäre von vorneherein sinnlos, wenn wir nicht an Freiheit glauben, sondern voraussetzen würden, daß unser Stellungnehmen durch den natürlichen Kausalverlauf der bloßen Tatsachen erzwungen wird oder von selber kommt. Unsere Stellungnahme muß also stets erst durch

1) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 90/91; Strecker, Seite 54/55).



unsere eigene freie EntschlieÙung bestimmt werden. Darüber hatte Fichte Klarheit, und schon deswegen war es ihm so wichtig, den Begriff des Ich in seiner tieferen Bedeutung zu erfassen und von dem Begriff aller Objekte zu trennen.

Wo dagegen diese Klarheit noch fehlt, da können Ausdrücke wie »Notwendigkeit« und »Gesetz« sehr verhängnisvoll werden. Wenn wir etwas »notwendig« nennen, so können wir damit ja einmal die kausale Notwendigkeit des Müssens meinen, aber auch die sittliche oder rechtliche Notwendigkeit des Sollens. Wo diese beide Arten der Notwendigkeit nicht streng auseinander gehalten werden, wird man nie zu klaren philosophischen Begriffen in Fragen des Rechts oder auch in Fragen der Politik kommen. Ebenso leidet das Wort »Gesetz« an einer gefährlichen Doppeldeutigkeit. Es kann damit das Naturgesetz gemeint sein, von dem es eine Abweichung oder Ausnahme überhaupt nicht gibt und das auf dem allgemeinen Kausalzusammenhang beruht. Gesetzmäßig ist dann das, was ausnahmslos sein »muß«. Unter Gesetz kann man aber außerdem auch ein juristisches Gesetz verstehen, also ein Recht, von dem es sehr wohl Abweichungen oder Ausnahmen gibt, ja das solche Abweichungen von dem, was sein »soll«, geradezu voraussetzt, da es als Rechtsgesetz sonst überflüssig wäre. Die Notwendigkeit eines solchen Gesetzes ist also wieder nicht die des Müssens, sondern die des Sollens. Man hat daher immer genau anzugeben, was man eigentlich meint, wenn man von Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit spricht. Denkt man an ein Müssen oder denkt man an ein Sollen, das ist die entscheidende Frage.

Fichte hat selbstverständlich, wenn er von »Menschen r e c h t und Menschen w e r t« handeln will, stets die Notwendigkeit des Sollens, nicht die des Müssens, und er hat das Gesetz als Imperativ, nicht als Naturgesetz im Auge. Mit dieser Trennung zugleich gegeben ist die Trennung von kausaler Notwendigkeit, der sich niemand entziehen kann, und Freiheit, kraft deren wir auch anders handeln könnten, als wir es tatsächlich tun. Es hätte überhaupt keinen Sinn, von einer Notwendigkeit des Sollens und des rechtlichen Gesetzes zu sprechen, wenn man den Menschen nicht für frei, d. h. nicht für fähig hielte, sich auch aus eigenem Willen durch dieses Sollen und nicht nur durch den kausalen Zwang eines Müssens bestimmen zu lassen.

Die Einsicht in diese Unterschiede wird besonders bei der Behandlung politischer Fragen wichtig. Deshalb konnte Fichte gerade durch die Kantische Philosophie zur Politik geführt werden. In der Politik, wie Fichte sie auffaÙt, handelt es sich stets um »Menschen r e c h t und Menschen w e r t«, und alle Politik würde sinnlos, wenn man nicht daran glaubte,

daß der Mensch selbst auf eigene Verantwortung Politik »machen« kann, daß er also einen freien Willen hat, von dem abhängt, was da kommen wird und ob gerade das kommt, was kommen »soll«.

Wir wollen uns das noch an einem Beispiel klarmachen, das der neueren Zeit entnommen ist. Es gibt eine Form des Sozialismus, die hauptsächlich von Karl Marx stammt und daher mit Recht als Marxismus bezeichnet wird. Man kann gegen ihn einwenden, daß es auf seinem Boden eine Politik, die sich an den handelnden Menschen wendet, eigentlich gar nicht geben könne. Denn der Marxismus hält ja die Umwandlung des Kapitalismus in den Sozialismus, die er anstrebt, geradezu für eine Notwendigkeit, wie sie durch Naturgesetze bestimmt wird. Marx ist davon überzeugt, daß der Sozialismus kommen »muß«, gleichviel, ob wir ihn wollen oder nicht wollen. Der Wille des Menschen hat damit nichts zu tun. Er kann das Kommen des Sozialismus, das naturnotwendig eintreten wird, weder beschleunigen noch verhindern. Wer das für wahr hält, sollte konsequenterweise überhaupt keine Politik mehr treiben. Denn wenn der Sozialismus auch ohne unseren Willen kommen »muß«, dann tut man doch am besten, ruhig der Entwicklung der Dinge zuzusehen. Jedes aktive Eingreifen eines Politikers in den Prozeß der Naturnotwendigkeit wird dann sinnlos. Der Mensch sieht sich dann also zu völligem Passivismus verdammt. Das politische Geschehen braust wie ein Sturm über die Menschen hinweg, und sie können weder etwas dafür noch etwas dagegen tun. Also bleibt ihnen nichts anderes übrig, als ruhig abzuwarten, was da kommen wird, weil es eben kommen »muß«.

Hierüber mag schon mancher, der den Marxismus bekämpft, volle Klarheit haben. Aber leider finden sich auch in antimarxistischen Schriften, z. B. bei Oswald Spengler, gewisse Sätze, die das Treiben von Politik, wie Spengler selbst es unternimmt, von vorneherein als sinnlos erscheinen lassen. Denn Spengler glaubt ebenso wie Marx, daß man die Zukunft voraussagen könne, weil sie nach Gesetzen kommen »müsse«, auch ohne daß unser Wille in den Prozeß eingreift; und er redet sehr häufig davon, daß dies oder jenes im politischen Leben »naturnotwendig« so ist, gleichviel, ob Menschen es wollten oder nicht. Auch wer das glaubt, sollte konsequent sein und keine Politik mehr treiben. Denn Politik wird überhaupt erst dort möglich, wo man annimmt, daß das, was kommen wird, auch von dem abhängt, was Menschen aus freiem Willen heraus tun. Denkt man anders, so gelangt man zu einem Fatalismus, wie Fichte ihn vor seinem Studium der Kantischen Philosophie für überzeugend hielt; und dann ist man nur konsequent, wenn man sich jedes Eingriffes in das politische Geschehen streng enthält. Politik jeder Art setzt also weltanschaulich

einen Aktivismus voraus. Dieser Aktivismus aber beruht notwendig auf einem Idealismus der Freiheit.

Fichte hat dies alles sehr genau gewußt. In dieser Hinsicht steht er hoch über manchen Politikern der neueren Zeit, die über die allgemeinsten Voraussetzungen des Lebens, das sie selbst als Politiker führen, völlig im Unklaren geblieben sind, ja diese Voraussetzungen geradezu bekämpfen. Nicht nur die Marxisten, sondern auch Männer wie Spengler gehören insofern zur »vorkantischen« Philosophie, wie Fichte sie einst überzeugend fand, bevor er Kant verstanden hatte. Nur sind sie inkonsequenter als der junge Fichte, insofern sie sich trotz alledem in die Politik einmischen.

Von dieser allgemeinen Grundlage her können wir wieder zu den besonderen Problemen Fichtes zurückkehren. Wir haben jetzt eingesehen, weshalb auch seine Schrift über die französische Revolution gerade die Kantische Lösung des Freiheitsproblems voraussetzen muß und weshalb Fichte seine politischen Untersuchungen gar nicht beginnen konnte, ohne von der Richtigkeit einer idealistischen Philosophie überzeugt zu sein. Zugleich haben wir gesehen, daß Fichte weit davon entfernt ist, sich als Idealist in irgendwelchen welt- und wirklichkeitsfremden Spekulationen zu verlieren. Er berücksichtigt die Sinnlichkeit des Menschen ebenso wie seinen freien Willen und dessen Ideale. Ja, noch mehr: Er weiß, daß die Sinnlichkeit kultiviert, daß sie gestärkt und dadurch befähigt werden muß, den Zwecken des autonomen Willens nur desto besser zu dienen. So vereinigt Fichte den Idealismus mit einem sehr »gesunden« Realismus. Niemals finden wir ihn als einen weltfernen Schwärmer, sondern stets ist sein Interesse in gleichem Maße auf beide Welten gerichtet, auf die Welt der uns umgebenden Wirklichkeit und auf die des Ideals, dem die Wirklichkeit erst noch entgegengeführt werden »soll«.

Mit Hilfe der Begriffe, die Fichte von Kant übernimmt, kommt er zunächst zur Beantwortung der Hauptfrage, die er sich in seiner Schrift über die französische Revolution gestellt hat. Er vermag ihre Rechtmäßigkeit zu beurteilen, und dies geschieht in einem durchaus bejahenden Sinne. Der autonome, willensfreie Mensch muß das Recht haben, nur solche Staats- oder Rechtsgesetze anzuerkennen, die er aus Pflicht auch sich selbst freiwillig geben könnte. Aller Zwang, der das Individuum daran hindert, in diesem Sinne von seiner Freiheit Gebrauch zu machen, hat schließlich zu verschwinden, denn jede wahrhafte Rechtsgemeinschaft soll auf freier innerer Zustimmung ihrer Mitglieder beruhen. An diesem Grundsatz hielt Fichte auch später stets fest, und wir werden seine Schriften nicht verstehen, wenn wir daran nicht denken. Auch der Zwangs-

staat, den Fichte später verlangt, steht im Dienste der Freiheit und ist nur von ihr aus zu rechtfertigen.

In seiner ersten politischen Schrift geht Fichte sogar so weit, als letztes politisches Ideal einen Zustand hinzustellen, in dem die äußere Staatsverfassung »immer einfacher« und der Mensch auch insofern immer selbsttätiger und daher freier wird. Soweit die Einrichtungen eines Staates rein mechanisch funktionieren, sollen sie schließlich sich selber überflüssig machen: »Ein Rad nach dem anderen in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehen und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfangs, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen.« Hiermit ist gesagt: Wo der freie, pflichtbewußte Entschluß und nicht mehr bloß jener mechanische Zwang wirksam ist, da kann eben deshalb die »Staatsmaschine« vereinfacht werden. In gewisser Hinsicht hat Fichte, wie wir sehen werden, auch hieran später noch festgehalten, und einen bloßen Maschinenstaat hat er höchstens als Übergangsstadium gelten lassen. Aber in seiner ersten politischen Schrift lehrt er außerdem noch ausdrücklich, es werde schließlich überhaupt »keine Staatsverfassung mehr nötig sein«, denn auch »eine gute« sei lediglich wie »eine Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, sowie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche«¹⁾. Das ist, wenn wir das moderne Schlagwort anwenden wollen, »liberalistisch« gedacht; und dabei ist Fichte später nicht geblieben. Deshalb kann die Revolutionsschrift für unseren Zweck nur zeigen, welche allgemeinen Voraussetzungen dem politischen Denken Fichtes zugrunde liegen. In dieser Hinsicht aber ist sie schon aus dem Grunde wichtig, weil sie die enge begriffliche Verbindung auch des Politikers Fichte mit Kants Kritizismus zeigt.

Wir wollen das noch an einigen Begriffen ausdrücklich klarlegen, die für Fichte dauernd grundlegend geblieben sind: an dem der Freiheit, der Vernunft und endlich auch an dem des Vertrages. Gerade dieser kann besonders leicht mißverstanden werden, wenn man nicht stets daran denkt, daß alles, was Fichte meint, wenn er »Vertrag« sagt, von einem Mann geschrieben ist, der Kant, insbesondere die Scheidung von *quaestio facti* und *quaestio juris*, verstanden hat.

Was zunächst die Freiheit betrifft, so ist sie bei Fichte stets von allem streng zu scheiden, was man auch Willkür nennen kann. Frei ist der Mensch nach Fichte erst dann, wenn er nicht nur die Ungebundenheit, also die Freiheit von der zwingenden Ursache besitzt, sondern wenn er diese Frei-

1) Beiträge, 1793 (Sämtliche Werke, Bd. VI, Seite 102 und 103; Strecker, Seite 66 und 67).

heit zugleich auch dem Gesetz unterordnet, also ihr den Charakter der Notwendigkeit zu geben weiß. Das bedeutet natürlich durchaus keinen Widerspruch, solange man dabei an eine Notwendigkeit des Sollens und nicht etwa des bloßen Müssens denkt, also an einen Begriff, der dem Gebiet des sittlichen und nicht etwa des naturnotwendigen Lebens angehört. Freiheit ist mit anderen Worten bei Fichte stets dasselbe wie Autonomie oder Selbstgesetzlichkeit. Schon deswegen hat sie mit der Willkür des einzelnen Individuums so wenig zu tun, daß sie geradezu in Gegensatz zu ihr gebracht werden muß.

In engem Zusammenhang damit steht das, was wir noch über Fichtes Begriff der Vernunft sagen wollen. Auch dabei müssen wir stets daran denken, daß Fichte den entscheidenden Einfluß erst durch Kants Kritik der *p r a k t i s c h e n* Vernunft empfangen hat. Er denkt niemals, wenn er von Vernunft spricht, an etwas rein Theoretisches oder gar an das, was wir meinen, wenn wir »Verstand« sagen. Schon deswegen darf man Fichte unter keinen Umständen einen Rationalisten nennen, mögen auch manche seiner Sätze, wenn man sie aus dem Zusammenhang reißt, stark rationalistisch klingen. Es ist immer, wenn er von Vernunft spricht, etwas gemeint, das den Schwerpunkt nicht im Theoretischen, sondern im Praktischen hat. Ja, wir dürfen sogar sagen, daß Fichte auch mit seinem Vernunftbegriff noch über Kant hinausgegangen ist. Es gibt für ihn, wie schon die erste Fassung der »Wissenschaftslehre« zeigt, streng genommen gar keine Trennungsmöglichkeit mehr zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, sondern die Vernunft im Sinne Fichtes steht über diesem Gegensatz. Schon 1794 wird der Nachweis geführt, »die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei: es sei keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sei«¹⁾. Auch wenn der »theoretische Mensch« nichts anderes will als über die Welt nachdenken und sie erkennen, so muß er nach Fichte doch zugleich auch schon praktisch eingestellt und wirksam sein. Fichte erkennt also eine von jeder praktischen Bedeutung unabhängige Vernunft überhaupt nicht an. Deswegen werden wir, wenn wir bei Fichte das Wort »Vernunft« lesen, am leichtesten uns dadurch von Mißverständnissen fernhalten, daß wir zum mindesten immer an eine sittlich handelnde Vernunft denken. Sie ist der Maßstab, den Fichte auch in der Politik anwendet, und

1) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794 (Sämtliche Werke, Bd. I, Seite 264; Medicus, Bd. I, Seite 457). Auf diese Stelle in der »Grundlage der Wissenschaft des Praktischen« wird auch schon zu Beginn der »Grundlage des theoretischen Wissens« mit allem Nachdruck hingewiesen (a. a. O.; Sämtliche Werke, Bd. I, Seite 126; Medicus, Bd. I, Seite 321).

das trifft nicht nur für die ersten politischen Schriften, sondern ebenso auch für seine spätere Rechtsphilosophie und für den aus ihr abgeleiteten Sozialismus zu.

Am schwierigsten wird es endlich sein, den Begriff, den Fichte mit dem Wort »Vertrag« verbindet, genau so aufzufassen, wie er ihn verstanden wissen will. Wir haben gesehen, wie entschieden er es ablehnt, das Recht der französischen Revolution irgendwie auf Tatsachen, etwa auf geschichtliche Ereignisse zu stützen, und vollends kann von einer psychologischen Tatsache keine Rede sein. Immerhin soll nicht geleugnet werden, daß es bisweilen bei Fichte so klingt, als brauche auch er das Wort »Vertrag« noch im Sinne mancher Aufklärungsdenker, als seien auch nach seiner Ansicht das Recht und der Staat tatsächlich entstanden durch einen Vertrag, den die Menschen eines Tages wirklich miteinander geschlossen hätten. Derartiges kann Fichte aber schon deshalb gar nicht im Ernst annehmen, weil er weiß, daß die quaestio juris, die er stellt, in keiner Weise durch die Beantwortung einer quaestio facti entschieden werden darf. Wir können, obwohl Fichte selbst es niemals so formuliert hat, auch sagen: wenn er nach der Rechtmäßigkeit der Revolution fragt und untersucht, ob die Menschen verpflichtet sind, den Staatsvertrag zu halten, so will er zum Ausdruck bringen, daß die Gesetze des Staates ihrer Rechtmäßigkeit nach so beurteilt werden müssen, als ob die Menschen einen Vertrag über sie geschlossen hätten und als ob nun für sie die Frage entstände, wie weit sie verpflichtet sind, an diesem Vertrag festzuhalten. Eine solche Formulierung findet sich bei Fichte nicht, und es ist ohne weiteres zuzugeben, daß deshalb Unklarheiten entstehen. Bisweilen ist sich Fichte über den Sachverhalt wohl auch nicht vollkommen klar gewesen. Trotzdem müssen wir, um den letzten Sinn seiner politischen Gedanken zu verstehen, auch bei seinem Begriff des Vertrages daran festhalten, daß damit nicht bloß Tatsachen geschichtlicher oder psychologischer Art gemeint sein können, sondern daß alles, was Fichte sagen will, im Zusammenhang mit Rechtsfragen steht. Für diese aber ist es zum mindesten gleichgültig, ob faktisch einmal ein Vertrag von irgendwelchen Menschen abgeschlossen wurde oder ob man jede derartige Vertragstheorie ablehnen muß. Die Bedeutung der Gedanken Fichtes bleibt also auch für den bestehen, der von einem in der Vergangenheit wirklich geschlossenen Verträge, durch den der Staat tatsächlich entstanden wäre, überhaupt nichts wissen will.

Bevor wir nun zu den sozialen und nationalen Fragen im besonderen übergehen, ist nur noch eine allgemeine Bemerkung über das Verhältnis von Politik und Idealismus bei Fichte am Platz. Man könnte Fichte zu kritisieren versuchen, indem man sagt, die von ihm vertretenen Gedanken

seien zwar ganz einleuchtend, aber sie seien jetzt noch nicht zu verwirklichen und es sei sogar sehr zweifelhaft, ob sie überhaupt jemals verwirklicht werden könnten. Eine solche Kritik ist sehr billig und trifft nicht den Punkt, auf den es ankommt. Fichte hat Ideale aufgestellt, nach denen wir uns bei unserem Handeln zu richten haben, und er hat in einer seiner späteren Schriften selbst einmal ausdrücklich hervorgehoben, daß es bei der Aufstellung von Idealen gar nicht darauf ankommt, wann und wie weit sie sich verwirklichen lassen: »So kann der Spruch: ‚Dies mag in der Theorie wahr sein, gilt aber nicht in der Praxis‘, nur heißen: ‚Für j e t z t nicht; aber es soll gelten mit der Zeit‘. — Wer es anders meint, hat gar keine Aussicht auf den Fortgang, hält das Zufällige, durch die Zeit Bedingte für ewig und notwendig«¹⁾.

Man mag also darauf hinweisen, daß Fichtes soziale und nationale Gedanken, die er schon vor mehr als hundert Jahren entwickelte, bis heute noch nicht ihre volle Verwirklichung in der uns umgebenden Sinnenwelt gefunden haben. Das mag zutreffen, besagt aber gegen die Bedeutung dieser Gedanken nicht das geringste. Es wird damit auch nicht bewiesen, daß die Ziele, die Fichte aufstellte, überhaupt nicht zu erreichen wären. Für den idealistischen Denker kommt es auf diese Erreichbarkeit oder Un erreichbarkeit gar nicht so sehr an, sondern ausschließlich darauf, ob solche Ziele »vernünftig« in dem Sinne sind, wie Fichte dieses Wort versteht, d. h. ob sie uns Richtlinien für unser Handeln zu geben vermögen. Was die sozialen und nationalen Angelegenheiten im besonderen betrifft, so wird man übrigens nicht bestreiten können, daß seit Fichtes Tod dieselben Fragen, die ihn beschäftigten, auch für viele andere Menschen brennend geworden sind und daß man im heutigen Deutschland auch den Fichteschen Idealen zum mindesten erheblich näher gekommen ist, als es zu Fichtes Lebzeiten der Fall war. Man vergesse also, wenn man Fichtes Bedeutung verstehen will, niemals, daß hier ein Vertreter der idealistischen Philosophie redet und daß deshalb die frühere oder spätere Realisierbarkeit seiner Ideale stets nur eine Angelegenheit von untergeordneter Bedeutung ist. Nur, wenn man das im Auge behält, wird man imstande sein, die Größe dieses Denkers wahrhaft zu würdigen.

1) Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, 1813 (Sämtliche Werke, Bd. IV, Seite 395; Medicus, Bd. VI, Seite 446). Unter diesem Titel hat Fichtes Sohn aus dem Nachlaß die Vorlesungen herausgegeben, die Fichte im Sommer 1813 an der Universität Berlin gehalten hatte. Es sind die gleichen Vorlesungen, in denen Fichte seine berühmte Ansprache »Über den Begriff des wahrhaften Krieges« gehalten hat (Sämtliche Werke, Bd. IV, Seite 401 ff.; Medicus, Bd. VI, Seite 451 ff.).

SYSTEM UND GESCHICHTE IN HEGELS PHILOSOPHIE.

VON

GERHARD DULCKEIT (HEIDELBERG).

Der geistige Umbruch der Gegenwart hat naturgemäß auch unsere Stellung zur Philosophie des deutschen Idealismus erneut in Frage gestellt. Selbstverständlich darf es wie ehemals als von vornherein feststehend gelten, daß man ein vergangenes System nicht einfach und schlechthin übernehmen könnte, weil es als solches eben zunächst nur seine eigene Zeit begreifen und gestalten wollte. Es kann sich vielmehr stets nur um Aufnahme und Fortentwicklung des substantiell Bleibenden handeln. Aber gerade in der Bestimmung dessen, was sich aus dem Bereiche der deutschen Philosophie auch für unsere Gegenwart bewährt hat und darum zu bewahren ist, gehen die Auffassungen weit auseinander. Eines dürfte jedenfalls auch hier nicht zu bezweifeln sein: daß diejenigen im Unrecht sind, die in der Philosophie heute gleichsam ganz von vorne anfangen wollten. Ebenso wenig wie der geschichtlich-politische Umbruch einen Abbruch der echten deutschen Traditionen bedeutet und sie vielmehr zu neuem Leben erweckt hat, kann auch die Philosophie die deutsche Substanz in ihrer Vergangenheit verleugnen, ohne sich selbst aufzugeben. Hier ist man jedoch zuweilen sogar geneigt, eher das — ohne Zweifel wesenverwandte, aber schon unserer zeitlichen Wirklichkeit um Jahrtausende weitere — Griechentum zur geistigen Grundlage zu erheben, als die eigene deutsche Philosophie als Wegbereiter einer gegenwärtigen Metaphysik anzuerkennen. Der Grund hierfür wie überhaupt für die Vielfalt der Meinungen über die gegenwärtige Bedeutung der deutschen philosophischen Vergangenheit dürfte nicht zuletzt darin gesehen werden, daß die Erkenntnis des wahren Wesens des deutschen Idealismus erst während der letzten Jahrzehnte in steigendem Maße ihre eigentlichen und grundlegenden Fortschritte gegenüber dem bis in die Gegenwart hineinreichenden Unverständnis des 19. Jahrhunderts verzeichnen kann. Insbesondere die Hegelforschung hat — gerade durch die Rechtsphilosophie — diese neuen Auftriebe erhalten. Das ist sicherlich kein Zufall; denn die Wirklichkeit des Rechts, des Staats und des Volkes ist heute mehr denn je zu

einem Kernstück des philosophischen Denkens geworden. Aber zugleich ist man von hier aus folgerichtig durch die Philosophie selbst, die stets Bemühung um das Ganze der Welt ist, zu weiteren und allgemeineren Fragen hingeführt worden.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß im Mittelpunkt dieser allgemeineren philosophischen Problematik die *Geschichte* steht. Denn die Geschichtsphilosophie hat letztlich, wenn auch in verschiedener Weise und Richtung, den gleichen Gegenstand wie die Philosophie des Rechts: das Volk. So hat neuerdings auch Schönfeld diesen Fragen eine Abhandlung gewidmet und hierbei gerade die Hegelsche Geschichtsphilosophie einer kritischen Betrachtung unterzogen¹⁾. Er stellt die Behauptung auf, daß vor allem in der Geschichtsphilosophie der »Ideal-Realismus« Hegels der Aufhebung in einem neuen »Personalismus« bedürfte, erkennt jedoch methodisch mit vollem Recht an, daß vor jeder Auseinandersetzung mit Hegels Geschichtsphilosophie ihr Verhältnis zum System als wesentliche Vorfrage zu prüfen ist (S. 14 ff.). Und in der Tat wird man in der Lösung dieser Frage zum großen Teil bereits die philosophisch entscheidenden Gesichtspunkte für die Beurteilung der Geschichtsphilosophie als solcher finden müssen.

Eine wirklich befriedigende Beantwortung dieses grundsätzlichen Problems ist jedoch, wie mir scheint, nur möglich, wenn sie auf der Grundlage der Unterscheidung von *Begriff* und *Gestalt* innerhalb der Hegelschen Philosophie erfolgt, wie ich sie insbesondere in Anwendung auf die beiden ersten Stufen des objektiven Geistes anderwärts bereits entwickelt habe²⁾. Im folgenden soll versucht werden, die Fruchtbarkeit dieser Lehre für das vorliegende Problem aufzuzeigen, ohne daß die Folgerungen für eine Beurteilung der Geschichtsphilosophie als solcher ausdrücklich in den Kreis der Betrachtung einbezogen werden. Denn eine wirkliche Entscheidung über ihren inneren Sinn und ihre inhaltliche Berechtigung könnte doch nur im Rahmen einer genaueren Gesamtdarstellung gegeben werden. Es sei jedoch noch bemerkt, daß mir Schönfelds Einwände und Bedenken gegen Hegel zum großen Teil nicht so sehr einer berechtigten immanenten Kritik, als vielmehr seiner andersgerichteten religionsphilosophischen Grundeinstellung zu entstammen scheinen.

Es ist bisher viel zu wenig beachtet worden, daß sich die Philosophie

1) Walther Schönfeld, *Der deutsche Idealismus und die Geschichte* (Philosophie und Geschichte 62), 1936.

2) *Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, Untersuchungen zu Hegels Philosophie des Rechts und ihrer Gegenwartsbedeutung*, Berlin 1936. Zahlen ohne nähere Angabe bedeuten im folgenden Seiten dieses Buches.

für Hegel keineswegs im System der reinen und der angewandten Logik (Natur- und Geistesphilosophie) erschöpft, sondern in drei zunächst selbständige Schlüsse oder Teile sich unterscheidet: die Phänomenologie des Geistes, das System der Enzyklopädie und die Geschichtsphilosophie. Jeder einzelne dieser drei Schlüsse hat das *Ganze* der Wirklichkeit und Wahrheit zu seinem Gegenstande, stellt es jedoch in jeweilig verschiedener Hinsicht dar. Die *Phänomenologie* befaßt sich mit dem dialektischen Werden des Bewußtseins (von der Welt) durch seine mannigfaltigen Gestaltungen hindurch bis zur »wissenden Wahrheit«, zum Begriff, in dem das Bewußtsein zum Wissen seiner Einheit mit sich als Selbstbewußtsein und als Gegenstand gekommen ist: dieser Gegenstand war aber das Ganze der Welt, die Wirklichkeit in ihrer gesamten Ausbreitung. Das *System* setzt diesen Weg des Bewußtseins zum Begriff seinerseits voraus und betrachtet dieselbe ganze Wirklichkeit, aber nunmehr im Element des Begriffs. Der Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand ist also hier in der Einheit des Begriffs verschwunden, und die dialektische Bewegung des Begriffs verläuft ganz bei der Sache, von einem Moment des Begriffs zum anderen, durch seine reine Bestimmtheit in der Logik bis zur Idee als dem wirklich werdenden Begriff, durch die Natur als an sich seiende Idee und schließlich durch den subjektiven und objektiven bis zum absoluten Geist als der an und für sich wirklich seienden Idee. Auf diese Weise bildet das System gleichsam den logischen Werdegang und den Prozeß der Verwirklichung des Begriffs, der damit zugleich den inneren Sinn aller Wirklichkeit oder ihr logisch-metaphysisches Wesen aufzudecken berufen ist. Das Bewußtsein spielt hier, im System, nur mehr eine Rolle als Moment des zum Geist werdenden Begriffs; es begleitet dann zwar dessen Weiterentwicklung als seine immanente Form, ohne jedoch als solches noch die dialektische Bewegung zu bestimmen und weiterzutragen. Während das System die Wirklichkeit oder die Idee nach der in ihr sich vollziehenden logischen Ausbreitung des Begriffs und als diese begriffliche Entfaltung der Wahrheit betrachtet, hat endlich die *Philosophie der Geschichte* den zeitlichen Wandel der Wirklichkeit als solcher zum Gegenstande. Sie setzt daher wiederum das System als solches voraus, indem sie erforscht, durch welche dialektischen Gestaltenreihen die in ihrem allgemeinen metaphysischen Sinn bereits begriffene Wirklichkeit sich aus der Vergangenheit zur Gegenwart aufgehoben hat. Zugleich aber läßt sie als Geschichte auch die einzelnen Gestaltungen und Haltungen des Bewußtseins, deren *inneren* Wandel die Phänomenologie behandelte, zur äußeren Wirklichkeit in der Zeit gelangen. Alle drei Schlüsse der Philosophie greifen also, da sie alle und

jeder für sich die ganze Wirklichkeit umfassen, in bestimmter — hier nur erst roh angedeuteter — Weise ineinander und übereinander. Und doch unterscheiden sie sich nicht nur nach ihrem äußeren Gange, während ihr Gegenstand als die eine Idee und das Ganze schlechthin derselbe wäre; sondern sie unterscheiden auch ihren Gegenstand nach dem Unterschiede, den dieses Ganze der Wirklichkeit als *Idee* in sich selbst macht: indem die Idee sich selbst in den *Begriff* und seine *Verwirklichung*, in das logisch-metaphysische *Moment* und seine *Gestalt* auseinanderlegt. An dieser allgemeinsten und grundlegenden Bewegung der Idee muß auch die Philosophie selbst teilhaben, und eben hiernach bestimmt sich die methodische Eigenart ihrer drei Teile. Auf diese Weise unterscheidet sich das System (als die Mitte der beiden Extreme) von Phänomenologie und Geschichtsphilosophie grundsätzlich auch durch den Gegenstand seiner dialektischen Bewegung: im System erscheint die Entwicklung als Abfolge von *Begriffsmomenten*, während Phänomenologie und Geschichte — jede für sich wiederum in besonderer Weise — umgekehrt dialektische Reihen von *Gestalten* darstellen.

Von diesem grundsätzlichen Unterschied hat jede Betrachtung über das Verhältnis von System und Geschichte auszugehen. Und wenn im folgenden bei der Entwicklung des Verhältnisses von Begriff und Gestalt die Geschichte zunächst vergessen zu sein scheint, so wird sich ergeben, daß trotz allem doch von Anfang an von ihr die Rede war: denn jede *wirkliche* Gestalt des Begriffs ist am Ende eben als Gestalt der *Geschichte* zu begreifen. Zugleich darf jedoch auch niemals außer acht gelassen werden, daß es stets das Ganze der Idee ist, das sich im System als Begriff und in der Geschichte als Gestalt nach verschiedenen Seiten entfaltet. Daraus folgt, daß jede Seite des philosophischen Prozesses auch ihrem inneren begrifflichen Wesen nach die andere voraussetzen muß. Das ergibt sich bereits unmittelbar aus der Tatsache, daß im Bereiche der angewandten Logik jeder (einzelne) Begriff notwendig seinem eigenen Wesen nach eben Begriff eines Daseins oder einer Gestaltung ist, — wie auf der anderen Seite jede phänomenologische und geschichtliche Gestalt wesentlich den Begriff gestaltet oder durch ihn gestaltet wird. Das bezieht sich nicht etwa nur auf das *einzelne* Begriffsmoment und seine *einzelne* Gestaltung; damit allein wäre ja nur ein äußerlicher und darum überflüssiger Parallelismus zweier im Grunde vollkommen identischer Entwicklungsreihen gegeben. Vielmehr wird sich erweisen, daß jedes einzelne Moment der einen Reihe gleichsam die *gesamte* andere Reihe in sich trägt bzw. verwirklicht. Der Gesamtbegriff (als System) umfaßt und beseelt alle und jede Gestaltung; und jede ein-

zelle phänomenologische oder geschichtliche Gestalt verwirklicht in besonderer Tiefe, Weite und Weise den ganzen Begriff. Die Wirklichkeit erscheint als Reichtum und Wandel phänomenologisch-geschichtlicher Gestalten; als ihr Wesen trägt sie die strenge Logik des Begriffs in sich. Auf diese Weise hebt die Idee als diese notwendige innere Einheit von Begriff und Gestalt, Logik und Dasein die Ontologie zur Metaphysik auf. Nur so ist auch eine Ganzheit der Philosophie gewährleistet.

Wenn man dieses eigentümliche Verhältnis der Geschichte zum System näher zu betrachten unternimmt, so wird man des weiteren auch nicht an der Tatsache vorübergehen können, daß die Geschichte auch im System selbst — ebenso wie die Phänomenologie — in offenbar streng systematischer Bedeutung ihren Platz zugewiesen erhalten hat. Phänomenologie und Geschichte erscheinen demnach auch als Momente des Begriffs, und die Geschichte gerade dort, wo sich der objektive Geist zum Volksstaat vollendet hat. Das Volk ist es ja auch, das als ein Individuum in der selbständigen Philosophie der Weltgeschichte die Gestaltungen des Weltgeistes trägt. Diese Feststellung darf als selbstverständlich gelten; zur Klärung des Verhältnisses der Geschichte als Moment des Systems zur eigentlichen Philosophie der Geschichte wird jedoch die systematische Bedeutung von Volk und Staat in Anbetracht der hier immer noch bestehenden Mißverständnisse darzulegen sein. Vor allem aber ist es unerläßlich, die grundlegende Unterscheidung von Begriff und Gestalt nochmals zusammenzufassen und am Beispiel der systematischen Entwicklung des Begriffs auseinanderzusetzen. Zugleich will ich versuchen, durch eine schärfere terminologische Bezeichnung und genauere Entwicklung des dialektischen Verhältnisses von Begriff und Gestalt Mißverständnisse zu verhüten, die sich an die verhältnismäßig kurze Darstellung meines Buches (36 ff. u. ö.) knüpfen könnten und bereits geknüpft haben¹⁾. Hierbei soll der logischen Entfaltung dieses Verhältnisses Schritt für Schritt, von seinen abstrakteren und darum unwahren Anfängen bis zu seiner begrifflichen Vollendung, nachgegangen werden. Das bedeutet,

1) So wirft mir Binder, ZDK. 3, 297 ff., vor, ich hätte die »vollkommene Verhältnisslosigkeit« der phänomenologischen und der logischen Entwicklungsreihen behauptet, und dieser die »reinen Formen«, jener den »amorphen und alogischen Stoff« zugewiesen. Diese Ausstellungen, mit denen mir eine durchaus unhegelische und undialektische Denkweise zugeschrieben wird, beruhen in jeder Hinsicht auf einem offenkundigen Mißverständnis, das durch keine meiner Äußerungen begründet wird. Ich darf hierzu auf das Folgende verweisen, in dem ich meine Auffassungen lediglich schärfer und genauer zum Ausdruck bringe, als es in meinem Buch geschehen ist (vgl. vor allem 34 Anm. 56, eine Stelle, die Binder, a. a. O. 300. 303, übersehen hat). Zu Binder, Die Tatwelt 1935, 179 Anm. 12, richtig bereits Telders, De Idee 14, 343.

daß jedes einzelne Ergebnis der Untersuchung insoweit nur vorläufige Geltung haben kann und sogleich in einem höheren und weiteren dialektischen Zusammenhang aufzuheben ist. Das wahre Resultat kann wie immer so auch hier erst am Ende der Bewegung und als Ende des Ganzen der Bewegung hervortreten. Endlich sei noch bemerkt, daß es sich auch in dieser Untersuchung keineswegs um bloße Hegel»interpretation« handelt; ich bin mir bewußt, gerade in den grundsätzlichen Fragen bloße Ansätze bei Hegel fortentwickelt und auf der Gesamtanlage seiner Philosophie weitergebaut zu haben.

I.

1. Es versteht sich von selbst, daß der Unterschied zwischen Begriff und Gestalt als dialektischer Unterschied in seiner Einheit, der Idee, ebenso sehr aufgehoben wird wie aufbewahrt bleibt. Das ergibt sich wie bemerkt schon daraus, daß der Begriff, der sich zum objektiven Geist entwickelt hat, als solcher an ihm selbst (begrifflich) das Moment des Daseins hat; er muß daher auf dieser Stufe, um überhaupt Begriff zu sein, ins Dasein treten oder Gestaltung finden. Andernfalls wäre er eben (als Begriff eines objektiven Daseins) unwahr (36 f. 42 f. mit Anm. 77 und dort zit. Stellen u. ö.). Der Begriff ist so im objektiven Geist unmittelbar Gestaltbegriff oder Begriff der Idee. Jedes einzelne Begriffsmoment — Eigentum, Vertrag, Handlung, Familie, Stand, Volk — hat seine logische Notwendigkeit gleichsam dadurch zu erweisen, daß es Dasein gewonnen hat, Moment der Idee geworden ist. Umgekehrt ist der Begriff so nichts anderes als der wesentliche geistige Inhalt einer vorhandenen Welt, konkreten Eigentums, konkreter Handlungen usw. Auf diese Weise scheint sich der Unterschied zwischen Begriff und Gestalt zunächst zu einer leeren Form zu verflüchtigen: wenn jeder einzelne Begriff notwendig Gestaltbegriff, und jede Gestalt zugleich notwendig Begriffsgestalt ist, so bedeutete die Unterscheidung nichts anderes, als daß man eine und dieselbe Sache (die Wirklichkeit) jeweils nach ihren verschiedenen Momenten bezeichnet, einmal an der inneren (geistigen), das andere Mal an der äußeren (natürlichen) Seite ergreift: wobei man in jedem Fall schließlich das Ganze fassen muß¹⁾.

Solange man ein bestimmtes Begriffsmoment und eine (beliebige) seiner Gestaltungen im Auge hat, besteht diese Identität von Begriff und Gestalt in jeder Richtung zu Recht. Aber sie beruht auf einer doppel-

1) Der formallogische Unterschied des abstrakt allgemeinen Begriffs (das Eigentum) und der konkreten Gestalt (diese Sache als mein Eigentum) spielt als solcher in diesem Zusammenhang weiter keine Rolle.

ten **Abstraktion**: sie löst einmal das einzelne Begriffsmoment aus der Entfaltung des gesamten Begriffs heraus und schneidet damit die eigene Weiterentwicklung der Momente ab; das andere Mal betrachtet sie ebenso abstrakt deren einzelne konkrete Gestaltung und macht sie als ein beliebiges *hic et nunc* gegenüber ihrer geschichtlichen Einmaligkeit gleichgültig. Jedes **wirkliche** Eigentum wäre z. B. auf diese Weise (trotz all seiner sonstigen geschichtlichen, völkischen und wirtschaftlichen Eigenart und Verschiedenheit) eine logisch gleichwertige Gestaltung des Begriffsmoments **Eigentum**. Dann würde also neben seinem logisch wesentlichen Moment, **Eigentum** zu sein, vieles andere (wie etwa die wirtschaftliche Funktion im Rahmen der gegenwärtigen Marktordnung) eben nur »beiherspielen« und daher als unwesentlich anzusehen sein — während es sich doch sogleich als wesentlich erweist. Eine in dieser Abstraktion betrachtete Gestaltung soll als **Einzelgestaltung** bezeichnet werden.

Die Unwahrheit dieser doppelten Abstraktion, wonach ein vereinzelttes Begriffsmoment in der Wirklichkeit der Geschichte und Gegenwart beliebig viele und beliebig geartete, aber gleich gültige Einzelgestaltungen findet, wird aber durch den Widerspruch sowohl des Begriffs wie der Wirklichkeit unmittelbar aufgedeckt; und es braucht wohl kaum noch hervorgehoben zu werden, daß die zur konkreteren Fassung fortschreitende Betrachtung auf der **einen** Seite jeweils zugleich zu einer solchen auf der anderen führen muß.

Was zunächst den Widerspruch des Begriffs angeht, so zeigt der Gang der Begriffsentwicklung sofort die Unmöglichkeit der Verselbständigung eines einzelnen Begriffsmoments auf; denn es ist ja derselbe Begriff, der sich in seine einzelnen Momente auseinanderlegt und diese selben Momente auf jeder höheren Stufe wieder zusammenfaßt. Diese Überlegung führt zum Kernpunkt der Hegelschen Systematik: die Aufgabe und Bedeutung des Systems liegt in der **logisch-metaphysischen** Selbstentwicklung der Wirklichkeit (der Idee) zu dem, was sie gegenwärtig ist (36 ff. 40 ff. 26. 38 u. ö.). D. h. also: das System stellt **ausdrücklich** nur die **begriffliche** Entwicklung der Wirklichkeit dar. Dieser zeitlose logisch-metaphysische Gang, dieses Hervortreiben des einen Moments aus dem anderen fällt keineswegs mit der zeitlichen Entwicklung, der Aufeinanderfolge der geschichtlichen Gestalten, zusammen (37 f. 41 f.). Vielmehr bildet die Geschichte wie auch die Phänomenologie jeweils eine eigene, dialektisch selbständige Entwicklungsreihe von Gestalten (der Geschichte bzw. des Bewußtseins). Andererseits aber haben wir festgestellt, daß jedes Begriffsmoment notwendig seine Gestaltung finden muß — nicht nur im formalen Sinn

»dem Begriffe nach«, sondern eben in der Wirklichkeit selbst. Und daß eine beliebige Zahl solcher Einzelgestaltungen eines Begriffsmoments (Eigentum) in der zeitlichen Wirklichkeit vorhanden ist, wurde bereits erwähnt: der (insofern noch abstrakte) Begriff findet seine unendliche Wirklichkeit in der unendlichen Fülle des Lebens und im Reichtum der Geschichte. So erhebt sich denn die Frage, wie sich die Einzelgestaltungen des *einen* Begriffsmoments (Eigentum) zu denen eines anderen, das im System begrifflich aus ihm hervorgeht (Vertrag), verhalten. Und da zeigt es sich sofort, daß sich die beiden Reihen voneinander gleichsam lösen. Die Reihe der unterschiedenen Begriffsmomente bildet eine notwendige dialektische Entwicklung, ein Hervorgehen auseinander und Übergehen ineinander: der Begriff des Eigentums *wird* im System zum Begriff des Vertrages. Die unterschiedenen Einzelgestalten dagegen, dieses oder jenes Eigentum, dieser oder jener Vertrag, stehen, wie es scheint, als diese konkreten *Gestaltungen* überhaupt nicht in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Sie erscheinen als vollkommen selbständiges, vorhandenes Dasein, als ein »äußerliches Beieinandersein« (41). So sind diese vielfältigen Einzelgestaltungen der verschiedenen Begriffsmomente in der Tat »rein systematisch«, d. h. vom Standpunkt der dialektisch-logischen Entwicklung gesehen, »nur ein gleichgültiges Begleiten der Entwicklung der selbstgewissen Wahrheit« des Begriffs (29), in dem doppelten Sinn, daß einerseits *jede* Einzelgestaltung ein gleichgültiges und daher gleichgültiges »Beispiel« für den Begriff bildet, und daß andererseits die Aufeinanderfolge der Einzelgestaltungen verschiedener Begriffsmomente, sofern sie *lediglich* als diese Gestalten der Wirklichkeit betrachtet werden, eben nicht als dialektisches Hervorgehen auseinander anzusehen ist, sondern als Neben-einander-vorhanden-sein selbständigen, gegeneinander gleichgültigen Daseins. Aber andererseits sind sie doch Gestaltungen von Begriffsmomenten; und sowie man dieses Ganze ihrer Wirklichkeit erfaßt, haben sie wiederum auch teil an der begrifflich-dialektischen Entwicklung, die als ihr zunächst erst *allgemeiner* Sinn (d. h. insofern noch abstrakt) in ihnen lebt und sie überhaupt erst zu dem macht, was sie sind und als was sie erscheinen: als Gestalten des Begriffs. Aber immerhin bleibt bestehen, daß eine solche »Reihe« verschiedener Einzelgestaltungen verschiedener Begriffsmomente ihren »inneren dialektischen Zusammenhang nur durch den Begriff erhält, der darin gestaltet wird« (41), nicht als Reihe von *Gestalten*. Mit einer *dialektischen* Reihe von Gestalten hat es die Philosophie und die Wirklichkeit erst dort zu tun, wo der *Gestaltenwandel* als solcher zum Gegenstand der Betrachtung wird: eben in der Phänomenologie des

Geistes und in der Geschichte. Und dort folgt die dialektische Entwicklung anderen Gesetzen und einer anderen Ordnung als im begrifflichen System. So erscheint z. B. die Familie als Gestalt in der Phänomenologie und in der Geschichte früher als etwa das Eigentum; im System der begrifflichen Entwicklung dagegen ist der Begriff des Eigentums logisch früher als der der Familie (28. 38 f. u. ö.). Die nähere Eigenart und Bedeutung einer solchen dialektischen Gestaltenreihe wird noch zu klären sein. Einstweilen ist die Auswirkung weiter zu verfolgen, die in der Aufhebung der abstrakten Betrachtung auf seiten des Begriffs (oder der systematischen Philosophie) für das Verhältnis von Begriff und Gestalt liegt.

Wir haben zunächst festgestellt, daß die Entwicklung der Begriffsmomente als rein logisch-dialektische oder metaphysische Bewegung kein Abbild der geschichtlichen Entwicklung darstellen kann. »Es entsprechen einander daher immer nur das einzelne Begriffsmoment und die einzelne Gestaltung, die es findet« (41). Die Entwicklung der Begriffsmomente fällt mit der Entwicklung der Gestalten ebensosehr auseinander, wie das einzelne Begriffsmoment zunächst mit der Einzelgestaltung zusammenzufallen schien. Es beruht das nun auf einer Eigenart der Hegelschen Begriffsdialektik, die meist übersehen wird, ihre Bedeutung aber gerade dadurch erhält, daß eine konstruktive Verfälschung der Wirklichkeit sich nur auf diese Weise vermeiden läßt. Das System hat die Aufgabe, die vorhandene Wirklichkeit in ihrem vernünftigen metaphysischen Werden aufzuzeigen. Das Resultat, zu dem die dialektische Bewegung gekommen ist, und das die gesamte vorherige Entwicklung in sich trägt, bildet daher den eigentlichen Grund jedes früheren Moments, und die ganze Bewegung ist nichts anderes als ein Rückgang in dies Ursprüngliche und Wahrhafte (20). So ist das Volk als Staat, das im Bereiche des objektiven Geistes als letzte Wirklichkeit vorhanden ist, zugleich Resultat der dialektischen Bewegung und als Resultat nicht nur der wahrhafte Grund jedes früheren Moments, sondern auch das in der Wirklichkeit Erste: »Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffes der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergibt, so hebt jene Vermittlung und jener Schein sich ebensosehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur Bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimiert . . .«¹⁾. Die eigentliche Wirklich-

1) Hegel, Rphil. § 256 Anm., vgl. auch § 182 Anm., § 258 Anm. und die Belege aus der Logik (Rechtsbegriff 20. 38).

keit im Bereiche des objektiven Geistes, der Volksstaat, wird also im System bis auf seine allgemeinste, abstrakteste und einfachste (im logisch-metaphysischen Sinne rechtliche) Wurzel, den Begriff des an und für sich freien Willens, zurückgeführt; oder vielmehr: erst an diesem Punkt beginnt die philosophische Darstellung und geht denselben Weg rückwärts. Es kann an dieser Stelle nochmals betont werden, daß daher abstraktes Recht und Moralität systematisch ausschließlich die Bedeutung von logischen Momenten haben; Wirklichkeit kommt auch ihnen, wie wir noch sehen werden, nur im Rahmen der Wirklichkeit eines Volkes und Staates, d. h. im Bereiche der Sittlichkeit, zu. Hegel selbst hat in der Vorrede zur Rechtsphilosophie (4/5) diesen logischen Charakter der systematischen Philosophie mit allem Nachdruck hervorgehoben. Mit dieser Eigenart des Systems hängt es nun zusammen, daß jedes Begriffsmoment in der Rechtsphilosophie nur in soweit und nur bis zu dem Punkte behandelt wird, wo es das folgende Begriffsmoment aus sich hervorgetrieben hat. Das schließt also eine weitere, in doppelter Weise sich auswirkende Beschränkung und Abstraktion in sich.

Einmal wird nur diejenige Seite des Moments behandelt, die als logisches Konstituens für diesen noch abstrakten Begriff ausreicht, die sein rein logisches Wesen ausmacht; insofern habe ich gelegentlich in Anlehnung an die »abstrakt einseitige Ausdrucksweise der modernen Phänomenologie« vom »logischen Minimum« (126) eines Begriffs gesprochen. Diese Beschränkung auf das am dialektischen Ursprungsort eines Begriffs auftauchende, für die eigentliche Bewegung des ganzen Rechtsbegriffs ausschließlich wesentliche und entscheidende Moment genügt auch, um den einzelnen Begriff als logisch konstituiert anzusehen. Das System ist insofern die Entwicklung des Begriffs in seiner reinen Wesentlichkeit, eine Kette von Momenten, deren jedes nur als Glied dieser Kette oder dieses Kreises von Kreisen auftritt; es muß sich daher auch in seinem »logischen Wesen« vollenden, — weil aus diesem bereits das nächste Moment herausgesetzt wird. Auch die metaphysische Logik ist unerbittlich, indem sie das Ausreichende allein für das Wesentliche nimmt und jedes Glied in den ausschließlich dem Bau des Ganzen dienenden Zusammenhang zwingt¹⁾.

1) So läßt etwa der Begriff des Vertrages ein Moment beiseite, das zu jeder Gestaltung des Vertrages notwendig gehört: das Moment der Handlung. Es wirkt sich hierbei vor allem auch die Besonderheit der Begriffsentwicklung im objektiven Geist aus, die sich in ihrem Fortgang in zwei verschiedene Seiten, eine objektive (Vertrag als Eigentumsübertragung) und eine subjektive (Vertrag als Handlung), zu spalten scheint (42 f. 66 ff. 144 ff. u. ö.),

Es ergibt sich demgemäß, daß vom Standpunkt der Gestalt das Begriffsmoment (einstweilen!) nur als das logische Kernstück der Gestalt auftritt, während diese darüber hinaus auch logisch frühere oder spätere Begriffsmomente mitgestaltet und mitgestalten muß und daneben die Zufälligkeit des äußeren Daseins an sich trägt. Das logische Wesen, das das Begriffsmoment, soweit es Glied der dialektischen Fortbewegung ist, vollendet, gibt aber der ganzen Gestalt ihren Namen und bildet auch den logischen Mittelpunkt dieser Gestalt: es ist als die Seite des Begriffsmoments, die als dialektisch führende in der Bewegung des Begriffs hervortrat, zugleich das »logische Prinzip« (19) der ganzen Gestaltung und jeder Gestaltung dieses Begriffsmoments, — das, was z. B. jeden konkreten Vertrag eigentlich erst zum Verträge macht. Das »logische Wesen« eines Begriffsmoments, als das das ganze Moment, sofern es Glied und Träger der Bewegung ist, erscheint, wird so zum logischen Prinzip jeder Einzelgestaltung dieses Begriffsmoments. Aber zugleich ist jede Gestaltung (des Vertrages) wesentlich auch Gestaltung logisch späterer Begriffsmomente (der Handlung) und hat ihr logisches Prinzip insofern auch als dieses spätere Moment.

Es hat sich somit schon jetzt gezeigt, daß die Einzelgestaltung gegenüber der einfachen Bestimmtheit des Begriffsmoments das an sich selbst Vielgestaltige und Reiche ist — auch wenn man von der zufälligen Fülle des endlichen Daseins, der Seite der bloßen Existenz jeder Gestaltung, absieht. Wollte man daran als an einem Widerspruch festhalten, der nur durch die Vielfältigkeit des »Insofern« eine scheinbare Lösung fände, so würde man die philosophisch-begriffliche Betrachtung verlassen und auf die Stufe des wahrnehmenden Erkennens zurückfallen, das die Momente des sich entwickelnden Begriffs auseinanderschlägt und zu selbständigen

die aber in Wahrheit untrennbar zusammengehören und als derselbe Gestaltbegriff ins Dasein treten oder Gestaltung finden müssen. Aber nur eine von diesen beiden Seiten trägt jeweils die dialektische Bewegung. Diese Seite eines Begriffs habe ich die »substantielle« oder die »dialektisch führende« genannt (117 ff. 138 ff.). Erst in der Sittlichkeit, im Volksstaat, werden beide Seiten zu ihrer dialektischen Einheit aufgehoben, in der das Objektiv-Natürlich-Sittliche das Übergreifende ist. Gewiß liegt der Einwand nahe, man könne doch nicht ein (wenn auch wesentliches) »Bruchstück« eines Begriffsmoments mit dem Namen des ganzen Begriffsmoments bezeichnen, also die rein objektiv gesehene Eigentumsübertragung durch einen gemeinsamen Willen als Vertrag, da der Vertrag ebenso wesentlich auch Handlung sei. Aber dieser Einwand liegt nicht mehr auf der Ebene der Hegelschen Systematik. Er sieht die Welt bereits oder noch als Welt von (geschichtlichen oder phänomenologischen) Gestalten, nicht als das Feld der rein begrifflich gefaßten Wirklichkeit. Den Vertrag als Gestalt hat auch Hegel nicht anders gesehen als im ganzen Reichtum einer wirklichen Handlung und eines endlichen Daseins (71 ff.).

Dingen verfestigt ¹⁾. Vielmehr erweist sich gerade darin die Wahrheit des ganzen Begriffs oder die Unwahrheit seiner noch abstrakten Stufen, und sie wird durch die Wirklichkeit der Gestaltung selbst offenbart: wie jede Eigentumsergreifung, jeder Vertrag, jedes Unrecht und jede Wiederherstellung des Rechts in ihren Gestaltungen notwendig zugleich Handlungen sind, so ist das ganze abstrakte Recht als erste Stufe des Systems eine bloße Abstraktion des Begriffs: in der Wirklichkeit ist dieses abstrakte Recht niemals ohne die (für sich ebenso abstrakte, aber nicht abstrakt inhaltliche, sondern abstrakt formale) Moralität, und es wird sich erweisen, daß beide in ihrer dialektischen Einheit die Sittlichkeit sind, so daß die alleinige wahre Wirklichkeit nur im Volke und seinem Staat vorhanden ist. Die Unmöglichkeit einer reinen Gestaltung der Begriffsmomente des abstrakten Rechts bezieht sich zunächst auf die Einzelgestaltung als solche. In welchem Sinne wir doch wiederum berechtigt sind, von ausdrücklichen Gestaltungen des abstrakten Rechts zu sprechen, wird sich noch erweisen.

Die zweite Auswirkung der gedanklichen Abstraktion, auf die sich Hegel bei der systematischen Entwicklung der Begriffsmomente beschränkt, liegt (neben der Zurückführung der Momente auf ihre — für die dialektische Bewegung — reine Wesentlichkeit) darin, daß er die Entwicklung jedes Momentes nur bis zu dem Punkte verfolgt, an dem es das nächste Moment aus sich hervortreibt. Im Interesse der systematischen Aufgabe als der (umgekehrten) Darstellung der in sich gehenden logisch-dialektischen Bewegung des Begriffs ist dieses Vorgehen vollauf gerechtfertigt. Es bleibt uns nur übrig, seine beschränkte Unwahrheit vom Standpunkt des entwickelten Begriffs darzutun, seine Unwahrheit, die im Verlaufe der Entwicklung vom Begriff selbst Stück für Stück aufgehoben wird. Die Bewegung verläßt zwar das eine Begriffsmoment, das selbst zum nächsten geworden ist, und läßt sich von diesem weitertragen; das Eigentum wird zum Verträge, dieses zum Unrecht, zur Wiederherstellung des Rechts und zur Handlung. Aber diese Momente stehen nicht äußerlich gleichgültig nebeneinander wie ihre Einzelgestaltungen, sondern es ist derselbe Begriff, der durch sie hindurchgeht: der Begriff »erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts, und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt er etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbenene mit sich, und bereichert und verdichtet sich in sich« ²⁾. Da aber auch jedes Begriffsmoment als solches erhalten bleibt ³⁾, so bedeutet das

1) Hegel, Phän. 92 ff., insbes. 102 f.

2) Hegel, Logik 2, 349, vgl. Rechtsbegriff 25.

3) Vgl. aber auch 104 Anm. 128.

zugleich, daß eben auch jedes dieser einzelnen Begriffsmomente an der gesamten folgenden Begriffsentwicklung teil hat oder von ihr ergriffen wird. Denn der Begriff ist die Totalität und das Freie, »in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist«¹⁾. Zwar ist jedes dieser Momente das Ganze nur auf seine (beschränkte) Weise, aber in diese Weise bildet es im Verlauf der logischen Entwicklung eben doch das Ganze der Entwicklung ein. Hegel selbst hat diese Form der Entwicklung jedes einzelnen Begriffsmoments durch das Ganze hindurch nicht für sich dargestellt; und sie versteht sich auch von selbst, wenn man am Ende der Entwicklung die Bewegung als das in das absolute Beieinander der Logik Zusammengegangene und damit als die vollkommene Durchdringung aller Momente mit dem Ganzen begreift. Darum muß aber jedes Moment auch für sich am Ende der Bewegung am Ganzen teilhaben. Jedes einzelne Moment der Stufe des abstrakten Rechts muß also, eben weil es Moment des ganzen Begriffs ist, durch die Entwicklung der Moralität und der Sittlichkeit hindurchgehen, und ebenso muß auch jedes einzelne Moment der Moralität und der Sittlichkeit selbst die weitere Begriffsentfaltung selbständig durchlaufen²⁾.

1) Hegel, System, § 160 und Zus., § 164 u. ö., vgl. Rechtsbegriff 27.

2) Auch der Vertrag bereichert sich daher begrifflich, nicht nur, wie es zunächst schien, als Gestaltung, um das Moment, Handlung zu sein. Wir brauchen diese Bewegung also nicht mehr von der Gestaltung des Vertrages abzulesen und seinen Begriff auf diese Weise gleichsam zu ergänzen: der Vertragsbegriff selbst ist es, der sich durch das Ganze des Begriffs hindurch weiterentwickelt; und seine letzte und für das Ganze seiner selbst entscheidende Prägung erhält der Vertrag wie jedes andere Begriffsmoment daher auch erst durch den vollendeten Begriff des objektiven Geistes: durch die Volksgemeinschaft. Für das Eigentum (87 Anm. 70), den Vertrag (104 ff.), die Gerechtigkeit und die Zurechnung (162 ff.) habe ich diese innere Entfaltung eines Begriffsmoments bereits kurz gekennzeichnet. Hier ist noch an einigen Beispielen die dialektisch-formale Seite dieser Bewegung aufzuzeigen, bei der eine wesentliche Rolle wiederum die erwähnte Doppelseitigkeit der Begriffsentwicklung im objektiven Geist und das Hinüberspielen der dialektischen Führung von der objektiven auf die subjektive Begriffsseite und umgekehrt spielt. Das Eigentum ist seinem ursprünglichen logischen Wesen nach die unmittelbare Objektivierung des an und für sich freien Willens der Person: in diesem Hinübertreten des Willens in das äußerliche Dasein vollzieht sich erstmalig diese scheinbare innere Spaltung des Begriffs, wobei bis zur Moralität die Bewegung auf seiner objektiven Seite verläuft. Daher ist auch das Eigentum die dialektisch führende, substantielle Seite des Begriffs. Aber zugleich ist das Eigentum nicht ohne die Person, den Eigentümer, denkbar; es unterliegt daher auch seinerseits der ganzen folgenden Entwicklung der Person, die zunächst zum moralischen Subjekt wird und sich schließlich zur sittlichen Persönlichkeit des Volksgenossen erhebt. Was sich hierbei entwickelt, ist der Wille der Person: er wird vom an sich (an und für sich) freien Willen der abstrakten Person zum für sich (an

Die hierin liegende Bedeutung für die Gestaltung eines Begriffsmoments bedarf kaum noch einer Betonung. Jede Gestaltung ist ein Stück der Wirklichkeit selbst, und die Wirklichkeit ist nichts anderes als das Dasein des ganzen Begriffs. Damit löst sich der Widerspruch, der sich nach Aufhebung der abstrakten Übereinstimmung zwischen Begriffsmoment und Einzelgestaltung einzustellen schien, indem das Begriffsmoment auf sein logisches Wesen beschränkt blieb, die wirkliche Gestaltung dagegen den ganzen Reichtum des Lebens an sich trug, d. h. vor allem auch logisch frühere oder sogar spätere Momente notwendig mitgestaltete. Nunmehr hat sich dieser Reichtum als der eigene Gang des

und für sich) freien Willen des gut oder böse handelnden Subjekts und schließlich zum an und für sich (an und für sich) freien Willen der in völkischem Verantwortungsbewußtsein stehenden sittlichen Persönlichkeit. Das Eigentum war aber selbst nichts anderes als Dasein des persönlichen Willens; dieser Wille ist jedoch nun zur konkreten Einheit mit dem Gemeinschaftswillen gekommen: er ist inhaltlich bestimmt, nicht mehr nur durch moralische Schranken, sondern durch die sittlichen Pflichten, die jeder Volksgenosse gegenüber der Gemeinschaft trägt. Der Eigentumsbegriff bedeutet daher alles andere als eine willkürliche oder beliebige Herrschaft der Person über eine Sache: er trägt vielmehr die verantwortungsvollen sittlichen Pflichten innerhalb der Volksgemeinschaft in sich selbst. Aber diese Pflichten des Eigentümers werden begrifflich nicht nur durch die Entwicklung der subjektiven Seite, des »abstrakten« Eigentümers zum »volksgenössischen« Eigentümer, bestimmt, sondern sie erhalten ihren Inhalt zugleich durch die objektive Seite, das Eigentum selbst. Auch das Eigentum bleibt nicht abstrakt, die zufällige äußerliche Sache, die den Willen des Eigentümers trägt: die Sachen werden in ihrer Gesamtheit zum Volksvermögen, das sich in engere und weitere sachliche und wirtschaftliche Ordnungen gliedert. Das Wirtschaftsleben mit seinen Zwecken und Bedürfnissen bindet die Sachen und mit der Sache den Eigentümer; und diese Bindung wird geradezu zu einer Bindung an die Sachwelt, wo Sachordnung und Gemeinschaftsordnung unmittelbar verknüpft sind, wie vor allem im Erbhofrecht: hier erscheint der Bauer nicht nur als Glied der Sippe, sondern gleichsam als die lebendige Mitte und Seele des Hofes; er hört auf, einer »Sache« als »Eigentümer« gegenüber zu stehen (vgl. B u s s e, Der Erbhof im Aufbau der Volksordnung, 1936, 29 ff.). Die aus der Sachordnung entspringende Pflicht zur sachgerechten und zweckdienlichen Nutzung und Verwaltung fällt aber zugleich mit den persönlich-sittlichen Pflichten zusammen: Gemeinschaftswille und Gemeinschaftswohl sind zum selbst-erwählten Gesetz des persönlichen Handelns geworden. Nicht anders ist es mit dem Vertragsbegriff. Auch hier wird die willkürliche Vertragsfreiheit (des Abschlusses und der inhaltlichen Ausgestaltung des Vertrages durch die »abstrakten« Personen) zur wahren sittlichen Freiheit gereinigt; auch der Vertragswille ist mit dem Gemeinschaftswillen konkret identisch geworden, und nunmehr steht der Vertrag auch begrifflich, seiner Form und seinem Inhalt nach, im Dienste der Gemeinschaft, als ein »Gestaltungsmittel der völkischen Ordnung« (L a r e n z, Vertrag und Unrecht I, 1936, 31 ff.; vgl. auch, sachlich z. T. abweichend, im Ergebnis jedoch ähnlich, B i n d e r, System d. Rphil., 2. Aufl. 1937, 93 f. 82 Anm. 1). Diese Beispiele mögen zur näheren Kennzeichnung der inneren Entwicklung, die jedes Begriffsmoment durch das Ganze und mit dem Ganzen des Begriffs durchlaufen muß, genügen.

Begriffs gezeigt: das entwickelte Begriffsmoment findet in der ganzen Gestaltung sein eigenes Dasein, und es ist nichts Wesentliches an der Gestalt, was dem Begriffe fremd wäre: jede geschichtliche Gestalt ist »mit dem vollständigen Reichtum des Geistes ausgestattet«¹⁾. Für die Phänomenologie des Geistes gilt ferner, daß »jedem abstrakten Momente der [systematischen] Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt« entspricht; denn »wie der daseiende Geist nicht reicher ist als sie [die Wissenschaft], so ist er in seinem Inhalt auch nicht ärmer«²⁾. Das Gleiche hat sich nunmehr für die zeitliche Gestaltung der Begriffsmomente bewahrheitet: Begriff und Gestalt sind in der Tat die beiden Seiten der einen und gleichen Wirklichkeit, der Idee. Sie werden in der dialektischen Einheit der Idee in ihrem Gegeneinander und Fürsichsicheren zur Erscheinung und zum Dasein der einen Wahrheit aufgehoben. So ist es auch keine nur äußerliche Übereinstimmung, zu der Begriff und Gestalt gekommen sind. Die Idee als »die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Körpers und der Seele . . . ist nicht nur Harmonie, sondern vollkommene Durchdringung«. Wie der äußerliche Leib zugleich Dasein der Seele ist, so sind beide unterschieden, aber der Unterschied verschwindet sofort in ein äußerliches Scheinen. Die Gestalt ist zwar nicht der Begriff, aber ihre Gestaltung, d. h. hier »die Weise ihres Daseins« oder die Art ihrer Gestaltung, ist »in spekulativem Sinn« identisch mit der Bestimmtheit des gestalteten Begriffsmoments (41). Jede Gestaltung umschließt daher auch die Entwicklung und den dialektischen Übergang des gestalteten Begriffsmoments selbst. Es ist nicht nur so, daß die Einzelgestaltungen der verschiedenen Begriffsmomente, wie wir vorhin feststellen konnten, als fertiges und selbstständiges Sein einander gegenüberstehen und daneben, gleichsam nur für uns, noch durch die Entwicklung des Begriffs ihren inneren Zusammenhang gewinnen, der in den Gestalten selbst nicht zu finden wäre. Sie enthalten selbst diesen Zusammenhang; denn sie sind ja als Gestalten eines durch das Ganze des Begriffs entwickelten Begriffsmoments Gestaltungen des ganzen Begriffs, nur in der Form oder auf die Weise eines seiner Momente. Wenn bereits die Rache als an sich unwahre Gestaltung der Gerechtigkeit als Gestaltung »ebenso zugleich die fortgebildete innere Begriffsbestimmtheit des Willens« ist (131), so gilt das Gleiche in noch höherem und weiterem Maße für die Gestaltungen, die bereits durch die Sittlichkeit selbst zum wahrhaften Dasein gebracht worden sind. Und doch bleibt die Gestaltung eines bestimmten Begriffsmoments, auch wenn dieses durch den Reichtum des ganzen

1) Hegel, Phän. 619 (Glockner).

2) Hegel, Phän. 617/618.

Begriffs hindurchgegangen ist, und so auch frühere und spätere Momente mitgestaltet werden: diese werden eben nur mitgestaltet oder mitgeführt, aber sie sind begrifflich nicht entscheidend für die rein logische Struktur der Gestaltung (42, 127 u. ö.). Auch der sittliche Vertrag bleibt Vertrag, auch das volksgebundene Eigentum bleibt Eigentum. Das logische Wesen des gestalteten Begriffsmoments oder: das abstrakte Begriffsmoment als solches erhält sich als logisches Prinzip der Gestaltung; aber eben nur als logisches Prinzip und als logisches Prinzip, und damit als das abstrakte Wesen der ganzen Gestalt, deren konkreter Reichtum dadurch nicht ausgedrückt, geschweige denn verdrängt wird. Dieses abstrakt-Allgemeine ist es aber selbst, das sich im Begriff und in der Gestaltung zum konkreten Reichtum und zur wahrhaften Tiefe der Wirklichkeit entfaltet.

2. Die mehrfache Abstraktion, der die Betrachtung des Verhältnisses von Begriffsmoment und Einzelgestaltung zunächst unterliegt, scheint auf seiten des Begriffs damit aufgehoben zu sein; oder besser gesagt: sie ist für eine systematische Betrachtung verschwunden — da Begriff und Gestalt sich in spekulativerem Sinn als dialektische Einheit erwiesen haben. Das System ist jedoch selbst nicht die ganze Philosophie; sein Gegenstand ist zwar die Wirklichkeit, aber als logisch-metaphysische Entwicklung des Begriffs gefaßt: als zeitlose Gegenwart. Der Widerspruch zu dieser neuen Abstraktion ist die Wirklichkeit selbst. Sie behauptet sich selbst in der Zeit und als Geschichte. Auch eine in ihrem vollen Reichtum, aber als zeitlos erfaßte Einzelgestaltung ist darum immer noch eine Abstraktion; es gibt keine Gestaltung, die sich der Zeit oder der Geschichte entziehen könnte. Jede Gestalt findet ihre nähere und letzte Bestimmtheit durch sie. Wahrhaft konkret, d. h. also wirklich, ist nur die geschichtliche Gestalt. Die Geschichte erst gibt ihr überhaupt ihren eigentlichen Sinn als Gestalt, denn die Geschichte ist gegenüber dem System die Entwicklung als (zeitlicher) Gestaltenwandel. Daß die dialektischen Gesetze der Gestaltenfolge auf anderen Bestimmungen beruhen und beruhen müssen als die Entwicklung der logisch-metaphysischen Begriffsmomente in ihrer reinen Wesentlichkeit, wie sie das System darstellt, darf hier als bekannt und erwiesen vorausgesetzt werden. An dieser Stelle ist nur dasjenige hervorzuheben, was für das Verhältnis von Begriff und Gestalt entscheidend ist.

Es fällt hierbei sofort auf, daß, ebensowenig wie das einzelne Begriffsmoment aus seiner eigenen dialektischen Fortentwicklung herausgelöst werden kann, auch eine Gestaltung nicht aus ihrer Geschichte herausgenommen werden darf. Das gilt natürlich in gleicher Weise für die Gestaltung eines ein-

zelen Begriffsmoments wie für die Gestaltung des ganzen Begriffs. Es leuchtet unmittelbar ein, daß das Eigentum in Rom, daß die römische *res publica* nicht unvermittelt neben unser heutiges Eigentum und den heutigen Staat gestellt werden können. Jede Gestalt hat ihre geschichtliche Eigenart, und sie empfängt sie durch das geschichtlich Einmalige und Einzigartige einer bestimmten wirklichen Totalität des Lebens: durch die Gestaltung, die der ganze Begriff als ein Volk in dieser bestimmten geschichtlichen Stunde sich gegeben hat ¹⁾. Jede Einzelgestaltung erweist sich so in ihrer Konkretheit als Glied einer geschichtlichen Gesamtgestaltung des (ganzen) Begriffs, an deren Art und Aufbau sie teilhat. Es läßt sich nunmehr auch die Einzelgestaltung selbst in der konkreten Fülle ihres Daseins als *Gesamtgestaltung* bezeichnen, indem und sofern sie in ihrer eigentümlichen geschichtlichen Lage begriffen wird. Erst an diesem Punkte zeigt sich an der Gestaltung eine Seite, die am begrifflichen Moment selbst nicht gefunden werden kann; alle bisherigen Unterschiede und Unterscheidungen zwischen Begriff und Gestalt sind nunmehr in diesen *einen* Unterschied zusammengegangen, der zugleich das ganze System von der Geschichte als einem anderen und höheren Schluß der Philosophie scheidet: die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Gesamtgestalt oder geschichtlicher Gestalt muß nun zugleich auch den Aufbau der Philosophie selbst bestimmen.

Eine Eigenart der systematischen Entwicklung des Begriffs des Rechts als totaler Wirklichkeit eines Volkes besteht nach Hegel bekanntlich darin, daß sie sich in drei Stufen gliedert — abstraktes Recht, Moralität, Sittlichkeit. Jede höhere von ihnen wird zwar von der vorhergehenden hervorgetrieben, wie ich das insbesondere für die Entwicklung des abstrakten Rechts zur Moralität darzulegen gesucht habe (134 ff.); und doch stellt jede zugleich eine geschlossene geistige Welt dar. Daß die systematische Entwicklung der wirklichen Begriffsmomente sozusagen auf alle drei Stufen verteilt ist, so daß jede Stufe nur einen bestimmten Teil der Bewegung und der sie tragenden Momente umspannt, steht nicht im Widerspruch damit, daß jede Stufe doch ihr eigenes *Grundprinzip* hat, das sie überhaupt erst zu einer *einheitlichen* Stufe zusammenschließt. Sonst wäre ja auch die Stufenfolge nichts anderes als ein mehr oder weniger belangloses oder willkürliches Einteilungsschema. Dieses einheitliche Grundprinzip bestimmt sich nach der innerhalb der betreffenden Stufe insoweit einheitlichen Bewegung des Begriffs selbst. Die dialektische Führung des Begriffs liegt im abstrakten Recht durchgehend auf

1) Vgl. das »Aktuelle« bei Emge, dazu Dulckeit, ArchRSozPhil. 30, 154 ff.

der objektiven Seite des Begriffs; die reine Objektivität — selbst die Person ist hier noch das ganz Abstrakte und Leere — ist daher hier das Entscheidende; es kommt nur äußerlich auf das bestehende Eigentum, den Vertrag, die Rechtsverletzung und die Wiederherstellung des Rechts an (Näheres 125 f. 134 f. u. ö.). Das Recht erscheint daher zunächst als abstrakte äußerliche Zwangsordnung. Nun hat die Bewegung selbst zwar erst wenige Momente entwickelt, aber wir wissen ja, daß jede Gestaltung, auch jede Einzelgestaltung, zugleich Gestaltung des ganzen Begriffs sein muß. Es müssen also — mittelbar oder unmittelbar — sämtliche Momente des Begriffs an der Gestaltung vorhanden sein. Nun hat sich überdies ergeben, daß jede Gestaltung notwendig als Gesamt- oder geschichtliche Gestaltung begriffen werden muß, d. h. sie steht inmitten der eigenen Welt eines Volkes. Der einheitliche Geist, der durch diese Welt geht, kann aber seine Prägung gerade durch das Grundprinzip erhalten, das den einheitlichen Zug des abstrakten Rechts in der Begriffsentwicklung bildet. Dann beherrscht der Standpunkt des isolierten Einzelnen, der sich unter äußerlichem Rechtszwang stehend findet, auch den vorhandenen Staat: er steht seinen Untertanen als regierende Kaste oder Obrigkeit herrschend und drohend gegenüber. Seine innere Rechtfertigung kann er nur als freiwillig geschlossener vertraglicher Verband (*contrat social*) finden, also durch ein einzelnes Moment der gleichen abstrakten Begriffsstufe. Auch die moderne Demokratie des Parlamentarismus stellt nichts anderes dar als den (in Deutschland von vornherein gescheiterten) geschichtlichen Versuch, den unerträglich scheinenden Widerspruch der Wirklichkeit zu diesem falsch verstandenen Freiheitsideal des Einzelnen durch eine fiktive Beteiligung aller am Regiment aufzuheben. Wenn hier das Grundprinzip einer beschränkten begrifflichen Stufe auf die Gestaltung des ganzen Begriffs übergreift, so sind also auch die späteren Begriffsmomente an einer solchen Gestaltung notwendig vorhanden, wie etwa die Familie und der Staat, aber sie werden zunächst gleichsam »mitgestaltet«, d. h. mehr oder weniger nach dem für sie selbst unwahren Prinzip einer früheren Stufe geformt: die Familie als bedingungslose persönliche Herrschaft des Familienhauptes, der Staat als reiner Obrigkeitsstaat usw. In diesem Sinne habe ich vom »gestaltenden Prinzip« innerhalb einer geschichtlichen Gesamtgestalt oder von einer »Gestaltung des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit« gesprochen (38. 41. 65 f. 74 ff. 104. 107). Es versteht sich hierbei von selbst, daß das Grundprinzip einer der drei Stufen nicht ausschließlich gestaltendes Prinzip einer geschichtlichen Wirklichkeit ist oder wenigstens zu sein braucht. Jede nähere geschicht-

liche Betrachtung führt vielmehr zur Erkenntnis, daß die dauernde Integration oder Gestaltwerdung eines Volkes, seines Staates und Rechts, d. h. seine geschichtliche Selbstentwicklung und Selbstbehauptung, sich gerade als ein Kampf der verschiedenen Grundprinzipien und Grundhaltungen um die Bestimmung des Gesamtlebens darstellt. So erscheinen die verschiedenen Prinzipien nebeneinander in wechselvoller Durchdringung und Verflechtung. Die Geschichte der abendländischen Welt wiederholt im ganzen und in weiterem Rahmen — bei aller Eigenständigkeit des einzelnen Volkes — dessen inneren Lebenskampf, so daß wir die geschichtliche Entwicklung gerade als das Durchbrechen und Erstarren des höheren Prinzips der Sittlichkeit gegenüber abstraktem Recht und Moralität begreifen können. Wenn daher das abstrakte Recht noch für Hegel und bis auf unsere Tage seine gestaltende Kraft bewahrt hat (175 ff. 107), so hat im einzelnen doch schon seit langem die Moralität oder gar die Sittlichkeit selbst auch i h r e m Grundprinzip mit zur Geltung verholfen. Der von alters her die abendländischen Rechtsordnungen in verschiedener Weise, Stärke und Durchbildung beherrschende objektiv-sittliche Grundsatz von Treu und Glauben bietet gerade hierfür ein sprechendes Beispiel. — Das Grundprinzip der M o r a l i t ä t bildet entsprechend der dialektischen Führung der subjektiven Begriffsseite das Gesetz des subjektiven Gewissens, der moralischen Haltung und Verantwortung der Persönlichkeit ausschließlich gegenüber sich selbst. Das moralische Subjekt ist hier der einzige und höchste »Wert«, dem entscheidende Bedeutung zukommt, und es bedarf keiner Betonung, daß auch der »abstrakt-rechtliche« staatsphilosophische Individualismus gerade in dieser moralischen Ausprägung seine höhere und innerliche Begründung gesucht hat. Eine r e i n e Gestaltung der Moralität ist hiergegen geschichtlich verhältnismäßig selten und stets nur vorübergehend gegeben; denn sie wäre notwendig zugleich ein Zustand der Anarchie, der sich in kürzester Frist selbst aufhebt und meist in sein Gegenteil, die schrankenlose Despotie, umschlagen wird. — Die Aufgabe unserer Zeit und des Nationalsozialismus habe ich schließlich so zu kennzeichnen und zu begreifen gesucht, daß unser Recht zur unmittelbaren Gestaltung der S i t t l i c h k e i t s e l b s t werden soll (65 f. 77 f. 173 f.). Sein gestaltendes Prinzip soll das Grundprinzip der sittlichen Volksgemeinschaft werden: hier sind beide Begriffsseiten, die objektive und die subjektive, zu ihrer Wahrheit und Einheit gereinigt. Der Staat selbst wird zur konkreten Ordnung des Volkes, seines Lebens und Rechts, und der Einzelne hat sein wahrhaftes Dasein nur als Volksgenosse: als Glied der engeren Gemeinschaften und der höchsten, die alle umschließt, des Volkes. Erst in einer solchen Gestaltung der Sittlichkeit werden aber

auch die Begriffsmomente der früheren Stufen als begrifflich zur Ganzheit entwickelte Momente in die Wirklichkeit eingehen können, und für diese Arbeit legt die junge Rechtswissenschaft bereits in mancher Richtung Zeugnis ab — auch da, wo die Begründung andere Wege zu gehen sucht. Auf diese Weise trifft das (gesamte) System wieder mit der Geschichte zusammen, indem es ihr die Prinzipien gibt, die als gestaltende Kraft in die Totalität des Lebens eingehen, aus Völkern geschichtliche Mächte und aus Zeiten Epochen machen. Die Durchführung dieses Gedankens in einer Philosophie der Rechts- und Völkergeschichte ist heute noch eine Aufgabe der Zukunft.

Wenn im folgenden versucht werden soll, einige Momente dieses Verhältnisses näher zu kennzeichnen, so muß zunächst die begriffliche Vollendung des Rechtssystems im Volke als der geschichtlichen Individualität klargelegt werden.

II.

Der wahre und vollendete Begriff der Freiheit, die Sittlichkeit, »hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit« (20 f.); und als Resultat der dialektischen Bewegung muß das Volk das in der Wirklichkeit Erste sein. Der bestimmte Volksgeist ist die Gestaltung der Sittlichkeit; er ist nichts Abstraktes; sein Ausdruck sind die wirklichen Taten und Schöpfungen eines Volkes, er selbst ist die schöpferische und gestaltende Kraft, die nur in ihrer Äußerung und ihren Werken ist. Als objektiver Geist steht der Volksgeist aber auf dem Boden der Endlichkeit: er erscheint als natürliche Welt — »enthält Natur-Notwendigkeit, und steht in äußerlichem Dasein«¹⁾.

Wie sehr Hegel dieser natürlichen Seite am Volksgeist gerecht geworden ist, geht aus seiner vor allem in der Geschichtsphilosophie entwickelten politischen Geographie und der Tatsache hervor, daß er die äußerlich-naturwissenschaftliche Rassenlehre seiner Zeit wohl als einziger fortentwickelt und mit dem Volksbegriff verbunden hat. »Die Rassenverschiedenheit« der besonderen Naturgeister der geographischen Weltteile²⁾ »geht in die Partikularitäten hinaus, die man Lokalgeister nennen kann und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen. So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besonderen Na-

1) Hegel, System § 552.

2) Hegel, System § 393 und Zusatz.

tionen«¹⁾. Diese Erörterung steht in der Anthropologie, dem ersten Teil im System des subjektiven Geistes, und wird daher meist übersehen²⁾; aber auch dort behandelt Hegel »den Nationalcharakter nur insofern . . ., als derselbe den Keim enthält, aus welchem die Geschichte der Nationen sich entwickelt«³⁾. Die Freiheit, die begrifflich vom System entwickelt wird, ist daher wirklich auch unmittelbar, als bestimmter Volksgeist; oder dessen *F r e i h e i t* ist »als Natur«⁴⁾, als das in vorhandener äußerer Ordnung daseiende Sittliche. Der wesentliche Grundzug der Hegelschen Philosophie, der insbesondere in der Lehre vom objektiven Geist zum Ausdruck kommt, besteht gerade in dieser sich durch das Ganze der Begriffsentwicklung hindurchziehenden konkreten *E i n h e i t* von Körper und Seele, Dasein und Begriff, Natur und Geist, Volk als Rasse und Volk als Geist: nur als diese Einheit ist das Wirkliche überhaupt »Idee«, wie Hegel immer wieder hervorhebt⁵⁾.

1) Hegel, System § 394 (Sperrung von mir). Im Zusatz hierzu findet sich eine nähere Schilderung dieser »Lokal- oder Nationalgeister«, mit der nochmaligen Bemerkung, »daß der Nationalunterschied ein ebenso fester Unterschied ist, wie die Rassenverschiedenheit der Menschen«. Vgl. auch System § 387 Zusatz. Daß Hegel diesen natürlich-geistigen Unterschied der Völker nicht selbst als rassistisch bezeichnet hat, obwohl er auf einer Konkrektion der jeweiligen (farbigen) Rasse beruht, hat entsprechend dem begrenzten Sprachgebrauch seiner Zeit natürlich nur terminologische Bedeutung.

2) Eine Ausnahme bildet *S c h ö n f e l d*, *Der deutsche Idealismus und die Geschichte*, 29.

3) Hegel, System § 394 Zusatz.

4) Hegel, System § 548.

5) Diese Feststellungen erweisen die Haltlosigkeit des oft gehörten und neuestens wieder von *W e l z e l* (Über die Grundlagen der Staatsphilosophie Hegels, 1937, in »Volk und Hochschule im Umbruch« 87 ff.) aufgegriffenen Vorwurfs, Hegel habe Natur und Geist vollkommen voneinander getrennt, und seine angebliche »idealistische Zweiweltentheorie« und Überbewertung des Geistes zeige sich vor allem darin, daß sein Volksbegriff als bloßer *V o l k s g e i s t* die natürlichen Bestimmtheiten des Blutes und der Rasse nicht anerkenne. Die vermeintlichen Belegstellen für Hegels Naturfeindlichkeit, wie vor allem der Übergang von der Natur zum Geiste, haben samt und sonders einen offenkundig anderen Sinn, und am wenigsten darf man bei Hegel einzelne Sätze aus ihrem allgemeinen oder dialektischen Zusammenhang herauslösen, als abstrakte starre Behauptungen hinstellen und dann ebenso abstrakt auf seine eigene Weise auslegen oder verallgemeinern — wobei es dann freilich nicht schwer fallen kann, diesem so hergerichteten Hegel am Zeuge zu flicken, das man ihm selbst angehängt hat. Es geht beispielsweise nicht an, das »Entsprechen« der natürlichen und geistigen Bestimmtheiten als »innerliche Bedeutungslosigkeit« der Natur für den Geist aufzufassen (98). Man muß die von Hegel behauptete »konkrete Einheit« von Natur und Geist schon so ernst nehmen, wie sie hingestellt worden ist, und darf auch nicht als Widerspruch damit die angeblich bloß geographisch bestimmte Rassenverschiedenheit der »Naturgeister« der Weltteile ausspielen (97 f.) und verschweigen, daß sich nach Hegel diese Rassenverschiedenheit zur (ebensosehr natürlichen wie geistigen) Verschiedenheit der einzelnen »Nationalgeister« konkretisiert, und daß diese ebenso fest

Die äußerliche Seite des Daseins eines Volkes erscheint nun zunächst in der Wirklichkeit seiner einzelnen Glieder. Als das objektive Sittliche ist die Wirklichkeit aber nicht nur in der endlichen Form der Subjektivität, dem Bewußtsein, dem »immer nur die Stellung eines Moments zukommt«, vorhanden, sondern auch in ihrer unendlichen Form, in der »verhältnislosen Identität, in der das Sittliche die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewußtseins ist«¹⁾. In dieser »einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche als die *a l l g e m e i n e* *H a n d l u n g s w e i s e* derselben — als *S i t t e* —, und die *G e w o h n h e i t* des Sittlichen »als eine *z w e i t e N a t u r*«. Es ist »der als eine Welt lebendige und vorhandene *G e i s t*«²⁾, der im Blut eines Volkes und auf dem Boden als seinem Lebensraum zu seinem wahrhaften Dasein kommt. Die sittlichen Gesetze dieses allgemeinen Handelns innerhalb des Lebensstiles des eigenen Volkes sind dem einzelnen Subjekt »nicht ein *F r e m d e s*«, es lebt darin als in »seinem von sich ununterschiedenen Elemente« und hat sie als sein »*e i g e n e s W e s e n*« und sein »*S e l b s t g e f ü h l*«: — »ein Verhältnis, das unmittelbar, noch identischer, als selbst

sein soll wie die zwischen den farbigen Rassen. Man kann auch nicht schreiben: »Gegenüber der Substanz des Geistes ist der blutmäßige Zusammenhang für Hegel ‚nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum‘« (103, vgl. 95), wenn bei Hegel (Rphil. § 180 Anm. a. E.) im Zusammenhang zu lesen ist, daß die »*F a m i l i e a l s s o l c h e*«, nicht das »Haus« oder der »Stamm« die *I d e e* ist, und daß daher Institutionen wie das Familienfideikommiß, eben weil sie an Stelle der einzelnen konkreten Familie den Stamm als solchen aufrechterhalten wollen, das Recht der Ehe und der durch sie begründeten Familie (§ 172) überhaupt verkennen, da die Ehe »die vollständige Stiftung einer eigentümlichen wirklichen Familie ist, und gegen sie [*g e g e n s i e*: also nur im *V e r h ä l t n i s* zur wirklichen einzelnen *F a m i l i e* als der unmittelbar im *N a t ü r l i c h e n* daseienden Substanz des Geistes, vgl. Rphil. §§ 157 f., nicht gegenüber einer rein geistigen Substanz] das, was Familie überhaupt heißt, stirps, gens, nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum [nicht ist, sondern] wird (§ 177).« Im übrigen vgl., insbesondere zur Frage Volk und Staat, das im Text Folgende. Welzels Auffassung hat bereits vor Erscheinen seines Aufsatzes durch Schönfeld, der doch Hegel gegenüber wirklich nicht unkritisch ist, ihre treffende Zurückweisung empfangen: »Wer also, nachdem er Hegel näher kennengelernt hat, was bei den meisten seiner Kritiker zu wünschen übrig läßt, von seinem Volksgeist immer noch behauptet, daß er zu viel an Geist und zu wenig an Natur besitze, darf die Versicherung empfangen, daß ihm der Volksgeist diesen Vorwurf niemals zurückgeben wird, und zwar um so weniger, als diesem Volksgeist, wenn überhaupt, eher der umgekehrte Vorwurf zu machen ist« (Der deutsche Idealismus und die Geschichte, 1936, 29).

1) Hegel, Rphil. §§ 8. 144 und Zusatz, § 147 und Anm.

2) Hegel, Rphil. § 151. Zum näheren Verständnis ist die gesamte Einleitung zur Sittlichkeit (§§ 142—157) heranzuziehen.

Glaube und Zutrauen, ist«¹⁾. Es ist, wie wir heute sagen, die unmittelbare weltanschauliche Haltung, wie sie in einem Volke und seinen Gliedern lebt.

Man hat Hegel gelegentlich vorgeworfen, daß er das Volk als den Teil im Staate bezeichnet habe, »der nicht weiß was er will«²⁾, hierbei aber übersehen, daß er sich an dieser Stelle wie anderwärts doch gerade gegen »diese atomistische, abstrakte Ansicht«³⁾ und diese »wüste Vorstellung«⁴⁾ vom Volke als einer bloßen Allgemeinheit von Einzelnen, die im Gegensatz zur »Regierung« stehen sollen, wendet. Er spricht hier nur vom »Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staates bezeichnet ist«, und er wird nicht müde, diese Auffassung zu bekämpfen: daß es sich beim Volke nur um eine bloße »unorganische Gesamtheit«, eine Masse oder Menge und einen bloßen Teil des ganzen Volkes (um das Volk im Sinne des »niederen Volks« nach dem entsprechenden Sprachgebrauch der Zeit) handele. Volk ist für ihn stets Gesamtvolk, die in Stände gegliederte Gemeinschaft, die Einheit der »Regierenden« und der »Regierten«: die Gemeinschaft wahrhaft freier sittlicher Persönlichkeiten im Staat. »Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen, aber nur als die Menge, — eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre«⁵⁾. Zwar hat das echte Gesamtvolk seine empirische Wirklichkeit in den einzelnen Volksgenossen: aber deren Substanz und Wahrheit ist eben das Volk, sie sind nur dessen »Akzidenzen« und als dieses oder jenes Individuum gegenüber dem Volk nichtig⁶⁾. Sie leben nur von der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft; die sittliche Substanz ist »der wirkliche Geist einer Familie und eines Volkes«⁷⁾.

2. Ein Volk kommt aber erst im Staat und als Staat zu seiner Wahrheit. Als bloß natürlich-geistiger Blutsverband, als Familie, Horde oder Stamm ist es zwar auch schon sittliche Substanz, aber nur an sich, nicht in der Objektivität: die sittliche Gemeinschaft muß ins Dasein

1) Hegel, Rphil. § 147, vgl. auch Phil. d. Religion I 234.

2) Hegel, Rphil. § 301 Anm. 3) Hegel, Rphil. § 303 Anm.

4) Hegel, Rphil. § 279 Anm.

5) Hegel, Rphil. § 303 Anm. Die geschichtliche Gegenwart bietet im Bolschewismus als der letzten Konsequenz des Marxismus einen nur zu deutlichen Beleg für diese Behauptung.

6) Hegel, Rphil. § 145 und Zusatz, § 156 und Zusatz.

7) Hegel, Rphil. § 156.

treten, sich offenbaren und sichtbar werden. Das Volk gibt sich seinen Staat ¹⁾.

Die dialektisch-logische Entstehung und Entwicklung des Begriffs des Staates kann hier nicht behandelt werden; sie vollzieht sich im großen in der Art, daß die unmittelbare natürliche Gemeinschaft, die Familie, zunächst in ihren Gegensatz, die »bürgerliche Gesellschaft«, übergeht. Hier verfällt die Gemeinschaft wieder der Äußerlichkeit (Rechtspflege und Rechtszwang) ²⁾; aber sie ist bereits Staat geworden, wenn auch erst »äußerlicher Staat« ³⁾. Erst die Einheit dieser beiden Momente, in der die nun vermittelte Gemeinschaft das Übergreifende ist, bildet den wahren Staat, der zugleich innere Verfassung und äußere Organisation der Volksgemeinschaft ist. Im Staate ist, wie wir gesehen haben, die Substanz der Sittlichkeit in die Objektivität getreten, aus dem An-sich der Familie und der Negativität der fürsichseienden Gesellschaftsglieder zum An-und-für-sich-sein fortgeschritten. Wirklich ist diese Substanz nunmehr zugleich als subjektive und als objektive Substantialität; denn der ganze Begriff, als subjektive wie als objektive Seite, trägt jetzt die dialektische Bewegung. Sie tritt subjektiv im einzelnen Volksgenossen als die »politische Gesinnung«, objektiv im staatlichen Organismus, dem »eigentlich politischen Staat und seiner Verfassung«, in Erscheinung ⁴⁾. Die unmittelbare, als Notwendigkeit vorhandene Natürlichkeit des Staates ist damit zur begrifflich-sinnhaften Idealität geworden: was zunächst als Notwendigkeit erschien, offenbart und ist sich selbst nun zugleich als Freiheit ⁵⁾. Die Gewohnheit der Sitte als der unmittelbar vorhandenen (weltanschaulichen) Haltung ist nun zur klaren Verantwortung, zur »in Wahrheit stehenden Gewißheit«, zur Weltanschauung nicht nur als natürlicher Haltung, sondern als Handeln in »politischer Gesinnung« entwickelt ⁶⁾.

»Das Volk als Staat« ⁷⁾ ist das Volk in Verfassung, und zwar in seiner Verfassung, die von seinem Geist und seiner Geschichte gemacht wird, wenn sie echt und bleibend ist. »Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört« ⁸⁾. Eine

1) Hegel, Rphil. §§ 349. 257.

2) Mit dieser Äußerlichkeit begann auch die Entwicklung des Rechts überhaupt im abstrakten Recht. Entsprechend dem inneren Gesetz der dialektischen Bewegung kehrt die Flucht des Begriffs in die reine Objektivität beim zweiten Moment der dritten Stufe wieder (Näheres 120 Anm. 19).

3) Hegel, Rphil. §§ 157. 183. 258 Anm.

4) Hegel, Rphil. §§ 267 ff.

5) Hegel, Rphil. § 266.

6) Hegel, Rphil. § 268.

7) Hegel, Rphil. § 331.

8) Hegel, Rphil. § 274 Anm., System § 540 Anm.

Verfassung nicht etwa im formalen Sinn eines geschriebenen Grundgesetzes; allein entscheidend ist, daß diese Verfassung (gesetzt oder ungesetzt) als wirkliche Ordnung »vorhandene« Verfassung ist ¹⁾. Diese Ordnung ist wirklich in den vorhandenen »Institutionen« der Familie und der »bürgerlichen Gesellschaft« (Stände!), und sie ist wirkliche Ordnung, weil sie die innere Gliederung der Gemeinschaft in engere Gemeinschaften darstellt und so zugleich den Einzelnen in seine wahrhafte Stellung und Gesinnung, d. h. zum Volksgenossen, erhebt ²⁾. Nur als Staat ist ein Volk geschichtliche Wirklichkeit im echten Sinn; das einzelne natürliche Volk wird zur souveränen Macht der Geschichte ³⁾.

Das ganze Volk ist Staat, nicht nur die Regierung; diese ist zwar »die lebendige Totalität, die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staates überhaupt und seiner Verfassung«, aber sie ist nur »der allgemeine Teil der Verfassung« ⁴⁾, und als Staat daher nicht das Ganze. Umgekehrt ist es nur die »allgemeine Realität«, die der Staat in den Staatsbürgern hat, und der Staat selbst insofern noch abstrakt. »Die Staatsverfassung ist es erst, wodurch das Abstraktum des Staats zu Leben und Wirklichkeit kommt; aber damit tritt auch der Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden, Regierenden und Regierten ein« ⁵⁾. Erst die Gliederung in Führer und Geführte und die Einheit von Führer und Gefolgschaft, erst das ganze Volk, und das ganze Volk in Verfassung, ist der wirkliche Staat. Aber seine lebendige Totalität, seinen wirklichen Willen hat der Staat nur in den Staatsbürgern als Gliedern des Staatsorganismus, in der Regierung und letztlich im Monarchen oder Führer. Es gibt daher auch keine Staatsperson als Gesamtperson oder als juristische Person: die juristische Person ist für Hegel eine unwirkliche Abstraktion ⁶⁾. »Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung Idee, Wahrheit« ⁷⁾. Der Staat hat daher wohl als solcher Persönlichkeit; aber diese abstrakte (begriffliche) Persönlichkeit ist wirkliche Person nur als Person des Monarchen oder des Führers.

1) Hegel, Rphil. § 273 Anm. a. E.

2) Hegel, Rphil. §§ 265. 273 Anm. 274.

3) Hegel, System § 549 Anm. (S. 429 u.), Rphil. § 331, System § 545.

4) Hegel, System § 54I.

5) Hegel, Geschichtsphil. I (Lasson) 118, vgl. Rphil. § 273 Anm.

6) Hegel, Rphil. § 279 Anm.: »Eine sogenannte moralische Person, Gesellschaft, Gemeinde, Familie, so konkret sie in sich ist, hat die Persönlichkeit nur als Moment, abstrakt in ihr.«

7) Hegel, Rphil. § 279 Anm.

Damit kehrt die dialektische Bewegung zugleich an ihren Ausgangspunkt zurück, der zum wahrhaft konkreten Resultat geworden ist: die immanente Entwicklung jeder philosophischen Wissenschaft »zeigt das Eigentümliche, daß der eine und derselbe Begriff, hier der Wille, der anfangs, weil es der Anfang ist, abstrakt ist, sich erhält, aber seine Bestimmungen, und zwar ebenso nur durch sich selbst verdichtet und auf diese Weise einen konkreten Inhalt gewinnt«. Diese Sätze, in denen das ganze Wesen der dialektischen Bewegung und die Aufgabe des Systems zusammengefaßt sind, erhalten ihre Bedeutung gerade dadurch, daß Hegel sie mit einem konkreten Beispiel belegt, in dem Anfangs- und Endpunkt der Entwicklung des Rechtsbegriffs wieder zusammenfallen. Damit gibt er zugleich eine nochmalige ausdrückliche Rechtfertigung des abstrakten Rechts als der notwendig ersten Stufe des Begriffs. »So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat, und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die Persönlichkeit des Staates ist, seine Gewißheit seiner selbst.« Aber »dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt . . . und sie durch das: Ich will, beschließt«, muß als wahrhafte Subjektivität wirklich sein, also wirkliche Person als für sich seiendes Subjekt. Und daher ist auch »die Persönlichkeit des Staates . . . nur als eine Person, der Monarch, wirklich«¹⁾. In der Person des Führers als der alleinigen Wirklichkeit der Staatspersönlichkeit hat der abstrakte Begriff der an und für sich freien Person seine höchste Spitze und konkrete Vollendung gefunden; der abstrakte allgemeine Wille hat sich mit dem besonderen Willen zur wirklichen, vollkommenen Einheit zusammengeschlossen: der Wille des Führers ist der konkrete Gemeinschaftswille. Im Führer vollendet sich der Staat als Verfassung und erscheint als Persönlichkeit. So vollstreckt der Führer den Willen des Volkes; seine Taten sind die Taten des Volkes selbst.

3. Eine nähere Betrachtung der Begriffsentwicklung der Sittlichkeit und insbesondere ihrer immanenten Dialektik müßte auch eine klare Antwort auf die Frage geben, ob Hegel auch hier seinen systematischen Gesichtspunkt folgerichtig festgehalten hat — oder ob er nicht doch

1) Hegel, Rphil. § 279 Anm. (die ersten Sperrungen von mir). Vgl. auch System § 542. Daß der Monarch bei Hegel wesensmäßig bereits als Führer begriffen ist, habe ich bereits betont (164 Anm. 78). Freilich beschränkt Hegel dieses Wesen zeitgemäß mehr auf die formale Seite, das »repräsentative« Beschließen (Erbmonarchie).

wenigstens in diesem oder jenem Punkt der naheliegenden Versuchung erlegen ist, die konkrete Gestalt des Staates seiner Zeit zum Vorbild einer mehr beschreibenden Darstellung zu nehmen. Vor allem würde man hierbei an die bürgerliche Gesellschaft und die konstitutionelle Erbmonarchie denken können. Fraglos setzt die »bürgerliche Gesellschaft« im Sinne Hegels auch die liberale Wirtschaftsgestaltung seiner Zeit voraus. Aber wenn man sich vor Augen führt, wie sehr Hegel im § 181 der Rphil. und dem ganzen Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft immer wieder auf die logisch-metaphysische Bedeutung des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft hinweist, die als Negation der Gemeinschaft der Familie zwar die Besonderheit, aber doch nur der Schein der Besonderheit und die Erscheinung der Allgemeinheit oder des Sittlichen ist, so scheint das erwähnte Bedenken doch nicht haltbar zu sein. Ja er sieht in diesem Prinzip der Besonderheit, das, wie wir wissen, in der Wirklichkeit den Staat wie jedes andere Moment der Begriffsentwicklung des Rechts voraussetzt, geradezu (negativ) den Grund für den Untergang der antiken Staaten und zugleich (positiv) den Wendepunkt zur modernen Zeit¹⁾. Und damit ist der entscheidende Gesichtspunkt bereits gegeben. Das erwähnte Bedenken gilt überhaupt nicht in dem gemeinten Sinn. Wir haben ja gesehen, daß der immer reicher werdende Begriff in seinem Umfang und in seiner Tiefe der Wirklichkeit als geschichtlicher Gesamtgestaltung immer näher kommt, bis er seine eigene methodische Voraussetzung erfüllt und am Ende der Bewegung als der Begriff der geschichtlichen Gegenwart zur konkreten Einheit mit der Gestalt kommt. Daher verläßt also auch die Begriffsentwicklung ihre abstrakteren Anfänge und wird selbst immer lebendiger und wirklichkeitsnäher. Der (äußerliche) Unterschied zwischen Begriff und Gestalt verschwindet zur reinen Äußerlichkeit. Daher hätte auch unsere Zeit ihr System der Sittlichkeit bis zu sich selbst fortzuführen und neu aufzubauen. Und das Gleiche wie für die »bürgerliche Gesellschaft« (d. h. für die konkrete Gestaltung ihres abstrakten Prinzips) gilt natürlich um so mehr für die Verfassung des Staats. In der neuen Gestaltung des Führerstaats ist der Begriff selbst über das äußerliche und im Begriff bloß repräsentative Führertum der Erbmonarchie hinausgegangen. Aber damit ist weder das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft noch das des abstrakten Führertums schlechthin »falsch« geworden; es hat sich in sich bereichert und sich daher eine neue Gestalt gegeben. In dieser neuen Gestalt ist die alte freilich überwunden und der geschichtlichen Vergangenheit, der Erinnerung des Geistes, anheimgefallen. Aber der Begriff der alten Gestaltung hat sich

1) Hegel, Rphil. § 124 Anm., § 185 Anm.

selbst zu seinem neuen Reichtum aufgehoben; denn es ist der Geist desselben Volkes, der sich seine neue Wirklichkeit gegeben hat.

Es kommt noch hinzu, daß Hegel in seinem System in der Tat seiner Zeit bereits vorausgeeilt ist, gerade darin, daß er als den wahren Begriff des Rechts die Sittlichkeit und als Wesen des Staates die gegliederte Gemeinschaft des Volkes selbst angesehen hat (vgl. 75 ff.). Das bedeutet zugleich, daß er auch die Gestalt des Staates seiner Zeit überwunden hat, indem er die reineren und höheren Begriffe aus ihr entwickelt hat. Als Einzelbeleg mag hier die Tatsache dienen, daß die bedeutungsvolle konkrete Funktion, die er den Ständen zugewiesen hat, kein eigentliches Vorbild in seiner Zeit finden kann; vor allem aber, daß das zerspaltene deutsche Volk jener Tage, daß auch der preußische Staat ihm niemals Anlaß geben konnte, seine Lehre vom »Volk als Staat« zu entwickeln ¹⁾. Hier zeigt sich Hegel als der politische Denker, der seine Zeit nicht nur begreifen, sondern auch gestalten will.

III.

1. Die Ergebnisse rechtfertigen, wie mir scheint, der Sache nach einwandfrei den systematischen Grundgedanken Hegels. Wenn man überhaupt ein logisch-metaphysisches System anerkennt, so ist die Entwicklung des objektiven Geistes vom »abstrakten« Recht über die Moralität zum sittlichen Recht unabweislich notwendig ²⁾. Denn jede logische Entwicklung muß vom Allgemeinsten und Abstraktesten ihren Ausgang nehmen; und sie ist unbedenklich, da die Unwahrheit der Abstraktion sich in ihrer eigenen Entfaltung zum Konkreten selbst aufhebt. Man mag Hegel vorwerfen, daß er nicht jedes einzelne Begriffsmoment aus dem abstrakten Recht und der Moralität bis zu seiner Vollendung in der Sittlichkeit selbständig und für sich fortgeführt hat und so die schließliche versöhnende Einheit von Begriff und Gestalt im Dunkeln gelassen habe. Und man wird in der Tat anerkennen müssen, daß zum mindesten eine Gesamtüberschau am Ende der Bewegung in der Sittlichkeit angebracht gewesen wäre.

Auf der anderen Seite bietet aber allein das Hegelsche System die

1) Vgl. Dulckeit, Hegel und der preußische Staat, ZDK. 2 (1935), 63 ff.

2) Vgl. vor allem Hegel, Rphil. § 279 Anm. Damit ist natürlich weder gesagt, daß das Hegelsche System für alle Zukunft unverändert gelten muß, noch auch wird seine Systematik im einzelnen für schlechthin verbindlich erklärt, wie Schönfeld (Der deutsche Idealismus und die Geschichte, 21) mir auf Grund eines Mißverständnisses vorgeworfen hat. Was ich behauptet habe und behaupte, ist nur dahin zu fassen, daß auch ein heutiges logisch-metaphysisches System auf der Grundlage des Hegelschen aufzubauen wäre.

Möglichkeit, auch jede vergangene geschichtliche Gestaltung in ihrem systematischen Sinn zu begreifen. Hier aber erhebt sich sofort eine schwerwiegende Frage. Es gibt keine Weltgeschichte an sich, sondern sie ist stets zugleich die Geschichte konkreter Völker gewesen ¹⁾. Wie verhält sich die Geschichte eines besonderen Volkes, seines Rechts und seiner Verfassung zur Entwicklung der Gesamtgeschichte der Völker? Jedes welthistorische, in der Geschichte herrschende Volk hat sein eigenes unmittelbar natürliches Prinzip oder ist dieses Prinzip als »Vollstrecker des Weltgeistes«. Hegel kennt vier welthistorische Prinzipien und Reiche, die einander als Gestalten ablösen, wobei dieser Gestaltenwandel einer eigenen dialektischen Entwicklung unterliegt: das orientalische, griechische, römische und germanische Reich ²⁾. Jedes dieser Reiche ist zugleich eine Welt für sich. Es liegt daher auf der Hand, daß ein philosophisches System zunächst und vollkommen für die innere Entwicklung der Gestalten gelten muß, die dem gleichen Reich angehören wie das System selbst. Zugleich muß die Geschichte der germanischen Welt und vor allem der Völker, die das germanische Prinzip schöpferisch gebildet haben und weitertragen, sich als ständiger wechsellvoller Kampf um die höhere und höchste Gestaltung seines Prinzips darstellen. Dieses Prinzip der germanischen Welt ist »das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur«, der Kampf und die Aussöhnung zwischen einem »vom Gemüte, der Treue und Genossenschaft Freier ausgehenden weltlichen Reiche« und einer jenseitigen Welt der Wahrheit ³⁾. Innerhalb der Rechtsentwicklung ringen in diesem Kampf die gestaltenden Prinzipien des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit um die Macht. Wir wissen ja, daß es an sich stets das Ganze des Begriffs ist, das Gestaltung findet; aber nur in der Gestaltung der Sittlichkeit, als der Einheit einer objektiven Welt und eines inneren Reiches des Gewissens, ist dieses wahre Ganze des Begriffs im Volksstaat auch für sich gestaltet.

Wenn so das jeweilig gegenwärtige philosophische System für die Gestaltung des welthistorischen Reiches seiner eigenen Zeit unmittelbar gilt, so dürfen ihm aber auch die Gestalten der früheren welthistorischen Reiche nicht schlechthin fremd sein. Denn die welthistorischen Prinzipien und Reiche lösen einander im dialektischen Gang der Weltgeschichte ab. Hegel sieht im letzten, dem germanischen Reich, alle früheren Prinzipien aufgehoben, und darum muß auch das letzte System alle früheren »Systeme« in sich — als überwundene Möglichkeiten einer Gesamtgestaltung — enthalten. So erklären sich auch die vielfachen Hin-

1) Vgl. etwa Hegel, System § 548.

2) Vgl. die Übersicht in Rphil. §§ 353 ff.

3) Rphil. § 358 ff.

weise auf Rechtsgestaltungen des antiken Rechts, durch die Hegel im Verlauf der Darstellung die Bedeutung insbesondere der begrifflichen Momente des abstrakten Rechts zu erläutern sucht. Es versteht sich von selbst, daß das gegenwärtige System reicher ist als die — von unserm Standpunkt aus — beschränkten Gestaltungen eines geschichtlich vergangenen Reiches. Aber es darf nicht vergessen werden, daß es in der Geschichte stets Völker und Staaten gegeben hat: auch ein vergangenes geschichtliches Prinzip gestaltet an sich das Ganze des Begriffs, aber auf seine (für uns beschränkte und einseitige) Weise.

In diesem Verhältnis von Geschichte und System liegt aber zugleich eine Beschränkung dessen, was das System philosophisch zu leisten vermag. Allein für sich ist es niemals imstande, die letzte und ganze Antwort auf die lebendigen Fragen der Gegenwart zu geben. Denn diese Gegenwart ist selbst gewordene *G e s c h i c h t e*, und als letzte geschichtliche Gestalt steht sie am Ende einer Philosophie der *G e s c h i c h t e*. Aber dieser weitere und höhere Schluß der Philosophie kann nur begriffen werden, wenn man erkennt, daß in jeder Gestalt eines welthistorischen Prinzips das *g a n z e* (entwickelte oder noch unentwickelte) System zu einer eigentümlichen Wirklichkeit gekommen ist.

Die Philosophie der Geschichte (und auch die Gegenwart ist Geschichte) setzt darum das *g e s a m t e* System voraus. Das System aber ist wesentlich als ein *G a n z e s*, und es lassen sich nicht einzelne Stufen, etwa die des objektiven Geistes, für sich aus ihm herauslösen. Wenn daher das System in jeder geschichtlichen Gestalt vorausgesetzt ist, wenn also das System damit als der ganze Begriff in jeder dieser Gestaltungen seine eigentümliche Wirklichkeit gefunden hat, so fällt darunter die reine Logik und die Naturphilosophie ebenso sehr wie die ganze Philosophie des Geistes: nicht nur der objektive, sondern auch der subjektive und absolute Geist. Worauf es hier vor allem ankommt, ist die Tatsache, daß auch der *a b s o l u t e G e i s t* in jedem Volke seine ihm eigene Gestaltung finden muß. Dies aber führt zur Frage, wie sich die Geschichte *a l s M o m e n t* *i n d e r s y s t e m a t i s c h e n E n t w i c k l u n g* des Begriffs, wo sie den Übergang des objektiven Geistes zum absoluten Geist darstellt, zu der *w i r k l i c h e n* Geschichte verhält, in deren Gestaltungen stets der *g a n z e* Begriff und das ganze System verwirklicht wird.

2. Innerhalb des Systems gehört die Geschichte noch zum objektiven Geist; sie bildet dort zugleich den Schluß des letzten Abschnitts über den Staat. Diese Systematik ist ohne weiteres einleuchtend, da die Geschichte eben nichts anderes als Geschichte der Völker und Staaten ist. Wo sich der Staat daher begrifflich im »inneren Staatsrecht« vollendet

hat, tritt er im »äußeren Staatsrecht« (Völkerrecht) als Staat unter Staaten auf, deren Kampf und Schicksal seinen inneren Sinn durch die Weltgeschichte als das Weltgericht erhält. Erst als ein solches geschichtliches Individuum ist die Gestalt eines Volkes die volle und ganze Wirklichkeit. Hier ist der Begriff des objektiven Geistes in Wahrheit vollendet, und es ist aus dem Bereiche des objektiven Geistes nichts Wesentliches mehr an der Gestalt, was nicht auch im Begriffe entwickelt ist. Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß der Begriff in seiner Entfaltung, die seine innere Fülle offenbart, immer wirklichkeitsnäher oder, wenn man so sagen kann, gesamtgestaltsähnlicher wird; hier, in der Geschichte, wird er selbst nunmehr auch begrifflich zur Gesamtgestalt, die nach ihrer objektiven Seite vollendet ist. Und daher muß die Geschichte auch ihrem Begriffe nach den Wandel in sich vollendeter Gesamtgestalten des Lebens darstellen. Nun hat jedes Volk ein bestimmtes geschichtliches Prinzip zur Grundlage und Aufgabe. Aber die Darstellung dieser einzelnen Prinzipien oder »Stufen des Weltgeistes« nach ihrem bestimmten Inhalt und ihrer dialektischen Aufeinanderfolge kann nicht mehr Aufgabe des Systems als solchen sein: hier tritt die Philosophie der Geschichte in ihr höheres Recht. Die wirklichen konkreten Gestalten der Völker sind nunmehr als solche Gegenstand der Philosophie. Das System als angewandte Logik konnte nur deren allgemeindialektischen Funktionsbereich abstecken; es stellt gleichsam nur fest, wie sich der Begriff des objektiven Geistes im Begriff des Volksstaates als der geschichtlichen Individualität vollendet. In dieser Vollendung wird aber zugleich ein neues Moment und eine neue Stufe des Geistes, der absolute Geist, hervorgetrieben, zu dem daher die systematische Entwicklung der Idee nunmehr übergeht, während die Philosophie der Geschichte sich den Gestalten des vollendeten objektiven Geistes zuwendet und in der Betrachtung ihres Wandels bei ihnen gleichsam stehen bleibt.

Die Problematik erinnert hier in gewisser Weise an das Verhältnis der »Phänomenologie des Geistes« zur »systematischen« Phänomenologie der Enzyklopädie. So wie die dialektische Reihe der Bewußtseinsgestalten in der selbständigen Phänomenologie einen selbständigen Schluß der Philosophie darstellt, so auch die Philosophie der Geschichte als Entwicklung der geschichtlichen Gestalten. Und wie demgegenüber die systematische Phänomenologie nur die dialektische Rolle darzustellen hat, die das Bewußtsein als logisch-metaphysisches Moment in der Entwicklung der Idee spielt ¹⁾, so tritt auch die Geschichte als rein begriffliches Moment

1) Näheres 22 ff.

in die Entfaltung der Idee ein und unterscheidet sich von sich selbst als der *wirklichen* Geschichte, die keine Aufeinanderfolge sich aus sich selbst hervortreibender rein *begrifflicher* Momente (die jedoch, wie wir wissen, notwendig ihre »Einzel«gestaltung finden müssen) ist, sondern eine Reihenfolge von Gestalten, deren Wandel einem eigenen immanenten dialektischen Gesetz unterliegt. Dem entspricht es, wenn Hegel im *System* (§§ 548 ff.) in der Tat nur die logisch-dialektische Bedeutung der Weltgeschichte erörtert; und daß er in der *Rphil.* (§§ 341 ff.) dazu noch einen kurzen Abriß über die Gestaltenfolge der Weltgeschichte gibt (§§ 352 ff.), hat lediglich den Zweck, die insofern notwendig abstrakte Darstellung durch den angedeuteten Gang der Weltgeschichte zu veranschaulichen — so wie er auch im Verlaufe der vorhergehenden Entwicklung des Rechtsbegriffs fortlaufend auf konkrete Gestaltungen hinweist. Die Meinung, es müßte nun eigentlich im *System* auf den objektiven Geist oder vielmehr als Schluß des objektiven Geistes die *Geschichtsphilosophie* folgen, deren Ausführung Hegel nur aus Raummangel in der Enzyklopädie völlig beiseite gelassen und in der ausführlicheren Rechtsphilosophie nur angedeutet habe, wäre daher abwegig. Vielmehr bildet die Geschichtsphilosophie selbst einen eigenen Schluß in der Philosophie. Nur so läßt sich auch der sonst bestehende Widerspruch beseitigen, daß scheinbar der absolute Geist (Kunst, Religion, Philosophie) sich auch über die *wirkliche* Geschichte als das Höhere erhebt. In der Tat trifft das nur für die rein *logisch-dialektische* Entwicklung zu; hier ist die Geschichte als das unerbittliche Weltgericht immer noch der Geist in seiner Objektivität. Für das erkennende Begreifen bedient er sich zwar der Einzelnen, insonderheit der großen Führer eines Volkes, die sein Werk als ihren Willen und ihre Aufgabe vollführen. Aber wir finden uns in ihm als in unser Schicksal hineingestellt, selbst dann, wenn wir wissen, daß es die Substanz unseres eigenen Wesens ist. In diesem Wissen ist aber bereits der Begriff des *absoluten* Geistes gesetzt, in dem die eine und allgemeine Substanz mit dem Wissen von ihr identisch ist. Hier wird die Objektivität des *Geistes* nicht nur vom Geiste *gesetzt*, sondern das Geistige ebenso sehr als unmittelbar Seiendes erfaßt: als vollkommene Einheit des Begriffs und der Realität. So ist der Geist auch seinem Begriffe nach *unendlich* geworden; die Subjektivität ergreift in der Objektivität nur mehr sich selbst, und der Geist als Absoluter ist ebenso sehr objektiv als Seiender wie subjektiv als Schöpferischer und Erkennender. Aber in der *wirklichen* Geschichte ist auch der *absolute* Geist wirksam, nicht nur der objektive. So kommt die Philosophie vor der *echten konkreten* Wirklichkeit

der Geschichte, nachdem sie aus dieser selben Wirklichkeit als Gegenwart ihr System gefunden hat, zu einem neuen Anfang und einem neuen Schluß, der den vorhergehenden des Systems in sich aufgenommen und aufgehoben hat. »Das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine freie Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit«¹⁾.

Erst hierin enthüllt sich das Verhältnis von Begriff und Gestalt in seiner ganzen Bedeutung. Wir hatten zunächst festgestellt, daß jede geschichtliche Gesamtgestaltung eines Begriffsmoments innerhalb des objektiven Geistes den ganzen Begriff gestaltet; nun sehen wir, daß die letzte Schranke und Abstraktion gefallen ist: es ist in Wahrheit der ganze Begriff als Gesamtsystem verwirklicht. Mit anderen Worten: jede wirklich konkrete, d. h. geschichtliche Gestaltung auch eines einzelnen Begriffsmoments steht im Ganzen ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, als ein — vielleicht verschwindendes — Glied in der Totalität des Lebens. Es versteht sich von selbst, daß die einzelne Gestaltung eines einzelnen Begriffsmoments dieses besondere Moment des Ganzen gleichsam als seinen Kern hat, um den sich die übrigen mitgestalteten Momente in immer weiteren Kreisen und in immer loserem Zusammenhang herumlegen; oder es ruht in ihnen und ist in sie hineingestellt. Es bedeutet aber nichts, wie wir bereits im Bereiche des objektiven Geistes gesehen haben, ob ein solches Begriffsmoment gegenüber dem »eigentlich« gestalteten in der logisch-metaphysischen Entwicklung »früher« oder »später« war; es bedeutet daher auch nichts, daß der absolute Geist systematisch erst auf den objektiven folgt. Das vielfältige, immer breiter und reicher werdende logische Übereinander der einzelnen Momente sinkt in der Wirklichkeit gleichsam auf die eine Ebene der Geschichte zusammen. Die Geschichte ist wahrhaft total; sie enthält die Rechts-, Staaten- und Völkergeschichte ebenso wie die Kunst-, Religions- und Wissenschaftsgeschichte.

Aber da das geschichtliche Individuum stets ein Volk ist (oder doch eine Gruppe verwandter Völker, die unter Umständen erst allmählich im Laufe der Entwicklung zu wirklich eigenständigen Völkern werden, wie die Geschichte des alten Deutschen Reiches zeigt) — so ist auch der absolute Geist in seiner Wirklichkeit konkret nur im Volke oder

1) Hegel, Rphil. § 341 (letzte Sperrung von mir). Der absolute Geist hat auch die Seite des äußerlichen Daseins: er ist auch, aber nicht nur objektiver Geist. Vgl. etwa auch Rphil. § 270 Anm.* (Lasson S. 209).

in Völkern gestaltet; wie in jeder Beziehung, so ist auch hier die »Menschheit« das Abstrakteste und Dürftigste, das die Geschichte kennt. Insofern stellen wir der Staatsvorstellung romanischen Ursprungs, die jedenfalls im wesentlichen eine Gestaltung des abstrakten Rechts darstellt, den germanischen Staatsbegriff des Volksstaates gegenüber: des Reiches, das ein Reich der gesamten äußeren und innerlichen, rassistischen und geistigen Wirklichkeit ist. In diesem Sinn hat auch Hegel gelehrt: »Das geistige Individuum, das Volk, insofern es in sich gegliedert, ein organisches Ganzes ist, nennen wir Staat. Diese Bemerkung ist dadurch der Zweideutigkeit ausgesetzt, daß man mit Staat und Staatsrecht im Unterschiede von Religion, Wissenschaft und Kunst gewöhnlich nur die politische Seite bezeichnet. Hier aber ist Staat in einem umfassenderen Sinne genommen, so wie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen«¹⁾. Eine Philosophie des Staates kann daher nur als System, »wo es das Prinzip des Staats ist, das in seiner eigentümlichen Sphäre nach seiner Idee durchgeführt wird«, auf die Behandlung des in diesem Volke eigentümlich gestalteten absoluten Geistes verzichten; »in einer vollständig konkreten [!] Abhandlung vom Staate« — d. h. bei einer Betrachtung des Staates als geschichtlicher Gestalt — »müssen jene Sphären [Religion und Wissenschaft] sowie die Kunst, die bloß natürlichen Verhältnisse [!] usf. gleichfalls in der Beziehung und Stellung, die sie im Staate haben, betrachtet werden«²⁾. Es findet hier die bereits erwähnte Forderung ihre umfassende Rechtfertigung, daß das System seine Ergänzung in einer Philosophie der (gegenwärtigen) Geschichte finden muß, wenn die Philosophie sich der lebendigen Wirklichkeit als einer geschlossenen Gestalt zuwenden will.

3. Es bliebe noch die Aufgabe, die bereits früher aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der drei Schlüsse der Philosophie — der Phänomenologie, des Systems und der Geschichte — zu beantworten³⁾. Aber diese gewissermaßen letzte Frage der Hegelschen Philosophie könnte erst dann abschließend geklärt werden, wenn man den ganzen Weg dieser Philosophie nach-denkend und nach-schöpfend zu Ende gegangen wäre. Es kann hier nur kurz hervorgehoben werden, was an diesem Verhältnis auch äußerlich gesehen bereits feststehen dürfte, obwohl es seine eigentliche und letzte Bewährung nur durch den Inhalt und die konkreten Re-

1) Hegel, *Gesch. Phil. I* (Lasson), 93.

2) Hegel, *Rphil.* § 270 Anm.* (Lasson S. 209). Über die Frage der geistigen Einheit von Staat und Religion vgl. etwa *System* § 552 Anm., insbesondere S. 439 f., und dazu Dulckeit, *ZDK.* 2, 65 f.

3) Vgl. *Rechtsbegriff* 34 Anm. 56.

sultate der ganzen Philosophie erhalten kann — da es in den dargelegten Beziehungen zwischen Begriff und (Gesamt)gestalt seine wesentliche Begründung in der Tat bereits erfahren hat.

Zunächst ist ein im Schrifttum gelegentlich aufgetauchtes und verhältnismäßig naheliegendes Mißverständnis zu berichtigen. Die drei logischen »Schlüsse« der Philosophie, von denen Hegel am Schluß seines Systems (§§ 574 ff.) spricht, haben unmittelbar nichts mit den drei wirklichen Schlüssen, der Phänomenologie des Geistes, dem System und der Philosophie der Geschichte, zu tun. Diese drei logischen Schlüsse beruhen auf der verschiedenen Erscheinung des Geistigen im Unmittelbaren und stellen die logisch-dialektische Entwicklung des Begriffs der Philosophie dar. Die Philosophie selbst steht am Ende des Systems und damit des absoluten Geistes. Ihr Begriff ist die sich denkende Idee oder das Logische als die konkrete Allgemeinheit, die sich in allem konkreten Inhalt als in der Wirklichkeit des Logischen bewährt hat (§ 574). Damit hat sich das mit der Logik beginnende System zum Kreise geschlossen. Dieser Begriff der Philosophie durchläuft in seiner Verwirklichung selbst wiederum drei Momente, die sich in der Form der drei logischen Schlußfiguren als Glieder eines und desselben Ganzen zueinander verhalten (näheres System §§ 181 ff.). Alles Vernünftige muß sich, wie Hegel ausdrücklich hervorhebt (§ 187 Zusatz), als ein solcher dreifacher Schluß erweisen, »und zwar dergestalt, daß ein jedes seiner Glieder ebenso wohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dies ist namentlich der Fall mit den drei Gliedern der philosophischen Wissenschaft, d. h. der logischen Idee, der Natur und dem Geist. Hier ist zunächst die Natur das mittlere, zusammenschließende Glied. Die Natur, diese unmittelbare Totalität, entfaltet sich in die beiden Extreme der logischen Idee und des Geistes. Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist. Zweitens ist dann ebenso der Geist, den wir als das Individuelle, Betätigende wissen, die Mitte und die Natur und die logische Idee sind die Extreme. Der Geist ist es, der in der Natur die logische Idee erkennt und sie so zu ihrem Wesen erhebt. Ebenso ist drittens die logische Idee selbst die Mitte; sie ist die absolute Substanz des Geistes wie der Natur, das Allgemeine, Alldurchdringende. Dies sind die Glieder des absoluten Schlusses.« Da nun der erste Schluß in der Anordnung des Systems (Logik, Natur, Geist) auftritt (§ 575), der zweite dagegen die Philosophie als ein subjektives Erkennen erscheinen läßt (§ 576), hat man im ersten entsprechend das System, im zweiten die Phänomenologie zu finden geglaubt, während der dritte Schluß, die wirkliche Philosophie als Idee, als sich wissende objektive Vernunft (§ 577),

von Hegel nicht ausgeführt worden sei¹⁾. Es leuchtet jedoch nach dem Gesagten ein, daß diese Schlüsse nur als logische Schlüsse aufzufassen sind, durch die die Philosophie als solche hindurchgehen muß. Sie stellen lediglich die innere, logisch-begriffliche Bewegung der Philosophie zur Einheit der subjektiven und objektiven Idee dar und können daher auch nicht besondere Teile der wirklichen Philosophie bezeichnen. Wie die Idee in der Phänomenologie und in der Geschichtsphilosophie keine andere ist als im System (das ja in jenen vorausgesetzt wird), so ist auch in diesen einzelnen *wirklichen* Schlüssen der Philosophie dieselbe ganze logische Bewegung enthalten, die die Philosophie überhaupt als letztes Moment der *begrifflichen* Entfaltung der Idee durchlaufen muß. Aber freilich kann nur im System selbst eben als in der begrifflichen Entwicklung der Idee auch *diese* begriffliche Bewegung der Philosophie auseinandergebreitet erscheinen. Daß das System in der Folge der ersten Figur des Schlusses aufgebaut ist, beruht lediglich darauf, daß die Philosophie hier gleichsam nur nach ihren objektiven Ergebnissen betrachtet wird. Die zweite Figur zeigt sich dagegen an der Philosophie, insofern sie notwendig und stets zugleich subjektives Erkennen ist; die Phänomenologie kann schon darum nicht eine reine Gestaltung dieser zweiten Figur als solcher darstellen, weil dieser Form ja die Philosophie überhaupt und daher ebenso sehr das System unterworfen ist. Es ist eine ganz andere Frage, die mit der immanenten Form alles Erkennens nicht verwechselt werden darf, daß dieses Erkennen selbst als Entwicklung des Bewußtseins zur Philosophie zugleich den *Gegenstand* der Phänomenologie bildet. Jede wirkliche Philosophie ist demnach in allen ihren Teilen als Einheit der drei logischen Schlüsse zu begreifen: an ihrer Gestaltung zeigen sich alle Momente ihres begrifflichen Wesens.

Um so mehr müssen darum aber auch die drei *wirklichen* Schlüsse der Philosophie, Phänomenologie, System und Geschichtsphilosophie, sich selbst wiederum dialektisch zum Ganzen der Philosophie zusammenschließen, und zugleich muß jeder Teil für sich das Ganze sein und die anderen in sich enthalten. So wie der erste wirkliche Schluß, die Phänomenologie, die Voraussetzung des zweiten, des Systems, ist (26), so ist das System seinerseits Voraussetzung des dritten, der Geschichtsphilosophie: aber im Sinne einer dialektischen Voraussetzung, die hierbei zugleich aufgehoben und bewahrt wird. Die *Phänomenologie*, der Wandel der Bewußtseinsgestalten, ist im *System aufgehoben*: der Geist ist hier als absolutes, eigentliches Wissen, dessen bloßes Werden

1) *Lasson*, Einleitung zur Rphil. XI ff. Mißverständlich muß insofern auch der Verweis auf Hegel, System §§ 574 ff. in Rechtsbegriff, 26 Anm. 15 erscheinen.

die Phänomenologie darstellte, bei sich selbst. Er zeigt nicht mehr den Wandel des Bewußtseins und der von diesem ergriffenen Gestalt, sondern das Werden der Idee in der letzten und wahrhaften Gestalt des Bewußtseins, in der es als Geist und Begriff ist und daher die Form einer bloßen Bewußtseinsgestalt abgestreift hat. Zugleich aber ist in jedem einzelnen Begriffsmoment des Systems die ganze Phänomenologie erhalten: jedes dieser Momente durchläuft gleichsam hinter dem Rücken des Systems die Reihe der Gestaltungen des Bewußtseins, bis es in seiner wahren begrifflichen Form in das System eintritt. Auf der anderen Seite ist das System in der Geschichte aufgehoben: jedes begriffliche Moment ist hier wiederum als Gestalt, aber als wirkliche Gestalt, ins zeitliche Dasein getreten. Und zugleich ist das System in der Geschichte vorausgesetzt und erhalten, indem jede Gestaltung als geschichtliche Gesamtgestaltung den ganzen Begriff und damit das ganze System gestaltet. Hier läuft hinter dem Rücken der Geschichte die Bewegung des Systems ab: aber zugleich verbindet sich die Geschichte im jeweils gestaltenden Prinzip noch auf eine weitere und höhere Weise mit dem System. Als dritter und letzter Schluß der Philosophie muß sich die Geschichte aber auch mit der Phänomenologie verbinden und diese als wirklichen Gestaltenwandel zu ihrer höheren Wahrheit bringen¹⁾. Damit erst wird aber auch die Geschichte zur wahrhaft »begriffenen« Geschichte und ist als solche zugleich der Gesamtschluß der Philosophie, die dialektische Einheit der Phänomenologie und des Systems, in der alles Dasein und Geschehen zur in sich ruhenden Bewegung und Wirklichkeit des Geistes geworden ist²⁾. Als Bewußtsein und als Welt ist das Gegebene uns aufgegeben. Beides erscheint im System als ein Moment der sich begrifflich entwickelnden Idee. So ist das System die alle Gegebenheit im Begriff umspannende Mitte, aber in der Geschichte dieser beiden Momente beginnt bereits und vollendet sich erst die Philosophie. Sie nimmt ihren Anfang in der Geschichte des zum Begriff kommenden Bewußtseins; sie findet ihre Krönung in der Geschichte der begriffenen Welt; und als begriffene Geschichte schließt sie sich mit Anfang und Ende zum Kreise.

1) Hegel, Phän. (Glockner) 618 ff.

2) Hegel, Rphil. § 343.

ZARATHUSTRA'S GEDANKENGEBÄUDE.

VON

HERMAN LOMMEL (FRANKFURT A. M.).

Vom Historischen ist hier nur zu sagen, daß Zarathustra wahrscheinlich im 1. Viertel des 1. Jahrtausends vor Christo gelebt hat, also etwa zwischen 1000 und 750, in Iran, wohl im Nordosten des iranischen Bereichs, also etwa in Afghanistan.

Seine Lehre ist ein Umsturz der überkommenen Religion seines Volkes, die der vedisch-altindischen ähnlich war. Aber die polemische und gegensätzliche Bezugnahme auf das Alte ist dabei geringfügig; Zarathustras Lehre ist eine Neuschöpfung aus dem Ganzen: ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung. Sehr altertümlich; eine Religion und gewiß kein philosophisches System; aber sie enthält doch, anders als eine volkmäßig gewachsene Religion, wie es der ererbte Väterglaube der alten Arier war, den Versuch, das Weltganze in geordneten Gedanken zu umspannen; und außer der verhältnismäßig klaren Ordnung und festen Fügung dieses geistigen Weltbildes ist es das Aufwerfen der entscheidenden und nie wieder fallen gelassenen Fragen, was dieser uralten Lehre eine philosophische Bedeutsamkeit gibt.

Um der hier nötigen Kürze willen entwerfe ich das Weltbild zunächst in einem knappen Schema ¹⁾.

Obenan steht »der weise Herr«; seine Bezeichnung, Ahura Mazda, ist späterhin zum Namen geworden und in der mittelpersischen Form Ohrmuzd bei uns bekannter. Er wirkt durch seinen Geist, der genannt wird »der kluge Geist«. Diesem steht als sein völliger Gegensatz gegenüber der böse Geist. Die Übersetzungen der Beiwörter »klug« und »bö« sind Annäherungswerte, in denen der wesensmäßige Gegensatz der Begriffe, der wohl auch in den Wörtern gegeben war, nicht in Erscheinung tritt.

Gott ist Geist. So ist denn das Verhältnis des weisen Herrn zum klugen Geist nicht genau zu bestimmen. Wenn Zarathustra zu Gott spricht, wen-

1) Ausführlich in meinem Buch: Die Religion Zarathustra's, Tübingen 1930; vgl. auch meine Übersetzungen und Erklärungen von Gedichten Zarathustra's, Nachr. d. Ges. d. W. Göttingen 1934, 67 ff., 1935, 121 ff., sowie Zeitschrift f. Indologie und Iranistik 10, 96 ff.

det er sich an den weisen Herrn; dabei erwähnt er den klugen Geist als von Gott unterschieden und sagt: »dein Geist«. Durch ihn wirkt der weise Herr, der natürlich auch selbst wirksam gedacht ist. Der Unterschied zwischen dem weisen Herrn und seinem Geist scheint mehr in dem persönlichen Verhältnis Zarathustras zu seinem Gott als dem begrifflichen Inhalt zu liegen: das große göttliche Du, das Zarathustra sich gegenüberstehen sieht, ist der weise Herr; er ist die höchste, die ausgeprägt persönliche Form des klugen Geistes. Aber als Gegensatz zum bösen Geist wird in Zarathustras eigenen Worten nicht der weise Herr selbst genannt, sondern der kluge Geist, so als ob Gott seiner göttlichen Würde nach zu hoch stehe, um einen Widerpart neben und gegen sich zu haben, obwohl dem Grundgedanken nach zwei absolute, gleich mächtige Gegner einander gegenüberstehen. Die spätere Zeit hat Gott und seinen Geist in eins zusammengefaßt. Das ist eine Vereinfachung, die in gewisser Hinsicht größere Symmetrie herstellt, aber in der Entgegensetzung des weisen Herrn und des bösen Geistes etwas von dem einzigartigen persönlichen Freundschafts- und Achtungsgefühl des Zarathustra gegen seinen Gott verliert; auch ist die Gegenüberstellung der beiden gleichgeordneten Begriffe: kluger und böser Geist damit aufgegeben. Ahura Mazda und Angra Manyu (die Benennung des bösen Geistes) waren aus Wesensbezeichnungen schon Namen geworden, und statt der im Wort begrifflich gekennzeichneten Gegensätze stehen einander zwei namentlich benannte Personen gegenüber.

In dieser Form ist der Gegensatz von Ohrmuzd und Ahriman in das europäische Bildungsgut eingegangen.

Der weise Herr und sein Geist einerseits und der böse Geist andererseits bestehen von Anfang an. Sie sind unerschaffen. Die Vorstellung dieser Anfanglosigkeit bleibt im unbestimmten, wird nicht als der Begriff »Ewigkeit« benannt; ebensowenig wird eine abstrakte Einheit gedacht, die über den Gegensätzen stünde und aus der sie hervorgehen; das Gute und das Böse sind absolut verschieden, nicht aus einem herleitbar.

Der kluge Geist wählte am Anfang das Gute für sich, und der böse Geist erwählte das Böse. An der Selbstverständlichkeit mit der da Gut und Böse, als ob sie schon bestünden, zur Wahl stehen, ist sehr bezeichnend, daß somit Gut und Böse auf einer Willensentscheidung beruhen und durch Wahl und Willenssetzung wirklich werden.

Die beiden unerschaffenen Geister vollziehen Schöpfungen: Gott erschafft durch seinen Geist: Wahrsein, gutes Denken, Herrschaft, Fügbarkeit, Heilsein, Nichtsterben; sechs geistige Mächte. Man hat sie manchmal als Abstrakta betrachtet, aber sie sind lebendige Kräfte, sind Personen.

Sie können als Entfaltung von Gottes Geist, als von ihm ausgehende Geisteskräfte angesehen werden, aber als Personen werden sie auch seine Söhne und Töchter genannt. Sie heißen »die klugen Unsterblichen«.

Der böse Geist erschafft Lüge, schlechtes Denken, Mißherrschaft, Auflehnung (Unbotmäßigkeit), Elend oder Qual und Verderben, sechs geistige Mächte, welche in allem Widerpart der guten Geister sind.

Diese beiden Reihen von persönlichen Geisteskräften, die klugen Unsterblichen und die geistigen Teufel, sind die erste Schöpfung, die geistige Schöpfung.

Darauf folgt die zweite, die stoffliche Schöpfung, einerseits: Feuer, Rind, Metall, Erde, Pflanzen, Wasser; anderseits: Schlange, Wolf, Rost, Moder, Mißwachs, Dürre.

Es sind, wie in der Geisteswelt, je sechs Naturbereiche, die einander in genauer Gegensätzlichkeit gegenüberstehen. Feuer und Wasser, die wir als konträr betrachten, stehen beide auf der guten Seite. Das ist, neben mythologischen Gründen, die hier nicht in Betracht gezogen werden können, der Grund, warum in einer uns nicht ohne weiteres einleuchtenden Entgegensetzung Schlange der Widerpart von Feuer ist.

Außerdem ist zu bemerken, daß Rind und Wolf ebenso allgemeine Zusammenfassungen sind wie etwa Pflanze. Das heilige Rind ist Vertreter aller guten Tiere, vornehmlich der Haustiere, der Wolf Vertreter aller bösen Tiere, vornehmlich der Raubtiere, während außerdem die niedere Tierwelt anderen Bereichen angehört. Es ist nicht anzugeben, wie umfassend in zoologischer Hinsicht der Bereich Schlange ist, während feststeht, daß mancherlei Gewürm zum Bereich des Moders und der Leiche gehört.

Dieses Schema bedarf vor Weiterem einiger Erklärungen.

Zunächst ist ersichtlich die Aufteilung der Welt in eine gute und eine böse Hälfte. Daß dieser Dualismus die Lehre Zarathustras durchzieht, ist ja von den Griechen her der gebildeten europäischen Welt bekannt, und da Zarathustra es war, der damit die Moral als den entscheidenden Wert für die künftige Menschheit hingestellt hat, bediente sich Nietzsche des dichterischen Bildes, daß Zarathustra als redlicher Denker und mutiger Wahrheitssucher — der er war — auch als erster die Einseitigkeit dieser Anschauung erkenne und die Überwindung der Moral unternehme.

Unsere Übersicht läßt aber auch sogleich erkennen, daß es Zarathustra nicht voll gelungen ist, dieses Prinzip durchzuführen. Wohl sind die obersten Vertreter der Geisteswelt, wie Wahrsein und gutes Denken mit ihren Widersachern ethische Gegensätze, aber in den letzten Gliedern der geistigen Welt, Heilsein und Elend, Nichtsterben und Verderben schiebt sich

an Stelle des moralischen Gegensatzes der von nützlich und schädlich. Und in der stofflichen Welt kann es überhaupt gar nicht anders sein. Da gut und böse geistig-willensmäßige Begriffe sind, ist eine moralische Bewertung der ungeistigen Welt unmöglich. Die beiden Gegensatzpaare gut und böse einerseits, gut und schlecht (bzw. nützlich und schädlich) andererseits sind vermengt. Das ist primitiv, aber im Zusammenhang des Ganzen auch sehr tief Sinnig, und es trägt bei zur Großartigkeit dieses Entwurfs.

Außerdem ist sehr wichtig die andere Scheidelinie, die das Weltbild durchzieht, die Trennung einer geistigen und einer stofflichen Welt. Doch davon erst nachher — einstweilen ist die geistige Welt noch genauer zu betrachten.

Als Wahrsein übersetze ich den obersten Begriff, um mit dem etwas ungewohnten Wort anzudeuten, daß es nicht allein das ist, was wir Wahrheit nennen, die Wahrheit einer Aussage oder Erkenntnis, die Wahrheit, in deren Vollbesitz allein Gott ist, sondern auch die Wahrhaftigkeit.

Ebenso ist der Gegensatz Lüge zugleich Unwahrheit und Lügenhaftigkeit.

Die Wahrheit ist das Richtige und insofern auch das Recht, und die Wahrhaftigkeit auch Rechtlichkeit und Gerechtigkeit. Man hat daher diesen Begriff auch mit »Recht« übersetzt; es sind aber sowohl philologische Gründe als auch solche des Gedankenzusammenhangs, welche mich veranlassen, bei der Einheit von Wahrheit und Recht in diesem Begriff das Wahrsein stärker zu betonen. Es besteht nämlich die Auffassung, daß Lügenhaftigkeit zu Unrecht tun und ungerechtem Urteil führt, rechtliches Handeln und Gerechtigkeit jedoch Wahrsein voraussetzen. Es handelt sich dabei nicht um die Frage der Subsumption, ob Recht der Oberbegriff sei, der Wahrsein einschließt, oder umgekehrt; sondern es ist ein einheitlicher Begriff, der aber wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Wahrhaftigkeit angesehen, an dem Wahrsein das Merkmal ist, nach dem er bezeichnet und mit dem er begriffen ist.

Man kann wegen der hohen Stellung des Wahrseins die zarathustrische Religion geradezu als die Religion der Wahrhaftigkeit bezeichnen — worauf übrigens, auf Grund griechischer Zeugnisse, schon Nietzsche hingedeutet hat.

So ist denn auch weiter gutes Denken ein umfassender Begriff, der recht geübte Denktätigkeit, richtige Gedanken, gute Denkart und wackere Gesinnung in sich schließt. Daher ist es — abgesehen von sprachlichen Gründen — auch berechtigt, den Gegensatz als »schlechtes (nicht: böses) Denken« zu übersetzen. Schlechtes Denken führt zu schlechten und bösen Gedanken und zu übler Gesinnung.

Diese beiden obersten Glieder der Geisterreihe bilden beiderseits ein zusammengehöriges Paar. Wahrhaftigkeit führt zu guter Gesinnung und gutes Denken leitet zur Wahrheit. Beide bedingen sich gegenseitig, und man kann nicht bestimmt sagen, welches vorangeht. Lüge und schlechtes Denken sind ebenso voneinander abhängig.

Dieses lebendige Beziehungsverhältnis waltet nun weiter. Wahrsein und gutes Denken, als ein so zusammengehöriges Paar, sind Voraussetzung der Herrschaft, die auf der guten Seite natürlich rechte Herrschaft ist. Auf Lüge und schlechter Gesinnung, falscher Denkweise kann keine rechte Herrschaft beruhen, und eine Herrschaft, die mit Wahrsein und gutem Denken ausgeübt wird, artet nicht zu Mißherrschaft, Tyrannei und Knechtung der Beherrschten aus. Gleichwie Wahrsein und gutes Denken zugleich dynamische Begriffe, als Wahrhaftigkeit und richtiges Denken, und auch zuständige Begriffe, als Wahrheit und gute Gesinnung sind, so ist auch Herrschaft sowohl die Ausübung der Herrschaft als das Reich. Diese Genien sind im Bereich des weisen Herrn, ihm ist in vollkommenem Maße Wahrheit und gutes Denken eigen, er übt die höchste rechte Herrschaft und sein ist das Reich. Fremdartig ist daran für uns, daß das Reich Gottes zugleich, als Herrschaft, ein persönlicher Genius ist.

Vom Reich Gottes als eschatologischer Vorstellung muß später die Rede sein. Außerdem ist aber Reich und rechte Herrschaft nicht nur Gottes: jeder ist berufen an seinem Teil rechte Herrschaft auszuüben: der Landesherr, der Gauherr, der Dorfherr, der Hausherr, der Vater über seine Kinder. Jeder bedarf dazu des Wahrseins und guten Denkens, denn mit Lüge und schlechtem Denken würde es eine Mißherrschaft sein, welche bei den Beherrschten Auflehnung, Unbotmäßigkeit und Empörung zur Folge haben muß. Nur aus rechter Herrschaft folgt Fügsamkeit der Untergebenen. Andererseits kann auch nur bei Fügsamkeit der Untergebenen rechte Herrschaft bestehen, während aus Auflehnung Mißregiment entstehen muß. So sind denn Herrschaft und Fügsamkeit und deren Gegensätze wieder ein zusammengehöriges Paar mit gegenseitiger Abhängigkeit.

Aber dieses Aufeinanderbezogensein herrscht nicht nur innerhalb eines solchen Begriffspaares, sondern gilt auch von einem Paar zum andern.

Auch die Fügsamkeit der Beherrschten setzt Wahrsein und gutes Denken voraus, von denen also beide, Herrschaft und Fügsamkeit, abhängen.

Und nur in einem Reich, wo Fügsamkeit der Beherrschten und rechte Herrschaft der Herrscher besteht, können Wahrsein und gutes Denken gedeihen und aufrecht erhalten bleiben. So ist auch das zweite Begriffspaar nicht nur Folge, sondern auch Voraussetzung des ersten.

Nur in einem geordneten Reich bei rechter Herrschaft und Fügsamkeit

der Untertanen kann Wohlfahrt bestehen. Heilsein ist zunächst der Zustand des Nicht-Verletztseins, während bei Zwietracht der Bürger untereinander, und wenn Tyrannen und Empörer sich bekämpfen, sie mit den Waffen einander verletzen. Heilsein ist ferner Wohlfahrt und Gedeihen, die in der Ernährung für alle bestehen, und ist Gesundheit. Auf alledem beruht der Fortbestand des Lebens, das Nichtsterben; der Gegensatz dazu ist Elend, Qual, Hunger und Verderben, Untergang. Bei diesen Gegensatzpaaren ist die paarweise Zusammengehörigkeit auch äußerlich dadurch ausgedrückt, daß Heilsein oder Nichtsterben niemals allein, sondern immer miteinander verbunden genannt werden. Es drückt sich darin ihre geringere Ausprägung zu Sonderwesen aus, wie diese beiden denn in jedem Betracht auf der untersten Stufe in dieser Reihe von hohen, Gott nahestehenden Geistern stehen. Wie schon erwähnt geht bei ihnen das ethische Prinzip in das Bereich des Ersprößlichen (und Nachteiligen) über, und sie erscheinen uns als nicht so rein geistig, wie jene höheren Mächte.

Aber ihre Bedeutung ist gleichwohl keineswegs gering. Zunächst kann man sagen, daß die rein geistigen Mächte nicht nur Gedeihen und Erhaltung des Lebens hervorrufen und bewirken, sondern ebensowohl auf diesen beruhen. Sodann, was im Erdenleben jeder sich wünscht, Fortbestand des Lebens, Nichtsterben und Wohlergehen, das ist im Reich Gottes Unsterblichkeit und Seligkeit. Und das ist der höhere, geistigere Inhalt dieser beiden Begriffe. Aber man muß um deswillen den Begriff Nichtsterben nicht ein für allemal als Unsterblichkeit übersetzen; das hieße, ihn zu einseitig eschatologisch fassen.

Die Zweiteilung der Welt in eine gute und eine böse Hälfte ist das wichtigste, was sich schon darin ausdrückt, daß sie bestimmt ist durch die zwei unerschaffenen Geister, die den Anfang von Allem bilden.

Aber von großer Bedeutung ist auch die andere Zweigliederung, in ein geistiges und ein körperliches Dasein. Das europäische Denken ist erst später und allmählich zu einer grundsätzlichen Scheidung von Geist und Stoff gekommen. Bei frühesten Anläufen dazu wird etwa als bewegendes Prinzip ein Kraftstoff oder eine als fein-stofflich angesehene Vernunftmaterie angenommen.

Demgegenüber ist es sehr merkwürdig, daß man schon so früh, bei Zarathustra, eine so klar ausgedrückte Scheidung von geistiger und stofflicher Welt findet. Und da dieser Dualismus als Kernpunkt der zoroastri-schen Lehre der europäischen Bildungswelt nicht so geläufig ist wie der ethische Dualismus, den er durchschneidet, und da in verschiedenen europäischen Weltanschauungen eine Minderbewertung des Stofflichen gegenüber dem Geistigen gilt, sind Zweifel laut geworden, ob die ausdrückliche

Scheidung von Geist und Körper, und die Bewertung der einen Hälfte der stofflichen Welt als schlechthin gut nicht etwa bloß von mir in die Texte hineingelegt worden sei. Aber es ist mit so unzweideutigen Worten von einem Dasein »des Denkens« und »gedanklichen« (denkens-artigen) Sein die Rede im Unterschied von dem »knochenhaften« Sein, das auch das »weltliche« (oder: leiblich-lebige) heißt, und dieses »knochenhafte« Sein wird so ausdrücklich in Teilen als gut, in anderen als böse bezeichnet, daß solche Zweifel schwer aufrecht zu erhalten sein dürften; sie müßten mit einer vollständigen philologischen Interpretation der Originaltexte verfochten werden.

Es finden sich zahlreiche, noch wenig beachtete kultur- und geistesgeschichtliche Verbindungslinien zwischen der alten, nordostiranischen und speziell zoroastrischen Weltanschauung und weltanschaulichen Elementen der zentral- und nordasiatischen Völker, die Zarathustra natürlich nicht von dort »entlehnt« oder »übernommen« hat, sondern die als Urbesitz aus dem etwa als schamanistisch zu bezeichnenden Kulturkreis bis an dessen iranische Peripherie heranreichten. Solcher vorgegebener Rohstoff ist in vergeistigter Form in den Zarathustrismus eingebaut.

Bei jenen Völkern bestehen Anschauungen, daß nicht nur Lebewesen, sondern alle Gegenstände außer ihrer greifbaren Dinglichkeit einen unkörperlichen, jenseitigen oder magischen Wesenskern haben, den die Ethnologen nur andeutend bezeichnen können und dann »Seele« des Dinges nennen. Ich bin überzeugt, daß die grundsätzliche Unterscheidung von Geist und Körper bei Zarathustra mit diesen Anschauungen in einen kulturmorphologischen Zusammenhang zu stellen ist. Ja, die Verwendung der Knochen im schamanistischen Ritual vermag vielleicht auf die eigentümliche Bezeichnung des Stofflichen im Zoroastrismus ein Licht zu werfen.

Über die stoffliche Welt ist nun zu sagen, daß ihre Gliederung sich darstellt als eine — gemäß dem Dualismus von Gut und Böse — verdoppelte und außerdem erhöhte Element-Reihe. Alt-europäisch ist ja die Vierzahl der Elemente: Erde, Wasser, Luft, Feuer. Den Begriff Luft hatten jedoch die alten Arier nicht. Für sie gab es nur den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde, und darin ein Bewegtes, den Wind. Der Zarathustrismus kennt natürlich den Wind, aber er gilt nicht als Grundbestandteil der Welt. —

In der uralten bedeutungsvollen Fünzfahl, die in andern Zusammenhängen auch bei den Ariern wichtig ist, haben die Chinesen (um nur diese hier als Vertreter östlicher Weltanschauung zu nennen) die fünf Elemente: Erde, Feuer, Metall, Wasser, Holz. Da Holz dieselbe Geltung hat wie in Iran Pflanzenwuchs, ist diese Elementreihe fast dieselbe wie die zoroastrische

Reihe der guten körperlichen Weltbestandteile; diese ist nur um ein Glied, Rind bzw. Tiere, reicher. Die Hinzufügung dieses Elementarbereichs ist — zumal in einer Viehzüchterkultur — verständlich, aber es wird sich so gleich zeigen, daß die Erhöhung auf (zweimal) sechs in dem geordneten Gefüge des Weltbilds unentbehrlich ist. —

Wenn wir die Bestandteile der zarathustrischen Stoffwelt als eine Art Element-Reihe ansehen, wird es begreiflicher, daß in diesem Weltbild der Himmel, Sonne, Mond und Sterne nicht genannt sind. Übrigens ist es von diesen ganz klar, daß sie der stofflichen Welt angehören, während es anderseits auch den Begriff des unerschaffenen Lichtes gibt, das offenbar der Welt des Geistes angehört, und dessen Vorstellung und kosmische Bedeutung nicht völlig aufgeklärt ist.

In der europäischen, von Plutarch bis heute üblichen Darstellung des zoroastrischen ethischen Dualismus werden meist die Begriffe Gut und Böse dem Licht und Dunkel gleichgesetzt, indem berichtet wird, daß Ahura Mazda am Anfang im Licht wohnt, Angra Manyu aber in der Finsternis. Dieses Licht ist das unerschaffene Licht. Diese Auffassung findet sich auch in Quellen, die dem eigentlichen Zarathustrismus näherstehen, vielleicht läßt sich auch in den Worten Zarathustras an einer Stelle eine Anspielung darauf erkennen. Wesentlich ist sie aber bei Zarathustra selbst offenbar nicht, vielmehr ist es wichtig, daß er den Gegensatz von Gut und Böse nicht symbolisch durch Licht und Finsternis, sondern ausdrücklich als das Ergebnis einer Wahl und geistigen Entscheidung darstellt. —

Die zweimal sechs Elemente oder Lebensbereiche der stofflichen Welt stehen nun in einem Verhältnis der Zugehörigkeit oder Analogie zu den sechs guten und bösen Geistern, dergestalt, daß Wahrsein der Oberherr über das Feuer ist; gutes Denken ist der Patron des Rindes, Herrschaft hat als zugehörigen Elementarbereich das Metall, Fügsamkeit ist die Patronin der Erde, und ebenso sind Heilsein und Nichtsterben mit Pflanzen (Nahrung!) und Wasser verbunden. Auf der bösen Seite gehören in dieser Weise zusammen Lüge und Schlange; schlechtes Denken und Wolf; Mißherrschaft und Rost; Auflehnung und Moder, Leiche, Gewürm; Elend und Verderben und Mißwachs und Dürre.

Die Wesensbeziehungen zwischen den Stoffbereichen und Geistesmächten sind uns nicht überall sogleich deutlich. Da die letzten Vertreter der Geisteswelt, Heilsein und Nichtsterben, Elend und Verderben, wie gesagt, die am wenigsten vergeistigten Genien sind, ist bei ihnen diese Beziehung auch am unmittelbarsten einleuchtend. Denn es ist ohne weiteres verständlich, daß Mißwachs und Dürre Elend und Verderben nach sich ziehen, und daß Pflanzen und Wasser Heilsein (Wohlergehen, Gesundheit) und

Nichtsterben (Fortdauer des Lebens) bewirken. Doch auch bei den andern geistigen und stofflichen Gliedern des Weltganzen kann man sich diese Beziehungen bei näherem Eingehen auf die soziologischen, moralischen und wirtschaftlichen Verhältnisse anschaulich machen. Doch kann ich jetzt dabei nicht verweilen. Vielmehr gilt es tiefer zu dringen, um die Beziehung von Geisteswelt und Körperwelt zu erfassen. —

Die sechs guten Genien, Wahrheit, gutes Denken usw. bis Nichtsterben, sind von Gott oder seinem schöpferischen Geist geschaffen; als die »klugen Unsterblichen« haben sie teil an der Bezeichnung von Gottes »klugem« Geist; sie sind Kinder des Weisen Herrn; also gewiß sehr hohe Wesen, zwar nicht Götter neben Gott, aber Wesenskräfte Gottes. Sie sind ihrem Begriff und Wesen nach gut, wie besonders der Name »gutes Denken« ausspricht. Und ebenso sind die schlimmen Geister der Gegenseite ihrem Ursprung, sowie ihrem Begriff und Wesen nach böse und schlecht. Sie sind also nicht frei.

Aber der Mensch ist frei. Er hat die Wahl zwischen gut und böse. »Die Wahl«, das ist der Ausdruck für die freie Willensentscheidung. Vorher aber haben wir gehört: am Anfang wählte sich der kluge Geist das Gute, der böse Geist aber wählte das Böse. Und diese Wahlentscheidung der beiden ur-anfänglichen Geister setzte Gut und Böse. Und so wählte auch der Mensch Gut oder Böse. Dadurch steht der Mensch in einem analogen Verhältnis zu den beiden unerschaffenen Geistern. Siebenteilig ist die stoffliche Welt, ihr oberster Bereich ist Mensch, und er steht so hoch über der übrigen Körperwelt wie die beiden unerschaffenen Geister über den sechs von ihnen erschaffenen Geistern stehen.

Aber die Menschen sind nicht etwa teils vom klugen und teils vom bösen Geist geschaffen und deshalb die einen notwendig gut und die andern von Erschaffung böse — wie es jene hoch über ihnen stehenden Geister sind —, sondern sie sind alle von Gott geschaffen, und nur vermöge ihrer Wahlmöglichkeit, also Willensfreiheit, stehen sie entweder auf der guten oder auf der bösen Seite.

Wie aber ist es um die Willensfreiheit bestellt? Der Mensch ist Geist und Leib, und in seiner Geistnatur ist seine Willensfreiheit begründet. Solches wird ja auch anderswo gesagt; was es hier bedeutet, ergibt sich aus dem Verhältnis von geistiger und stofflicher Welt.

Die geistige Welt ist zuerst, vor der stofflichen, erschaffen. So auch die Menschen-Geister. Der weise Herr erschuf die Geister aller Menschen, die jemals künftig im stofflichen Dasein leiblich bestehen werden, schon in der Periode der ersten Schöpfung. Ehe denn Himmel und Erde geschaffen waren, ehe es eine stoffliche Welt gab, bestanden im geistigen

Dasein alle Geistpersönlichkeiten der Menschen, die es jemals auf Erden gibt.

In diesem rein geistigen Zustand erkennen die geistigen Urpersönlichkeiten der zukünftigen Menschen die großen geistigen Wesenheiten Wahrheit und Lüge, gutes und schlechtes Denken usw. und treffen ihre Wahl für die eine oder andere Seite.

Es leuchtet ein, daß diese Wahl in höherem Maße frei ist als jemals eine Willensentscheidung des empirischen Menschen. Doch ist dies nachher noch des Näheren darzulegen.

Wenn so im ersten Dasein, lange vor dem Eintritt ins körperliche Dasein, in einer Urperiode der Welt vor Bestehen der Wirklichkeit die Wahl der geistigen Urpersönlichkeit über die Stellung des Menschen auf der guten oder bösen Seite entscheidet, so ist das durchaus keine Prädestination. Nicht Gott verhängt die Entscheidungen über die geistigen Urwesenheiten der Menschen, sondern diese wählen selbst und völlig unbeeinflusst und tragen deshalb auch die volle Verantwortung für ihre Entscheidung.

Christliche Prädestinationslehre nimmt nicht eigentliche Vorausbestimmung des Willens an, sondern Einschränkung des Willens durch die Erbsünde, welche Veranlagung zum Bösen oder wenigstens Mangel des Guten bedeutet. Von Gott, dessen Willen allein absolut frei ist, wird einem Teil der sündigen Menschen Gnade zur Erlösung, die schon vorher als Gnade zum Guten wirkt, verliehen. Ein Verhalten, das ethischen Anforderungen entspricht, ist also Begnadung.

In der Erbsünde, die vom Sündenfall her allen Menschen gemein ist, ist die Menschheit in der Person Adams als Einheit angesehen, gleich wie durch den Tod des Gottessohnes die Erlösung der Menschheit als einer gesamten Einheit zuteil wird, die dann, je nach der Anschauung, vom einzelnen ergriffen oder, nach der Prädestinationslehre, einem Teil der Menschheit zugewiesen wird.

Bei Augustin, dem Urheber dieser Lehre, der sich so bemüht hatte, die Menschen als individuelle Persönlichkeiten zu erfassen, darauf die Ethik zu begründen und daran die Gerechtigkeit Gottes zu zeigen, gerieten die Geltung der Persönlichkeit des Menschen und die Ethik einerseits, die allgemeine Sündhaftigkeit und Erlösung durch Gnade andererseits miteinander in Streit, und ebenso die Absolutheit des dem Menschen verborgenen Willens Gottes und die Willensfreiheit des Menschen, um die er so gerungen hatte.

Zarathustra, etwa 1200 Jahre vor Augustin, stand vor keiner so verzwickten Problematik, Ihm war keine allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen noch eine Minderbewertung der Erdenwelt vorgegeben. Seine Ethik

war ein optimistisch sieghafter Glaube an die Obmacht des Guten auch im Diesseits, und das gab seiner Lehre eine großartige Schlichtheit. Und er hat nicht die Menschheit als eine abstrakt allgemeine Einheit angesehen, sondern die geistigen Persönlichkeiten aller einzelnen Menschen als von Anfang her bestehend, und von da ohne Ende bestehend hingestellt. Er hat damit den Persönlichkeitswert des Menschen so entschieden vertreten wie kaum ein anderer Denker und hat sie ganz hoch gestellt, nämlich unmittelbar neben Gott. Darauf ist bei ihm die Willensfreiheit und damit die Ethik begründet. Aber während in seiner Frömmigkeit Gott ganz unmittelbar hervortritt und er ihm in ganz einzigartiger Weise nahesteht, tritt Gott in dem gedanklichen Aufbau merkwürdig zurück. Wohl geht alles Gute von ihm aus, und überhaupt alles zielt auf ihn hin, aber nachdem die Welt in Lauf gesetzt ist, verhält er sich zuschauend und überläßt alles der freien Entscheidung des Menschen, nicht nur das Schicksal der Menschen, sondern auch das Schicksal der Welt, und damit sein eigenes, Gottes.

Indem also die Wahl in einer Präexistenz der geistigen Persönlichkeiten der Menschen geschieht, ergibt sich die merkwürdige Sachlage, daß der Mensch in seinem wirklichen Leben gebunden ist, nicht allein durch die äußeren Umstände des körperlichen Daseins, sondern durch eine Geistesstat, auf deren Auswirkungen er jetzt, wie man denken sollte, keinen Einfluß mehr hat. Es ist, als ob zwar jene ehemalige Willensentscheidung frei gewesen, der wirkliche lebendige Mensch aber durch diese Wahl, durch sich selbst auf eine vorgezeichnete Bahn gewiesen, also unfrei wäre.

Das ist ein bedenklicher Punkt. Damit söhnt es doch nur halbwegs aus, daß es tatsächlich edle und weniger edle und gemeine Menschen gibt, daß der moralische Wille nur dazu hilft, daß der Mensch sich zum Guten »fort und fort entwickelt nach dem Gesetz, nach dem er angetreten« ist.

Und ferner hindert die Lehre von der Wahlentscheidung in einer Präexistenz Zarathustra gar nicht, die Menschen, zu denen er spricht und die leiblich vor ihm stehen, immer und immer wieder aufzufordern und anzueifern, daß sie ihre Wahl treffen und für das Gute sich entscheiden sollen. Das ist so natürlich und unvermeidlich, daß wir den darin liegenden Widerspruch Zarathustra zugute halten müßten, wenn wir ihn nicht ganz einfach beheben könnten, indem wir den Gedanken aus seiner mythischen Fassung herausheben.

Im ersten Dasein, in der Anfangsperiode, da nur eine rein geistige Welt bestand, haben die Geister der Menschen frei nach ihrer Einsicht und aus völlig unbeeinflußtem Willen entschieden. In Zarathustras Worten heißt das »im Anfang«; in principio, im Prinzip ist der Geist frei. Die Wendung,

die ich damit der Sache gebe, ist mehr als ein Wortspiel; sie ist Deutung. Der Mythos trägt seine Bedeutung in sich, auch ohne Deutung; diese macht sie nur für den Augenblick bewußt und rückt sie ins Licht, das dann freilich immer eine einseitigere Beleuchtung ist als das alles umfließende und in sich bergende Freilicht des lebendigen Mythos.

Philosophiegeschichtlich ist ja der Begriff des Prinzips hervorgewachsen aus der mythischen oder halbmythischen Denkform, welche das Maßgebende, das über das Wesen der Dinge entscheidet, an den Anfang setzte und als das zuerst Vorhandene ansah. Aber auch auf fortgeschrittenen Stufen der Philosophie findet sich oftmals wieder die Darstellungs- und Ausdrucksweise, als ob das Grundsätzliche ein Vorausgehendes und die gedankliche Folge eine Zeitfolge wäre, so daß man die Erklärung beifügen muß, daß das, was in der Rede sich als zeitlich darstellt, im Sinn als zeitlos gemeint ist. Ohne solche Entzeitlichung können einen auch Hegelsche Gedankengänge als grandioser Mythos anmuten.

In Zarathustras Lehre haben wir wirklich einen Mythos vor uns, und das ist die angemessene Form seiner Gedanken. Wohl aber dürfen wir, um einen einzelnen gedanklichen Inhalt dieses Mythos klar zu fassen, ihn für einen Augenblick der mythischen Hülle entkleiden. —

So wichtig die in der »Wahl« vergegenwärtigte Freiheit des Willens bei Zarathustra ist, so ist im übrigen seine Lehre keineswegs auf die bloße Innerlichkeit des Willens gerichtet. Er hätte nicht gesagt, daß allein ein guter Wille für gut gehalten werden könne. Ihm kam es auf Heraustreten des Willens zu Tätigkeit und Handlung an. Es gilt nicht, theoretisch gut zu sein, sondern wirklich, das heißt wirkend und wirksam gut. Wenn freilich der Willensentschluß der Ausgangspunkt des ethischen Dualismus ist, so ist das Ziel die Aufhebung der Gespaltenheit der Welt durch die Kraft der guten Tat. Wenn an der Ausführung durch die Tat alles gelegen ist, so bedarf es dazu einer Wirklichkeit. Ohne den Mund, das rechte Wort zu sprechen, ohne die Hand, die rechte Tat zu tun, ohne die Füße, den rechten Gang zu gehen, gibt es kein gutes Wirken. Die bloß geistigen Wesen im ersten Dasein haben aber nicht Mund und Hand und Fuß, sie haben keine Organe des Handelns; denn diese bestehen nur in der Körperlichkeit, welche allein in diesem Sinn des Wirkens die Wirklichkeit ist. Auch die Geister, welche als Wahrsein und Lüge usw. die geistige Welt bilden, besitzen keine Organe der Tätigkeit. Sie üben also auch keine unmittelbare Wirkung auf die geistigen Urpersönlichkeiten aus, welche ihre Wahlentscheidung zu treffen haben und die Geister der Menschen haben auch keine Organe um Einwirkungen zu empfangen.

Tritt durch diese Überlegung erst vollkommen hervor, daß die Wahl-

entscheidung der bloß geistig existierenden Menschen vollkommen frei ist, so ergibt sich mit der Wichtigkeit des Handelns, daß die anfangs nur in geistiger Form existierenden Menschen aus dem geistigen Dasein hervortreten müssen in die stoffliche Existenz, und zugleich damit, daß überhaupt nach dem geistigen Dasein eine körperliche Welt erschaffen werden muß. Denn der Dualismus von Gut und Böse ist etwas, das überwunden werden muß; die Welt muß fortgeführt werden bis zum alleinigen Bestand des Guten; das Böse muß vernichtet werden.

Im geistigen Dasein stehen die gegensätzlichen Mächte unbewegt einander gegenüber. Wahrsein kann Lüge nicht verändern, und schlechtes Denken kann gutes Denken nicht beeinflussen. Es kann kein Kampf ausgetragen werden. Kein Kampf, das ist dasselbe wie keine Tat.

Deshalb wird die Wirkwelt erschaffen.

Die geistigen Mächte werden in stofflicher Form ausgebildet; Wahrsein nimmt die körperliche Erscheinung an als Feuer und Lüge verlebendigt sich als Schlange. Gutes Denken wird verkörpert in Rind, und der Wolf tritt dem als leibliche Gestalt des schlechten Denkens entgegen. Während in der Geisteswelt vollkommene Sonderung des guten und des bösen Bereichs bestanden hatte und noch besteht, herrscht in der Stoffwelt »Vermischung« — dies ist der oft gebrauchte Ausdruck — und diese Vermischung der Gegensätze ist Kampf. Da kämpft ferner ständig Rost gegen Metall, Mißwachs gegen Pflanzenwuchs und Wasser gegen Dürre.

Da somit der böse Geist jedem Guten in der Schöpfung des Herrn ein gleichmächtiges Böses entgegengesetzt hat, könnte dieser Kampf niemals entschieden werden, wenn es nicht Wesen gäbe, welche nicht infolge gesonderter Schöpfung und Gegenschöpfung zu gleichen Kräften auf beiden Seiten der Welt sich die Waage halten, sondern die Möglichkeit haben, durch freie Selbstentscheidung auf die eine Seite zu treten und als Bundesgenossen Gottes im Kampf gegen das Böse als Streiter des Guten zu kämpfen.

Dieser Kampf wogt unentschieden hin und her, solange diese Welt besteht. Wenn aber die Dauer der Weltzeit um ist, wird es zur Entscheidungsschlacht kommen. Das Heer der Menschen, die dann auf Erden leben, wird ins Ungemessene vermehrt, indem die Geister und Seelen der verstorbenen Menschen wieder mit ihren ehemaligen Leibern vereint werden.

Durch das große Wunderwerk der Wieder-bekörperung der Geister und Seelen der verstorbenen Menschen greift Gott, der so lange Zeit sich abwartend und zuschauend verhalten hat, am Ende der Weltzeit ein. Und Zarathustra, der in der Wirklichkeit die Menschen so eindringlich mahnt,

sich zum Guten zu entscheiden, damit dereinst der Sieg erfochten und die Welt vom Bösen befreit werden könne, und obwohl er im Gebet die besorgte Frage an Gott richtet, welche von beiden Kämpferscharen den Sieg gewinnen wird, ist in der mythischen Schau auf das Ganze der Welt und ihr endgültiges Schicksal doch fest überzeugt, daß die Mehrzahl der Menschengeister sich am Anfang für das Gute entschieden hat, daß also im abschließenden Kampf das Heer der Gottesstreiter die Überzahl haben und imstande sein wird, das Böse und Schlechte auf der Welt auszutilgen.

Bei diesem abschließenden Geschehen gerät nun auch die Welt des Geistes in Bewegung, und die klugen Unsterblichen kämpfen gegen die geistigen Teufel und besiegen sie. Zwar läßt sich bei der rein geistigen, aller Organe des Handelns entbehrenden Natur dieser Genien nicht recht sagen, wie das geschehen kann. Ersichtlich ist, daß die körperlichen Verwirklichungen dieser Geister, insbesondere Feuer und Schlange eine große Bedeutung bei dem Endkampf haben. Daraus zu schließen, daß die Geister nur in den bekannten Verkörperungen in die Schlacht eingreifen, wäre zu logisch; denn wir befinden uns hier ganz im Bereich des Mythos.

Ist so die böse Welthälfte in ihrer geistigen und stofflichen Form besiegt und vernichtet, also der Dualismus von Gut und Böse getilgt, so tritt nunmehr auch eine völlige Vereinigung der geistigen und stofflichen Guten Welt ein, eine Einheit, in der auch der Dualismus der geistigen und körperlichen Welt aufgehoben ist. Nachdem das läuternde Feuer die ganze Erdenwelt durchglüht und alles Böse und Unreine hinweggebrannt hat, wird der himmlische Genius Herrschaft im stofflichen Dasein als das Reich Gottes verwirklicht, in welchem alle Menschen in beständiger Vereinigung ihrer geistigen Urpersönlichkeiten mit dem Leib ein fortdauerndes Leben genießen, wirkliches Nichtsterben, also Unsterblichkeit, ein Leben, in dem sie sich von der labenden Speise des Heilseins nähren.

Es soll hier nicht versucht werden, die großartige Schlußvision des Mythos von Entstehen, Verlauf und Vollendung der Welt in ihrer Bildkraft zur Geltung zu bringen. Auch sei es dem Leser überlassen, sich die religiöse Bedeutung dieser Lehre zu vergegenwärtigen und ihren Auswirkungen auf andere Religionen nachzusinnen.

Aber es soll versucht werden, von hier aus rückschauend das eigentliche Verhältnis von geistiger und stofflicher Welt, das vorher nur als Problem hingestellt wurde, genauer zu erfassen.

Während eine enge und sinnvolle Bezogenheit der geistigen Mächte aufeinander, ein gegenseitiges Sich-Bedingen und einander Antworten, festgestellt wurde, herrscht unter den Bestandteilen und Elementbereichen der Erdenwelt kein solches Verhältnis. Wohl können Pflanzen nur aus der

Erde hervorwachsen, sind also abhängig von dem ihnen vorgeordneten Element, aber ebenso von Wasser, welches in der Anordnung auf Pflanzen folgt. Rind ist in seinem Dasein von Pflanzen und Wasser abhängig, steht aber als Lebensbereich um mehrere Stellen vor diesen Elementen. Und gar keine solche Beziehung waltet etwa zwischen Metall und Rind oder Pflanze, und man darf nicht versuchen, zwischen Feuer und Pflanze oder Wasser eine solche Beziehung herzustellen, denn sie würde, wenn man nicht auf vorzarathustrische mythische Anschauungen zurückgeht, das Aussehen eines feindlichen Verhältnisses annehmen.

Es besteht also in der stofflichen Welt kein ihr selbst innewohnendes Anordnungsprinzip, sondern die festgelegte Reihenfolge der guten und schlechten Elemente ist abhängig von der begrifflich begründeten Anordnung der geistigen Mächte, von denen sie abhängen und denen sie zugehören. Die in den Begriffen selbst liegende Ordnung der geistigen Welt, welche von einem zum andern sowohl nach oben wie nach unten schrittweise fortleitet, und von jedem Paar im Doppelschritt zum nächsten Paar, ist ein Vorrang der geistigen Welt. Obwohl diese aber der stofflichen Welt in dieser und gar manchen anderen Beziehungen übergeordnet ist, hat sie doch keinen absoluten Vorrang. Gleich wie in der Ethik der Wille sich erst im Handeln erfüllt und verwirklicht, und der Mensch nicht als geistige Urpersönlichkeit, sondern erst als leiblich lebendiger Mensch seine Bestimmung erfüllt, so sind die irdischen Elemente gleichsam die Leiber der geistigen Wesenheiten; sie sind die körperlichen Erscheinungsformen der Geist-Wesenheiten.

Das macht sich in dem soziologischen Gefüge und den moralischen Anforderungen geltend: wenn der Landmann, indem er die Erde bebaut, Fügsamkeit bewährt und der Viehzüchter in Fürsorge für das Rind gutes Denken betätigt, der Krieger mit metallener Waffe Rechte und Pflichten der Herrschaft aufrecht erhält. Ja, ein Begriff der einen Art kann für einen der andern eintreten, so daß das Metall, wie es der Erzarbeiter bearbeitet, mit dem Namen »Herrschaft« benannt wird, und der Name »Fügsamkeit« den Erdboden bezeichnet. In den ungemein beziehungsreichen, und eben darum schwer verständlichen Dichtungen Zarathustras ist oft kaum zu entscheiden, ob mit »gutem Denken« nur dieses oder zugleich das Rind gemeint ist, und »Heilsein« und »Nichtsterben« sind manchmal Speise und Trank der Menschen, allerdings vorwiegend in dem vollkommenen Dasein nach Ablauf der Zeit.

Die klugen Unsterblichen sind also die im geistigen Dasein von Anfang an vorhandenen unveränderlichen geistigen Urformen der stofflichen Be-
reiche. —

Mit ähnlichen Worten spricht man von den platonischen Ideen. Daher ist es nötig auszusprechen, inwiefern die hier behandelten Vorstellungen etwas ganz anderes sind. Die Ideen sind nicht selbst Geist, sondern sie werden mit dem Geist erfaßt; sie sind Gedachtes, nicht Denken. Die Glieder der geistigen Welt des Zarathustrismus sind selber Geist, lebendige Geister, wie menschlicher Geist, ja wie der Geist Gottes. Sie sind geistige Persönlichkeiten.

Außerdem sind die klugen Unsterblichen nicht die unveränderlichen geistigen Urformen einzelner Dinge, nicht dieser Baumart, jenes Tieres, auch nicht der Gattungen, Bäume, Wälder, Berge, Rind, Kamel, Pferd. Zwar könnte es so scheinen, als wären es Gattungsbegriffe — und zwar von sehr weit gefaßten Gattungen, wenn zu Tier, Pflanze usw. geistige Urformen gedacht werden; aber es sind damit nicht alle möglichen Allgemeinbegriffe, die in der Tat als solche vorhanden und in Worten erfaßt waren, wie Gestirne, Land- und Wassertiere, Festes, Flüssiges, Siedelungen, Länder und Völker, ständische Gruppen usw. als in geistiger Form bestehend angesehen; sondern nur gewisse bevorzugte Wesenheiten, nämlich die in der Element-Liste des stofflichen Daseins genannten, die Körperwelt konstituierenden Bereiche haben ihr Urbild der geistigen Welt. Sie sind demgemäß auch nicht so sehr begriffliche Zusammenfassungen als dingliche Einheiten.

Es ist ja auch gar nicht anders möglich und denkbar, als daß gottähnliche Geister in der Religion Zarathustras und der Kerngedanke der platonischen Philosophie etwas ganz Verschiedenes sind. Und trotzdem besteht auch eine gewisse Ähnlichkeit, die den Vergleich als notwendig und berechtigt erscheinen läßt.

Beide sind eine metaphysische Realität mit einer gewissen, in beiden Fällen sehr schwer zu fassenden Beziehung zu sinnlich wahrnehmbaren Dingen, bzw. — bei Zarathustra — zu einem Grundbestand derselben. Und zwar diesen Dingen gegenüber eine höhere Realität. Dieses Höherstehen ist allerdings in beiden Fällen wieder ganz verschieden. Die platonischen Ideen sind das seinsmäßig Höhere, sind in höherem Grade seinshaft als die Sinnendinge. Gerade das gilt von den zarathustrischen Geistwesen nicht. Sie sind zwar früher geschaffen als das körperliche Dasein, sind maßgebend und wertbestimmend für das ganze Weltsystem, sie stehen unmittelbar an der Seite Gottes. Aber das eigentliche Sein besteht für Zarathustra gemäß seinem Tatsinn und Kampfgeist in einer Wirklichkeit, die wirkt. Und an diesem Wirklichkeits-Sein haben die zarathustrischen Geistwesen keinen Teil, denn dieses ist nur möglich mittels körperlicher Organe. Die Anschauung von der Schwäche des Geistigen — das eben bei

Zarathustra Denken, nicht Gedanke ist — spricht sich auch darin aus, daß er es beklagt, daß er nur über Wort und Denken verfügt, und nicht über die Macht, sein Denken in der Tat zu verwirklichen.

Nun sind ferner die Aussagen von Plato über die Ideen nicht ganz einheitlich und nicht immer streng begrifflich gehalten, sondern manchmal auch mehr ins Bildliche gewandt. Und dabei ergeben sich dann deutlichere Vergleichsmöglichkeiten. Nämlich: insofern die Ideen nicht nur als die intelligible Welt das Realere gegenüber dem sinnlich Wahrnehmbaren, sondern auch das Vollkommenere, und daher das Ur- und Musterbild, die Sinnendinge deren Abbilder sind. Außerdem erfährt die Ideenlehre bei Plato auch die Abwandlung, daß der Welt des wahrhaft Seienden Bewegung, Leben, Seele, Vernunft eigen sei. Damit ist zwar etwas Mythisches, ja Widersprüchliches in den Begriff der Idee geraten, zugleich aber eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der zarathustrischen Geisteswelt.

Erst wenn man solche, zwar ferne, aber doch unleugbare gedankliche Beziehungen ins Auge faßt, gewinnt die Feststellung der Philologie einen Sinn, daß das Altertum eine Verbindungslinie zwischen Plato und Zarathustra gezogen hat, und Plato als den Vollender der Lehre Zarathustras hingestellt hat. Die innere Bedeutung dieser Verknüpfung zeigt sich erst, wenn man Zarathustras Scheidung einer geistigen und stofflichen Welt, und die Entsprechung dieser beiden Welten erkannt hat. Dabei ist es kaum nötig, nochmal auf den sehr bezeichnenden Unterschied hinzuweisen, daß auch die geistige Welt Zarathustras in Gut und Böse zweigeteilt ist, während es bei Plato neben der höchsten Idee, dem Guten, keine Idee des Bösen oder Schlechten gibt.

Zarathustra ist unter den Griechen für uns zuerst bei Aristoteles genannt. Aber wenn man sich die vielfachen Berührungen der Griechen mit den Persern vergegenwärtigt, die natürlich nicht nur kriegerischer Natur waren, und daß Plato ungefähr 60 Jahre jünger war als Herodot, so ist es eine ganz natürliche Annahme, daß Plato von Zarathustra gehört haben kann. Er hat, wie mit dem vorher Gesagten wohl hinlänglich betont ist, nicht entlehnt. Und es muß fern liegen, bei so großen Geistesschöpfungen mit der Annahme von Beeinflussungen etwas »erklären« zu wollen. Aber kein noch so ursprüngliches Schöpfertum steht in einem geschichtslosen leeren Raum, sondern übernimmt Anregungen und greift Vorhandenes auf und erzeugt damit eine geistige Neugeburt von selbständigem Eigenleben. —

Die geistigen Urpersönlichkeiten der Menschen sind nicht ihre Seelen. Nach zarathustrischer Anschauung wohnt die Seele im leiblich lebendigen Menschen, sondert sich im Tod von den stofflichen Bestandteilen des

Menschen und vereinigt sich mit dem geistigen Ur-ich. Bei der Wiederbelebung der verstorbenen Leiber am Ende des Daseins tritt aber die geistige Urpersönlichkeit zusammen mit der Seele in den neubelebten Leib ein. — Nach rückwärts blickend, bei kulturmorphologischer Betrachtung, wird man die Wiederbelebung der Leiber der Verstorbenen durch Wiedereintreten von Seele und Geist in dieselben wohl im Zusammenhang mit schamanistischen Anschauungen Nordasiens sehen. Darauf kann aber hier nicht eingegangen werden, denn wir blicken jetzt vorwärts nach anderen Zusammenhängen, und hauptsächlich gilt es, den Gedankengehalt selbst zu erfassen. —

Erst im Enddasein, nach Ablauf der Weltzeit, ist also die volle Einheit zwischen dem Geist des Menschen und dem wirklichen, leiblichen Menschen hergestellt, d. h. es ist auch im Menschen der Dualismus von geistiger und stofflicher Welt aufgehoben. Einstweilen aber, in diesem Dasein, solange die zwiefach dualistische Welt besteht und während des Lebens der Menschen, weilt die geistige Urpersönlichkeit im geistigen Sein, sie ist außerhalb des wirklichen Menschen.

Dennoch besteht eine Beziehung zwischen dem lebendigen Menschen und seinem Geist; es ist zwar nicht genau zu erkennen, wie die Wirkungsweise des Geistes auf den Menschen vorgestellt wurde, doch ist anzunehmen, daß durch ihn eine Beeinflussung und Lenkung erfolgte. Die Unklarheit darüber bewirkt ja auch den, wenigstens für unser Verständnis bestehenden, Mangel in dem Verhältnis von Willensfreiheit in der Präexistenz und Willensbetätigung in der Existenz.

Hierfür bietet sich aus den Anschauungen anderer Völker manches zum Vergleich an; auf primitiver Stufe das, was man Außenseele genannt hat, und sonstige, mannigfach abgewandelte Vorstellungen von einem geistartigen Doppelgänger des Menschen, der ihn beschützt und lenkt, von dem sein Dasein abhängig ist, und der nur etwa im Traum und besonderen, geistersichtigen Augenblicken wahrgenommen werden kann. Man denke etwa an die Fylgien der Nordgermanen oder den genius der Römer, der dem Menschen nicht innewohnt, aber als sein schicksalbestimmender Begleiter aufs engste mit ihm verbunden ist.

Am nächsten vergleichbar aber ist der Vorstellung, die uns beschäftigt, die bei Plutarch belegte Anschauung, daß der höchste Seelenteil des Menschen, sein *νοῦς* oder *δαίμων*, nicht mit der Seele, *ψυχή*, in den Leib eingekörpert, sondern außerhalb desselben verblieben ist. Er schwebt über dem Menschen, der sein Schutzbefehlener ist, und er ist durch ein Band mit der im Menschen weilenden Seele verknüpft. Dieses Band ist der Zügel, mit dem der *δαίμων* oder *νοῦς* den Menschen bzw. dessen

Seele lenkt. H. v. Arnim, der über diese plutarchische Anschauung gehandelt hat ¹⁾, stellt fest, daß Plutarch sie weder selbst ersonnen haben kann, noch daß eine bekannte oder erschließbare (griechische) Quelle dafür anzugeben ist. v. Arnim spricht nicht selbst die Vermutung aus, daß dies zu dem orientalischen Gedankengut gehöre, das sich bei Plutarch findet. Aber während diese Vorstellungen dem Graecisten vereinzelt dazustehen scheinen, so begrüßt der mit dem Zarathustrismus Vertraute das Bild von dem Band und Zügel als die anschauliche Verdeutlichung einer im übrigen geläufigen Lehre, und er kann nicht umhin, den Zarathustrismus als die — vielleicht nicht unmittelbare — Quelle Plutarchs anzusehen.

Der in primitiven Vorstellungen wurzelnde Glaube an einen außerhalb des Menschen wohnenden, ihn begleitenden Schutzgeist ist hier also erhöht zu der Lehre von einer transzendenten Geistpersönlichkeit, die in einer höheren Welt, der des Geistes, zu Hause ist. Und dieser Glaube ist eingefügt in den Aufbau des gesamten Weltbilds. Denn von solcher Art, wie das Verhältnis des geistigen Ur-ichs zum leiblichen Menschen, ist auch das Verhältnis der klugen Unsterblichen (und der geistigen Teufel) zur (guten und schlimmen) stofflichen Wirklichkeit der Welt. Zwar üben sie keine Tätigkeit, somit auch keine erkennbare und sinnlich wahrnehmbare Einwirkung auf die körperliche Welt aus, aber jeder dieser Geister ist doch für den ihm unterstehenden oder zugeordneten Bereich der stofflichen Welt maßgebend, an seiner Erschaffung und seinem weiteren Schicksal beteiligt, seine Art und sein Wesen bestimmend. Das drückt sich ja auch in der praktischen Ethik aus, insofern die Verehrung und Förderung, die der Mensch einem Bestandteil der Erdenwelt zuteil werden läßt, eine Hingabe an die entsprechende Geistesmacht und eine Kräftigung derselben bedeutet, dergestalt, daß z. B. Pflege des Rinds seine Ergebenheit gegen gutes Denken beweist und die Macht des guten Denkens im Weltganzen fördert, Ackerbau die Fügsamkeit unterstützt; gleichwie diese Betätigungen aus der Gesinnung des guten Denkens und der Fügsamkeit sich ergeben.

Die geistigen Mächte sind die transzendenten Urbilder der stofflichen Elementar- und Lebensbereiche; diese sind die Erscheinungsformen und körperlichen Abbilder der geistigen Urformen, ohne daß doch die Art, wie die stoffliche Welt teilhat an den ihr übergeordneten Geistesmächten, klar erkennbar ist.

Wieder drängt sich mit dem Problem des Teilhabens und Innewohnens der Gedanke an platonische Anschauungen auf, und weitere Vergleiche kommen in Frage, wo Platos kosmologisch-religiöse Gedanken ins My-

¹⁾ Verhandl. d. kgl. Ak. van Wetensch. t. Amsterdam. Afd. Letterk. 1921.

thische gehen, in denen er die Welt als ein Abbild des höchsten Geistwesens betrachtet und annimmt, daß diese Gottheit nur die Vernunftwesen geschaffen, die Bildung der vernunftlosen Wesen aber Untergöttern überlassen hat.

Es wäre jedoch Sache von Sonderuntersuchungen, zu erkunden, inwieweit solche Vergleichsmöglichkeiten sich als fruchtbar erweisen. Jedenfalls ist auffallend, daß sie sich zahlreicher darbieten in der späteren Periode von Platos Philosophieren, in der er Gedankengängen aus anderen Lehren, wie der des Pythagoras und den Mysterien, nachgegangen ist.

Mehr Berührungspunkte hat dagegen der Zarathustrismus mit dem späteren Platonismus, am deutlichsten mit der Ideenlehre des Philo von Alexandria.

Bei ihm ist das höchste Wesen *νοῦς*, die Vernunft, welches aus sich den Logos hervorgehen läßt, und dieser wirkt als Vermittler der göttlichen Schöpfertätigkeit. Dies erinnert sehr stark an das Verhältnis zwischen dem weisen Herrn und dem klugen Geist, und zwar in deren ursprünglichem, echt zarathustrischem Verhältnis. Des weiteren ist die Gliederung bei Philo mehr abgestuft, aber die Vorstellungsweise ganz ähnlich wie im Zarathustrismus, indem Güte und Macht — vergleichbar den zarathustrischen Mächten Wahrsein (oder gutes Denken?) und Herrschaft — die obersten Helfer oder Werkzeuge Gottes sind, ferner aber im Logos die Ideen als die geistigen Urbilder des geplanten Weltbaues enthalten sind. Diese philonischen Ideen werden bald als Kräfte, bald als persönliche Wesen, als Engel und Trabanten Gottes, vorgestellt.

Die Art des Hervorgehens jeweils der folgenden Stufe aus der höheren läßt diese immer als das Urbild, die untere Stufe als das Spiegelbild — also Entsprechung und Abstufung zugleich — erscheinen: es ist der Anfang der später so entwickelten Emanationslehre.

Auch hier ist es leicht, wesentliche Unterschiede der beiden Lehren aufzuzeigen — einer uralten primitiven, aber doch sehr geistvollen Religion, und religiös-mythischer Konstruktionen, die das Material einer langen hochentwickelten Philosophiegeschichte verwenden. — Dabei ist das gegenseitige dialektische Verhältnis, in dem die klugen Unsterblichen zueinander stehen, geistiger als die bildliche Vorstellung der hervorstrahlenden Emanation oder Spiegelung. Und wir haben zwar auch bei den zarathustrischen Geistern einen allmählichen Abstieg bemerkt, der besonders bei den beiden letzten unter ihnen deutlich ist, aber die scharfe Grenze zwischen diesen und der stofflichen Welt ist nicht nur eine Abstufung, sondern auch das Anheben einer neuen Wertreihe. Indem dagegen bei Philo eine beständige Abschwächung und Wertminderung angenommen

ist, erscheint die Materie insgesamt als minderwertig — eine allerdings schon im griechischen Denken vorgebildete Anschauung. Trotz solcher Unterschiede sind gewisse Ähnlichkeiten so groß, daß die Anerkennung eines Zusammenhangs unvermeidlich ist. Diese Ansicht ist schon früher ausgesprochen worden ¹⁾, allerdings in der verschrobenen Form, daß der Zoroastrismus vom Neuplatonismus abhängig sein sollte. Dies wäre in chronologischer Hinsicht allerdings bezüglich der mittelpersischen Darstellungen des Zoroastrismus möglich, und aus diesen schöpfte freilich Darmesteter großenteils seine Gesamtauffassung der zoroastrischen Religion. Aber diese kommen nur in Ergänzung des Avesta als Quellen in Betracht, und als wirklich echte und maßgebende Quellen können nur die Gedichte Zarathustras gelten. Deren Verständnis wird seither schrittweise gefördert, damals steckte es noch in den Anfängen und konnte noch nicht die Grundlage für eine inhaltliche Kenntnis der Lehre Zarathustras bilden. Daher ist denn auch die sachliche Begründung Darmesteteters für seine Hypothese ungenügend. Das zeigt sich schon darin, daß er den Geist Gottes (den »klugen Geist«) gemäß der Anschauung des jüngeren Zoroastrismus mit Gott selbst (dem weisen Herrn) gleichsetzt und demgemäß nicht diesen, sondern das gute Denken mit dem philonischen Logos vergleicht. Aber nicht aus solchen Gründen, sondern wegen des Mißgriffs, daß Darmesteter um seiner Hypothese willen die Gedichte Zarathustras als nach-alexandrinisches Machwerk betrachtete, wurde diese allgemein abgelehnt. So hat man den Kern von Wahrheit, den diese Hypothese enthielt, verkannt, und da die Sachlage selbst zunächst eine ausschließlich philologisch-linguistische Erforschung der Originalquellen erforderte, war es zunächst auch nicht an der Zeit, diesen Fragen nachzugehen.

Umgekehrt ist die Annahme, daß Zarathustrismus oder zarathustrisch beeinflusste orientalische Lehren auf Philo eingewirkt haben, nach den seitherigen Forschungen über den Hellenismus durchaus naheliegend. Iranische Anschauungen sind in den Religionen der hellenistischen Periode vielfach nachgewiesen worden. Man hat dabei Unterströmungen des Volksglaubens aufgedeckt, die von jüngeren und sektarischen Abwandlungen des Zoroastrismus hinüberleiten zu hellenistischen Mysterienreligionen und zur Gnosis. Dagegen ist der eigentliche Zarathustrismus, dessen ursprüngliche Hauptgedanken in der zoroastrischen Glaubensgemeinschaft, wenn auch nicht unvermischt, lebendig blieben, in diese Forschungen nicht einbezogen worden. Und es besteht die Aufgabe, seine Einwirkung auf die Philosophie des Neu-Platonismus zu erforschen. Bei Philo dürfte sie wohl am deutlichsten erkennbar sein.

¹ James Darmesteter, *Le Zend-Avesta* III (Paris 1893), p. LIII ff.

Ich glaube aber, daß auch in der augustinischen Neugestaltung der Ideenlehre die Nachwirkung des Zarathustrismus noch zu erkennen sein wird; als ehemaliger Manichäer stand ja Augustin in der nachzarathustrischen Tradition der iranischen Geisteswelt und kann von dort Anregungen empfangen haben.

Ein anderer, nicht in die eigentliche Geschichte der Philosophie gehöriger Problembereich ist der Einfluß des Zarathustrismus auf die Lehre der christlichen Kirche, und zwar nicht nur, wie anerkannt ist, durch das Mittelglied der jüdischen Eschatologie, sondern auch in der nachfolgenden Dogmengeschichte.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, diese weitverzweigten Probleme zu verfolgen, sondern ich habe nur darauf hinzuweisen, daß die Bedeutung Zarathustras für die europäische Geistesgeschichte noch größer ist und mehr ins Einzelne geht als im allgemeinen angenommen wird.

HEINRICH RICKERTS PHILOSOPHISCHE ENTWICKLUNG.

Bemerkungen zum Problem der philosophischen Grundlehre.

VON

RUDOLF ZOCHER (ERLANGEN).

Heinrich Rickerts philosophische Entwicklung liegt abgeschlossen vor uns. Wir übersehen ihre Hauptphasen. Es wäre möglich, sie rein geschichtlich darzustellen. Doch die dazu nötige Haltung werden wir noch nicht leicht aufbringen können. Wir werden in dieser Entwicklung selbst zu sehr den Stachel des Problems fühlen, und als nächste Pflicht wird erscheinen, gerade auf diesen Punkt wenigstens hinzuweisen.

Diesen Versuch macht die folgende Skizze. Sie sieht in der Frage, die sie als Zentralfrage der wissenschaftlichen Philosophie von heute betrachtet, das Problem, das auch die philosophische Entwicklung Rickerts bestimmt. Es ist die Frage nach der Gestalt der eigentlichen philosophischen Grundlehre.

Man kann eine philosophische Entwicklung Rickerts gewiß in verschiedenen Teilgebieten der Philosophie aufweisen und dementsprechend relativ selbständige Entwicklungsreihen anzudeuten versuchen. So mag man etwa die Erkenntnistheorie, die Methodologie, die Wertlehre für sich behandeln können. Diese Reihen werden auch in eigenartiger Weise zusammengehen. Grenzt man aber ohne Rücksicht auf die üblichen Gebietstrennungen einige Sonderprobleme ab, so läßt sich an der Darstellung ihrer Entwicklung in Rickerts Lehre die Grundproblematik leichter herauschälen. So seien hier drei Punkte des Grundgedankens gesondert behandelt — der Gegensatz von Immanenzstandpunkt und Transzendenzstandpunkt in der Realitätslehre, das Problem der Prophysik und der Gedanke des Empirismus — um viertens dann die hier hervortretende Entwicklung auf das Grundproblem hin auszulegen.

Die damit in vier Abschnitte gegliederte Behandlung des Entwicklungsproblems ist also keine rein geschichtliche; es handelt sich vielmehr um eine kritische Deutung, die durch die Lehre

hindurch beständig auf die ihr vorschwebende Idee sieht und gewissermaßen mitphilosophiert.

I. Vom empiriekritischen Immanenzstandpunkt zum transzendenten Symbolismus.

Man kann versucht sein, Rickerts philosophische Entwicklung nur in einer Entfaltung der Einzelheiten, nicht in einer Wandlung der Grundansicht zu sehen und das aus den vorliegenden Werken zu begründen. An Unterlagen für einen solchen Versuch würde es nicht fehlen. Fällt doch schon bei oberflächlicher Betrachtung eine gewisse Neigung des Denkers zum zähen Festhalten an seinen Grundannahmen auf. Hier aber gilt es, auf die dennoch vorhandene Wandlung aufmerksam zu machen. Ein Problem ist besonders geeignet, dazu überzuleiten. Das erkenntnistheoretische Grundwerk Rickerts, »Der Gegenstand der Erkenntnis« nahm den Standpunkt der Immanenz in der Realitätslehre ein; es erklärte eine Wirklichkeit jenseits der Bewußtseinsinhalte für unannehmbar und entwickelte demzufolge den in der erkenntnistheoretischen Gegenstandslehre unaufgebbaren Transzendentenstandpunkt in der Form der Sollenslehre: An die Stelle der transzendenten Wirklichkeit, die für unmöglich gilt, tritt als Gegenstand der Erkenntnis das transzendente Sollen, die transzendente Geltung. Das Sein wird hier also auf die Bewußtseinsinhalte, d. h. genauer auf die »uns bekannte« Welt, und das ist schließlich die sinnlich gegebene Wirklichkeit, als mögliches Erkenntnismaterial eingeschränkt, und damit wird alle Metaphysik als Theorie einer transzendenten Wirklichkeit abgelehnt.

Vergleichen wir nun, was zu diesem Problem in dem letzten veröffentlichten Werk, in den »Grundproblemen der Philosophie« 1934 gesagt wird, so finden wir hier die übersinnliche Realität als eine mögliche Seinsart aufgeführt. Freilich gilt diese transzendente Wirklichkeit nach wie vor als unzugänglich für die eigentliche Theorie. Eine metaphysische Erkenntnis wird nur in symbolhafter Form zugelassen. Aber die Art, wie hier (in Einklang mit dem Bestreben der Gegenwart, die Leibnizsche Metaphysik wieder zu beleben) die Monadenlehre herangezogen wird, zeigt doch, wie nahe Rickert einer Ausführung dieser Metaphysik ist und gibt Raum zu Vermutungen, in welcher Richtung er die damit angedeuteten Gedanken wohl weiter ausgestaltet hätte, wenn ihre Ausarbeitung ihm vergönnt gewesen wäre. Was in den »Grundproblemen« an Gedanken über symbolistische Metaphysik angedeutet ist, macht jedenfalls den Eindruck,

als ob sich der Schwerpunkt auch des gedanklichen Interesses des reif gewordenen Denkers in dieser Richtung verlagert hätte. Jedenfalls wird hier eine Entwicklungstendenz sichtbar, die man, ein wenig schematisierend und vielleicht auch ein wenig zuspitzend, deuten kann als **Wandlung vom Positivismus zur Metaphysik!** Es wäre eine wohl nicht undankbare Aufgabe, die Phasen dieser Entwicklung an Hand der Logosaufsätze der zwanziger Jahre darzulegen.

Man wird gegen diese Auffassung keinen Einwand auf die Tatsache gründen können, daß Rickert am Anfang wie am Ende seiner literarischen Wirksamkeit die rein **theoretische Durchführbarkeit** einer Metaphysik mit aller Schärfe geleugnet hat. Denn zu **Beginn** der Entwicklung wird sogar die **gedankliche Möglichkeit** des Schritts zur transzendenten Welt, mindestens implizite, geleugnet. Am Ende der Entwicklung dagegen gilt diese Welt als dem Symbol zugänglich, und was auch nur symbolhaft gestaltbar sein soll, muß im Prinzip wenigstens **theoretisch ansetzbar** sein. Insofern ist offensichtlich ein gewisser **Wandel** der Grundanschauung im Rahmen dieses Problems deutlich. Der Begriff des transzendenten Wirklichen wandelt sich von einem wohldefinierten aber leeren zu einem in gewisser Weise erfüllbaren Begriff um.

II. Vom erkenntnistheoretischen Sollensprimat zur ontologischen Prophysik.

Der Wandel in der Lehre von der immanenten und transzendenten Wirklichkeit war leicht zu belegen und betraf ein in die Augen fallendes Problem von Interesse für den weiten Kreis der philosophisch Gebildeten. Dieses Problem ordnet sich einem umfassenderen ein, das dem Nichtfachmann leicht als bloß formal, bloß artistisch und zweitrangig erscheint, obwohl es für die wissenschaftliche Philosophie von grundlegender Bedeutung ist. Auch in der Stellungnahme zu diesem umfassenderen Problem zeigt sich ein eigentümlicher Wandel, freilich erst bei genauerer Analyse. Terminologisch zwar kündigt er sich ziemlich deutlich an; ob der Änderung der Terminologie aber in gleichem Maße auch eine sachliche Wandlung entspricht, ergibt sich erst bei schärferem Zusehen.

Wohl kein Kenner der Arbeiten Rickerts konnte ein Gefühl der Überraschung unterdrücken, als er in der Einleitung zu der Abhandlung »Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie« 1930 die ausdrücklich und betonte Änderung einer Terminologie fand, die den Verzicht auf ausdrückliche Hervorhebung eines begrifflichen Unterschieds bedeutete, der bis dahin für die Lehre grundlegend erschien. Der Unterschied

des Seins und des Sollens, des Seins und des Wertes, war vorher durch Gegensätze in der philosophischen Begriffsbildung markiert, die durch die Bezeichnung als »Ontologie« und »Axiologie« scharf auseinandergehalten wurden. Diese terminologische Unterscheidung wurde jetzt aufgegeben. »Ontologie« wurde eine philosophische Lehre von einem Sein überhaupt genannt, das Wert und »Sein« im vorher maßgeblichen Sinne umfaßte. Hätte damit zum Ausdruck gebracht werden sollen, daß der entsprechenden sachlichen Unterscheidung nicht mehr dieselbe Bedeutung zukomme wie vordem, so müßte wohl von einer entschiedenen sachlichen Wandlung gesprochen werden. Vergewähren wir uns, worum es dabei geht!

Der Ersatz des transzendenten »Seins« als Erkenntnisgegenstand durch das transzendente »Sollen« hatte die Konsequenz, das »Sollen« als Anerkennungskorrelat jedweden Sein vorzuordnen. Auch das legitime Urteil über immanentes Sein wird nur durch Sollensanerkennung erkenntnistheoretisch »möglich«. Darin erschließt sich der kritische Primat des Sollens vor dem Sein überhaupt. Diese Lehre, wie sie in den beiden ersten Auflagen des »Gegenstands der Erkenntnis« vorgetragen wurde, mußte in der 3. Auflage dieses Buchs gegen Einwände in Schutz genommen werden, die aus Rickerts eigener Schule kamen. Die Lehre erschien ebensowohl als »Primat der praktischen Vernunft« in der Logik wie als »Subjektivismus« durch die dem Sollen eigentümliche Subjektbezogenheit. Demgegenüber versuchten die Arbeiten E. Lask's (»Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre« 1911 und »Die Lehre vom Urteil« 1912) die bereits von Windelbands Standpunkt her geläufige Einschaltung der Begriffe Wert und Geltung in den Standpunkt des »Kritizismus« mehr theoretisch und mehr objektiv durchzuführen. Lask schiebt die Subjektivität ganz beiseite, er betrachtet das Sollen als bloß subjektiven Widerschein des objektiven Wertes und bezieht die kritizistische Vorordnung des Geltens vor das Sein allein auf diesen objektiven Wert. Das hat Folgen für die Auffassung des Wesens der Erkenntnis wie für die Aufstellung der Grundelemente der allgemeinen Philosophie. Erkennen gilt jetzt nach seinem eigentlichen Sinn als schlichtes Aufnehmen eines transzendenten Ineinanders von Material und Form, wohinter in letzter Zergliederung die Aufeinanderbezogenheit von sinnlich Seiendem und unsinnlich Geltendem hervortritt, und erst in zweiter Linie als Urteil. (Die ganze Lehre bedeutet eine gewisse Annäherung an den Standpunkt der phänomenologischen Schule: Die Art, wie Lask das Subjektverhalten auffaßt, steht der phänomenologischen Betonung des Intuitiven nahe, und wenn er das »Hingelten« unsinnlicher

Wertformen auf sinnliches Material als »transzendenten Sinn« kennzeichnet, so klingt das an die phänomenologische Betonung des Sinnes an.) Rickert setzte sich mit dieser Ansicht auseinander, indem er seine eigenen Begriffe weiter zerlegte, aber den Grundsatz nicht opferte: Das »Sollen« behält den Primat, nur seine *V e r k n ü p f u n g* mit dem »Sein« gliedert sich weiter durch Einschalten der Begriffe des transzendenten Wertes und des transzendenten Sinnes. Die objektive Fassung Lasks (mit ihrem Begriff des transzendenten Wertes und ihrer Ausschaltung von Subjektivität und Sollen) wird als ein möglicher »Weg« der Erkenntnistheorie der »subjektiven« Fassung, die das »Sollen« in den Vordergrund rückt, zur Seite gestellt. (Diese Wendung ist zuerst ausgedrückt in der Abhandlung »Zwei Wege der Erkenntnistheorie«, Kantstudien 1909.) Und in systematischem Ausgleich beider Auffassungen erhält die subjektive den Vorrang. Die Lehre vom Sollensprimat gliedert sich damit in der Spannung der Begriffe Sein, Wert, Sollen, Subjekt. Aus ihr entfaltet sich eine Schichtung mehrerer Sollensbegriffe. Und indem dabei der transzendente Wert als Voraussetzung des transzendenten Sollens zu einem relativ selbständigen Gebilde emporwächst, das die ursprüngliche Primatfunktion des Sollens zum Teil mit übernimmt, erhält die »kritizistische« Primatlehre die Form einer *A b h ä n g i g k e i t* *a l l e s* *S e i n s* *v o n* *G e l t e n* *u n d* *W e r t* und damit die Form einer *A b h ä n g i g k e i t* *a l l e r* *O n t o l o g i e* *v o n* *A x i o l o g i e* (»Gegenstand der Erkenntnis« 3. Auflage 1915).

Das sind zunächst die *V o r a u s s e t z u n g e n* der ursprünglichen Terminologie, die aufgegeben wurde. In diesen Voraussetzungen zeigt sich, wie man sieht, selbst schon ein eigenartiger Wandel, zwar nicht der *G r u n d* anschauung, die vielmehr zäh festgehalten wird, wohl aber ihrer Darstellung und des *A u s b a u* der in sie eingebauten Hauptbegriffe.

Mit dem Aufgeben jener *t e r m i n o l o g i s c h e n* Unterscheidung trat freilich die Frage auf, wie es mit den entsprechenden *B e g r i f f e n* steht. Verschwindet der terminologische Gegensatz von Ontologie und Axiologie in dem neuen Terminus Ontologie, so ist der Primat der Axiologie vor der Ontologie im alten Sinne nicht mehr terminologisch ausgezeichnet. Ist er aufgegeben oder wird er doch wenigstens für minder wichtig gehalten? Wäre das der Fall, so müßte man von einem Wandel des Grundstandpunkts sprechen. Selbstverständlich geht — das braucht wohl kaum betont zu werden! — das Vorliegen des Wandels nicht etwa bereits aus der Tatsache hervor, daß die deutliche Vorordnung der Axiologie vor der Ontologie in der Terminologie aufgegeben wird. Das wäre nur dann der Fall, wenn *n i c h t* zugleich eine Erweiterung des Begriffs Ontologie einträte.

Das Aufgeben der Vorordnung in der Terminologie büßt durch den Zusammenhang mit der Erweiterung des Begriffs Ontologie natürlich jeden Wert als Beweis einer Standpunktänderung für sich selbst ohne weiteres ein. Dennoch bleibt die Frage bestehen, ob die Terminologieänderung nicht doch einen Wandel der Grundanschauung spiegelt. Doch lassen wir die Erweiterung des Terminus Ontologie zunächst beiseite und fragen: Wie steht es mit der Primatlehre selbst?

Da stoßen wir wieder auf einen Wandel in Form einer weiteren Gliederung. Der Gegensatz der Ontologie zur Axiologie verliert in der Tat etwas von seiner früheren Bestimmtheit und Wucht, aber nur insofern, als der Akzent der »Vorgeordnetheit« von dem frei schwebenden Wert, der ihn zunächst mit trug (was in der Auffassung zutage tritt, die man ausdrücken kann »Ontologie hängt ab von Axiologie«), auf das Sollen und damit auf die Subjektbezogenheit zurücktritt. Inzwischen hat sich nämlich eine Ausgestaltung der Erkenntnistheorie zu Prinzipien der allgemeinen Philosophie vollzogen, wobei die Auseinandersetzung mit dem Standpunkt Lask's zugunsten einer noch deutlicheren Vorordnung der Subjektlehre ihre Früchte trägt. Im ersten Bande seines »Systems« (Allgemeine Grundlegung der Philosophie 1921) unterscheidet Rickert im Gebiet der Philosophie drei »Reiche«: Das Reich der Wirklichkeit, das Reich der Werte und das Reich des Sinnes als des — Wert und Wirklichkeit verbindenden — Subjekts. Im Gegensatz zu einer auf ein »hinter« Wert und Wirklichkeit liegendes transzendentes Sein gehenden Metaphysik wird die Sphäre der »vor« Wirklichkeit und Wert liegenden Subjektivität als Objekt einer »Propyisik« bezeichnet. Damit kommt das Subjekt, das bei Beginn der Entwicklung zunächst noch die in gewisser Weise schwankende Stellung eines »bloßen Begriffs« der »Erkenntnistheorie« gehabt hatte, erst eigentlich zum Range eines begründenden Prinzips der allgemeinen Philosophie. Ebenso wie der »Wert« eine eigenartige Selbständigkeit und Auszeichnung erhalten hat, wird nun auch — gerade infolge des Festhaltens am subjektivistischen Grundsatz — dem »Subjekt« selbst diese Auszeichnung zuteil. Die begrifflichen Elemente, denen die Erkenntnistheorie Geltung verschafft hat, aber zunächst noch mit einer erst unsicher tastenden Besitzergriffung des Gebietes, in welchem eine solche Elementenlehre sich überhaupt bewegt, werden jetzt — nach Durchlaufen des »Objektivismus« — in der ihres Gebietes sicher gewordenen allgemeinen Philosophie als »Reiche« abgegrenzt. Und nun bedarf es nur noch eines terminologischen Schrittes, um diese allgemeine Philosophie in ihrer Gebietsicherheit zu kennzeichnen. Im »System« von 1921 erfolgt diese terminolo-

logische Zusammenfassung noch nicht, obwohl sie angedeutet ist. Wenn man vermuten darf, so wirkt das Vorbild der »regionalen Ontologie« Husserls — an die man hier denken wird — infolge der vielfach andersartigen Grundhaltung der Phänomenologie zunächst eher abschreckend, und erst das weitere Vordringen des Terminus »Ontologie«, nicht zuletzt durch die Arbeiten N. Hartmanns und Heideggers¹⁾ veranlaßt dann wohl die Bezeichnung der allgemeinen Philosophie als Ontologie. Doch die Veranlassung sei welche sie wolle. Jedenfalls vollzieht sich eine Ausweitung des Begriffs Ontologie im Vergleich zum ursprünglichen Sinn des Ausdrucks, wo er eine Lehre vom »Sein« der »Sinnenwelt« bezeichnet. In dem letzten Werk ist die neue Terminologie völlig durchgedrungen. Dort gehört in die Ontologie die Lehre vom Sein wie die Lehre vom Wert und die Lehre vom Subjekt. Daß nun aber auch die »Prophysik« des »Systems« ein Teil der Ontologie wird, daran zeigt sich, wie die ursprüngliche Primatlehre ihren Grundgedanken nach erhalten geblieben ist. Der Wandel betrifft also nur die Ausgestaltung des Prinzips, nicht dieses selbst. Die Sollensprimatlehre entwickelt sich über die Lehre vom Primat der Axiologie vor der Ontologie zur prophysischen Ontologie als Lehre vom Vorrang der Subjektivität vor Sein und Wert. Das Zwischenstadium, das sich durch einen gewissen Vorrang der »Axiologie« auszeichnet, zeigt Rickert ein Stück weit im Fahrwasser Lasks. Die Auszeichnung des Wertes wandelt sich dann aber um zur Auszeichnung gerade des Subjekts. Dadurch wird der Subjektsprimat gewahrt, und der »Objektivismus«, der in der Betonung der Selbständigkeit des Wertes anklingt, vermittelt dann nur die Gewinnung der Gebietssicherheit der Philosophie selbst, wobei Wert und Subjekt in der Funktion von Grundelementen auftreten, und zwar eine neue Fassung, aber keine Aufhebung des ursprünglichen Primatgedankens sich ergibt. Diese Umformung der Primatlehre wird begleitet von einer Änderung des Terminus Ontologie, der sich schrittweise ausweitet und schließlich die Lehre bezeichnet, die

1) Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis« erschien 1921. In demselben Jahre kommt Rickerts 4. und 5. Auflage des »Gegenstands der Erkenntnis« heraus, in der die fragliche Terminologieänderung schon durchzuführen versucht wird. Vermutungen über historische Einflüsse müßten wohl hier einsetzen. Wer die Terminologieänderungen in der Neuauflage des »Gegenstands« von 1921 nicht beachtet und nur auf die Einleitung zur »Logik des Prädikats« von 1930 sieht, würde Einfluß Heideggers vermuten (Heidegger, Sein und Zeit, erschien 1927); es wäre wichtig, einmal der Entwicklung des Ontologiebegriffs Rickerts rein historisch genauer nachzugehen.

als Primatlehre selbst durchgeführt ist. Doch weist die Lage noch auf ein tiefer liegendes Problem hin, das erst behandelt werden kann, nachdem eine weitere Besonderheit gewürdigt worden ist.

III. Von der sinnlichen zur unsinnlichen Erfahrung.

Wer in Auftreten und Abwandlung des Ausdrucks Ontologie bei Rickert einen Einfluß der phänomenologischen Richtung zu vermuten geneigt wäre, würde ein paralleles Auftreten und Abwandeln eines anderen Ausdrucks feststellen können: Zur Kennzeichnung von Begriffen, die sich auf das Material beziehen, wird der Ausdruck »hyletisch« gebraucht. Freilich wird damit nur die Bezeichnung des Problems übernommen, zu dessen Lösung Rickert ganz andere Wege einschlägt als die Phänomenologen. Das tritt beiläufig in der betonten Abkehr von den »hyletischen« Auffassungen der phänomenologischen Schule hervor. So finden wir in späterer Zeit gelegentliche Zurückweisungen des »hyletischen Sensualismus« Husserls, wie Rickert vom Standpunkt seiner breiteren Materiallehre aus sagt, die neben dem sinnlichen Stoff auch einen unsinnlichen kennt. Dieser Standpunkt der Materiallehre ist freilich auch erst allmählich erarbeitet worden, und seine Erarbeitung steht im Zusammenhange mit der soeben betrachteten Entwicklung der Primatlehre. Der sich verselbständigende »Wert« verlangt als das unsinnlich Geltende ebenso wie das sinnlich Seiende ein entsprechendes Erleben, also parallel zum »Haben« sinnlichen »Materials« ein Haben unsinnlichen Materials. Ein solches unsinnliches werthafte Material scheint nun freilich in einen gewissen Wettstreit zu geraten mit einem möglichen übersinnlichen Material, wie es schließlich innerhalb der Entwicklung des Wirklichkeitsproblems auftauchen mußte, die wir im ersten Abschnitt skizzierten. Im Unterschiede von einem solchen als problematisch geltenden übersinnlichen Material, das auf eine übersinnliche »transzendente« Wertwirklichkeit hinwiese, faßt Rickert das nur unsinnliche werthafte Material als »immanent« auf, wobei das Immanente das »Bekannte« bedeutet, das auch das Empirische genannt werden kann. Damit rücken Sinngebilde (Wertgebilde) in die empirische Welt ein. So finden wir die Sachlage freilich erst in den »Grundproblemen« von 1934 endgültig dargestellt. Aber diese Auffassung macht sich schon in früheren Schriften geltend, und sie wirkt hier im Sinne einer Erweiterung des Bereichs der »empirischen« Welt im Gegensatz zur »metaphysischen«. Sinn und Wert sind danach in der »uns bekannten« und insofern »empirisch« zu nennenden Welt anzusetzen und ermöglichen eine Aufteilung schon dieser empiri-

r ischen Welt nach »sinnlichen« und »intelligiblen« Bezirken, womit diesem alten terminologischen Gegensatz der Philosophie eine neue Anwendung gegeben wird ¹⁾. Mit dieser Wendung tritt, so kann man sagen, ein neuer Empirismus auf: Die empirische Welt ist nicht mehr, wie es gewöhnlich gefaßt wird, die sinnliche Welt, sie schließt die intelligente Welt ein und damit das Gebiet des Sinnhaften, Bedeutungshaften, Werthaften. Der damit gegebene Wandel im Begriff der Empirie bedeutet freilich eben auch einen gewissen Wandel in Rickerts eigener Auffassung. In der ersten Phase seiner Lehre ist von solcher Empirie nichts zu spüren. Ihr gegenüber wäre vom Standpunkt des späteren »Empirismus« als breiterer Form einer »Hyletik« die in der Bezeichnung »hyletischer Sensualismus« gemeinte Fehlannonce genau ebenso am Platze, wie sie Rickert gegenüber der Phänomenologie geltend macht.

IV. Das Problem des kritischen Idealismus.

Damit sind drei Punkte getrennt besprochen worden, an denen sich eine Entwicklung des Grundgedankens offenbart. Nunmehr können wir uns ihrem inneren Zusammenhange zuwenden und damit auf die innere Einheit und den Gesamtsinn dieser Entwicklung eingehen. Das bisherige Ergebnis war dies, daß mehr eine Auseinanderlegung, Entfaltung, Gliederung als eine eigentliche Änderung des Grundgedankens vorliegt. Nur der zuerst besprochene Gesichtspunkt legt eine andere Auffassung nahe. Die erkenntnistheoretische Haltung zur Metaphysik scheint sich verschoben zu haben im Sinne einer Bewegung von Unduldsamkeit zu Duldsamkeit oder, um es schulgerechter auszudrücken, im Sinne einer Auflockerung des »Kritizismus«, denn kritische Vorsicht gegenüber der Tauglichkeit unseres Erkennens zur Erkenntnis einer übersinnlichen Welt ist uns ja seit Kant — und das ist auch im Sinne Rickerts gedacht — Zeichen einer »kritischen« Philosophie. Aber wenn man in der Tat hier von einer gewissen Auflockerung des Kritizismus sprechen könnte, so geht sie doch nicht so weit, Metaphysik als legitime Theorie zuzulassen. Und betrachtet man diesen Gesichtspunkt im Zusammenhang mit den beiden anderen, so bekommt diese Auflockerung des Kritizismus als Glied des Grundgedankens erst ihre rechte Bedeutung. Zunächst ist da wichtig, was wir als dritten Punkt behandelten: Die Erweiterung des Empirismus. Was gewöhnlich zur Metaphysik treibt, die Einsicht, daß nicht nur Sensibles, sondern auch Intelligibles erkennbar ist, wird einerseits philosophisch voll anerkannt und

1) Vgl. dazu den Aufsatz »Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik«. Logos Bd. 13.

ausgewertet und zugleich zur Kritik aller Metaphysik benutzt: Die intelligible Sphäre wird gewissermaßen in eine empirische und damit theoretisch zugängliche und eine überempirische metaphysische und damit theoretisch unzugängliche zerlegt. Das Intelligible als das Bedeutungs- und Sinnhafte begründet den neuen Empirismus und damit einen »übersinnlichen« aber nicht metaphysischen Teil der Philosophie. Das »Übersinnliche« dagegen bleibt, sofern es zwar einer Erkenntnis überhaupt, aber doch nur einer symbolhaften, zugänglich sein soll, dem kritischen Gesichtspunkt unterworfen. Und dieser negativen Seite des Kritizismus entspricht die positive teils als der neue Empirismus, teils als die allgemeine »kritische« Begründung der legitimen theoretischen Erkenntnis, wie sie als zweiter Punkt des Grundgedankens von uns hervorgehoben und in ihrer Entwicklung skizziert wurde. Das, was in allen ihren Wandlungen erhalten bleibt, war die Form einer »kritischen« Erkenntnistheorie, die einen eigenartigen Primat der erkennenden Subjektivität behauptet. Von der Sollenslehre bis zur Prophysis bleibt diese Primatlehre in Geltung. Freilich scheint sich die Grundlage dieser Primatlehre selbst in einer Entwicklung des Denkers von der »bloßen« Erkenntnistheorie zu einer sachlichen Philosophie verschoben zu haben. Und von diesem Gesichtspunkt her könnte man versucht sein, alle drei Entwicklungsmomente, die wir betrachteten, im Sinne einer eigenartigen »Versachlichung« der Philosophie Rickerts zu deuten. Dies liegt um so näher, als die Gesamtentwicklung der neuesten Philosophie überhaupt den Eindruck solcher Versachlichung macht. Drückt man das schulgerechter aus als eine Wendung zur Ontologie, so fällt auf alle Glieder der Entwicklung noch ein anderes Licht hinsichtlich des Grundgedankens. Dann läßt sich die offensichtliche Auflockerung des Kritizismus, die am ersten Punkt hervortrat, als Leitgesichtspunkt für die Beurteilung der beiden anderen bewerten: Der neue Empirismus wie die eigenartige Versachlichung der fundierenden Sphäre des kritischen Idealismus in der Entwicklung der Primatlehre fordern geradezu eine entsprechende Deutung. So kann man dann die Entfaltung des Grundgedankens als in drei Gliedern sich auseinanderlegende Ontologisierung des kritischen Idealismus fassen.

Das würde bedeuten, daß die bei Behandlung der einzelnen Punkte zunächst bezweifelte Änderung der Grundauffassung doch schließlich wenigstens in dieser Form deutlich vor Augen träte. Dann wäre jene Änderung der Terminologie, die bei Behandlung des zweiten Punkts eine solche Rolle spielte, doch schließlich symptomatisch für

eine Änderung des Grundgedankens? Trotz aller Erhaltung des Subjektsprimats wäre mit der Änderung seiner Grundlage doch die ganze Grundlage des kritischen Idealismus verschoben? Und es läge nahe, dann hier das eigentliche und durchaus verständliche Motiv dafür zu vermuten, daß trotz der Erhaltung der Primatlehre ihre ursprüngliche Darstellung so durchgreifend geändert wurde. Dann wäre die Annäherung an die ontologische Philosophie der Gegenwart mehr als eine Annäherung in der Ausdrucksweise.

Um das Problem, das sich hier aufdrängt, zu verdeutlichen, geben wir einer Vermutung Raum, die sich angesichts der geschilderten Entwicklung Rickerts leicht einstellt. Wäre Rickert vielleicht, wenn ihm eine Weiterarbeit am Ausbau seiner Lehre möglich gewesen wäre, zu einer einheitlichen metaphysischen Auffassung gekommen? Hätte er vielleicht die Subjektslehre der Prophysik mit der symbolistischen Lehre der Metaphysik zu einer einheitlichen Ontologie vom Sein der Welt zusammengeschlossen? Er lehrte in den »Grundproblemen«, seinem letzten Werke, eine in metaphysischer Hinsicht immer noch kritisch eingeschränkte, im Gebiet des theoretisch Möglichen »pluralistisch« aufgebaute Ontologie, d. h. er wies der legitimen Ontologie den Aufweis der verschiedenen »Seinsarten der Welt« zu, ohne »monistische« Aufhebung in einem Alleinen. War von einer symbolistischen Metaphysik, die in gewissem Sinne immerhin die Prägung der Leibnizschen Monadologie zeigt, nicht vielleicht doch der Weg offen zu einem Ausgleich dieses Symbolismus mit der pluralistischen Ontologie in einer echten, vielleicht pluralistisch gebauten aber theoretischen Metaphysik?

Wir wollen diese Vermutung hier weder ausspinnen noch die theoretische Frage, die sie enthält, sachlich erörtern. Sie kann uns aber zeigen, was uns an der bereits erkennbaren, deutlich vorliegenden und in den vorausgehenden drei Abschnitten in den Hauptpunkten skizzierten Entwicklung der Grundauffassung philosophisch eigentlich fragwürdig scheint.

Es kann keine Frage sein, daß ein System, wie es in jener Mutmaßung über die Entwicklung Rickerts angedeutet wird, die Idee des kritischen Idealismus als begründenden Prinzips der Philosophie entscheidend umformt. Ist diese Umformung nicht in der bereits vorliegenden Entwicklung gegeben? Das ist die Frage, der wir noch näher treten müssen.

Rickert selbst scheint die Antwort darauf klar gegeben zu haben. In der Schrift »Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie« 1930 greift er die Spannung zwischen Ontologie und »bloßer Erkenntnistheorie«

auf, wie sie zum mindesten einen Beweggrund in der ontologischen Wendung der Philosophie der Gegenwart darstellt. Bestrebt, dem gerecht zu werden und zugleich von seiner eigenen Lehre die in jenem »bloß« gemeinte Enge fernzuhalten, erweitert er seinen eigenen früheren Begriff der Ontologie in dem bereits besprochenen Sinne, weist aber zugleich alle Ontologie methodisch auf eine Ontologik zurück. Damit ist die alte Primatlehre in einem neuen methodischen Sinne zur Erörterung gestellt, wenn diese Erörterung auch, wie uns scheinen will, in dieser Schrift nicht zum völlig klaren Abschluß gelangt. Es scheint die Frage offen zu bleiben, ob Ontologie, philosophisch streng und eigentlich betrachtet, Ontologik ist, oder ob sie als selbständig philosophische Wissenschaft von Ontologik zu unterscheiden, dann aber im Sinne eines systematischen Methodenprimats in Ontologik gegründet ist. Es wird in dieser Schrift zwar weiter scharf unterschieden zwischen Seinsform und Denkform als Gegenständen einer Ontologik und einer bloßen »Noologik«, wie man ergänzend formulieren könnte; aber diese an sich wertvolle Unterscheidung wird dem Problem des Verhältnisses von Ontologie und Ontologik selbst nicht endgültig dienstbar gemacht. Wer angesichts der Stellung dieses Problems in dieser Schrift die Hoffnung gehegt hat, es im Sinne einer neuen methodischen Zuspitzung der Idee des kritischen Idealismus gelöst zu sehen, wird nicht völlig befriedigt sein. Eine völlig klare Lösung vermißt man. Um diesen Mangel als solchen zu empfinden, braucht man sich nur eine Seinslehre als möglich vorzustellen, die mehr als bloße Prädikatenlehre wäre, also noch etwas anderes als Ontologik. Und um für eine solche Seinslehre ein Beispiel aufzutreiben, braucht man noch nicht einmal außerhalb der Rickertschen Philosophie in der zeitgenössischen Ontologie herumzusuchen, sondern kann es bei Rickert selbst finden. So wird z. B. eine philosophische Lehre von der sinnlichen Wirklichkeit als Einheit des physischen und psychischen Seins zum mindesten in Form eines Problems aufgestellt und — freilich nicht streng im Sinne der eigenen Terminologie — als »Metaphysik« oder »Ontologie« bezeichnet (»Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« 2. Auflage, S. 174).

Die Frage der Einordnung einer »Ontologie« im Sinne einer solchen Wirklichkeitslehre in das Problem des Verhältnisses von Ontologie und Ontologik scheint in der »Logik des Prädikats« unerörtert zu bleiben. Und geht man von da nun zu dem letzten Werk, den »Grundproblemen« über, so findet man hier auch keine befriedigende Lösung. Denn einerseits wird hier zwar in der Einteilung der philosophischen Probleme die »Methodologie« einer sehr weit gefaßten »Ontologie«

(in dem bereits besprochenen Sinne des Begriffs) vorgeordnet und im Rahmen dieser Methodologie die Erkenntnistheorie besprochen, andererseits erscheint der Grundbegriff der Erkenntnistheorie, das Subjekt, wieder im Zusammenhang der Prophysisk, die gerade einen Teil der Ontologie bildet.

Wir kommen damit zu folgendem Ergebnis: Die Mutmaßung, Rickerts Entwicklung verlaufe von kritischer Philosophie zu Metaphysik, läßt sich zwar durch den Hinweis auf den in der Schrift »Die Logik des Prädikats« gelehrten Primat der Logik einschränken. Und jedenfalls kommen wir von da aus zur Idee des methodisch betonten Kritizismus als in Rickerts Lehre offenbar wirksamem Motiv. Doch ist nicht zu verkennen, daß ein Gegenmotiv mit vorhanden ist, das in der Richtung jener Mutmaßung weist. Das eine Motiv geht in der Richtung einer immer schärferen, klareren, universelleren Herausarbeitung der Idee des kritischen Idealismus als Prinzip der Philosophie. Das andere Motiv scheint den Rahmen des kritischen Idealismus sprengen zu wollen.

Ist das Gegeneinander dieser Motive als Ergebnis einer Betrachtung der Grundtendenz von Rickerts philosophischer Entwicklung zu buchen, so weist diese Entwicklung den systematischen Philosophen von heute auf ein Grundproblem hin, das in diesem Gegeneinander sichtbar wird. Es ist das Problem des transzendentalen Gedankens als solchen, das Problem der Transzendentalphilosophie als philosophischer Grundlehre. Gestattet eine Transzendentalphilosophie — das ist die Frage — eine ontologische Fassung? Dabei fragt es sich nicht, ob Transzendentalphilosophie mit Ontologie in irgendeinem Sinne verträglich ist, sondern lediglich, ob die Fundierung der Philosophie eine ontologische sein kann. Ist die Fundierung der Philosophie im Subjektverhalten, an der Rickert immer festgehalten hat, und für die er schließlich die Bezeichnung »Prophysisk« eingeführt hat, die den Gegensatz zu Metaphysik betont, überhaupt ontologisch möglich? Ist nicht Ontologie schließlich nur die allgemein abstrakte Form eben einer Metaphysik, und kontrastiert die Unterordnung der Prophysisk unter eine allgemeine Ontologie nicht eigentümlich mit ihrer Gegensätzlichkeit zur Metaphysik?

Wir verfolgen diese Fragen hier nur so weit, daß das Gegeneinander jener Motive verständlich wird.

Näheres Zusehen legt hier in der Tat einen echten Gegensatz bloß: Einerseits scheint tatsächlich so etwas wie Subjektverhalten in dem Sinne, der es zur Wurzel des kritischen Idealismus macht, nur dem Sinne, nicht dem Sein nach wesentlich. Andererseits muß man doch auch nach seinem Sein fragen können, weil man überhaupt so wie nach dem Sinn von

Sein nach dem Sein von Sinn forschen kann. Offenbar sind beide Einstellungen möglich. Ein Gegensatz zwischen beiden ergibt sich erst dann, wenn, wie es schließlich systematisch notwendig wird, die Grundfrage gestellt wird, welcher von beiden Einstellungen in der Philosophie der Primat zukommt? Und gerade diese Frage nun scheint sich Rickert nicht mehr — zumindest nicht mehr mit voller Schärfe — gestellt zu haben. Seine Haltung schwankt hier deshalb zwischen zwei möglichen Lösungen. Einerseits ist er bestrebt, von seiner transzendentalen Lehre möglichst den Schein fernzuhalten, als sei sie »bloße« Erkenntnistheorie im Sinne einer sachfremden Nur-Methodologie, und von hier aus kommt er zum Anschluß an die in der Wendung zur Ontologie maßgeblichen Bestrebungen der gegenwärtigen Philosophie. Auf der anderen Seite bewegt er sich aber doch durchaus in der Richtung auf die These, daß »vor« der Ontologie die Ontologie steht, und ein Bewußtsein davon leitet wohl noch seine Anordnung der Hauptteile der »Grundprobleme«, wo der Ontologie die Methodologie vorangeht. Zu einem Ausgleich dieser gegensätzlichen Motive, ja auch nur zu einer endgültigen Herausarbeitung der hier sich ergebenden methodischen Grundfrage scheint Rickert, so viel sich sehen läßt, nicht mehr gelangt zu sein. Dies verstehen, heißt über ihn hinausgehen. Und es heißt erkennen, daß hier zwei Grundmotive der Entwicklung, das Festhalten der erkenntnistheoretischen Primatlehre und die Umbildung der allgemeinphilosophischen Grundlage zu einer mehr als bloß methodologischen, zu einer »ontologischen« Systematik miteinander streiten.

Das führt schließlich zu der sachlich-systematischen Frage: Wie ist hier ein Ausgleich möglich? Man kann diese Frage im nahen Anschluß an Rickert so stellen: Wenn »Ontologie« von einer spezifischen Sachlehre (Lehre vom sinnlichen Sein) erweitert werden kann zu einer Ontologie in diesem Sinne und Axiologie umfassenden Lehre und noch einmal erweitert werden kann zu einer »Sein und Wert« fundierenden Lehre vom Subjektprimat (Prophysik) — ist diese Erweiterung damit zu ihrem »natürlichen Ende« gelangt? Oder bleibt Ontologie sinnvollerweise eben nur eine Art Sachlehre, der eine Art Methodenlehre nun wieder vorgeordnet werden kann und muß? Kritizismus ist Methodologismus. Jede mögliche Ontologie ist wesensmäßig fundiert in Methodologie, welche den »natürlichen« Primat hat. Das sind Thesen, die hier nahe liegen. Sie umfassend zu begründen, wäre die notwendige Aufgabe einer Kritik aller Ontologie auf der Grundlage einer Kritik der ontologischen „Vernunft“.

Notizen.

Der Nachlaß von Heinrich Rickert zeigt, was die ihm näher Stehenden immer gewußt haben, daß er auch noch in den Jahren seiner Krankheit zielbewußt weitergearbeitet hat:

Fast alle bisher gedruckten Werke Rickerts sind durch zahlreiche Randbemerkungen für etwaige Neuauflagen vorbereitet. Das gilt namentlich für eine Reihe von Aufsätzen, welche die Grundlage zum zweiten Bande von Rickerts »System der Philosophie« schaffen sollten. Diese Aufsätze werden demnächst unter dem Titel »Unmittelbarkeit und Sinnedeutung« in den »Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte« (Verlag J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] Tübingen) erscheinen.

Außerdem hat Rickert das nahezu druckfertige Manuskript eines bisher unveröffentlichten Buches hinterlassen, in dem »Fichte als sozialer und nationaler Denker« behandelt wird. Das Manuskript schließt mit folgenden Worten: »Es kommt jetzt nur noch darauf an, daß wir einen Blick werfen auf die letzten Schriften Fichtes, in denen er die Probleme, die ihn in den 'Reden an die deutsche Nation' beschäftigt haben, von neuem in Angriff nimmt. Prinzipiell anderes, als wir schon kennen, kommt jedoch dabei nicht zutage, und wir können uns daher kurz fassen.« Alles Wesentliche,

was Rickert über Fichte und seine Bedeutung für die Gegenwart zu sagen hatte, ist also in dem Manuskript schon enthalten. Nachdem das erste Kapitel in der vorliegenden Zeitschrift veröffentlicht ist, wird jetzt ein vollständiger Abdruck des ganzen Buches vorbereitet.

Die Hauptarbeit Rickerts aber war bis zuletzt sein »System der Philosophie«. Der erste Band dieses Werkes, der schon im Jahre 1921 erschienen ist, hatte nur die »Allgemeine Grundlegung der Philosophie« geschaffen und gleichsam den Rahmen angedeutet, der im zweiten und dritten Bande durch sachhaltige und konkrete Untersuchungen über die Einzelgebiete ausgefüllt und bereichert werden sollte. Die ganze Lebensnähe und Fruchtbarkeit der Rickertschen Systematik kann sich natürlich erst bei solchen materialgebundenen Untersuchungen zeigen. Der zweite Band sollte die »Philosophie des kontemplativen Lebens«, der dritte die des »aktiven Lebens« behandeln. Für den zweiten Band liegen zahlreiche Ausführungen vor, namentlich über die Wissenschaftslehre und über die Philosophie der Kunst. Für den dritten Band hat Rickert am meisten an der Sozialphilosophie und zwar vor allem über das Verhältnis von Pflicht und Liebe und über ihre Bedeutung für den Aufbau der Gemeinschaft gearbeitet. Bei all diesen Untersuchungen ist er ausgegan-

gen von dem unmittelbar vorfindlichen Sinn- und Bedeutungsgehalt unserer Lebenserfahrung, insbesondere von den »intelligibelen Zuständen«, deren bisher meistens übersehene Eigenart er schon in den Aufsätzen gekennzeichnet hatte, die demnächst unter dem Titel »Unmittelbarkeit und Sinndeutung« erscheinen werden. Vielleicht wird es später möglich sein, auch noch die Grundgedanken seiner Philosophie der Kunst und die der Sozialphilosophie zu veröffentlichen. Dann würde also der erste Band des »Systems der Philosophie« kein Torso bleiben; und vermutlich würde er dann auch nicht mehr so einseitig beurteilt werden, wie es bisher leider meistens der Fall gewesen ist.

*

Bei dieser Gelegenheit sei auch noch auf eine Entdeckung hingewiesen, die mir Herr Dr. Franz Rickert (Danzig), der Bruder des Verstorbenen, mitgeteilt hat: Bei Nachforschungen über die Ahnenreihen der Familien Rickert und Mac Lean stellte sich heraus, daß der Urgroßvater von Immanuel Kant zugleich ein Ahnherr von Heinrich Rickert ist. Dieser Richard Kant war »Krug«-Besitzer, also Gastwirt, in Werden bei Heydekrug im nördlichsten Ostpreußen. Aus dem Jahre 1667 ist eine Urkunde erhalten, nach welcher Richard Kant seinen Besitz an seinen aus Schottland zugewanderten Schwiegersohn John Karr übergab. Aus der Ehe von John Karr und Sophie geb. Kant stammte eine Tochter (Anne Sophie), die in Memel wieder einen Mann aus schottischer Familie (Alexander Douglas, gest. 1722) heiratete. Dessen Enkelin Maria Simpson war in zweiter Ehe

mit dem Schotten Archibald Mac Lean (gest. 1810) verheiratet; und eine Urenkelin dieses Archibald Mac Lean ist dann die Mutter von Heinrich Rickert: Annette, geb. Stoddart. Ihr Vater war noch direkt aus Edinburgh nach Danzig gekommen, wo sie selbst und auch ihr Sohn Heinrich Rickert geboren ist.

Am 13. Oktober 1797 schrieb Kant an den schwedischen Bischof Jacob Lindblom, der sich um die Aufstellung von Kants Stammbaum bemüht hatte: »Daß mein Großvater . . . aus Schottland abstammt sei, daß er einer von den vielen war, die am Ende des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts aus Schottland, ich weiß nicht aus welcher Ursache, in großen Haufen emigrierten und davon ein guter Teil sich unterwegs auch in Schweden, der Rest aber in Preußen vornehmlich über Memel verbreitet hat, beweisen die dort noch bestehenden Familien der Simpson, Mac Lean, Douglas, Hamilton und anderer mehr, unter denen auch mein Großvater . . . gewesen ist« (Kants gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Bd. XII, Seite 204).

Nach den oben mitgeteilten Feststellungen ist nun zwar nicht Kants Großvater selbst, wohl aber dessen Schwager John Karr aus Schottland eingewandert; und eine Tochter dieses Großonkels von Kant heiratete dann in die Familie Douglas, eine Enkelin in die Familie Simpson und eine Urenkelin in die Familie Mac Lean hinein, so daß Kant in dem zitierten Brief nicht seine eigenen, sondern Rickerts Vorfahren mit Namen nennt. Außerdem aber ist auch Kants Urgroßvater Richard Kant (nicht der Großvater Hans Kant) mit vielen anderen Schotten in der Schwe-

denzeit (1629—1635) nach Ostpreußen eingewandert; dort hat er jedoch in Werden bei Heydekrug ebenso wie sein Sohn später in Memel eine einheimische deutsche Frau geheiratet (vgl. Karl Vorländer, »Immanuel Kant, der Mann und das Werk«, 1924; Bd. I, Seite 15/16; Bd. II, Seite 378/379 und namentlich die dort genannten Aufsätze von Johann Sembritzki). In Schottland also haben Kant und Rickert gemeinsame Verfahren; und beide haben die zähe Beharrlichkeit des schottischen Stammescharakters und die nüchterne Sachlichkeit der schottischen Philosophie stets sehr hochgeschätzt.

Breslau.

August Faust.

G. J. P. J. Bolland's Briefwechsel mit E. von Hartmann. Herausgegeben von der Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede. 1937.

Der Briefwechsel zweier Philosophen ist für die Zeitgenossen und die Nachwelt von besonderem Interesse, wenn er nicht nur philosophisch-sachlich belangvoll ist, sondern zugleich aufschlußreich für die persönlichste Wesensart der Denker. Auch derjenige Philosoph, der in seinem eigentlichen Werke den unmittelbar existentiellen Ansatz und Einsatz zum Begriff zu vermitteln sucht und das Eigenartige seiner Persönlichkeit zurücktreten läßt, wird in seinen Briefen persönlicher, unmittelbarer, impulsiver sein; seine im Werke zurücktretende Persönlichkeit spricht sich im Briefe in unmittelbarem Einssein mit seinem Werke aus.

Der vorliegende Briefwechsel, den die holländischen Hegelianer den deutschen philosophischen Freunden zuge-

eignet haben, erschließt uns in eindrucksvollster Weise sowohl die philosophisch-sachliche, wie die persönlich-menschliche Entwicklung Bolland's. Während Hartmann persönlich etwas konventionell, bisweilen auch eitel erscheint, vor allem aber »fertig« und zu keinerlei grundsätzlichen Revisionen seines Systems geneigt, ist bei Bolland noch alles im Fluß, sowohl die menschliche Entwicklung zur letzten persönlichen Reife als auch die wissenschaftliche zum philosophischen Begriff. Allein dieser Gegensatz zweier Menschen und menschlichen Charaktere macht ihren Briefwechsel interessant und lesenswert. Gegenüber der Hartmannschen Konventionalität ist Bolland von einer außerordentlichen Ehrlichkeit und Offenheit, einer bisweilen erstaunlichen Rücksichtslosigkeit und Unerbittlichkeit, wenn es sich um philosophische Entscheidungen handelt. Gegenüber dem Hartmannschen Angekommensein aber drückt sich in jedem Briefe Bolland's das leidenschaftliche Ringen um die Wahrheit aus, eine ungewöhnliche menschliche und denkerische Energie.

Nur einem ursprünglich philosophischen und zugleich willens- und charakterstarken Menschen konnte es gelingen, in so kurzer Zeit den Weg von der Schülerschaft zur Meisterschaft zu durchmessen. In Batavia als Sprachlehrer tätig, erarbeitet sich Bolland unter schwierigsten Verhältnissen in intensiver Auseinandersetzung mit E. von Hartmann's Werken ein ungewöhnlich reiches und umfangreiches philosophisches und philosophiegeschichtliches Wissen und eine immer strengere Denk- und Begriffsform. Das unmittelbare Philosophieren erhält so in streng-

ster Selbstbildung und Selbstkritik eine originale philosophische Gestalt, logische Begründung und Rechtfertigung, logisch-begriffliche Form.

In der ersten Epoche dieser Selbstbildung bejaht Bolland Hartmanns Philosophie ebenso leidenschaftlich, wie er sie in der zweiten kritisiert. Er unternimmt es, die logische Unzulänglichkeit, ja Unhaltbarkeit der Hartmannschen Gedanken aufzudecken. Er will diesen zwingen, seine systematischen Irrtümer auch öffentlich zugeben um der Wahrhaftigkeit des Philosophierenden und der Wahrheit der Philosophie willen. Hartmann vermag diesen Schritt nicht zu tun, weil er weiß, daß er damit die Grundlagen seines Weltbilds zerstören würde. Diese Schwäche kann Bolland weder verstehen, noch verzeihen. So kam es zum Bruch. Bollands Weg führte, als er sich von Hartmann lossagte, zu Hegel.

Der holländische Hegelianismus, der in Bolland seinen Begründer und Führer verehrt, baut sich auf einer intensiven Durchdringung der Hegelschen Logik auf. Bolland selbst kommt zur Hegelschen Logik auf Grund seiner Erfahrung des Widerspruchs und der Notwendigkeit, diesen Widerspruch denkerisch zu bewältigen. Eine solche denkerische Bewältigung des Widerspruchs jedoch, die nicht nur seine Auslöschung oder Verdeckung ist, sondern seine logische Erfassung, kann nur in dialektischer Methode geleistet werden. »Gestehen Sie doch«, schreibt Bolland an E. von Hartmann, »daß Ihre dualistische Formel 'das Logische setzt das Was, das Unlogische das Daß der Welt' in die Brüche geht, und wir nicht aus der bloßen Initiative die Widersprüche hervorzaubern können, sondern die Idee

schon als solche von Antilogischem ebensogut wie von *στερητικώς* so zu nennendem Alogischen durchzogen ist« (S. 132). Bolland vollzieht den entscheidenden Schritt vom Dualismus zur Dialektik, den Schritt, dessen Notwendigkeit Hartmann sich selbst verdeckt hat. Mit großer Schärfe heißt es daher in einem der nächsten Briefe: »Ohne irgend ein tieferes Verständnis der Hegelschen Logik haben Sie Ihre Schrift über die dialektische Methode verfaßt, und ohne logische Vorstudien ist auch die Philosophie des Unbewußten zusammengeschrieben, als Sie nachher Ihre späteren Schriften abfaßten, stand Ihnen Ihr Standpunkt fest, und ohne prinzipiell je etwas hinzuzulernen, haben Sie, ich möchte sagen immer nur naiv verständig, auf demselben beharrt« (S. 138). »Was enthält der Begriff der Gleichheit, wenn nicht die Identität Verschiedener und ist nicht etwa der Satz, daß Alles verschieden und Eins ist, das wahre im Selbstbewußtsein als solchem sich betätigende Prinzip?« (S. 139). »Hegel ist groß, und Ihr System mit seinem undenkbaaren Endzweck, an den Sie selbst wohl kaum mehr glauben, ein Rückfall. Viel, recht viel ist selbstverständlich an den Hegelschen Ausführungen auszusetzen; auch muß mehr Schopenhauersches hinein, und Sie selbst haben schließlich keineswegs umsonst geschrieben. Daß Sie aber das größte philosophische Werk aller Zeiten eine Absurdität, ein rein Verfehltes genannt haben, — das ist eine Sünde gegen den heiligen Geist der reinen Vernunft« (S. 141).

Im letzten der abgedruckten Briefe heißt es schließlich: »Der Widerspruch ist also gleichsam das Lebenszeichen der Wahrheit und des Wahren und es ist in

unserem Denken das Wahre und Vernünftige selbst, welches alles Vereinzelte nicht bloß setzt und bejaht, sondern ebensosehr verneint und 'aufhebt'. Dies ist der nicht zu widerlegende und ebenso wenig zu überbietende Geist hegelischer Vernunftlehre, welcher von dem hegelischen Buchstaben zu unterscheiden und als das Unsterbliche in demselben anzuerkennen und zu ehren ist; das Wahre ist dies, sich in sich zu unterscheiden, sein Anderes zu setzen, um in demselben zu sich selbst zu kommen, es aufzuheben und für sich zu sein« (S. 142).

Der Beginn der Bolland'schen akademischen Lehrtätigkeit im Jahre 1898 an der Universität Leiden war zugleich der Anfang eines überaus fruchtbaren und vielseitigen Hegelianismus in Holland. Bolland selbst hat die wichtigsten Werke Hegels neu herausgegeben und ausführlich kommentiert und in intensivem Philosophieren und mit universaler fachwissenschaftlicher Bildung das Hegelsche System neu durchgemessen. Sein großer Einfluß allerdings hat sich weniger in den eigentlich fachphilosophischen, bzw. akademischen Kreisen ausgewirkt als in wissenschaftlich gebildeten »Laien«kreisen. Auch heute noch lebt der holländische Hegelianismus nicht an den holländischen Universitäten, sondern in »Außenseitern«, seine hervorragendsten Träger sind Naturwissenschaftler, Ingenieure, Juristen; auch Hessing, heute wohl der bedeutendste Philosoph Hollands überhaupt, ist erst vor kurzem auf einen philosophischen Lehrstuhl gelangt.

Aus dieser eigentümlichen geschichtlichen Tatsache ist es zu erklären, daß der holländische Hegelianismus von allen Wissenschaftsgebieten her zur

philosophischen Durchdringung im Geiste und Sinne Hegels gelangt ist, daß er nicht irgendeinen Teil des Systems — etwa die Philosophie des Geistes — bevorzugt und auswertet, sondern das System als Ganzes in fruchtbarem Philosophieren lebendig und wirksam zu erhalten bestrebt ist.

Eine nicht unwesentliche Wandlung des Hegelianismus von Bolland zu Hessing wird man allerdings feststellen können: während Bolland's Philosophieren im Sinne Hegels wesentlich logisch bestimmt und ausgerichtet war, ist das Philosophieren Hessings und seines Kreises spezifisch phänomenologisch eingestellt. Die Verlagerung des Schwergewichtes von der Logik zur Phänomenologie dürfte das »aktuelle« Moment des holländischen Hegelianismus bezeichnen, den Punkt, an dem die gegenwärtige Problemsituation am meisten deutlich wird.

Gröden.

Käte Nadler.

Otto Voßler, Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke. R. Oldenbourg, München und Berlin 1937.

Das nach der Angabe des Verfassers aus einer Vorlesung an der Leipziger Universität hervorgegangene Buch stellt sich die Aufgabe, den geistigen Anfängen des Nationalismus, und zwar in den Persönlichkeiten einiger Staatsphilosophen und politischer Denker nachzugehen, beginnend mit Rousseau und endend mit Ranke. Dazwischen werden behandelt: der Engländer Burke, der Amerikaner Jefferson, der Italiener Mazzini und die Deutschen Fichte, Humboldt und Hegel. Also eine lose Aneinanderreihung geistesgeschichtlich bedeutsamer Gestal-

ten, die jedoch, wie sich am Ende zeigt, nicht willkürlich, sondern nach einem ganz bestimmten Gesichtspunkt vorgenommen wurde, der es dem Verf. ermöglicht, so etwas wie eine fortschreitende Entwicklung der nationalstaatlichen Idee bis hin zu ihrer ersten Vollendung durch Hegel und Ranke festzustellen. Voran stellt er ein Kapitel, in dem er sich selbst mit dem Begriff der Nation auseinandersetzt. Wir wollen auf dieses einleitende Kapitel am Schluß zurückkommen, um dabei die Frage zu stellen, ob die von ihm geschilderte geistige Entwicklung des Nationalgedankens »von Rousseau bis Ranke« des Verfassers eigene Auffassung über das Wesen der Nation zu stützen geeignet ist oder nicht.

I.

Rousseau begreift der Verf. in erster Linie aus seinem Gegensatz gegen das rationalistische Kulturideal des 18. Jahrhunderts. Rousseau stellt der absoluten Vernunft, dieser »Gotttheit seiner Zeit«, die Welt des Irrationalen gegenüber, die Welt »der Triebe, der Leidenschaften, der Gefühle, des Naturhaften, des Herzens, des Charakters mit all ihren Abgründen und Höhen«. So schafft er ein neues Bild des Menschen und von da aus auch ein neues Bild des Bürgers und des Staates. Von Natur ist der Mensch gut; in seinem Gewissen hat er die Richtschnur seines Handelns; in ihm selbst, nicht in dem Treiben einer erstarrten Gesellschaft liegt der Schlüssel zu seinem Glück. Allein der Mensch ist nicht nur ein Einzelwesen, sondern lebt in der Gesellschaft, im Staate. Die Aufgabe ist also die, den Einzelnen durch den Staat zu seinem wahren Selbst gelan-

gen zu lassen oder den Staat in den Dienst des wahren Glücks aller Einzelnen zu stellen. Das geschieht dadurch, daß der wahre, dauernde Wille aller Einzelnen, ihr recht verstandenes Interesse an Freiheit und Gemeinschaft zugleich zum einzigen Gesetz des Staates erhoben wird: die *volonté générale*. Wer ihr gehorcht, ist in der Unterordnung unter das allgemeine Gesetz frei, da es sein eigener wahrer Wille ist. So entdeckt Rousseau die Freiheit nicht gegen den Staat oder außerhalb des Staates, sondern im Staate; er verneint die ichbezogene Freiheit des Individuums, um sie als die gemeinschaftsbezogene Freiheit des Bürgers wieder auferstehen zu lassen. Der Staat, den er fordert, ist weder der absolutistische Obrigkeitsstaat des 18. noch ein liberaler Rechtsstaat im Sinne des späteren 19. Jahrhunderts, sondern ein politisches Gemeinwesen: die Nation. Die Nation beruht auf dem Willen aller ihrer Glieder, miteinander ein Ganzes, eben eine Nation auszumachen. Ihre Seele ist die *volonté générale* eines bestimmten Volkes. Die Nation ist daher für Rousseau bereits »ein überindividuelles, moralisches Wesen mit eigenem Willen, eigenem Bewußtsein, eigenem Leben«. Der Staat dient der sittlichen Bestimmung seiner Bürger, als Glieder eines Gemeinwesens, einer Nation zu leben. Er ist nicht für alle Menschen gleich, sondern als Nationalstaat notwendig von andern Staaten verschieden. Deshalb sagte Rousseau den Polen, er könne für sie nicht eine Verfassung entwerfen, da es nicht so sehr darauf ankomme, daß ihre Verfassung »an sich gut« sei, als daß sie gerade für Polen gut sei. Sie können daher nur von einem Polen entworfen werden. So ist

Rousseau, der selbst keinen höheren Stolz gekannt hat als den, ein Genfer Bürger zu sein, nach der Meinung des Verfassers »der erste Bahnbrecher des Nationalismus«.

Der Engländer *Burke* ist auf einem ganz anderen Wege zu einem ähnlichen Ziel gelangt. *Burke* entdeckt die Vernunft in der Geschichte, den Wert der Überlieferung, der Sitte, der überkommenen Einrichtungen. Die Geschichte bedeutet ihm die angesammelte Erfahrung und Weisheit der Vorfahren, die konkrete Vernunft eines Volkes und Staates. Während die Aufklärung in der Geschichte nur eine Häufung blinder Vorurteile und Irrtümer erblickte, sieht *Burke* in ihr die ehrfurchtsvoll zu achtende nationale Überlieferung. Der Mensch lebt nicht allein aus dem, was er sich selbst zu schaffen vermag, sondern aus dem Erbe der Vergangenheit und in Verantwortung für eine Zukunft. So steht er als Glied in einer Kette und daher in seinem Staat, der die Generationen überdauert und ihr Erbe aufbewahrt. *Burke* versöhnt den Einzelnen und den Staat nicht, wie *Rousseau*, durch eine sittliche Forderung an beide, die sich praktisch gegen die bestehenden Staaten richtet, sondern durch die Bejahung der Geschichte und des bestehenden englischen Staates.

Auf einem dritten Wege haben endlich *Jefferson*, der Amerikaner, und *Fichte* es unternommen, den Einzelnen mit dem Staate, mit der Nation zu verschmelzen. Beide stimmen darin überein, daß sie von allgemeinen, menschheitlichen Ideen ausgehen, daß sie aber in ihrer eigenen Nation schließlich diejenige erblicken, die allein imstande ist, diese Ideen zu verwirklichen

und daher zum rückhaltlosen Einsatz für ihre Nation auffordern. *Fichte* ist gleich *Jefferson* Rationalist, wenn er sich auch von dem Amerikaner von vornherein durch seine ethische Grundhaltung unterscheidet. Aller Wert, alle Würde des Einzelnen hängt daran, daß er sich zum Organ der Vernunft und ihrer Verwirklichung macht. Allein hierzu sind nach *Fichte* heute nur noch die Deutschen fähig, weil sie als einziges Volk sich ihre »Ursprünglichkeit« bewahrt haben. »Ursprünglich« bedeutet, so meint der Verf., für *Fichte* »gerade das Geschichtslose, das durch die Geschichte nicht Gebildete, sondern vernunftgemäß Gebliedene«. Weil die Deutschen allein noch fähig sind, die große Bestimmung der Menschheit zu verwirklichen, weil sie das Volk schlechweg, das Volk der Vernunft sind, daher würde mit ihrem Untergang die Menschheit aller Hoffnung beraubt werden, ihrer vernünftigen Bestimmung jemals genügen zu können. So fallen denn nach *Fichte* für den Deutschen die Pflicht gegen die Nation und gegen die Menschheit zusammen; der Einzelne soll in der Nation aufgehen, weil er dadurch allein seine sittliche Bestimmung als Mensch erfüllen kann.

Diese drei Wege zur Nation laufen nun bei *Hegel* in einen zusammen. Das, was sie im Grunde miteinander verbindet, ist die Abkehr vom abstrakten, dualistischen oder transzendenten Denken. *Rousseau* vernichtet die abstrakte Freiheit, die Freiheit außerhalb des Staates oder gegen den Staat; *Burke* vernichtet die geschichtslose abstrakte Vernunft, *Fichte* endlich vernichtet die abstrakte Menschheit, indem er die Idee des Menschen nur in einem bestimmten Volke als wirklich erkennt.

Oder positiv gewendet: Rousseau entdeckt die Freiheit im Staate, Burke die Vernunft in der Geschichte, Fichte die Menschheit in der Nation. Damit sprechen aber alle, ohne es zu wissen, dieselbe Erkenntnis aus: daß das Allgemeine nur im Besonderen, die Vernunft nur in der Wirklichkeit als der immanente Geist eines konkreten Staates und einer konkreten Nation ist. Dies eben ist die Grunderkenntnis Hegels, des Überwinders aller abstrakten Entgegensetzungen und Trennungen. Er nimmt Rousseaus Lehre von der Freiheit im Staate auf, jedoch mit dem Unterschied, daß er das Allgemeine, die Nation, nicht, wie noch Rousseau, aus dem Willensentschluß der Einzelnen hervorgehen, sondern sich in ihnen entfalten läßt; er erkennt die Vernunft in der Geschichte und damit die Geschichtlichkeit des vernünftigen Daseins im Staate; endlich macht er die einzelnen Nationen zu Trägern einer welthistorischen Aufgabe. Auch Ranke steht grundsätzlich auf dem gleichen Boden. Er steht Hegel viel näher, als man gemeinhin annimmt; wo er sich von ihm unterscheidet, da nur weil er noch konkreter denkt, als Hegel. Was die früheren Denker erst schrittweise hatten entdecken müssen und umständlich und noch unzulänglich auf rationale Weise zu begründen versucht hatten, was dann Hegel in einer großartigen Synthese vereinigt hatte, »Ranke sieht es, er schaut es an«.

II.

Die stärksten Bedenken gegen die Darstellung des Verfassers lassen sich wohl gegen seine Deutung Rousseaus vorbringen. Er ist sich darüber auch selbst im klaren und verweist des-

halb auf eine eingehende Sonderuntersuchung des Genfers, die er noch zu geben hoffte. Bis diese vorliegt, wird man ein endgültiges Urteil noch nicht fällen können. Immerhin muß doch darauf hingewiesen werden, daß in dem von dem Verf. gezeichneten Rousseaubilde alle jene Züge stark zurückgedrängt erscheinen, durch die Rousseau sowohl in der französischen Revolution wie etwa auf den jungen Fichte gewirkt hat: die Betonung der Gleichheit, die beherrschende Rolle des Staatsvertrages, die Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips. Gewiß ist Rousseau zwiespältig. Es fragt sich aber, ob in der Darstellung des Verf. nicht diejenigen Momente, die Rousseau schließlich als einen Vorläufer Hegels erscheinen lassen können, erheblich überbetont sind. Hegel selbst hat Rousseau bekanntlich scharf abgelehnt, da die *volonté générale* kein substantiell-allgemeiner, sondern lediglich ein gemeinsamer Wille, d. h. der verallgemeinerte Einzelwille sei. Es bedarf doch der genauen Prüfung, ob Hegel hierin nicht richtig gesehen hat. Wäre dem aber so, dann müßte Rousseau aus der Reihe der geistigen Vorläufer des Nationalismus oder wenigstens des Nationalgedankens in der uns Deutschen gemäßen Fassung doch wohl ausgeschieden werden.

In der Darstellung Fichtes scheint mit unhaltbar die These, daß »ursprünglich« für Fichte soviel wie geschichtslos bedeute. Fichte weist ja die von ihm behauptete »Ursprünglichkeit« der Deutschen gerade aus ihrer Geschichte nach, in der sich die Eigenart des deutschen Volkes ihm offenbart. »Ursprünglich« bedeutet Fichte soviel wie »fähig sein, aus dem schöpferischen Grunde des Seins, aus der göttlichen

Idee zu leben«, eine Fähigkeit, die ein Volk nur dann hat, wenn es sie in seiner geschichtlichen Existenz fort und fort betätigt. Überhaupt kommt in Voßlers Fichtedarstellung doch der Gesichtspunkt zu kurz, daß die Vernunft für Fichte vor allem »praktische Vernunft«, und d. h. für ihn »schöpferische Tätigkeit« bedeutet. Deshalb vermochte auch Fichte, was bei Voßler nicht zum Ausdruck kommt, gerade das dem Nationalismus eigentümliche aktivistische Moment zur stärksten Geltung zu bringen.

Was endlich Hegel betrifft, so vermeidet der Verf. glücklich eine Reihe von Mißverständnissen und Vergrößerungen, die man sonst in Darstellungen dieser Art so häufig antrifft (z. B. das unglückliche Schlagwort vom »Panlogismus«, die »Marionettentheorie« u. a. m.). Indem er Hegel als konkret den Denker erfaßt, gelingt es ihm, wirklich etwas von dem wesentlichen Kern seines Philosophierens deutlich zu machen. Doch tritt auch bei Voßler noch nicht genügend hervor, daß der Staat für Hegel nicht irgendeine autonome Institution, sondern die vollendete Gestalt eines Volkes ist, das Hegel in der natürlichen rassistischen Besonderheit angelegt sieht und sich sodann als »Volksgeist« im Staat und in der Geschichte entfalten läßt. Unverständlich ist die Behauptung, in der Rechtsphilosophie habe Hegel den »Staat überhaupt«, den »vernünftigen, modernen Staat an sich« gezeichnet, noch nicht eigentlich den nationalen Staat, der erst in der Geschichtsphilosophie auftrete. Das würde auf eine abstrakte Trennung von »Staatsbegriff« und »Staatsgestalt« hinauslaufen, die in keiner Weise besteht, wofür ich auf den

Aufsatz von Dulckeit über »System und Geschichte in Hegels Philosophie« (in diesem Heft) verweisen darf. Voßler hat, wie leider so viele, nicht genügend beachtet, daß der Kernsatz der Hegelschen Ethik lautet: »die sittliche Totalität ist ein Volk«. Der Staat ist für Hegel auch in der Rechtsphilosophie nur eine andere Bezeichnung für das Volk als sittlich-politisches Ganze. (Vgl. hierüber demnächst meinen Aufsatz über die Bedeutung der völkischen Sitte in Hegels Staatsphilosophie in Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft, Bd. 98.) »Das Volk als Staat« nennt Hegel in der Rechtsphilosophie den Geist in seiner Vernünftigkeit und Wirklichkeit. Unhaltbar ist daher die Auffassung, daß Hegel in der Rechtsphilosophie einen Staatsbegriff entwickelt habe, der die volkliche, nationale Bestimmung des Staates nicht in sich enthalte. Seltsam ist endlich auch die Meinung des Verf., Hegel habe Preußen als Nation, ja geradezu als »die« Nation angesehen. Ob wir nun die Schrift über die Verfassung Deutschlands, ob wir Hegels Ansprache bei der Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin oder ob wir endlich die Geschichtsphilosophie nehmen, nirgends ist von einer preußischen, immer nur von der deutschen Nation die Rede. Wie sollte auch Hegel, der das Volk als die umfassendste Lebenseinheit, als das sittliche Ganze ansah, das alle Seiten der menschlichen Existenz gleichmäßig durchdringt und bestimmt, in Preußen mehr als nur einen Staat gesehen haben, in dem sich die deutsche Nation vor anderen Staaten am stärksten verkörperte? Von einer besonderen preußischen Nation, einem preußischen Volksgeist, ist bei Hegel nirgends die Rede,

wie denn auch Hegels Staatsbild in seinen entscheidenden Zügen ja keineswegs am preußischen Staate ausgerichtet ist.

Trotz der geäußerten Bedenken bleibt aber die Erkenntnis richtig, in der wir das wichtigste Ergebnis des Buches erblicken, daß alle geistigen Vorkämpfer des Nationalgedankens irgendwie an der Überwindung des abstrakten und »transzendenten« Denkens gearbeitet haben, und daß nur ein ganzheitliches und »immanentes« Denken, wie dasjenige Hegels oder Rankes, imstande ist, die Nation zu erfassen. Mit vollem Recht erkennt der Verf., daß »erst und allein durch das immanente Denken das nationale Denken wahrhaft vollendet und gesichert ist«. Es ist das Verdienst seiner Darstellung, daß sie zeigt, wie die geistesgeschichtliche Entwicklung des Nationalgedankens aus sich heraus immer stärker zu einem konkret-dialektischen Denken drängt. Auch daß anstatt des Gegensatzes zwischen Hegel und Ranke einmal mehr ihre Übereinstimmung betont wird, ist durchaus gerechtfertigt. Bedauerlich bleibt, daß der Verf. nicht doch noch einige Denker mehr behandelt hat, wie z. B. Möser, Arndt, Schleiermacher. Die Begründung, die er im Nachwort für die Ausschaltung Mösers und Herders gibt, daß beide mehr in die Kulturgeschichte als in die politische Ideengeschichte gehörten, ist wenig überzeugend, da sie auf einer abstrakten Trennung von Kultur und Politik, Kulturnation und Staatsnation beruht, die doch mindestens von Hegel bereits vollständig überwunden worden ist. Damit kommen wir aber zu der eigenen Stellungnahme des Verfassers zum Begriff der Nation.

III.

Wie anfangs bemerkt, beschäftigt sich der Verf. in einem einleitenden Kapitel grundsätzlich mit dem Begriff der Nation. Er übernimmt hier die von Meinecke geprägte Unterscheidung von Kulturnation und Staatsnation. Eine italienische Kulturnation, meint er, gebe es seit etwa 700 Jahren, eine italienische Staatsnation dagegen erst seit 1866 oder 1870. Dieses Beispiel erweckt sofort Bedenken. Ein Bewußtsein politischer Zusammengehörigkeit hat es in Italien doch lange vor der Schaffung des italienischen Staates gegeben; wir brauchen ja nur an Macchiavelli zu denken. Das kulturelle Moment im engeren Sinne hat daher auch vor 1866 nicht allein dazu geführt, daß die Italiener eine Nation bildeten. Das politische Moment war wenigstens im Bewußtsein einzelner führender Köpfe ebenfalls wirksam. Wäre es anders gewesen, so ließe sich doch ernsthaft bezweifeln, ob die Italiener in jener Zeit schon eine »Nation« gebildet haben. Ein zweites Beispiel: eine amerikanische Staatsnation, meint der Verf., sei sofort mit der Unabhängigkeitserklärung entstanden, keineswegs aber in diesem Zeitpunkt auch schon eine amerikanische Kulturnation. Allein mit der politischen Verselbständigung war wenigstens die Möglichkeit der Ausbildung einer von der englischen unterschiedenen eigentümlich amerikanischen Kultur gegeben, und man kann sehr wohl sagen, daß erst in dem Maße, in dem sich diese Möglichkeit verwirklicht hat, die Amerikaner eine Nation geworden sind. Verderblich ist die Trennung und Entgegensetzung von Staatsnation und Kulturnation aber vor allem deshalb, weil hierbei eine Reihe von Momenten einfach

ausfallen, die doch gerade die Grundlage einer Nation ausmachen: die Gemeinsamkeit der Abstammung, des Blutes, die Prägung durch die Landschaft und durch ein gemeinsames geschichtliches Schicksal. Es ist gewiß richtig, wenn der Verf. sagt, daß jede Nation ihren eigenen und besonderen Nationalbegriff habe; es ist auch richtig, daß bei der Bildung der verschiedenen Nationen bald das eine, bald das andere Moment stärker hervortritt. Bald geht die politische Verselbständigung der kulturellen voraus (Niederlande, Amerika), bald läßt das Bewußtsein gemeinsamer Herkunft, Sprache oder Kultur erst den Willen zur politischen Einheit erwachen. Aber niemals lassen sich diese verschiedenen Momente vollständig trennen und in zwei einander entgegengesetzten Begriffen der Nation fixieren.

Der Begriff der Nation kann nur als ein konkreter Begriff verstanden werden, der eine Fülle von Momenten umfaßt, die eine mannigfache Ausprägung der besonderen Gestalt zulassen, ohne aber jemals auf ein einziges, abstraktes Merkmal reduziert werden zu können. Gerade das aber versucht der Verf., wenn er in seinen weiteren Ausführungen schließlich die Definition annimmt, eine Nation sei, was eine Nation sein wolle. Der Verf. denkt hierbei einseitig an die sogenannte Staatsnation. Ein Volk kann den Willen haben, einen Staat zu bilden, oder den Willen, seine vorhandene Individualität oder Nationalität zu behaupten oder zu entwickeln; aber nie-

mals kann eine Menschenmenge durch den bloßen Willen, eine nichtvorhandene Nationalität zu schaffen, eine solche hervorbringen, sie müßte denn zuvor schon eine Nation gewesen sein. Gewiß gehört zum Dasein der Nation auch ihr Wille zur Selbstbehauptung; aber um diesen Willen zu haben, muß ein »Selbst«, eine Nation als ein werdendes Ganzes schon vorhanden sein. Die Definition: »eine Nation ist, was eine Nation sein will« läßt die Fülle der Momente, die die reale Wesenheit »Nation« begründen, in einem einzigen verschwinden und hat zudem noch den Mangel, daß sie das zu Definierende in die Definition aufnimmt. Daß der Verf. zu einem derartig inhaltsarmen, abstrakten Nationalbegriff seine Zuflucht nimmt, muß um so mehr verwundern, als die von ihm geschilderte Entwicklung von Rousseau bis Ranke doch gerade ergeben hat, daß die Erfassung der Nation einem abstrakten Denken nicht gelingen kann. Merkwürdigerweise hat der Verf. aus diesem Ergebnis seiner historischen Untersuchung für sein eigenes Denken nicht die Folgerung gezogen. Er bleibt bei dem Ausgangspunkt stehen, der sich ihm in der historischen Darstellung doch als unzulänglich erwiesen und »aufgehoben« hatte: bei der Nation als bloßer Willensübereinstimmung, im Grunde also: beim *contrat social*. Darin liegt der Grund dafür, daß von allen Kapiteln das einleitende, grundsätzliche am wenigsten befriedigt.

Kiel.

Karl Larenz.

MACHIAVELLI UND DIE LEHRE VOM HANDELN.

VON

HANS FREYER (LEIPZIG).

I.

Die merkwürdige Auferstehung, die Machiavelli in den Systemen des deutschen Idealismus und in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts erlebt hat, ist nicht nur für eine Geschichte der Nachwirkungen Machiavellis, sondern auch für das Verständnis des deutschen Idealismus und damit für die Geschichte der Philosophie eine bedeutsame Tatsache. In der ersteren Hinsicht wäre zu bemerken, daß der deutsche Idealismus die erste geistige Position ist, die es zu einer positiven Würdigung und zu einer mindestens relativen Anerkennung Machiavellis bringt. Bis dahin ist Machiavellis Werk nahezu einhellig verworfen, seine Lehre verketzert, sein Name verfemt worden. Alle wichtigen Mächte und Bewegungen der abendländischen Neuzeit haben sich an diesem Kesselreiben gegen Machiavelli beteiligt: der restaurierte Katholizismus und die kämpferische Revolution, der Absolutismus und die Monarchomachen, das konservative und das revolutionäre Naturrecht. Die Jesuiten haben ihn in effigie verbrannt, die Hugenotten haben den geistigen Urheber der Bartholomäusnacht in ihm gesehen, die Freiheitskämpfer haben ihn für die Übergriffe der Tyrannei, die Könige für den Ungehorsam der Völker verantwortlich gemacht. Machiavelli gilt immer als der theoretische Rechtfertiger des Feindes und darum selbst als Feind, immer als advocatus diaboli und darum selbst als Teufel. Drei Jahrhunderte lang hat er auf alle Welt diesen geheimen Zwang ausgeübt, antimachiavellistisch zu denken: der beste Beweis dafür, daß er eine totale Weltanschauung repräsentiert — denn nur einer solchen gegenüber hat es einen Sinn, »anti« zu sagen. Bis schließlich der geniale Kronprinz von Preußen es unternimmt, Machiavellis Thesen Kapitel für Kapitel, Satz für Satz zu widerlegen, um sowohl die Ehre der Fürsten wie diejenige der Völker »gegen ein Ungeheuer zu verteidigen, das sie vernichten will«.

Der deutsche Idealismus ist also die erste geistige Position, die ein Ja zu Machiavelli möglich gemacht hat. Nachdem eine so gründliche Verfemung vorhergegangen ist, ist es verständlich, daß sich dieses Ja zunächst als »Rettung« gibt, als moralische Rehabilitation seiner Person, als gutwillige Deutung seiner Absichten, als geschichtliches Verstehen seiner Denkart. Als Rettung des Schriftstellers und Patrioten Machiavelli kleidet sich sogar Fichtes Schrift von 1807 ein, obwohl sie in Wahrheit ein volles Bekenntnis zu Machiavelli ist. Den Ton der geschichtlichen Rechtfertigung schlägt Hegel an, indem er findet ¹⁾, Machiavelli habe die Grundsätze aufgestellt, »nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden mußten«. Und auf derselben Linie liegt, was die Historiker zum Machiavelli-Problem beizutragen haben, liegt z. B. auch Rankes berühmtes Wort, Machiavelli habe die Heilung Italiens gesucht, aber dessen Zustand sei so verzweifelt gewesen, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben.

Dergleichen Rettungen werfen nun immer die Frage nach dem Warum und Wozu auf. Denn in der Geistesgeschichte wird weder aus Menschenliebe noch um der Gerechtigkeit willen gerettet, sondern immer aus eignen Anliegen der Gegenwart — selbst dann, wenn der Wunsch, dem Verfemten zu einer »ehrlichen Bestattung« zu verhelfen, nicht so offensichtlich zweckhafte Einkleidung ist wie in Fichtes Machiavellisschrift. Damit gelangen wir zu dem zweiten und wesentlicheren Gesichtspunkt, unter dem die Rezeption Machiavellis im deutschen Idealismus betrachtet werden muß.

Von seinen eignen Voraussetzungen aus stößt dieser Idealismus zu einer realistischen Philosophie des Staates und der Macht vor, und damit rücken Machiavellis Thesen, die für das naturrechtliche Denken lauter Irrtum und Frevel waren, auf einmal in den Rang mindestens relativer Wahrheiten auf. Die Rezeption geschieht zum Teil noch recht verklausuliert, mit vielen entschuldigenden Worten, oftmals auch mit einem gewissen trotzigen Dennoch und mit dem deutlichen Bewußtsein des Wagnisses, das darin liegt, zu Machiavelli ja zu sagen. Aber das Wesentliche ist: sie geschieht. Sie ist, wo nicht der Beweis, so ein vollgültiges Symptom dafür, daß das naturrechtliche Denken hier überwunden wird. Sie ist ferner das Symptom dafür, daß die idealistische Philosophie eine neue Phase in der Auseinandersetzung des deutschen Geistes mit dem Christentum bedeutet; denn alle Formen des neuzeitlichen Christentums haben Machiavellis heidnische Philosophie in Grund und Boden verdammt. Und positiv gesprochen ist sie das Symptom für die tief sinnige Verschmelzung

1) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW. XI, 509.

von philosophischem Idealismus und politischer Wirklichkeit, die vom späteren Fichte, von Schelling, vor allem von Hegel geleistet wird, und die, so wenig sie uns heute voll befriedigen kann, einer der wichtigsten Ansätze zu einer Philosophie des Politischen ist, die in der Geschichte des abendländischen Denkens zutage getreten sind.

Den Ausgangspunkt für die neue Stellungnahme zu Machiavelli bildet die Erkenntnis, daß sich Staaten untereinander wesentlich »im Naturzustand« befinden, daß es »keinen Prätor« über ihnen, kein »gewisses und ausgemachtes Recht« zwischen ihnen gibt. Diese Erkenntnis ist von ungeheurem Wirklichkeitsgehalt, und hier ist mit Händen zu greifen, daß das idealistische Denken völlig falsch beschrieben wird, wenn man meint, es spinne alles aus sich heraus und entferne sich darum, je mehr es denke, um so weiter von der Wirklichkeit. Das Gegenteil ist richtig. Die idealistische Philosophie arbeitet die Wirklichkeitsmassen mit dem höchsten Einsatz an Denkkraft durch, arbeitet sie gleichsam auf, und ihr Ziel ist erst erreicht, wenn sie, hegelisch gesprochen, auch in den äußeren Gestaltungen der Geschichte den Puls des Vernünftigen gefühlt, wenn sie alle bloßen Abstraktionen »zum Begriffe befreit«, wenn sie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« hat.

Hegel wendet an der Stelle, der die vorstehenden Zitate entnommen sind (in der Einleitung zur Rechtsphilosophie), diesen hohen Begriff der Philosophie unmittelbar auf den Staat an. Wie eine halbe Philosophie von Gott abführt, sagt er, die wahre Philosophie aber zu Gott führt, »so ist es dasselbe mit dem Staate«. In der Tat ist die idealistische Philosophie grade der politischen Wirklichkeit ihrer Zeit in großartiger Weise gerecht geworden. Sie hat die neue weltgeschichtliche Phase des europäischen Nationalismus, die mit der französischen Revolution und mit Napoleon anbrach, sofort begriffen, und die Art und Weise, wie sie den Ideen von 1789 keinen Glauben schenkte, sondern durch sie hindurch die harte Wirklichkeit des neuen Jahrhunderts erspürte und in Napoleon den Weltgeist zu Pferde erblickte, wird immer als großes Beispiel für den Unterschied von Philosophie und Ideologie, von Begriff und Meinung zu gelten haben.

Das europäische Staatensystem der absolutistischen Jahrhunderte hatte trotz aller Machtkämpfe, sogar trotz alles Imperialismus als eine Art stabiler Ordnung Europas, beinahe als ein Rechtszustand gewirkt, wenn es auch nur ein rein faktisches und durch Machteinsatz immer neu aufrechtzuerhaltendes Gleichgewicht war. Der neue Nationalismus der nation armée zerbrach diese gleichgewichtige Ordnung und eröffnete eine Epoche, in der sowohl der materielle wie der moralische Einsatz der Politik um

das Vielfache erhöht, der imperialistische Wille von allen Schranken befreit, das politische Spiel zum wirklichen Existenzkampf der Völker gesteigert wurde. So ist der Umbruch damals von allen empfunden worden, die der geheiligten Ordnung des alten Europas nachtrauerten, nicht nur von Romantikern wie Adam Müller, sondern auch z. B. vom Freiherrn v. Stein. Die Schuld wurde auf Napoleon gewälzt, wie denn ein neuer Stil des politischen Handelns immer demjenigen als Schuld angerechnet zu werden pflegt, der ihn zuerst mit Erfolg übt. Die idealistische Philosophie aber begriff die neue Wirklichkeit sofort und stellte fest: Staaten befänden sich wesentlich im Naturzustand gegeneinander und ihre einzige gültige Synthesis sei die Weltgeschichte.

Theoretisch hat diese Erkenntnis gegen die Verabsolutierung des Rechtsdenkens, die das Naturrecht betrieben hatte, neu erworben werden müssen; ein Prozeß, dessen allmähliches Fortschreiten man bei Fichte, dessen Abschluß man bei Hegel sehr schön studieren kann. Grade dadurch, daß das naturrechtliche Denken den Naturzustand als wesentliche Kategorie gekannt, ihn nämlich als das abstrakte Jenseits des Rechts und gleichsam als die bloße hyle, die in der Rechtsordnung verschwindet, postuliert hatte, wurde der Wesensunterschied zwischen Völkerrecht und Privatrecht verwischt und der Schleier eines rechtsförmigen Denkens auch über die zwischenstaatlichen Verhältnisse geworfen. Machiavelli hatte da wundervoll positiv gestanden. Daß sich politische Mächte zueinander immer im Naturzustande befinden, ist ihm nicht nur so selbstverständlich, daß er es kaum je betont, sondern es ist ihm geradezu, wovon noch zu sprechen sein wird, die methodische Voraussetzung aller seiner Ableitungen. Er überträgt diese Voraussetzung sogar auf das Verhältnis zwischen Individuen: auch diese sind ihm Energiezentren im rechtsfreien Raum, lediglich von ihrem Interesse bewegt, jedes des andern potenzieller Feind. Im 19. Jahrhundert aber war diese Denkform, die bei Machiavelli mit der ganzen Sicherheit des Selbstverständlichen vorliegt, neu zu erwerben, weswegen sie denn fast überall, wo sie erworben wird, in der trotzigten Haltung einer Wahrheit auftritt, die es nötig hat, sich durchzusetzen. Um so großartiger wirkt die überlegene Ruhe der §§ 321 bis 360 der Hegelschen Rechtsphilosophie, aus denen alle geschöpft haben, die im 19. Jahrhundert eine Instanz gegen völkerrechtliche Illusionen suchten. Hier wird der Satz, daß Staaten trotz aller Traktate im Naturzustand gegeneinander sind, daraus geschlossen, daß das Verhältnis zwischen Staaten ihre Souveränität zum Prinzip hat (§ 333). Zur Frage des Krieges wird betont, daß der Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelheiten legen könne, und daß er außerdem »als Geistiges« nicht dabei stehen

bleiben könne, bloß die Wirklichkeit der Verletzung zu beachten, sondern auch die Vorstellung einer solchen, also die bloße Gefahr oder Absicht als Ursache von Zwisten ansehen könne (§§ 334, 335). Und hier wird vor allem gegen die Seichtigkeit aller moralisierenden und rechtsförmigen Begriffsbildungen der volle Ernst des Politischen gesetzt: als existierende Individuen stehen die Völker einander gegenüber, darum sind sie wesentlich der Zufälligkeit ausgesetzt, ihre Schicksale und Taten sind die erscheinende Dialektik ihrer Endlichkeit, und nicht eine formelle Rechtsordnung, sondern allein die Weltgeschichte als das Weltgericht ist die Synthesis zwischen ihnen (§ 340).

Fichte hat sich zu denselben Einsichten in den spannungsvollen Monaten zwischen der Niederlage von Jena und dem Frieden von Tilsit durchgerungen. Sie sind bei ihm aus der Opposition gegen das Zeitalter, aus der Unruhe der sittlichen Forderung und aus dem verhinderten Tatwillen geboren wie alle seine politischen Begriffe und Mythen. Da aber ihre klarsten Formulierungen bezeichnenderweise in der Machiavellschrift stehen, wird hier die breite Brücke sichtbar, die von der idealistischen Philosophie des Politischen zu Machiavelli führt.

Fichte sieht sehr deutlich ¹⁾, daß der Satz von der Bösartigkeit aller Menschen und vom Krieg aller gegen alle die grundlegende Voraussetzung der »Berechnungen« Machiavellis bildet. Im Inneren der Staaten, insbesondere im Verhältnis des Regenten zu seinen Bürgern gelte diese Voraussetzung heute nicht mehr, und insofern sei dieser ganze Teil der Lehren Machiavellis für unser Zeitalter erledigt. Keineswegs aber erledigt sei der zweite Teil, das Verhältnis zu andren Staaten betreffend. Sondern hier müsse nach wie vor und gegenwärtig erst recht angenommen werden, daß der Nachbar, es sei denn daß er aus eigenem Interesse auf mich angewiesen ist, sich bei der ersten Gelegenheit auf meine Kosten vergrößern wird, und infolgedessen bestehe für mich die Pflicht, innerhalb der Grenzen meines Einflusses jeden möglichen Vorteil zu ergreifen, auch wenn keine akute Bedrohung mich zur Aktion zwingt. Auf das Wort des andern, auf Treu und Glauben, auf völkerrechtliche Verträge sich zu verlassen, ist grundsätzlich falsch, solange man keine Garantie erzwingen, d. h. sich selbst als den Stärkeren erhalten kann. Denn zwischen den Staaten findet »kein gewisses und ausgemachtes Recht« statt, und die Frage, wo die Grenzen ihrer Macht gezogen werden sollen, »wird selten in der Vernunft eine Prämisse finden«. Wer diese Wahrheiten nicht anerkennt, ist entweder ein Wirrkopf oder ein Drückeberger. Er verwechselt die Privatmoral, in der bescheidene Genügsamkeit möglicherweise als Wert gelten

1) Fichte, Machiavell. Philos. Bibliothek, ed. H. Schulz, S. 19 ff.

kann, mit der Ethik der Staaten, in der sie immer ein Verbrechen ist. Meist wird nicht Irrtum, sondern Feigheit die Ursache der Verwechslung sein. Jedenfalls ist sie schuldhaft. Dem Staatslenker ist es eben nicht erlaubt, nach Willkür an Menschlichkeit, Treue und Redlichkeit zu glauben. Er ist zu der Einsicht verpflichtet, daß es im Verhältnis zu andern Staaten weder Gesetz noch Recht gibt außer dem Recht des Stärkeren. »Dieses Verhältnis legt die göttlichen Majestätsrechte des Schicksals und der Weltregierung auf die Verantwortung des Fürsten.« Damit ist in einer sehr pathetischen Formel Machiavellis völlig unpathetischer Atheismus dem Inhalt nach rezipiert. Und das Wichtige ist, daß Fichte dreifach betont: Machiavellis harte und tapfere Lehre werde »durch eine tiefere Philosophie« nur noch weit nachdrücklicher eingeschränkt, sie werde durch die höhere Ansicht des Verhältnisses des Fürsten zu seinem Volk und zu der gesamten Menschheit aus dem Standpunkt der Vernunft »bestätigt, verstärkt und zur heiligen Pflicht gemacht«, und erst durch ihre Anerkennung werde die flache, kränkliche und armselige Zeitphilosophie des abgelaufenen Jahrhunderts überwunden.

II.

Wir haben nun zu fragen, was von Machiavelli in dieser geistesgeschichtlich so bedeutsamen Rezeption aufgenommen worden ist, was nicht. Der Vorgang ist bereits als solcher vom höchsten Interesse, in erster Linie wie gesagt für das Verständnis der idealistischen Systeme und ihres Wirklichkeitsgehalts. Aber noch wichtiger ist natürlich die Frage, was dabei die Philosophie in bezug auf diejenigen Probleme, die uns heute angehen und um deretwillen wir uns an frühere Denksysteme wenden, z. B. in bezug auf die Lehre vom Politischen und vom Handeln überhaupt, gewonnen hat.

Da ist nun gleich von vornherein zu sagen, daß Machiavellis eigentlicher Beitrag zu einer Lehre vom politischen Handeln weder von Fichte noch von Hegel noch von den idealistisch beeinflussten Historikern aufgenommen worden ist. Der idealistische Geist gibt vielmehr, wie das mehr oder minder in allen Rezeptionen geschieht, der Gedankenwelt Machiavellis eine sehr eigenmächtige Wendung und rückt sie dadurch aus ihrem eignen Zentrum heraus. Sein Bestreben und seine Leistung besteht darin, die geschichtliche Wirklichkeit durch den Begriff voll aufzuschließen und dabei grade auch die harten Tatsachen, z. B. den Machtcharakter der Staaten, und die rational nicht auflösbaren Konflikte, z. B. den Existenzkampf der Völker, als wesentliche Momente der Idee zu begreifen; wobei

die »Idee« nicht ein subjektives Zurechtlegen im Verstand, sondern das innere Gesetz der Wirklichkeit selber ist. Abstrakte Entgegensetzungen wie diejenige zwischen individuellem Gewissen und staatlicher Notwendigkeit, zwischen Sittengesetz und Staatsbürgerpflicht dürfen nicht stehen bleiben, sondern müssen dialektisch zusammengespannt werden, und bei Hegel sind sie dialektisch zusammengespannt. Begriffe wie »Notstaat«, überhaupt die ganze Auffassung des Staates als einer zweckhaften Apparatur sind zu überwinden, und sie werden überwunden: der Staat ist für Hegel »der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß . . . vollführt«.

Der Schlüsselbegriff für diese idealistische Durcharbeitung der geschichtlichen Wirklichkeit ist, wie wir heute immer deutlicher sehen, der Begriff des *V o l k e s*. Schon damit ist gesagt, daß Machiavelli hier in ein Denken von sehr andersartiger und spezifisch deutscher Intention aufgenommen wird. Der Stufengang der Idee realisiert sich in der Reihe der weltgeschichtlichen Völker, so daß jedes Volk in einer notwendigen Stufe der Idee sein Prinzip hat, dieses Prinzip als seine Sache vertritt, es gegen frühere Stufen durchsetzt und zu einer vorhandenen Welt, zu einem Staate, gestaltet. Diese Grundanschauung ist nicht nur hegelisch, sondern gemein-idealistic und in abgebläbter Form in der ganzen deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts lebendig. Und aus ihr entspringt nun unmittelbar der idealistische Begriff des Machtstaates und der Machtpolitik.

Wie nämlich im weltgeschichtlichen Individuum der substantielle Gehalt, den es repräsentiert, durchaus in »Leidenschaft« eingehüllt ist und als egoistisches Interesse, als Ehrgeiz, als persönlicher Machtwille wirksam wird, genau so haben die Völker als Wesen in Raum und Zeit ihre Naturbestimmtheiten an sich (das ist »der Boden, auf dem sich der Geist bewegt«), und ihre substantiellen Zwecke müssen mit denjenigen Mitteln, die in der Wirklichkeit allein einschlagen, durchgesetzt werden. Erst dadurch, daß ein weltgeschichtliches Volk Staat wird und als solcher reale Macht entfaltet, beweist es, daß es eines ist. Vor dem Forum der Weltgeschichte tragen die staatlich formierten Völker ihren Machtkampf, der zugleich der einzig konkrete Rechtsstreit zwischen ihnen ist, aus, und dieser Inhalt der Geschichte ist nicht zufällig, er kann nicht weggedacht oder eines Tages durch eine Friedensorganisation zwischen den Völkern weggebracht werden, sondern er ist »vernünftig«, d. h. in ihm und nur in ihm verwirklicht sich die Idee. Damit kommen natürlich die Sachgesetze des Machthandelns in den idealistischen Begriff der geschicht-

lichen Wirklichkeit hinein, und das ist der Sinn der Rezeption Machiavellis.

Was geschieht also? Das Machthandeln wird als Attribut des Staates, dieser als die wesentliche Existenzform des Volkes, dieses wiederum als der spezifische Träger der geschichtlichen Wirklichkeit erkannt, und so wird in einem dreifachen Denkschritt Machiavelli erreicht. Aber er wird damit nur in der Tangente erreicht, nicht im Zentrum seiner Gedankenwelt. Gemeint sind im Grunde immer nur bestimmte Werte, für die sein Name als Kennwort gilt: die Klarheit, mit der der Machtcharakter des Staats erkannt wird, die Sachlichkeit, mit der nach den Gesetzen des geschichtlichen Erfolgs gefragt wird, der Ernst, mit dem die politischen Dinge angesehen werden. Zumal in Fichtes Machiavellschrift ist diese Wendung deutlich: Machiavelli ist der Ernste, Männliche, Nüchterne, Klare — im Gegensatz zur verblasenen humanitären Zeitphilosophie. Damit ist Machiavelli zunächst mehr bewertet (wenn auch richtig bewertet) als nachgedacht und weitergedacht. Das letztere geschieht nicht, sondern hier biegt der Staatsbegriff des deutschen Idealismus entschieden von Machiavelli ab.

Fast die ganze Philosophie des Politischen, soweit sie sich im Rahmen der Philosophiegeschichte und insbesondere innerhalb der großen Systeme bewegt, ist nicht primär Lehre vom politischen Handeln, sondern Lehre vom Staat — während für Machiavelli genau das Umgekehrte gilt. Insofern ist Platon das klassische Vorbild aller folgenden. Ihm ist der Staat durchaus Kosmos, Ordnung; — falls er gerecht ist, vollwertiges Abbild des göttlichen Alls und vollwertiges Vorbild der menschlichen Seele: dasselbe Ordnungsgesetz, das an dieser im Kleinen erscheint, erscheint an ihm im Großen. Aber auch die Politik des Aristoteles hat den Staat als die vollkommenste, nämlich sich selbst genügende Gemeinschaft zum Gegenstand. Diese Linie zieht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie, soweit sie überhaupt das Problem des Politischen kennt. Sie läuft offenbar immer hart an der Grenze der Utopie entlang, und wo der Staat, dessen Ordnungsgesetz gesucht wurde, aus der geschichtlichen Wirklichkeit herausgehoben wird, wird die Grenze zur Utopie überschritten. Dies ist nun in der Staatsphilosophie des deutschen Idealismus ausgesprochen nicht der Fall, denn hier ist der Gedanke, daß die Staaten wesentlich in der Geschichte und im Machtkampf mit ihresgleichen stehen, sehr lebendig. Trotzdem wird auch hier der Staat als »Organismus der Freiheit«, als »das sittliche Ganze« gefaßt und in erster Linie als geistige Gestalt angeschaut — als eine Gestalt des potenzierten Willens freilich: daß der Staat als ein in die Geschichte ge-

stelltes Wesen in lauter Handlungen, Taten, Entscheidungen lebt, wird gewußt, aber es ist erst das Zweite. Es ist kennzeichnend, daß in den Systemen der »Politik«, die im 19. Jahrhundert (meist von Historikern oder historisch gerichteten Geisteswissenschaftlern) geschrieben worden sind, dieser Gedanke zuerst wieder verloren geht und die Politik dann eindeutig die Wissenschaft vom Staatsgefüge, von seiner Verfassung, seinen Tätigkeitsbereichen und Organen wird.

Es ist nun aber, so primitiv diese Unterscheidung auf den ersten Blick aussehen mag, schlechthin der entscheidende Unterschied, ob eine Theorie des Politischen vom politischen Handeln ausgeht oder vom Strukturbegriff des Staates. Nicht nur die Thematik, sondern auch der Ertrag des Denkens wird durch diese Verschiedenheit des Ansatzes entscheidend bestimmt. Es gibt in der Geschichte des abendländischen Denkens nur eine ganz dünne, sehr wenig kontinuierliche Linie, auf der an einer Theorie des politischen Handelns gearbeitet worden ist; Machiavelli gehört ausgesprochen zu ihr. Um so wichtiger muß es sein, diese Ansätze zu vergegenwärtigen und weiterzuverfolgen — falls nämlich Grund zu der Annahme besteht, daß die Theorie des Politischen vom Handeln her richtiger begonnen wird als von einer Strukturlehre des Staates aus, und falls weiter anzunehmen ist, daß das politische Handeln für eine Theorie des Handelns überhaupt einen Spezialfall von stark aufschließendem Wert darstellt.

Unter diesem Gesichtspunkt soll im folgenden Machiavelli in Erinnerung gebracht werden, einer von den Denkern, die viel zitiert und wenig gelesen werden. Seine politische Wissenschaft gehört dem hier gemeinten Typus eindeutig an. Sie beginnt damit, daß in der Menschenwelt gekämpft und gesiegt, betrogen und bestochen, geherrscht und revoltiert wird — alles Tatsachen oder vielmehr Tathandlungen, die in den philosophischen Staatslehren oft nicht einmal vorkommen, jedenfalls aber nicht den Anfang bilden. Sie betrachtet nicht die Politik vom Staat, sondern den Staat von der Politik aus. Sie ist primär Lehre vom politischen Handeln, und der Staat tritt in ihr, wie noch zu erweisen sein wird, lediglich als Feld oder aber als Subjekt politischer Handlungen auf; weswegen z. B. das Problem der Staatsform und der Staatsverfassung bei Machiavelli so gut wie irrelevant ist. Zudem ist Machiavelli ein theoretischer Kopf von so hohem Rang, daß seine Theorie des politischen Handelns, wenn sie sich auch denkbar unphilosophisch gibt, für eine allgemeine Philosophie des Handelns orientierend, vielleicht weiterführend wirken kann. Dazu ist es natürlich nötig, nicht nur durch das Machiavelli-Bild des 19. Jahrhunderts, sondern durch alle Vorstellungen über »Machia-

vellismus«, die seit vier Jahrhunderten in der Luft liegen, hindurch- und auf die Discorsi und den Principe selbst zurückzugreifen.

III.

Es ist ein oft ausgesprochener Gedanke, daß die Beziehungen zwischen Staaten immer einfacher liegen und in viel stärkerem Maße typisch wiederkehrende Figuren zeigen als diejenigen zwischen Einzelmenschen, und daß daher politisches Handeln gleichsam *einfachstes* Handeln ist — was natürlich der Tatsache, daß es zugleich größtes, verantwortungsvollstes Handeln ist, nur scheinbar widerspricht. Hegel hat diesen Gedanken (Rechtsphilosophie § 332) so ausgedrückt: »Der Stoff dieser Verträge (sc. zwischen Staaten) ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit als in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Einzelnen nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, da hingegen selbständige Staaten vornehmlich sich in sich befriedigende Ganze sind.«

Diese Hegelsche Formel enthüllt ihre volle Bedeutung, wenn man daran denkt, daß sich als treffende Illustration der völkerrechtlichen Wirklichkeit immer wieder Tierfabeln einstellen. An der Hand irgendeines klassischen Fabelbuchs, Äsop oder Lafontaine, könnte man, sagt Carl Schmitt¹⁾, eine klare und einleuchtende Theorie der Politik und des Völkerrechts entwickeln. Die »Selbständigkeit«, das »Insichbefriedigtsein« der staatlichen Subjekte besagt also vor allem, daß zwischen ihnen keine gesicherten und verbindlichen Abhängigkeiten stattfinden, sondern daß ihre Beziehung sozusagen im leeren Raum vor sich geht, so daß jedes Subjekt in jedem Moment seine ganze konkrete Existenz einsetzen muß. Das ist der Sinn der fruchtbaren Formel vom Naturzustand zwischen Staaten. Der Naturzustand ist kein »Zustand« im Sinne einer Ordnung, er ist kein Status, er ist solch ein leerer Raum, in dem nur dasjenige gilt, was jeweils an aktueller Kraftwirkung eingesetzt wird.

Politisches Handeln ist also ungesichertes Handeln, Handeln ohne Schienen und ohne vorbereitete Weichenstellungen, rein aktuelles Handeln, *reines* Handeln und darum »einfachstes« Handeln. Es bleibt das, selbst wenn es strecken- und zeitweise in der festen Bahn eines Status, z. B. im Rahmen fester Verträge oder sonstiger gesicherter und sichern-der Verbindlichkeiten verläuft. Denn diese konstanten Momente der zwischenstaatlichen Beziehungen sind nur der Ausdruck der aktuellen

1) Carl Schmitt, Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet, Schrift 27/28 der Rheinischen Schicksalsfragen: Probleme des besetzten Westens, 1928.

Macht- und Interessenverhältnisse. Sie bedürfen jederzeit des Machteinsatzes, um auch nur formell gültig zu bleiben. Erst recht bedürfen sie seiner, um über die formelle Gültigkeit hinaus realen Wert zu behalten. Sie sind also jederzeit in aktuelles Handeln auflösbar, und durch die *clausula rebus sic stantibus* sind sie tatsächlich in solches aufgelöst.

Dieser Art des Handelns ist nun Machiavelli mit der ganzen Leidenschaft seines Interesses zugewandt. Ein System der Politik hat er nie geschrieben, und die *Discorsi* sind wahrlich kein systematisches Werk. Trotzdem gibt es in der Geschichte des menschlichen Denkens nur ganz wenige Stellen, an denen die »Fälle« des politischen Handelns so vollständig, so systematisch theoretisiert worden sind wie in den *Discorsi*. Man muß bis zu den Lehrbüchern der Politik in der klassischen Zeit der indischen Literatur zurückgehen, um ähnliches zu finden.

Es wäre gewiß eine Hineindeutung, wenn man vermuten wollte, Machiavelli hätte eine Theorie des menschlichen Handelns überhaupt gewollt und nur eben, methodisch richtigerweise, beim Handeln *kat' exochen*, bei der Politik als dem einfachsten Handeln eingesetzt. Dazu ist sein Interesse viel zu unmittelbar und ausschließlich auf die politische Welt gerichtet. »Das Schicksal wollte, daß ich weder von Seide noch Wolle, weder von Gewinn noch Verlust zu reden weiß, ich muß vom Staate reden«¹⁾. Immerhin finden sich bei ihm recht zahlreiche Andeutungen und beiläufige Bemerkungen des Inhalts, daß die typischen Situationen, Handlungsformen und Verhaltensweisen, die der Theoretiker der Politik an seinem ausgezeichneten Material als klare Figuren erkennt, auch in der nicht-politischen Welt vorkommen; daß z. B. die Menschen auch in ihren privaten Angelegenheiten lieber den Mittelweg wählen als den großen Entschluß zum Guten oder zum Bösen; daß sie die Verhaltensweisen, an die sie gewöhnt sind und mit denen sie gute Erfahrungen gemacht haben, auch unter gänzlich veränderten Umständen zu ihrem Nachteil festzuhalten pflegen usw. Die politische Handlungslehre strahlt also bei Machiavelli gleichsam aus und wird zu einer allgemeinen. Ich verstehe zwar nichts vom Wollhandel, scheint Machiavelli zu sagen, aber das weiß ich, daß es in ihm auch nicht wesentlich anders zugeht als in der Politik — nur ist alles nicht so klar, rein und entschieden.

Man könnte also sagen, daß Machiavelli genau das Gegenteil von dem tut, was gewöhnlich getan wird. Während gewöhnlich der existentielle Ernst des Politischen durch die Einmischung allgemein-menschlicher Vorstellungen, z. B. privatrechtlicher oder moralischer Normen verschleiert wird, wird bei Machiavelli auch das Private politisiert. Es tritt ebenfalls

1) Brief an Francesco Vettori vom 9. April 1513.

unter die Logik des Naturzustandes, der Tierfabeln, des reinen Macht-handelns. Es ist die weitere Sphäre, in der die Regeln des politischen Handelns zwar nicht mehr spezifisch, doch abgeblaßt und verdünnt gelten.

Das gilt zunächst für die beiden Voraussetzungen, die Machiavelli seiner Theorie des Politischen zugrunde legt. Er setzt sie mit vollem Bewußtsein als *Voraussetzungen*, als das Axionensystem, das die Ableitung politischer Handlungsregeln allererst möglich macht. Aber an ihnen ist jener Ausstrahlungsprozeß besonders deutlich zu sehen: sie werden gleichzeitig zu allgemeinen Sätzen über den Menschen, zu Stücken einer Anthropologie (wobei freilich der Begriff der Anthropologie im nächsten Abschnitt grundsätzlich einzuschränken sein wird).

Die erste Voraussetzung ist der Satz von der *Gleichheit* der Menschennatur und von der Vergleichbarkeit der Situationen über Raum und Zeit hinweg. Die zweite Voraussetzung ist der bei Machiavelli nur selten offen ausgesprochene, aber ihm immer untergelegte und in der Tat bei ihm immer zugrunde liegende Satz, daß alle Menschen *bösartig* sind.

Der erste Satz ist ganz offenbar die Voraussetzung dafür, daß allgemeingültige Handlungsregeln (und auf solche ist Machiavelli zunächst aus) aus der Geschichte abgelesen, ja daß sie überhaupt gedacht werden können. Könnte mein schwarzer Läufer plötzlich auch auf die weißen Felder überwechseln, könnte der Turm meines Gegners auf einmal auch die Diagonale bestreichen, könnten überhaupt alle Figuren auf einmal auch anders, so gäbe es kein Schachspiel, d. h. es gäbe kein Vorausberechnen, keine »richtigen« und »falschen« Züge, keine Handlungsregeln. So setzt Politik als Lehre vom politischen Handeln voraus, daß mindestens in gewissem Umfange die menschliche Natur als gleichbleibend, das Wechselspiel der Situationen als sich typisch wiederholend angenommen werden kann. Machiavelli weiß sehr genau, daß die allgemeine Menschennatur national, landschaftlich, lokal differenziert ist, und er ist ein Meister in der Schilderung der Volkscharaktere. Doch diese Erfahrungen komplizieren die Voraussetzung nur, heben sie aber nicht auf. Und eine breite Schicht von Eigenschaften, Anlagen und Verhaltensweisen darf trotzdem als immer vorhanden gelten.

In andrem Sinne, doch mit gleicher Notwendigkeit, ist der zweite Satz die Voraussetzung für eine politische Handlungslehre. In ihm tritt, in anthropologischer Einkleidung, die These vom Naturzustand zwischen politischen Subjekten auf. Um für ein bestimmtes Handlungsfeld Regeln aufstellen oder auch nur von »richtigem« und »falschem« Handeln sprechen

zu können, müssen nämlich zuerst die Spielregeln feststehen, die den allgemeinen Rahmen des Möglichen grade für dieses Handlungsfeld abstecken. Ich muß erst wissen, was alles erlaubt ist, ehe ich sagen kann, welches in einer bestimmten Situation der beste Zug ist. Hier wird nun die Eigenart der Politik gegenüber allen andern Sphären des menschlichen Handelns bedeutungsvoll. Die Politik, sagt Machiavelli, ist dasjenige Handlungsfeld, auf dem *a l l e s e r l a u b t* ist. Ihre Spielregel besteht darin, daß es keine Spielregeln gibt (ebenso wie es keinen Schiedsrichter gibt). Sie ist der *a b s o l u t e* Kampf, der Ernst schlechthin.

Es hieße wohl Machiavelli wiederum zu theoretisch nehmen, wollte man behaupten, daß Machiavelli diesen reinsten Fall des absoluten Kampfhandelns hypothetisch konstruiert hätte, um an ihm einfachste Handlungsgesetze zu gewinnen, so wie der Physiker die Gesetze des freien Falls für den luftleeren Raum aufstellt. Näher liegt die *h i s t o r i s c h e* Deutung, Machiavelli habe im Italien der Borgia Politik so eben erfahren, sein Begriff des politischen Handlungsfeldes sei also nicht hypothetisch, sondern empirisch gemeint. Jedenfalls aber ist mit diesem Begriff der Satz gegeben, daß alle Menschen als böse anzunehmen sind. Dieser Satz ist wie gesagt nur die anthropologische Formulierung des absoluten Naturzustandes zwischen politischen Mächten und die Voraussetzung aller speziellen Handlungsregeln für diesen Fall. Fichte hat das sehr deutlich gesehen. Man hat sich gar nicht darauf einzulassen, sagt er¹⁾, ob die Menschen wirklich also gesinnt sind oder nicht, ob sie wirklich jede Gelegenheit ergreifen werden, dem andern zu schaden, sobald sie dabei einen eignen Vorteil sehen. »Davon haben wir nicht geredet, und es gehört nicht hierher. Wir haben nur gesagt: nach dieser Voraussetzung muß man seine Berechnung machen. Denn, da es doch immer wenigstens möglich ist, daß es sich also verhalte, so bist du, wenn du darauf gerechnet hast und es so kommt, gedeckt . . . kommt es aber nicht also, so ist es desto besser für dich, indem du die für den Widerstand bereit gehaltene Kraft auf eine andre Weise zu deinem Vorteile gebrauchen kannst.« Damit ist der logische Wert des Satzes von der Bösartigkeit aller Menschen im Rahmen einer Lehre vom politischen Handeln exakt formuliert.

Auf Grund dieser Voraussetzungen stellt nun Machiavelli jene Klugheitsregeln auf, um deretwillen man ihm immer wieder reinen »Technizismus«, Befangenheit in bloßen hypothetischen Imperativen vorgeworfen hat. Der Vorwurf ergibt sich aber allein daraus, daß man diese Schicht seines Denkens, die freilich am offensten zutage liegt, für das Ganze

1) Fichte, Machiavell S. 19 und 22.

nimmt. In ihr handelt es sich in der Tat um hypothetische Imperative im strengen Sinn. Ein Situationsschema wird entworfen, das Ziel des Handelns wird lediglich vorausgesetzt, und die Mittel, die in der betreffenden Situation zur Verfügung stehen, die Wege, die aus ihr zu dem Ziel hinführen, werden auf ihre Zweckdienlichkeit geprüft. Es ist charakteristisch, daß dabei der Ansatz immer zweiseitig ist: zugleich mit der Situation wird immer auch die Gegensituation entworfen, zugleich mit der Regel für das Handeln auch die für das Gegenhandeln aufgestellt. Wie man Verschwörungen gegen einen Tyrannen anzetteln und durchführen muß, und wie dieser sich gegen Verschwörungen zu schützen hat; wie ein Fürst einen siegreichen Feldherren loswerden und wie dieser sich gegen den Undank seines Herren sichern kann: beide Fragen werden von Machiavelli zu gleichem Recht und in den typischen Fällen zusammen durchgehandelt. Denn was ich am besten anstiften kann, das kann ich auch am besten verhüten.

Im übrigen ist dieser Teil von Machiavellis Werk am allerbekanntesten; er kann daher hier kurz übergangen werden. Sein unschätzbare und noch kaum ausgeschöpfter Wert liegt darin, daß Machiavelli scheinbar ganz unsystematisch, doch mit einem erstaunlichen Blick für das Wesentliche alle typischen Situationen, die in der großen Politik vorkommen, aus der ersten Dekade des Livius und, wo diese nicht ausreicht, aus der Geschichte der jüngsten italienischen Vergangenheit herausholt und so ein in großartiger Weise vollständiges Mosaik des politischen Handlungsfeldes zusammensetzt. Die Handlungsregeln aber, die aus diesen Situationen entwickelt werden, sind immer ganz überzeugende Rätsellösungen; sie sind immer das Sesam!, das ein gewaltiges Tor öffnet, immer das kleine Gewicht, das den Ausschlag gibt, immer der Dreh, der zum besten wendet.

Ihre Norm — und das ist für die Philosophie des Handelns überhaupt bedeutsam — ist das Sachgerechte. Handeln ist immer von der Sachwelt her bestimmt und hat in ihr seine Norm; es ist »richtig«, wenn es sachgerecht ist¹⁾. Dabei ist freilich zu sagen, daß die »Sache«, der das Handeln gerecht zu werden hat, nicht an sich und immer identisch gegeben ist, sondern erst in der Intention des Handelns konstituiert wird. Die Sachwelt des politischen Handelns besteht für Machiavelli in dem absoluten Kampfverhältnis der politischen Subjekte, in ihrem Naturzustand, in ihrer grundsätzlichen Böswilligkeit gegeneinander. Die Heiligkeit des Papstes könnte z. B. in andrem Aspekt durchaus eine »Sache« sein. Daß er sich aber durch diese Sache, die im politischen Handlungs-

1) Siehe Wilhelm Grebe, *Der tätige Mensch*, 1937.

feld keine zu sein hat, vom sachgerechten Handeln (nämlich den Papst gefangen zu nehmen) habe abhalten lassen, rechnet Machiavelli dem Giovanni Pagolo Baglioni als höchst sachwidriges Verhalten an (Discorsi, Buch I, cap. 27).

Ein in Machiavellis Denken sehr wichtiger Begriff muß an dieser Stelle noch erwähnt werden, weil er die feinste Formulierung dessen darstellt, was als »sachgerecht« sehr grob und allgemein bezeichnet ist: der Begriff *qualità dei tempi*¹⁾. Er meint folgendes. Die Theorie des politischen Handelns muß nicht nur die Situationsschemata berücksichtigen, die beständig wechseln, aber in ihrer Grundstruktur beständig wiederkehren. Sondern außerdem ist für jede Lage eine gewisse »qualità« kennzeichnend, und diese wechselt von Epoche zu Epoche. Die »Zeit« selbst, heißt das, ist jeweils aus verschiedenem Material gebaut, und eine Lage, die im Groben dasselbe Bild zeigt wie eine frühere, mag dann doch, wenn ich auf ihre Feinstruktur achte, wesentlich anders beschaffen sein, also auch wesentlich andre Handlungsformen erfordern als die frühere, der äußeren Konstellation nach ähnliche. Es gibt Zeiten, in denen die Ungestümen, andre, in denen die Zauderer Erfolg haben; Zeiten, die auf gewaltsame, andre, die auf vorsichtige Methoden ansprechen; Zeiten, in denen die kühnen Jünglinge, andre, in denen die bedächtigen Greise in Führung liegen.

Schon das ist beachtlich, daß Machiavelli hier die *qualità* einer Zeit von der Seite des Handelns her charakterisiert, nämlich durch den Handlungsmodus, der ihr gewachsen ist. So sehr das Handeln von der Sachwelt her bestimmt ist, so gewiß ist andererseits die Sachwelt nur durch die Handlungsform, die sich an ihr erprobt, zu bestimmen. Die ideale Forderung der politischen Handlungslehre müßte natürlich sein, daß sich der Handelnde der *qualità* der Zeit anpasse, sich also auch mit dieser wandle, mit ihr mitgehe und einer anders gewordenen Zeit auch mit andern Handlungsformen antworte. Vom großen Politiker fordert das Machiavelli in der Tat. Aber diese Forderung findet ihre Grenze an der menschlichen Natur. Diese läuft sich nämlich auf gewisse Handlungsformen ein, gewöhnt sich an sie und läßt ungern oder gar nicht von dem, was sich bisher bewährt hat. Auch ist sie überhaupt nicht unbeschränkt wandlungsfähig, sondern bringt einen bestimmten Aktionstypus als Anlage mit. Wenn sich also im Laufe eines Lebens die *qualità* der Zeit entscheidend wandelt, wird der bisher Erfolgreiche nahezu notwendig versagen.

1) Siehe Discorsi III, 9 und Principe cap. 25.

IV.

Mit der letzteren Einsicht treffen wir zum erstenmal auf einen Punkt, wo Machiavelli nicht praktische Handlungsregeln für den Gebrauch des Tätigen aufstellt, sondern theoretisch die Grenzen des Handelns aufweist. Selbstverständlich ist es auch für die Praxis wichtig, zu wissen, wo die Grenzen des Handelns liegen, und was man nicht machen, nicht verändern, nicht wollen kann. Doch ist mit dem Übergang zu dieser Frage zweifellos der Denkstil einer praktischen Wissenschaft, die Regeln aufstellt, verlassen, und die Philosophie des Handelns beginnt. Man schöpft Machiavelli keineswegs aus, wenn man die praktischen Lösungen, die er für politische Fälle gibt, die Handlungsregeln, die er als hypothetische Imperative gewinnt, für das Ganze seiner Wissenschaft nimmt. Richtig ist, daß Machiavelli auf solche praktischen, unmittelbar anwendbaren Lehren immer aus ist. Er formuliert gern auch seine theoretischen Strukturansichten als praktische Regeln. Das ist ja immer leicht möglich. Wenn ich z. B. eine absolute Grenze des Machbaren aufgewiesen habe, kann ich das so ausdrücken: renne nie gegen diese Grenze an! Aber dahinter verbirgt sich dann eben ein theoretischer Sachverhalt von grundsätzlicher Bedeutung. Machiavellis politische Wissenschaft steckt voll solcher Einsichten, nicht nur in bezug auf das soeben erwähnte Problem der Grenzen des Handelns, sondern auch in bezug auf die Struktur des politischen Kraftfeldes überhaupt, auf die Bedingungen und Voraussetzungen bestimmter Handlungsformen u. a. m. Eine ganze Philosophie des Handelns steckt in nuce in ihm.

Ehe davon einiges aufgewiesen wird, muß daran erinnert werden, daß Machiavellis politische Wissenschaft ganz und gar aus der Praxis erwachsen ist. Man denke an den Gang seines Lebens. Mit 45 Jahren wird Machiavelli aus einer nicht gerade glänzenden, jedenfalls aber hochpolitischen Laufbahn geschleudert, und er hat diesen Sturz, der ihn zum Theoretiker wider Willen macht, nie verwunden, sich auch nie drein gefunden. Alle seine Anstrengungen, die Gunst der Medici zu erlangen und wieder ins Amt zu kommen, sind eben nicht nur Stellenjägerei, sondern die leidenschaftliche Reaktion eines Menschen, der sich für die Politik geboren fühlt, auf die unfreiwillige Muße. Machiavellis Geist ist von Anfang an auf das tätige Leben gerichtet, und in einer fünfzehnjährigen Praxis, in zum Teil recht wichtigen Missionen, z. B. in den Arbeiten zur florentinischen Heeresreform, in Verhandlungen mit Cesare Borgia, dem König von Frankreich und andren politischen Mächten ist er in dieser Richtung erst recht bestätigt worden. Nun funktioniert dieser Geist

gleichsam weiter, auch nachdem er nichts mehr zu arbeiten findet. Klassisches Dokument dafür sind die Briefe Machiavellis an Francesco Vettori in den ersten drei Jahren seines Exils. In ihnen studiert der Ausgeschaltete immer wieder die politischen Situationen, als ob er in ihnen handeln dürfte, diskutiert er die verschiedenen Möglichkeiten, als ob er sich zwischen ihnen zu entscheiden hätte, entwirft er Pläne, als ob sie jemand hören wollte. In diesen Jahren und aus dieser Geisteshaltung sind sowohl die Discorsi wie der Principe entstanden.

Schon dieser Zusammenhang ist bedeutsam, und zwar nicht nur biographisch, sondern logisch bedeutsam. Eine Philosophie des Handelns kann nur in der geistigen Haltung des Handelnden, eine Philosophie des Politischen nur in der Haltung des politisch Handelnden betrieben werden. Das heißt nicht nur, daß die Informationen, von denen das politische Handeln lebt, also die Inhalte, an denen es entlang geht, praktisch nur dem darin Tätigen, nie dem bloßen Zuschauer zuströmen; grade die nötigen Informationen fehlen dem verbannten Machiavelli begrifflicher Weise sehr bald, und daher irrt er sich denn auch in steigendem Maße. Es heißt vielmehr, daß der Gegenstand einer Philosophie des Handelns nur in der Haltung des Handelnden unverfälscht gesehen werden kann. Der Satz »nur was wir machen können, können wir erkennen«, ein Satz, den man ebenso bei Platon wie bei Kant, bei Hobbes wie bei Vico, bei Goethe wie bei Novalis lesen kann, und der bei diesen in universellem Sinn, insbesondere auch mit Bezug auf Werke und Schöpfungen gemeint ist, hat hier, im Handeln, den Punkt seiner vollkommensten Gültigkeit, weil man des Handelns schlechterdings nur im Vollzug, nicht im Zuschauen oder in der Rückschau innwerden kann.

Das gilt nun aber keineswegs nur für das Unternehmen, spezielle Handlungsregeln für bestimmte Situationen aufzustellen, also für die vorhin behandelte, bekannteste und oberflächlichste Schicht des Machiavellischen Denkens. Sondern es gilt auch und erst recht für diejenigen tieferen Schichten, in denen Machiavelli Beiträge zu einer Philosophie des Handelns leistet. Grade in ihnen sieht man den tätigen, der Tätigkeit verhafteten und verschworenen Geist am Werke. Und weil Machiavelli nicht aus erkenntnistheoretischer Besinnung diese Haltung einnimmt, sondern existentiell in ihr steht, aus ihr denkt und an ihr leidet, grade darum ist seine politische Wissenschaft ein so vollgültiges Beispiel dafür, daß nur in der Haltung des Handelnden über das Handeln philosophiert werden kann.

Ich verfolge dies zunächst für Machiavellis Anthropologie. Es wurde schon angedeutet, daß man nur in sehr eingeschränktem Sinne

von einer solchen sprechen kann — so viel Eifer auch Dilthey und andre darauf verwendet haben und so reizvoll es bei den zahlreichen Bemerkungen Machiavellis zu diesem Thema scheinen mag, sie theoretisch herauszuarbeiten. In Wahrheit lehrt der Erfolg, daß es eine eindeutige Anthropologie Machiavellis nicht gibt. Es gibt bei ihm nicht einmal ein feststehendes System von Menschentypen, keine durchgeführte Charakterologie, obwohl doch sein psychologisches Interesse außer Zweifel ist, seine Kunst der Menschenanalyse und Menschenbeurteilung auf enormer Höhe steht, und obwohl es für denjenigen, der praktische Regeln für das Handeln andren Menschen gegenüber aufstellen will, scheinbar kein dringenderes Anliegen geben kann als eine Wissenschaft von den Typen des menschlichen Charakters und des menschlichen Verhaltens. Was aber Machiavellis *allgemeine* Anthropologie betrifft, so kann man natürlich jederzeit die Sätze, die er dazu beibringt, zusammenstellen und aufeinander zu reimen versuchen, nur findet sich dann eben, daß schon seine allgemeinsten Bemerkungen widerspruchsvoll sind, wenn sie als theoretische Aussagen gedeutet werden. Dem Satz, daß alle Menschen böse sind, widerspricht der Satz, daß Völker, wenn sie nicht von schlechten Fürsten verdorben werden, beständig, klug und dankbar sind (*Discorsi* I, 58); die Behauptungen, daß die Menge tapferer, stärker und weiser, und daß sie feiger, schwächer und urteilsloser sei als der Einzelne, beißen einander und stehen jedenfalls unausgeglichen nebeneinander.

Welches sind die inneren Gründe für diese Widersprüche? Einer wurde bereits in Abschnitt III genannt. Einige anthropologisch aussehende Formulierungen, z. B. der Satz von der Bösartigkeit aller Menschen, haben bei Machiavelli den Sinn, das Handlungsfeld des Politischen abzustecken, den Naturzustand zwischen politischen Subjekten zu definieren, sie sind also lediglich Voraussetzungen für eine Theorie des absoluten Kampfhandelns. Doch dazu tritt ein zweiter, tieferliegender Grund. Eine allgemeine philosophische Anthropologie würde den Anspruch darstellen, der Mensch solle in seinem Wesen erkannt werden, ohne daß wir von ihm, mit ihm oder gegen ihn etwas wollen; er solle erkannt werden ohne bestimmten Standpunkt, d. h. überhaupt ohne Standpunkt. Ob damit nicht ein Einwand gegen das ganze Unternehmen einer philosophischen Anthropologie ausgesprochen ist, ist hier nicht zu untersuchen. Eine Anthropologie aber im Rahmen einer Lehre vom Handeln tritt notwendigerweise unter die Gesetze einer solchen, ist also selbst nur in der Haltung des Handelnden vollziehbar. Wie der Handelnde die einzelnen Menschentypen oder den Menschen überhaupt nie standpunktlos, nie aus systematischem Interesse und in systematischer Ordnung studiert, sondern

ihn immer als Freund oder Feind, als gefährlich oder harmlos, als interessiert oder neutral apperzipiert und erst um diese Stellungnahme herum das Bild des Menschen gewinnt (das dann freilich haarscharf getroffen sein kann) — so hat auch eine Theorie des Handelns eine Anthropologie aufzubauen, die in allen ihren Thesen handlungsbezogen ist, und nur eine solche kann ihr nützen. Was sie über den Menschen im allgemeinen, über die typischen Unterschiede seines Charakters und seiner Verhaltensweise aussagt, ist immer von bestimmten Situationen aus gesehen, und diese Situationen »schneiden erst das aus, was von den Eigenschaften des Menschen überhaupt in Betracht kommt«¹⁾. Selbstverständlich ergeben diese Aussagen dann ebensowenig einen widerspruchsfreien Begriff »des« Menschen, wie Teilbilder, die in verschiedener Perspektive aufgenommen sind, zu einem Gesamtbild zusammensetzbar sind.

Alle anthropologischen Aussagen Machiavellis sind von dieser Art. Nicht ihre Schwäche, sondern ihre Stärke (und in unserm Zusammenhang: ihr methodischer Wert für eine Philosophie des Handelns) besteht darin, daß sie *relativ* zu bestimmten Situationen sind und nur in dieser Relation ihren Sinn behalten. Unterschlägt man das, so bleiben widerspruchsvolle, halbwahre, meist sogar höchst uninteressante Bemerkungen übrig; hält man es fest, so ist alles aufregend wichtig und aufregend richtig. Das gilt ebenso für Machiavellis Beschreibungen und Analysen des Menschen wie vor allem für seine Werturteile über ihn: auch diese sind alle situationsbezogen und situationsgebunden. Daß das ganze Problem des »Wertmaßstabes« zum guten Teil ein Scheinproblem der abstrakten Ethik ist und erst in der Philosophie des Handelns einen gediegenen Sinn bekommt, hat Gehlen in dem soeben angezogenen Aufsatz ausgeführt.

Um wenigstens ein Beispiel anzuführen, weise ich auf das grandioseste Bild hin, das Machiavelli gezeichnet hat: auf die Gestalt *Il principe*. Dieses vielbewunderte und vielgescholtene Buch wird falsch aufgefaßt, wenn es als ein (vielleicht idealisiertes) Porträt, etwa des Herzogs von Valentino aufgefaßt wird. Es wird ebenso falsch verstanden, wenn man darin einen »Fürstenspiegel« sieht; Fürstenspiegel gehören in die Reihe der Utopien, sie heischen Allgemeingültigkeit, sie sind systematische Ethik in anschaulicher Form. Machiavelli aber fragt: wie muß der Fürst sein, der nicht durch *virtù* (denn darauf können wir nicht warten), sondern durch *fortuna* zur Macht gelangt und sich dann doch, obwohl *Fortuna* die Untreue selber ist, an der Macht erhält; der keine Fundamente

1) Arnold Gehlen, *Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln*, in: Bd. I, H. 2 dieser Zeitschrift, 1935, S. 283.

für ein Staatswesen vorfindet (denn die gibt es zur Zeit nicht) und doch bauen will, also die Fundamente nachträglich unterzuziehen gezwungen ist; der Italien befreien soll und dabei notwendigerweise auf die fremden Mächte, die es knechten, angewiesen ist, sich ihrer bedienen und sie dann, möglichst durcheinander, loswerden muß? Wie sieht mit einem Wort der Fürst aus, den wir in dieser Situation, *hic et nunc*, brauchen?

Machiavelli beantwortet diese Frage allerdings nicht im diskursiven Stil der *Discorsi*. Die Gestalt, die er beschwört, übermannt ihn gleichsam, und das Regelbuch, als das der *Principe* beginnt, wird gradezu zu einem Roman mit dem Thema: Kampf des Helden mit der *Fortuna* ¹⁾. Aber das Wichtige ist: die Gestalt *Il principe* ist durchaus in der Haltung des politisch Handelnden gesehen. Sie gehört zur Situation »Italien 1513«. Sie ist insofern ein Stück Philosophie des Handelns.

V.

Ich lenke nun zurück zu dem Problem der Grenzen des Handelns, weil grade hier Machiavelli sehr in die Tiefe kommt, und weil von hier aus auch viele andre grundsätzliche Fragen einer Philosophie des Handelns bei ihm sichtbar werden.

Das Problem der Grenzen des Handelns stellt sich in einer Lehre vom politischen Handeln mit besondrer Deutlichkeit und Schärfe, obwohl es keineswegs nur hier auftritt. Auch z. B. eine Lehre vom schöpferischen Handeln begegnet ihm, denn auch das Werkschaffen stößt an das, was nicht gemacht, nicht gewollt, nicht intendiert werden kann, als an seine Grenze. Aber die politische Wissenschaft hat es mit reinem Kampfhandeln zu tun; ihr Gegenstand steht daher durchaus und in allen Einzelheiten unter der Alternative Sieg-Niederlage, Erfolg-Mißerfolg. Ein geschaffenes Werk kann nur im übertragenen und sekundären Sinne als Erfolg bezeichnet werden. Primär ist es der natürliche Abschluß der schöpferischen Bewegung, gleichsam das Becken, in das diese einmündet und in dem sie zur Ruhe kommt. Dagegen geht politisches Handeln, überhaupt Kampfhandeln ständig an Erfolgen und Mißerfolgen, an Teilerfolgen und Teilmißerfolgen entlang oder durch sie hindurch; und diese sind hier nie die endgültigen Ruhelagen des Handelns, sondern immer nur die vorläufigen Halte- und Sammlungspunkte, die erreichten Gipfel (oder Täler), von denen aus neu angesetzt werden muß. Aus diesem Grunde bekommt hier das Problem der Grenzen des Handelns seine besondere Anschaulichkeit und Dringlichkeit. Es formuliert sich als Frage nach den

1) Siehe Marianne Weickert, Die literarische Form von Machiavellis »Principe«, 1937.

Gipfeln, die grundsätzlich unersteigbar, also nur zu umgehen sind, nach den Erfolgen, die grundsätzlich nicht zu haben, jedenfalls nicht zu wollen sind und die man vielleicht grade dadurch verfehlt, daß man sie anstrebt. Auch der Schaffende kann versagen, und zwar auch notwendig versagen, weil er an die absolute Grenze des Schaffens stieß. Aber er wird dann nicht anschaulich auf den Satz gesetzt wie der Handelnde, der die Grenzen des Handelns mißkannte, weil der Feind fehlt, der seinen Irrtum ausnützt.

Einen wichtigen Beitrag Machiavellis zu der Frage, welche Erfolge grundsätzlich nicht möglich sind, haben wir schon erwähnt. Er lag in dem Begriff *qualità dei tempi*, und er war deswegen so fruchtbar, weil damit in alles politische Handeln eine Unbekannte eingeführt wird, die nur im Handeln selbst bestimmbar ist. Nur dasjenige Handeln hat Erfolg, das der *qualità* der Zeit entspricht; aber nur der Erfolg zeigt, ob es das tut.

In denselben Zusammenhang aber gehört — und das führt weit tiefer — Machiavellis ganze Lehre von der *virtù*. Die *virtù* ist die geheimnisvolle Substanz, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein darüber entscheidet, ob von einem bestimmten Punkte der Welt nennenswerte politische Aktionen ausgehen können oder nicht. Machiavelli schildert ¹⁾ in einer beinahe mythologischen Denk- und Sprechweise, wie die Menge an *virtù*, die der Welt mitgegeben worden ist, immer dieselbe bleibt, aber sich bald an einem oder wenigen Punkten konzentriert, bald in kleine Einheiten zerteilt, und wie sie vor allem über die Erde hin wandert, bald hier bald da auftaucht, wegbleibt wie das Röhrwasser und an einer andern Stelle plötzlich wie ein Quell zutage bricht. Zweifach sind ihre Erscheinungen: große Einzelmenschen und politische Völker. Und nur wo in einem Volk, nur wo in einem Menschen diese zauberkräftige Substanz vorhanden ist, gibt es politische Bilde- und Bindekraft, gibt es die Fähigkeit zu herrschen, gibt es politisches Handeln von geschichtlichem Format.

Diese Metaphysik der politischen Substanz wird von Machiavelli nur an einer einzigen Stelle, am Anfang des II. Buches der *Discorsi*, mit einiger Ausführlichkeit dargestellt. Aber sie wird an vielen andern Stellen angedeutet, und im Grunde ist sie immer mitgemeint, wo das Wort *virtù* anklingt. Damit ist nun offenbar der Denkstil der praktischen Handlungsregeln durchbrochen und überhaupt über die Lehre vom aktuellen Handeln grundsätzlich hinausgegangen. *Se i n s m ä ß i g e* Bedingungen sind aufgewiesen dafür, daß im politischen Sinne des Worts gehandelt werden *k a n n*: diese *seinsmäßigen* Bedingungen aber sind nicht willentlich in-

1) In der Einleitung zum II. Buch der *Discorsi*.

tendierbar, daher nicht auf hypothetische Imperative abziehen. Es ist sinnlos zu sagen: wenn du dies und das erreichen willst, so habe virtù. Virtù ist eine naturhafte Potenz von metaphysischem Rang, die einem Leben entweder innewohnt oder nicht, die sogar, wenn man auf Machiavellis Worte genau hört, mehr als eine Kraft, die in das Leben einströmt, denn als eine Eigenschaft, die in ihm aufgeht, vorgestellt werden muß.

Es gibt, anders gesagt, jenseits alles Wollens und Handelns ein Urphänomen der Politik. Seine vollkommenste Erscheinung in der bisherigen Geschichte sind für Machiavelli einerseits die mythischen Staatsgründer und Gesetzgeber, Männer wie Theseus, Romulus, Moses — andererseits das römische Volk, das als einziges aller weltgeschichtlichen Völker jahrhundertlang von der virtù besessen war, während sich nach dem Fall des römischen Reichs diese politische Substanz an viele Punkte zerteilt hat. Wohl sind die Bedingungen erkennbar, unter denen so große politische Erscheinungen möglich wurden, z. B. das Vorhandensein eines jungen, unverdorbenen, gläubigen Volkes. Aber diese Bedingungen sind ihrerseits nicht planmäßig herstellbar, mithin kein mögliches Objekt des Handelns; sie sind da oder nicht. Auch kann man die virtù nicht institutionell herbeiorganisieren, man kann sie nicht einmal institutionell befestigen, sondern sie kommt und bleibt wie sie will. Nur eins ist möglich (und damit begegnen wir einem der tiefsten Gedanken Machiavellis): man kann ein Staatswesen zu seinen Ursprüngen zurückführen, wenn es sich davon entfernt hat, und ihm dadurch eine weitere Frist politischer Geltung geben ¹⁾. Aber wenn das — sei es durch einen vorbildhaften Mann, sei es durch eine glückliche Reform, sei es gar durch eine weise Dauer-einrichtung — gelingt, so ist es mehr der Beweis, daß virtù noch da ist, als das Mittel, sie herbeizuzwingen.

Mit dem Begriff virtù hat Machiavelli die Grenzen des Handelns in einem sehr tiefen Sinne bestimmt. Er hat an das Irrationale gerührt, das in jedem freien Handeln liegt. Folgende Wendung ist nun für Machiavellis Denken ungeheuer charakteristisch und bedeutet zugleich einen weiteren Schritt in der Philosophie des Handelns. Wenn es seinsmäßige Bedingungen gibt, die man nicht willentlich herstellen kann, sondern auf die man warten muß, wenn z. B. echtes politisches Handeln gar nicht immer möglich, sondern vom Vorhandensein solcher Bedingungen abhängig ist, muß dann nicht erwogen werden, ob nicht notfalls ein *E r s a t z h a n d e l n* eintreten kann? Denn es gibt Fälle (grade im politischen Geschehen gibt es sie), wo wir schlechterdings nicht warten können, sondern wo irgendwie gehandelt werden muß. Wenn das Vaterland be-

1) Discorsi, Buch III cap. 1.

freit, der Staat gegründet, das Volk regeneriert werden muß, weil sonst alles verloren ist, kann in der Tat auf den mythischen Heros, auf den Romulus oder Theseus nicht gewartet werden, obwohl dieser angesichts der Aufgabe der einzige echte Täter und sein Tun das einzige echte Handeln wäre. Sondern dann muß zu Surrogaten gegriffen werden, und eine Theorie des politischen Handelns hat geradezu die Pflicht, eine Lehre vom surrogathaften Handeln auszubilden. Machiavelli tut das. Man könnte zugespitzt sagen, daß sein ganzes Unternehmen, die politische Kunst auf Handlungsregeln abzuziehen, eine solche Lehre von den Surrogaten des Handelns ist. Denn der große politische Typus hat diese Regeln nicht nötig; er handelt ihnen sogar, wie Machiavelli an vielen Stellen erweist, entgegen und hat doch Erfolg.

Dieser Gedankengang ist nun aber nicht nur allgemein und grundsätzlich wichtig, sondern er ist für Machiavelli das eigentliche Problem der geschichtlichen Stunde. Denn die italienische Gegenwart ist für ihn aller *virtù* völlig bar. Sie ist absoluter Sumpf. Auf einen Heros zu warten, ist in diesem Falle nicht nur müßig, sondern sinnlos, weil alle Bedingungen seiner Wirksamkeit: ein junges Volk, eine intakte Sittlichkeit, eine lebendige Religiosität *n i c h t* gegeben sind. Trotzdem muß gehandelt werden. Italien muß »von den Barbaren befreit werden« (Principe, cap. 26). Das ganze Denken Machiavellis muß unter dem Gesichtspunkt dieser Antinomie gesehen werden: der Satz von der Politik als der Kunst des Möglichen bekommt hier einen spezifischen und grandiosen Sinn. Insbesondere die Gestalt *Il principe* gehört völlig in diesen Zusammenhang. Der *Principe* ist grade kein Mann der *virtù*, sondern ein Mann der *fortuna*. Er ist kein Heros, sondern ein Abenteurer und sogar ein Stück Verbrecher. Er ist nicht Romulus und Numa, sondern eher eine Art Cesare Borgia. Aber er schafft es. Er ist die Notbrücke über die *virtù*-lose Gegenwart hinweg. *W i e* er es schafft, wie man solche Notbrücken baut, das ist die Kernfrage der Zeit an die politische Wissenschaft.

VI.

Jede Philosophie des Handelns greift notwendig über die reine Aktualität der Handlungen hinaus, auch noch in andren Richtungen als indem sie nach den Grenzen des Handelns fragt. Ich hebe zum Schluß zwei von diesen Richtungen heraus, weil Machiavelli in ihnen besonders glücklich vorgestoßen ist und weil dabei zugleich sichtbar wird, wie auch das Nicht-Aktuale exakt unter dem Gesichtspunkt einer Lehre vom Handeln betrachtet werden kann.

Solange wir nur die aktuellen Handlungsverläufe im Auge haben und für sie technische Regeln suchen, ist es offenbar gar kein Problem, ob z. B. der Feldherr eine Kriegslist, der Fechter eine Finte gebrauchen darf, erst recht nicht, ob sich der Politiker, dessen Handeln ja absolutes Kampfhandeln ist, all der Tarnungen, Um- und Schleichwege, krummen und gewaltsamen Mittel bedienen darf, die zum Erfolg führen. Diese Dinge stehen dann nur unter der technischen, jedenfalls nicht unter der ethischen Fragestellung. Sie haben keinen moralischen Indikationswert. Sie sagen nichts für oder gegen die Wahrhaftigkeit, Treue, Menschlichkeit, nichts über Charakter und Person des Handelnden, sondern nur etwas über sein Verfahren, über seine Qualität als Fechter, Feldherr, Politiker aus. Bis hierher ist also das Problem, das man mit dem Wort *Machiavellismus* zu benennen pflegt, noch gar nicht gestellt.

Nun sagt aber Aristoteles (Nikomachische Ethik, II. Buch I. Cap.): die sittlichen Tugenden würden uns durch Gewöhnung zuteil, diese Gewöhnung aber könne sich nur in der Tätigkeit, also durch Handlungen herausbilden. Wie man durch Bauen ein Baumeister, durch Zitherspielen ein Zitherspieler werde, so werde man durch gerechtes Handeln gerecht. Darum müsse man sich Mühe geben, seinen Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen, denn nach diesem Charakter gestalte sich der Habitus. Ist aber die Gewöhnung und die Haltung gebildet, so werden dann die Handlungen von ihnen bestimmt, und sie liegen mit jenen »auf einem Felde«. Durch Enthaltung werden wir mäßig; sind wir es, so können wir uns am besten enthalten. Indem wir Gefahren verachten, werden wir mutig; sind wir es geworden, so werden wir am leichtesten Gefahren bestehen können.

Machiavelli kennt diese Zusammenhänge sehr genau, und besonders den letzten Teil des soeben ausgeführten Gedankengangs nimmt er ganz ernst. Um in dem nervenspannenden, erbarmungslosen Kampf der Politik nicht zu versagen, genügt es nicht, im einzelnen Fall aus technischer Einsicht eine List zu gebrauchen, sein Wort zu brechen, grausam zu handeln, sondern es ist notwendig, diese »Tugenden« durch Übung zur Gewohnheit zu befestigen, sie zur dauernden Haltung zu machen. Wer nur im einzelnen Fall zweckhaft lügt, dem zittert die Stimme. Wer nur um der erkannten Notwendigkeit willen grausam handelt, dem zittert die Hand. Außerdem hat er, wo alles auf blitzschnelle Reaktion ankommt, diese Handlungen nicht bereit, wenn er sie nicht als Habitus in sich hat, wenn er nicht in gewissem Sinne *so geworden ist*.

Machiavelli fordert daher nicht nur, daß der Fürst in bestimmten Situationen einmal lüge, hintergehe, morde. Sondern er fordert mit vollem

Bewußtsein, daß er zwar im Rufe der Milde, Treue, Menschlichkeit zu stehen wisse, sich aber »s o e r z o g e n h a b e«, daß er, wenn es not tut, auch das Gegenteil zu vollbringen vermag«. Er muß den Fuchs und den Löwen nicht nur spielen können, sondern er muß beides s e i n. Die sittlichen Eigenschaften, die die Menschen schätzen, wirklich zu haben, ist für ihn geradezu gefährlich, weil sie das politische Handeln stören. Die andern Eigenschaften aber, die es zu verleugnen gilt, muß er wirklich haben, er muß sich »zu ihnen erzogen haben«, weil sie die Bedingung schlagkräftigen und treffsicheren Handelns sind (Principe, cap. 18).

Trotzdem bleibt, woran Machiavelli immer festhält, das Sittengesetz auch für den politischen Menschen in voller Gültigkeit. Treue ist Treue, Güte Güte, und die größten Volksführer und Gesetzgeber sind Vorbilder auch im ethischen Sinn. Hier stellt sich nun das Problem des Machiavellismus in voller Schärfe, nicht mehr bloß als (scheinbarer) Konflikt zwischen den Charakterwerten des Menschen und den technischen Notwendigkeiten des aktuellen politischen Handelns, sondern als realer Widerspruch zwischen dem, was der Mensch als Mensch, und dem, was er als Handelnder z u s e i n hat.

Von dem ethischen Problem, das hier entspringt, haben wir nicht zu sprechen. Dagegen gehen uns unmittelbar die Folgerungen an, die sich für eine Strukturlehre des handelnden Menschen ergeben, und hier darf man Machiavelli sehr tiefe Einsichten zutrauen. Er weiß natürlich, daß ein Mensch nicht in der Strenge des Worts zwei Charaktere haben kann. Aber er weiß auch, daß die Schichten der Persönlichkeit, in denen das Handeln entspringt und aus denen es gespeist wird, gegeneinander gleichsam beweglich sind, und daß in diesem Sinne der Mensch allerdings mehrere konstante Haltungen, mehrere »Charaktere« in sich haben kann, ja immer hat. Eine Philosophie des Handelns hat nicht nur, wovon in Abschnitt IV die Rede war, den a n d e r e n Menschen, sondern sie hat auch den Menschen selbst in der Perspektive des Handelns zu sehen. Sie hat Bereitschaften in ihm zu kennen und anzulegen, die mit dem Kern der Persönlichkeit zwar durchaus verbunden sind, dieser aber nicht selbst sind, sondern die die F r o n t e n der Persönlichkeit gegenüber bestimmten Handlungsaufgaben darstellen. Auch der Charakter ist für die Philosophie des Handelns nicht eine zyklische Gestalt, sondern ein perspektivisch, d. h. hier: f r o n t a l gebautes Wesen. Und es ist eine primitive, letzthin wohl sogar eine unmännliche Forderung, daß der Mensch in allen seinen Handlungen »ganz« sein solle.

Ich behandle endlich zum Schluß ein Problem, dessen Wichtigkeit von selbst einleuchtet, und das bei Machiavelli natürlich eine ganz besondere

Bedeutung hat, nämlich das Verhältnis des menschlichen Handelns zu den Institutionen, insbesondere zum Staat. Machiavelli denkt viel zu unmittelbar politisch, und zwar, wie auseinandergesetzt wurde, aus der eignen Erfahrung der politischen Praxis heraus, als daß er je verkennen könnte, daß das politische Handeln nicht frei von Mensch zu Mensch zielt, sondern immer auf einem durchstrukturierten Feld, durch Institutionen hindurch vor sich geht und in seinem Vollzug auf solche angewiesen ist. Die eine Frage wäre, was das für den Vollzug des Handelns bedeutet; die andre, ob daraufhin nicht die ganze Welt der Institutionen, also vor allem der Staat, von der Seite des Handelns her angesehen werden kann, vielleicht angesehen werden muß. Auf diese zweite Frage beschränke ich mich hier — wiederum weil sie von Machiavelli besonders stark gefördert worden und schon als Frage für ihn charakteristisch ist. Die eingangs angedeutete Unterscheidung, ob die politische Wissenschaft vom Staat als Gefüge oder vom politischen Handeln ihren Ausgang nimmt, also mit andern Worten Machiavellis besondere Stellung in der Geschichte der Staatslehre wird hier sichtbar.

Der Staat ist für Machiavelli ein Wert ersten Rangs: schon als Ordnungssystem, als machtmäßig aufrechterhaltener Status zwischen Menschen; Recht, ja Moral wird in ihm erst möglich, erst in ihm wird der Mensch zum Menschen. Daß sie Staaten schufen, ist die weltgeschichtliche Leistung der politischen Heroen. Daß er in der Romagna ein wohlgeordnetes Staatswesen mit Rechtssicherheit und guter Verwaltung aufgebaut hat, ist das entscheidende Verdienst Cesare Borgias, ist also auch die Leistung derjenigen Fürsten, die als Surrogate des schöpferischen politischen Typus eintreten können.

Doch so wichtig dieser Gedanke bei Machiavelli ist, seinen eigensten Beitrag zur Lehre vom Staat bezeichnet er noch nicht, sondern er ist das gemeinsame Thema aller derjenigen Denker bis Hobbes hin, die mit naturrechtlichen Mitteln den Absolutismus begründen. Dagegen gibt es sehr wohl einen Gedankengang zur Strukturlehre des Staates, der mit Machiavellis Name eigentümlich verbunden und ein originales Produkt seines Geistes ist. Er ist in Machiavellis Denksystem viel wichtiger, zugleich viel moderner und viel politischer. Er besteht darin, daß das ganze Gefüge des Staates, insbesondere alle Verfassungsfragen im weitesten Sinne des Worts, unter den Gesichtspunkt der *a u ß e n p o l i t i s c h e n H a n d l u n g s f ä h i g k e i t* gestellt werden. Man kann geradezu sagen, daß Machiavelli damit der Gegenspieler zur ganzen klassischen Verfassungslehre wird, besonders soweit sie mit philosophischen Mitteln betrieben worden ist. Die Verfassung wird von ihm ausgesprochen *n i c h t* als Binnen-

struktur des politischen Körpers aufgefaßt, nicht als ein Ordnungssystem, das aus Rechtsgründen, und nicht einmal als ein solches, das aus Notwendigkeiten der tatsächlichen Befriedung herzuleiten und zu rechtfertigen wäre. Sondern sie wird als die Existenzform begriffen, in der ein Volk *virtù* zu bewähren, d. h. geschichtlich aktiv zu werden vermag. Die Verfassung wird also ein Konstruktionsproblem auf das Ziel der politischen Aktivität hin. Selbstverständlich kann man durch keine noch so vollkommene Verfassung die *virtù* herbeizwingen, denn sie ist ein Geschenk der Natur. Aber man kann ein Staatsgefüge so konstruieren, daß die *virtù* ihre volle Energie entfalten kann, daß sie ohne Reibungsverlust in großer Politik wirksam wird.

Diejenigen Staatswesen, die nur im Inneren gut geordnet, sauber verwaltet, kräftig in Zucht gehalten sind und auf Grund dessen eine gesicherte und ehrenvolle Existenz führen, sind für Machiavelli immer politische Größen zweiten Ranges; sein Beispiel dafür sind die deutschen Reichsstädte. Der wirklich große Fall des politischen Staates liegt allein dort vor, wo ein Volk zur Aktion antritt, planmäßig ausgreift, der Umwelt das Gesetz des Handelns aufzwingt und schließlich von seiner Hauptstadt aus einen großen Umkreis, vielleicht die Welt gestaltet; Machiavellis Beispiel hierfür ist Rom. Und hier entspringen im Grunde alle seine Erwägungen zum Verfassungsproblem. Sie sind von der Frage angetrieben, wie solche Staaten ersten Ranges verfaßt waren, welcher inneren Struktur sie also wo nicht ihre politische Kraft, so doch ihre Aktionsbereitschaft verdankten.

Machiavellis Ansätze in dieser Richtung sind sehr zahlreich und zu meist sehr bedeutsam. Kein politischer Körper darf so verfaßt sein, daß eine Behörde die Staatsgeschäfte zum Stillstand bringen kann, führt Machiavelli *Discorsi* I, 15 aus. Es hieße Machiavelli sehr mißverstehen, wollte man darin eine Formulierung des Gedankens von der *balance of powers* sehen, der in der Verfassungslehre der Folgezeit eine so große Rolle spielt. Ihm kommt es vielmehr darauf an, daß in allen Lagen die Aktionsfähigkeit, die Schlagkraft des Staates gesichert ist. Besonders lehrreich ist in diesem Zusammenhang das schöne Kapitel *Discorsi* I, 6, das die Frage behandelt, ob nicht die jahrhundertelangen inneren Zwistigkeiten der römischen Republik mit verfassungsmäßigen Mitteln zu schlichten gewesen wären. Gewiß wäre das möglich gewesen, sagt Machiavelli, aber nur um den Preis, daß der römische Staat klein geblieben wäre und seine Außenpolitik auf die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen den Nachbarmächten eingestellt hätte. So nämlich muß ein Staat verfahren, der seine inneren Kämpfe völlig stilllegen, seine inneren Span-

nungen restlos systematisieren will. Rom wählte den andren, den großen Weg. Es riskierte die Fortdauer seiner inneren Kämpfe und schuf sich dadurch die Möglichkeit, ja geradezu den Zwang zu einer weitausgreifenden Außenpolitik. Diese Verfassung hat, entgegen der herkömmlichen Vorstellung, grade nicht die Ruhe organisieren, sondern den Staat spannungsvoll, unausgeglichen und dadurch aktionsbereit halten wollen — und darin hat ihre Größe bestanden.

Unter diesem Gesichtspunkt muß alles, was Machiavelli zur Verfassungsfrage sagt, verstanden werden, sonst wird es mißverstanden. Ein Mißverständnis ist z. B. bereits die oft diskutierte Frage, ob Machiavelli nun eigentlich Republikaner oder Monarchist gewesen sei. Diese Frage setzt nämlich voraus, daß man sich nach allgemeinen Grundsätzen für eine dieser Staatsformen entscheiden könne, also zu entscheiden habe. Für Machiavelli aber ist die Verfassung nie die Verwirklichung allgemeiner Grundsätze, sondern immer ein politisches Instrument, nämlich die Strukturformel, nach der sich ein Volk für die Aktion formiert. Diejenige Verfassung ist gut, die ein konkretes Volk in konkreter Lage handlungsfähig, geschichtsmächtig macht. Angesichts der Aufgabe, Italien von den Barbaren zu befreien, ist der straff zentralisierte, rücksichtslos geführte Fürstenstaat notwendig. Machiavellis Hauptargument für die Republik (der gewiß sein Herz viel mehr gehört) liegt genau auf derselben Linie. Der große Vorteil der Republiken besteht für ihn darin, daß sie sich »besser in die verschiedenen Zeiten schicken können als ein Fürst« (Discorsi III, 9). Sie können die verschiedensten Talente bereithalten und jedesmal dasjenige an die Front schicken, das der *qualità* der Zeit entspricht. So verfuhr Rom, und das war eines der Geheimnisse seiner Größe.

Nicht nur die Verfassungsfragen im engeren Sinn, also die Fragen der Regierungsform, des Behördenaufbaus, der Kompetenzenverteilung, sondern alle Strukturprobleme des Staates werden von Machiavelli unter diesen Gesichtspunkt der außenpolitischen Aktionsfähigkeit gestellt. Machiavelli hat nicht nur einen äußerst politischen, sondern er hat — im notwendigen Zusammenhang damit — einen sehr totalen Begriff der Verfassung. Zur »Verfassung« eines Staates gehört alles, was ihn (institutionell festgelegt oder nicht) für seine geschichtlichen Aufgaben in Form bringen und in Form halten hilft — also auch der Geist des Volkes, das Maß seiner Bereitschaft sich für den Staat ins Zeug zu legen, in erster Linie das Maß seiner Bereitschaft für den kriegerischen Einsatz. Die taktische Fechtweise der Römer, ihre Gliederung in drei Treffen, deren jedes das vor ihm stehende aufzunehmen und zu neuem Angriff vorwärtszureißen bereit war, ist für Machiavelli das große Symbol eines

Volkes, das in die Tiefe gegliedert und im Ernstfall einer totalen Mobilmachung fähig ist. Machiavelli erkennt mit völliger Klarheit die Fragen der Heeresorganisation als politische Fragen. Er erkennt, daß das Volkshier, um dessen sehr unvollkommene Realisierung er sich in seiner Vaterstadt bemüht hat, ein wesentliches Stück in der »Verfassung« der neuzeitlichen Nationalstaaten sein wird. Auf die utopistische Frage nach der idealen Verfassung (die er seinerseits nicht stellt) würde er die höchst un-utopistische, aber vom Standpunkt einer Lehre vom politischen Handeln tief richtige Antwort gegeben haben: die ideale Verfassung ist das Volk in Waffen.

DER PROBLEMGESCHICHTLICHE ORT DER ONTOLOGIE NICOLAI HARTMANNS ¹⁾.

VON

JOSEPH MÜNZHUBER (AMBERG).

Bis vor einem Menschenalter galt Ontologie für einen Fragenkreis, der »scholastisch«, also überwunden, oder erkenntnistheoretisch so untergeordnet wie eine geometrische Konstruktion sei, deren Determination schon bekannt ist, also mindestens reizlos. Außer den Neuthomisten und den im Anschluß an die Psychologie philosophierenden Männern kümmerte sich niemand um diesen Fragenkreis. Windelband behandelt die ontischen und genetischen Probleme in seiner »Einleitung« ²⁾ außer in geschichtlicher Absicht nur zu dem Zweck, auf seinen axiologischen Standpunkt hinzu-
führen. Die Marburger Schule segelte, zwar ohne den Leitstern der Wertphilosophie, in ähnlichem Fahrwasser, im Apriorismus. Die herrschende Lehre stand der Ontologie als etwas eigentlich Vor- oder Unkantischem gleichgültig, wenn nicht argwöhnisch, gegenüber. Auch Rickert setzte sich allenfalls mit den ontologischen Strömungen »auseinander«, ging aber dem eigentlichen Problem nicht zu Leibe.

Erst Heidegger, vor allem aber Pichler und Nicolai Hartmann stellen die Ontologie so zur Erörterung, daß keine Schulmeinung deren Stand- und Ausgangspunkt vornweg als »unkritisch« abtun kann. Diese Tatsache und das Verdienst der erfolgreichsten ontologischen Arbeit ³⁾ recht zu würdigen, bedarf es einer problemgeschichtlichen Voruntersuchung.

I.

Die griechische Skepsis zwang Sokrates zur Erkenntniskritik. Er mußte das »natürliche« Erkennen »künstlich« auf sich selber richten, von der

1) N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, W. de Gruyter, Berlin 1935.

2) Einl. in die Philosophie, 2. Aufl., Tübingen 1920.

3) Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, Sitzungsbericht der Heidelberger Akad. d. Wiss. 1930/31.

»intentio recta« zur »intentio obliqua« umschwenken. Er vollzog aber diese Schwenkung nicht ganz, gleichsam nur einerseits; andererseits blieb die intentio recta unangetastet in ihrem Rechte bestehen. Das Erkennen war ein Abbilden von Seiendem, ein Eindringen ins Sein. Für Platon und Aristoteles war nur die Frage, wo das urbildlich Seiende gesucht werden müsse. Dabei blieb es im wesentlichen bis zur Renaissance.

Die moderne Skepsis, die mit Descartes einsetzte und in England schärfere naturwissenschaftliche Waffen erhielt, zwang schließlich Kant, die sokratische Wendung noch einmal zu nehmen, und zwar ganz und gar, »kopernikanisch«. Gegen alle Zweifelssucht geschützt erschien nur die Tatsache, daß Erfahrung gemacht wird, und die Frage der Philosophie schien nur auf die »Möglichkeit«, Erklärbarkeit aus den denknöwendigen Voraussetzungen, gerichtet zu sein. Da es nicht nur theoretische, sondern auch ästhetische und religiöse »Erfahrung« gibt, konnte die Philosophie bis heute das Gebäude nicht vollenden, dessen Grundriß Kant entworfen hatte.

Zweierlei darf an diesem Entwurfe nicht übersehen werden. Erstens, wodurch er geschichtlich bedingt war, zweitens, daß für jedes Auge, das sich darauf heftete, die Ontologie auf den blinden Fleck rücken mußte. Alle Fragen des Seins schrumpften auf den Begriff einer quaestio quid facti zusammen, wobei das factum die nicht weiter aus Seinsgründen erklärbare Tatsache der Erfahrung war und nur den Ansatzpunkt der »eigentlich« philosophischen quaestio quid iuris bildete. Nicht nur der Verdacht eines Rückfalles in die unkritische Ontologie der »Substanzen«, sondern die »k o p e r n i k a n i s c h« gründliche Wendung zur intentio obliqua, die jede erkenntnistheoretische Wertung der intentio recta als »transzendentalen Schein« entschwinden sah, ließ denknöwendige Setzungen an die Stelle des Seienden treten. Der reale Akt der Erfahrung löste sich in eine bloße Denkbeziehung zwischen Subjekt und Objekt auf; beide mußten »rein« gedacht werden, und ihre »reine« Beziehung, also die »reine«, ideale Erkenntnis des Gegenstandes wurde notwendig der Gegenstand der Erkenntnis ¹⁾. Sein und Nichtsein, Sein und Schein sind in dieser Blickrichtung, ungeachtet dessen, worauf sie sonst hindeuten mögen, bloße Formen, Kategorien des Erkennens; Sein ist ein Spezialfall von Gelten. Dieser in der »südwestdeutschen« Schule des Neukantianismus geprägte Satz hat mehr als bloß terminologische Bedeutung; er ist Begriff, und trotz und über allen terminologischen Eigenheiten muß sich jeder echte Kantianismus zu seinem Inhalte bekennen. Das bedingt die ein- und ganzseitige Einstellung auf die quaestio quid iuris, auf die

1) Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 4. und 5. Aufl., Tübingen 1921.

Frage der Gültigkeit und Verbindlichkeit, bedingt der völlige Umschwung zur *intentio obliqua*.

Schopenhauer hat längst vor dieser letzten sprachlichen Formung des kantischen Gedankens gesagt, der große Kritiker habe alle Philosophie in Dianoilogie aufgelöst; ein belesener Laie äußerte zu Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis«, hier sei alles »vergeistigt«. Beide zielen auf das gleiche. Nachdem sich auch Riehls kritischer Realismus als letztlich unvereinbar mit Kants Gegenstandslogik und ihren notwendigen Folgerungen erwiesen hatte, da verstummten die Rufe nach dem lebendigen, oft doch so brutalen Sein nicht mehr, und eine Zeitlang konnte sich eine »Lebensphilosophie«, die der Wirklichkeit zu- und dem gedanklich blassen und starren »Formalismus« abgekehrt war, in den Sattel setzen. Ja, die Kantianer gestanden zum Teil selbst, ihr Meister habe dem »Inhalt der Form« zu wenig Beachtung geschenkt, und suchten, den Mangel auf verschiedene Weise zu beheben. Diese Wege haben alle das Ziel, aus der gedanklichen Analysis zur Synthesis zu gelangen, die zwar begrifflich die Welt und ihre Inhalte erfaßt, aber eben nicht bloß denknotwendige Strukturen und Formbegriffe, sondern die Wirklichkeit, das, worauf der Mensch in der *intentio recta* ausgeht.

Die Skepsis ist geschlagen; die Philosophie braucht nicht mehr gegen sie die Hauptfront zu stellen; ein Hilfstrupp grundlegender Gedanken des Kritizismus kann den zersetzenden Zweifel in Schach halten. Die Lage der deutschen Philosophie gestattet es, die Gedanken von der ausschließlichen *quaestio quid iuris* auf andere Fragenkreise auszudehnen. Es ist unverfänglich geworden, an Stelle der Erfahrungskritik aus der *intentio obliqua* heraus, die Welt im Querschnitte der *intentio recta* zu betrachten; und der deutsche Idealismus selbst drängt dazu, wie soeben angedeutet wurde. Das Tor für eine neue, k r i t i s c h e Ontologie ist offen.

Daß es in der Ebene des Verhaltens der Menschen zur Welt, so wie es vor jeder kritischen Auflösung wirklich ist, nicht nur für die Physiologie der Sinneswahrnehmungen und für die Psychologie der Erfahrung (im weitesten Sinne), sondern für die Philosophie im strengsten Wortsinn etwas zu tun gibt, wird fast allgemein eingeräumt. Man merkte die Schwäche z. B. einer Erkenntnislehre, die sich auf das wissenschaftliche Erkennen beschränkt und alles übrige als trüben Most noch ungeklärter »vorwissenschaftlicher« Erkenntnis beiseitesetzt. Die Trennung in eine konstitutive und eine reflexive Sphäre behob diesen Mangel nur scheinbar. Sie bettet erstens die Wissenschaft nicht in die Erkenntnis überhaupt ein, sondern unterscheidet und bezieht nur beide aufeinander; zweitens achtet sie gar nicht des »Lebenszusammenhanges«, in den das Erkennen überhaupt

verflochten ist und der doch dessen Gegenstand und Gegenständlichkeit mitbedingt¹⁾. Eine Lehre vom »Erkennen des Alltags« ist uns sowohl der Kritizismus als auch die aufkeimende moderne Gegenstandstheorie bis jetzt schuldig geblieben. Sie ist aber nur durch eine kritische Betrachtung des Weltalls im Querschnitte der *intentio recta* »möglich«, durch eine Besinnung darauf, was alles diese »unreflektierte«, »natürliche« Einstellung »auf die Sache selbst«, nicht die auf schon »Gegebenes«, in sich trägt²⁾. Die Philosophie muß sich hierzu selbst, ob ein für allemal oder nur einstweilen, zur Blickrichtung des »natürlichen Realismus« bequemen.

II.

Die Gefahr, dabei der alten, unkritischen Ontologie zu verfallen, verhüten Hartmanns eigener Scharfblick für die Mängel der geschichtlichen Lösungsversuche am Seinsproblem und sein offenes Auge für die »Aporie« des Seinsbegriffs. Schon im Vorwort³⁾ heißt es: »Die Zeiten der alten, aprioristisch-deduktiven Ontologie wieder heraufzuführen, kann das Anliegen heutiger Bemühungen nicht sein.« Welche Art aber die neue Lehre vom Sein als Seiendem annehmen müsse, wollen wir ebenfalls aus einem problemgeschichtlichen Zusammenhange zu deuten suchen, wie wir auch die Tatsache ihres Wiederauflebens geschichtlich anpeilten.

Die Wissenschaft hat ihre eigene Tragik. Sie will die Welt geistig durchsichtig, übersichtlich, verstehbar, begreiflich und beherrschbar machen. Ihr erster Schritt bei diesem Unternehmen ist ihrem Wesen gemäß notwendig ein Fortschritt von Spaltung zu Spaltung mit dem Ziele, das durch Unterscheiden Getrennte dem Verstand annähernd so faßlich zur Einheit zu ordnen, wie sich die ungespaltene Ganzheit in schlichter Faßlichkeit der Anschauung darbietet. Abgesehen davon, daß dieses Ziel unerreichbares Ideal bleibt, kommt es oft genug dahin, daß die Spaltungen selbst ins Uferlose gehen, die Welt immer unübersichtlicher werden lassen und zu einer Umwälzung drängen. Ein neuer Standpunkt, eine neue Forschungsweise erwecken die Hoffnung, die Fülle des Seienden einfacher gliedern und den Zeitpunkt näherrücken zu können, in dem wir das All im Denknetz einfangen. Wir sind uns darüber klar, daß es ein eitles Hoffen ist; denn in dem königlichen Fischzuge wimmelt es wieder in unübersehbarer Mannigfaltigkeit, und die Kärrner bekommen für lange Zeit vollauf zu tun.

Die Philosophie war von Anfang darum bemüht, ihren Standpunkt so

1) Vgl. Kap. 36 und 37 (solche Zahlenangaben ohne Beifügung beziehen sich stets auf Nic. Hartmanns »Grundlegung der Ontologie«).

2) Vgl. Kap. 4 und 3.

3) S. III.

hoch einzunehmen, daß sich das Weltall, wie es jeweils geahnt wurde, müsse übersehen, durchdenken, begreifen lassen. Den kühnsten Ausdruck für dieses Bemühen prägte Hegel, wenn er es als Aufgabe des Philosophen erklärte, Gottes Gedanken vor der Schöpfung nachzudenken. Von Anfang an sahen die Philosophen die Gewähr für die Höhe ihres Standpunktes in der Weite des Gesichtsfeldes, das er bot. Schon Anaximander erweiterte den Problemkreis über die Naturerfahrung hinaus auf das *ἄπειρον*, *ἄόριστον*. Aber je breiter die Grundlage ist, desto mehr verschwimmen ihre Grenzen, und das *ἄόριστον* zwingt entweder dazu, den Standpunkt niedriger zu wählen, wie die Kritiker aller Zeiten taten, oder verführt, eine gewisse Blickrichtung für maßgebend dogmatisch zu erklären, wie all die Lehren beweisen, die eine Einzelwissenschaft und ihre Methode oder eine ästhetische oder religiöse Form zum Grundschema haben. Der kritische Schritt abwärts beseitigt wohl Zweifel, Unsicherheiten und rettet für den Augenblick vom Abschweifen ins Uferlose. Aber bald zersetzt das theoretische Spalten auch den Inhalt des verengten Gesichtskreises in ein immer unübersichtlicheres Gewirre; man erinnert sich überdies, schon einmal höher geklommen zu sein, und wagt von neuem den Aufstieg. Die dogmatischen Versuche, das *ἄόριστον* in einem *ὄρισμός* einzufangen, verfallen entweder der Skepsis, die zur Kritik treibt, oder lösen einander eine Zeitlang ab, ohne zu ahnen, daß sie in Wahrheit die ursprüngliche Höhe des Standpunktes verloren haben, ja tiefer als der bewußt bescheidene Kritiker abgeglitten sind.

Dieses Auf und Nieder, Hoffen und Verzweifeln, Erobern und Verzichten tritt am deutlichsten in der Geschichte des Ringens um den Seinsbegriff zutage. Was besagt doch dieser Begriff, wenn man ihn ohne jedes Vorurteil zu bilden sucht? Nichts anderes, als daß etwas ist im Gegensatze zu allem, was bloß in Gedanken, Meinungen und Einbildungen besteht. Nicht nur Dinge, Lebewesen, Personen, Körper, Geist, Seele, sondern auch Beziehungen, mathematische Gebilde, logische Grundsätze, künstlerische Gestalten, Gefühlsinhalte, Gemeinschaften sind etwas. Mögen die aufgezählten Wesen unter sich noch so verschieden sein, darin, daß sie etwas sind, unterscheiden sie sich nicht. In diesem weitesten und, wie Hartmann nachweist, einzig haltbaren Umfang ist der Seinsbegriff zweifellos das ausgedehnteste Blickfeld, auf das sich die Philosophie je eingestellt hat und einstellen kann. Es ist darum nicht verwunderlich, daß sie es bis heute nie ganz zu beherrschen vermochte, immer wieder es auf Teilgebiete einengte oder in kritischer Besonnenheit preisgeben zu müssen glaubte. Die so einfache Begriffsbestimmung des *ὄντως ὄν* erschien immer wieder zu leer, erfüllte die Denker stets von neuem mit dem Gefühl,

im Uferlosen zu schwimmen und nach dem nächsten Halt greifen zu müssen, wenn sie nicht gar den Blick hoffnungslos vom Sein abwandten und auf das Subjekt oder seine Beziehung zum Seienden richteten.

Hartmann rollt problemgeschichtlich dieses Schicksal des Seinsbegriffes auf ¹⁾. Er weist dabei nach, wie jede der überlieferten Fassungen das Seiende entweder so beschränkt, daß unleugbar Seiendes aus der Betrachtung ausgeschlossen wird oder die Theorie vom Sein sich selbst widerspricht. In vielen Fällen zeigt er auch, wie diese Fehler auf der Übertragung einzelwissenschaftlicher Begriffe, ästhetischer, religiöser und ethischer Gesichtspunkte, die an ihrem Ort ihren guten Sinn haben, in das Gebiet der Ontologie beruhen, wo sie nicht am Platze sind. Dieser Nachweis ließe sich durchwegs führen. Wir wählen ein paar Proben aus Hartmanns Kritik der geschichtlich bekannten Seinstheorien.

Wenn der Naive das Sein auf die Welt der Dinge beschränken will, so übersieht er, daß das Seiende gegen seine sensualistische Bewertung der Erkenntnisquellen vollkommen gleichgültig ist. Der kritischere Kopf, der es dem Gegebenen gleichsetzt, engt es auf einen erkenntnistheoretisch zwar unentbehrlichen Begriff ein, der jedoch das Ontische nur in gegebenes und nichtgegebenes zu gliedern befugt ist. Die Gleichung der Eleaten $\acute{\alpha}\nu = \epsilon\nu$ entspringt einem rationalistischen Vorurteil, zu dem das Systembedürfnis verführt. Ein anderes Vorurteil spricht nur dem Beharrenden das Sein zu. »Dieses Motiv kehrt abgewandelt im Platonismus, Neuplatonismus und in vielen Theorien der Scholastik wieder. Es drückt ein weltanschauliches Gefühls- und Wertungsmoment im Denken der meisten Ernstgesinnten aus und hält sich dauernd im Hintergrunde der großen Systeme.« Aber ». . . Entstehen und Vergehen sind überhaupt irreführende Begriffe, sofern sie das Nichtseiende enthalten. Sie werden abgelöst durch den Begriff der Veränderung« ²⁾. Wer das Veränderliche für weniger seiend ansieht als das Beharrliche, mißt zu Unrecht das ganze Sein überhaupt mit Maßstäben des idealen Wesens. Dasein und Sosein sind wohl ontologisch wichtige Begriffe; aber man darf nicht vergessen, daß sie lediglich das Ontische *t h e o r e t i s c h* spalten in ein Eines und Anderes, wobei gerade die Theorie außerstande bleibt, einen Vorrang zu verleihen. Die Trennung z. B. von Schale und Kern besagt für sich gar nichts darüber, daß die eine oder der andere »wirklicher« sei. »Es genügt eben nicht, das Seiende nur als Bestimmtheit oder nur als real Vorkommendes zu verstehen. Seiendes als Seiendes ist die Einheit beider« ³⁾. Nur »Aufbauelemente« als das eigentliche Sein zu deuten, ist der Fehler derer, die bloß Summen, aber kein Ganzes kennen; nur in Ganzheiten das wahre

1) Im II. und III. Abschnitt des ersten Teils.

2) S. 60.

3) S. 66.

Sein zu setzen, fußt auf einem Mißbrauch der Grundform des Organischen. »Jede Allheit i s t zwar als solche nicht Individualität — ist es um nichts mehr als das Individuum —, aber sie h a t Individualität, und zwar um nichts weniger als das Individuum, das ihr Element ist«¹⁾. Logisch ist die Möglichkeit (*δύναμις*-Anlage, *potentia*) eine V o r a u ssetzung der Wirklichkeit. Ontisch aber liegen beide nicht getrennt nebeneinander, sondern schließt das Wirkliche das Mögliche als »notwendigen Seinsfaktor« ein.

Eigens aufgeführt seien die ausgeprägtesten Fassungen des Seinsbegriffes, die sich aus dem Kritizismus ergaben und das Sein auf den Gegenstand, die Erscheinung oder das »Zuhandensein« (Heidegger) begrenzten. Sie übertragen insgesamt Begriffe für die Beziehung eines irgendwie gedachten Subjektes zu seinem Objekt, also aus der Denkrichtung der *intentio obliqua*, auf das Seiende, wie es sich der *intentio recta* darbietet. Sie sind so unzulässig wie etwa eine Koordinatentransformation ohne Rücksicht auf das Verhältnis der Koordinatensysteme zueinander. Sie verwechseln Erkenntnisbereiche und deren Grenzen mit Seinsstufen und Seinsgrenzen, ob sie nun im Objekt oder im Transobjektiven bzw. im Transintelligiblen oder im Subjekt das eigentliche Sein ansetzen. Hier mündet unser Gedankengang in die Betrachtung des ersten problemgeschichtlichen Längsschnittes ein; denn diese »kritischen« Seinsbegriffe verraten eine gewisse Ängstlichkeit vor einem Rückfall in die dogmatische Metaphysik, oder sie müssen eine Verlegenheitsauskunft suchen, da das *ὄρατος ὄν* nicht im Sehfeld der kritischen Erkenntnis- und Gegenstandslogik liegt, die Ontologie aber ebenso wie das Alltagsleben das Seinsproblem nicht umgehen läßt.

III.

Hartmanns Kritik an den geschichtlich überlieferten und bis heute immer wieder bestechenden Begriffen vom Sein ist wie ein Schwarzspiegel, in dem sich die Abtönungen der philosophischen Lehrmeinungen scharf unterscheiden und ihre Eigenarten klar erkennen lassen. So vermag sie das Auge für das Gemeinsame aller unsachlichen Beschränkungen der Seinsebene und aller Fehler im Ansatz der ontologischen Frage zu schärfen, aber auch den Wahrheitsgehalt der einzelnen Leistungen zu würdigen. Die Einsicht in den Grund der Mängel, an denen alle bisherigen Stellungen und Antworten zur Frage nach dem Sein litten, führt auf die schlichteste, unvoreingenommene und weiteste Fassung des Seinsbegriffes zurück, die wir oben (S. 142) versuchten. Sie schließt alle »Standpunkte« aus, die nur Teile der Seinsebene überblicken lassen, und hält das Denken lediglich

1) S. 67 (Hegel sagt: »Das wahre Besondere ist das wahre Allgemeine«).

in der Richtung der *intentio recta* fest. Damit ist der Philosophie die breiteste Grundlage, auf der sie je fußen mag, das Sein des Weltalls, unverlierbar gesichert. Das Auf und Nieder, das verstiegene Hoffen und verzweifelte Verzichten, das Verzagen im *ἀόριστον* haben in der *philosophia prima* ein Ende gefunden. Das heißt nicht, daß nun alle Entwicklung und jeder Kampf in der Philosophie zur Ruhe gekommen ist, sondern nur, daß sie für ihre Entwicklung einen festen *A u s g a n g s p u n k t* u n d die erforderliche Weite ihres Rahmens behalten kann, mag man nun in der sogenannten Ontologie bloß eine Elementarlehre oder aber den Grundstein zum System erblicken. Dahin drängt jedenfalls die problemgeschichtliche Entwicklung, wie oben deutlich geworden sein dürfte. Die Frage ist nur, ob Hartmanns Ontologie den Ort auch ausfüllt, auf den die Kritik der Philosophiegeschichte hinweist. Davon werden wir im nächsten Abschnitt handeln.

Die Würdigung des Wahrheitsgehaltes der einzelnen Lehrmeinungen fordert ihrerseits, daß eine neue Lehre vom *ὄντως ὄν* für diese Wahrheiten auch Platz hat und zwar ohne faule Vergleiche oder bequemen Eklektizismus. Das gleiche verlangt überdies das Streben nach Ruhe und Festigkeit und Weite des Blickfeldes für eine *philosophia prima*. Es ist nämlich nicht wohl anzunehmen, daß sämtliche Denker schlechthin geirrt haben; und jede derartige Behauptung erregt unsren Argwohn. Nicht minder zieht ihn sich der Denker zu, der die Leistungen seiner Vorgänger als bloße Stufen zu dem endlich in eigener Leistung eroberten Gipfel erklärt. Wenn wir oben durchwegs von Verengungen der Seinsebene oder vom Umschwenken aus der *intentio recta* in die *obliqua* sprechen mußten, so ist es wahrscheinlicher, daß dabei stets ein Teil des Seienden im Sein bzw. im Erkennen besonders deutlich erhellt wurde, als daß alles in schiefes Licht geriet oder eine »Stufe« für den weiteren Aufstieg entstand. Die großen Lehrer der Philosophie, zuletzt Hegel, neigten denn auch mehr dazu, die Gedanken ihrer Vorgänger dem eignen Denken einzugliedern, als es schlechthin zu verwerfen oder als Vorstufen von verschiedener Höhe zu bewerten. Hartmanns Grundlegung der Ontologie ist in dieser Hinsicht *s o a u f b a u e n d* kritisch und aufnahmefähig wie keines der philosophischen Lehrgebäude seit Hegel. Das rührt nicht zuletzt daher, daß sie keine Umwälzung, keine »kopernikanische« Wendung und keine Entdeckung eines neuen Standpunktes enthält, sondern geradezu unabenteuerlich, ja undramatisch ist. Sie zeichnet sich in der neueren Philosophie durch strenge, nüchterne, nur den sachlichen Denker fesselnde Forschungsweise und Sprache aus. Sie ist, wie wir zu zeigen suchten, problemgeschichtlich bedingt, geht aber der klassischen und modernen Philosophie auf den ge-

meinsamen unbedingten Grund und gewinnt dort ihre aufnahmefähige Weite.

Da heißt es: »Jede Zeit hat ihren Problembestand, kein Relativismus kann ihn ohne weiteres auskehren«¹⁾. »Die Problemfülle (des theoretischen Idealismus) ist auch heute noch keineswegs erschöpft«²⁾. »Nun sind die dargelegten Fassungen in Wahrheit lauter Besonderungen des Seienden. Es müßte also sehr wohl auch aus ihnen bereits etwas Positives zu entnehmen sein. Das bestätigt sich, wenn man bemerkt, daß es größtenteils Kategorien fundamentaler Art sind, die sich in den Besonderungen verbergen, . . . und daß nur deren Verallgemeinerung fehlerhaft ist«³⁾. Aus solchen Worten spricht eine Einsicht, die über alle Engen, Vorurteile und Schulmeinungen erhaben ist. Für sie bleibt es Platons unvergängliches Verdienst, das ideale Sein entdeckt zu haben, und wenn Aristoteles das »Wesen« in den Dingen selbst suchte, hingegen sein großer Lehrer »jenseits ihrer Besonderheit«, so liegt »die Wahrheit nicht in der Mitte, sondern in der Synthese beider Auffassungen«⁴⁾. Der Universalienstreit ist kein überwundener Fragenkreis; »er war von Anbeginn eine ontologische Angelegenheit«, »hat bereits in Platon und Aristoteles seinen ersten Höhepunkt« und »ist die Form, in der von Aristoteles bis auf Leibniz die führenden Denker nach dem Prinzipiellen und Bleibenden in der Welt gesucht haben«⁵⁾. Wenn der mittelalterliche »Realismus« lehrte, »daß nur die Wesenheiten eigentliches Sein haben sollen, die Dinge aber nicht«, so liegt in dieser Beschränkung sein Fehler; aber »das Positive dieser Auffassung besteht in der Einsicht, daß das Allgemeine ein Sein hat«⁶⁾. Darüber täuscht sich der Nominalismus, der seinerseits das ontologische Gesichtsfeld verbreitert und dem Sein des Individuellen gerecht wird⁷⁾. Daß Hartmann der neueren Philosophie nur ihre ontologischen Mißgriffe vorhält, sie nicht als Irrweg betrachtet, auf dem man schleunig umkehren müsse, wurde oben schon angedeutet. Überdies finden sich im deutschen Idealismus insbesondere sogar fruchtbare Ansätze, die ontologischen Fragen in die Philosophie wieder einzubeziehen. »Hegels Logik . . . schlug den Weg in die Besonderung des Seienden ein und hat damit gebrochen für das Verständnis der kategorialen Mannigfaltigkeit, ja für die innere Einheit von Ontologie und Kategorienlehre überhaupt«⁸⁾. Vielleicht kein »Gegner« der Phänomenologie Husserls hat deren gutes Recht so ausdrücklich anerkannt wie Hartmann. »Wo Phänomenologie eine vorbereitende Methode ist, leistet sie Ausgezeichnetes und Unentbehrliches«⁹⁾. »Die Wesensschau

1) S. 3.

2) S. 4.

3) S. 88.

4) S. 290.

5) S. VII f.

6) S. 64.

7) Vgl. S. 64 ff.

8) S. VII.

9) S. 234.

erfaßt, streng genommen, unmittelbar nicht das ideale Sein, sondern nur das ‚neutrale Sosein‘ 1). — Das hindert nicht, daß sie auf diesem Umwege mittelbar auch sich auf das Erfasste in seiner Idealität besinnt 2). Die kritischen Ergebnisse der Wertphilosophie fügen sich nicht minder ungewollt in die kritische Seinslehre ein 3) als etwas davon so ganz Verschiedenes wie Heideggers Analyse des »Zuhandenseins«. Sie »ist wertvoll, insoweit sie eine bestimmte, durchaus primäre — nicht freilich ‚die‘ primäre — Gegebenheitsweise des Realen und damit der Welt aufdeckt« 4).

Dies dürfte genügen, um zu zeigen, daß Hartmanns »Grundlegung« den großen Plan entwirft, eine wahre »Enzyklopädie« des philosophischen Denkens einzuleiten, die positiv kritisch die bisherigen Leistungen der Denker nicht bloß geschichtlich betrachtet, als gelegentlich willkommene Belege verwertet oder vielleicht gewaltsam zum System preßt, sondern in systematischer Form an ihre Stelle und damit in ihr Recht einsetzt. Es wäre zu begrüßen, wenn sich in Deutschland eine solche philosophia prima durchsetzte, weil damit das Ende eines mißlichen Zustandes näher käme, den P. Hensel einmal ungefähr so kennzeichnete, seit Hegel fehle es am großen Kapellmeister im philosophischen Orchester, jeder spiele seine eigenen Weisen. Die Philosophen würden wie ehemals eine Schule durchlaufen, die auch ihnen den Weg zu neuer Gemeinschaftsarbeit wies, ohne die Persönlichkeit zu knebeln, für welche die Spannweite der Ontologie als philosophia prima et ultima genügend Raum gäbe. Jeder Denker könnte, je nach dem, »was für ein Mensch er ist«, an der unbewältigten Problemfülle des Kritizismus, der Phänomenologie, der Wertphilosophie oder Gegenstandslogik arbeiten, ohne jedoch vom anderen getrennt zu sein, sondern im Wissen um die Grenzen seines Arbeitsfeldes und um die sachlich begründete Einheit seines Schaffens und des Schaffens seiner Mitarbeiter. Die Philosophie würde keineswegs vom erhabenen Wagnis zu einem spießbürgerlichen Handwerksbetrieb herabsinken; allerdings wäre auch die Gefahr geringer, daß »Entdeckerlust« nach neuen Standpunkten Ausschau hält und einen glücklichen Einblick sofort für die wahre Einsicht nimmt, an der sich alle übrigen Sichten messen müßten. Hartmanns Ansatz zur Philosophie hält sich in heilsamer Ferne von allem Sturm und Drang und aller Romantik und weist den Weg zu einer neuen, kritisch klassischen Weltlehre. Jeder Student der Philosophie und erst recht jeder, der ein eignes Wort in dieser Wissenschaft sprechen will, sollte in Hartmanns Schule gehen.

1) Vgl. hierüber unten S. 161 ff. 2) S. 288 Fußnote. 3) S. Kap. 49. 4) S. 213.

IV.

Um solche Hoffnungen und Ratschläge zu rechtfertigen, suchen wir nun, die Frage zu beantworten, ob der Plan, zu dem unsre problemgeschichtliche Lage den Boden ebnet und sogar hindrängt, bei Hartmann mehr als ein papierner Plan ist, ob seine Ontologie auch den Ort ausfüllt, den ihr die Gegenwartsaufgabe der Philosophie anweist.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns fürs erste davon überzeugen, ob sie tatsächlich »eine neue, kritische Ontologie« ist, deren »Verfahren keinem der hergebrachten Methodenschemata entspricht«¹⁾. — »Kritik, wo sie auftrat, hat sich stets nur gegen spekulative Konstruktion und Systeme gerichtet, nicht gegen die allgemeinen ontologischen Grundlagen«²⁾. Daß sich aber Hartmanns Nachdenken nur auf diese kritisch unbedenklichen und unangreifbaren Grundlagen richtet, zeigt schon der Wortlaut der Fragestellung: »Die Frage ‚wie können wir vom an sich Seienden etwas wissen?‘ wird abgelöst durch die Frage ‚wie können wir auch nur eindeutig davon reden?‘ ja, es ‚meinen‘?«³⁾. Der Antwort h i e r auf kann sich keine Philosophie entziehen, selbst wenn sie das Sein für einen untergeordneten Sonderfall des Geltens, nicht einmal, wenn sie es gar als bloßen Schein glaubt entlarven zu können. Dazu ist die Frage ganz sokratisch-kritischer Art: »Was meinst du eigentlich, wenn du vom Sein sprichst?« Den identischen Sinn dieses Wortes in der Mannigfaltigkeit dessen, was es meint, festzuhalten und zu diesem Behufe wissenschaftlich fetzulegen, ist kein unkritisches Unternehmen.

Bedenklich wäre es nur, wenn dabei die Ontologie in einen der Fehler der überlieferten Fassungen des Seins zurückfiel. Hartmann merzt jedoch den gemeinsamen Grundirrtum dieser Fassungen mit der Wurzel aus. Sie alle hatten bestätigt, daß *omnis determinatio negatio* ist, *negatio* aber Irrtum, wenn das Begrenzte unbegrenzt ist. Aber »Sein ist ein Letztes, nach dem sich fragen läßt«, und »ein Letztes ist niemals definierbar« — auf k e i n e m Problemgebiet⁴⁾! Nicht unkritisch stellt Hartmann auch die Frage nach dem Ansichsein. Sie zielt nicht etwa darauf, wie die Welt nun »eigentlich« b e s c h a f f e n sei, wenn man von dem, wie sie uns oder andersartigen Wesen entgegentritt und wie sie erfaßt wird, alles Subjektive des Erfassens und alles Korrelative des Subjekt-Objekt-Verhältnisses wegdenkt. »Ansichsein, als Gegensatz zum bloßen Fürmichsein verstanden, ist nichts anderes als die kategoriale Form, in der sich das Seiende als Seiendes im Erkenntnisverhältnis ankündigt«⁵⁾. Es ist das Ansichsein gemeint, dem wir »Realsubjekte« auf Schritt und Tritt begegnen

1) S. III.

2) S. 33.

3) S. I.

4) S. 46.

5) S. 85; vgl. dazu S. 153 ff.

und das wir in der *intentio recta* uns zugänglich zu machen suchen und auch tatsächlich schrittweise durchdringen. Dazu ist »Ansichsein . . . kein streng ontologischer Begriff. Er ist nur eine Abwehr und ein Trennungstrich gegen das bloße Gegenstandsein«¹⁾. Wenn sich die Ontologie darauf bezieht, »daß die natürliche wie die wissenschaftliche Einstellung . . . ihren Gegenstand als einen selbständigen, an sich seienden verstehen«, so läßt sie es sogar dahingestellt, »ob sie darin recht behalten«²⁾ oder ob die Erkenntnistheorie von ihrer *intentio obliqua* her und in ihrer *quaestio quid iuris* die Sachlage anders »würdigt«. Ontologie ist eben nicht Erkenntnistheorie oder Gegenstandslogik, »nicht Wissenschaft von Gegenständen überhaupt, sondern . . . vom ‚Seienden als Seienden‘«³⁾.

Sie grenzt also ihr Arbeitsfeld scharf von dem der übrigen Philosophie ab, ohne dabei Raub an fremdem Boden zu verüben, aber ebenso ohne sich durch fremde Begriffe beirren zu lassen. Gegebenheitsweisen, Erkenntnisbeziehungen und -grenzen, sowie Begriffe gegenstandslogischer Art bilden ontologisch keine Unterschiede, Trennungslinien und Strukturen. Das Seiende als Seiendes ist eine kritisch für sich abgelöste Weltenebene, die ihrerseits freilich vom Erkennen, Erfahren, Fühlen, Wollen und Handeln geschnitten wird. Ein altes Vorurteil meint nun, ohne Definition, ohne Einbau in irgendeine Lehre von der Beziehung zwischen Ich und Nichtich oder ohne konstruktive Belastungen der Seinsebene sei über diese gar nichts mehr auszusagen; denn was jenseits aller Erkenntnisgrenzen liege, entziehe sich unsrem Urteil, und das Letzte, wonach wir innerhalb dieser Grenzen fragen können, bleibe eben ein letztes allgemeines Etwas. Aber »man muß . . . über den Begriff der Fundamentalphilosophie selbst umlernen«⁴⁾. Einstweilen genüge hiezu die Andeutung, daß die Seinsebene, wie eben gesagt, von unseren Verhaltensweisen zur Welt und von deren Gegebenheitsweisen geschnitten wird, und der Hinweis, daß die Lehre vom Verhältnis zwischen Sosein und Dasein und von der Modalität (Wesens- und Realmöglichkeit, Wesens- und Realnotwendigkeit) ein weites Feld ontologischer Untersuchungen zeigt, die ihren eigenen, k r i t i s c h e n Weg gehen.

Bevor wir ihm streckenweise folgen können⁵⁾, müssen wir uns erst noch der kritischen Haltung Hartmanns gegenüber der Metaphysik vergewissern. Daß er keine »aprioristisch-deduktive« im Auge hat, hörten wir ihn schon oben⁶⁾ erklären. Wir fügen hinzu, daß er es auch nicht mit »metaphysischen Anfangsgründen« im Sinne Kants, d. h. mit denknotwendigen V o r a u s s e t z u n g e n, oder mit einer Metaphysik der unbedingten Werte

1) S. 85; vgl. dazu S. 153 ff.

2) S. 53.

3) S. 52.

4) S. 35.

5) Im VI. Abschnitt.

6) S. o. S. 141.

u. dgl. zu tun haben will. Das ließe sich mit seiner Einstellung auf die *intentio recta* gar nicht vereinbaren. Was bleibt aber dann noch übrig? Es bleibt ein »Restbestand« der philosophischen Teilgebiete, mit dem sie nicht fertig werden, weil ihre Methoden nicht ausreichen. »Die alte Metaphysik hat sie darum unbeachtet liegenlassen.« — »Aber diese Metaphysik war es, die der Erkenntniskritik weichen mußte«¹⁾. Für den »Restbestand« der Probleme gilt indes: sie »liegen nicht mehr im Jenseits der Welt, auch nicht jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit, sondern in nächster Nähe, greifbar, mitten im Leben. — Denn auf allen Gebieten ist das Erkennbare eingerahmt vom Unerkennbaren. Und weil die Seinszusammenhänge sich nicht an die Erkenntnisgrenzen halten, sondern überall über sie weggreifen, so erscheinen auf allen Gebieten die unlösbaren Restfragen im Hintergrunde, und alle Forschung . . . stößt ungewollt auf sie«²⁾. Und »der ontologische Einschlag in den metaphysischen Grundfragen aller Forschungsgebiete hat sich als die behandelbare und erforschbare Seite in ihnen erwiesen«³⁾. In diesen Sätzen sind zwei Worte zu unterstreichen: »vom Unerkennbare« und »erforschbare Seite«. Die ausgesprochen kritische Haltung zur Metaphysik könnte nämlich die Vermutung nahelegen, die neue Ontologie münde am Ende in den alten Engpaß, in dem man die Philosophie als bloße Sammlerin einzelwissenschaftlicher Ergebnisse oder als Lückenbüßerin für die Leerstellen der Einzelwissenschaften ansiedeln wollte, um sie in freilich idealer Zeitferne gänzlich zu verdrängen, einstweilen sie jedenfalls schrittweise zurückzuschieben. Nein! Die Ontologie überläßt das noch nicht Erkannte des Erkennbaren vollkommen denen, die es mit ihren Arbeitsweisen erobern können, und bemüht sich ausschließlich um das damit schlechthin Unerkennbare. Sie borgt für die Philosophie keinen Stoff bei den Einzelwissenschaften. Aber sie bescheidet sich zugleich auf die erforschbare Seite der methodologisch notwendigen Restbestände; nicht meint sie, durch einen Zauber das schlechthin Unerkennbare in seinem ganzen Umfang und Inhalt erkennbar zu machen. »Das Mittelalter bevorzugte die Frage nach dem *ens* vor der nach dem *esse*.« Aber »formal verstanden . . . ist die Grundfrage der Ontologie nicht die nach dem Seienden, sondern die nach dem Sein«⁴⁾. Und wenn sie die Gleichheit des Seins in aller Realität, wie verschieden auch deren Aspekte seien, behauptet, so ist sie nicht »mit dem naiven Realismus der Meinung, das Reale wäre auch inhaltlich (dem *Sosein* nach) genau so beschaffen wie die Wahrnehmung es zeigt. Nicht um das *Sosein* . . . handelt es sich . . . sondern um seine generelle Seinsweise, die Realität als solche«⁵⁾.

1) S. 27.

2) S. 28.

3) S. 30.

4) S. 41.

5) S. 223.

Kritisch, wie gegen die Frage, was der Inhalt der Metaphysik sei, steht Hartmann endlich auch ihrem Aufbau gegenüber. Dem »populären Bedürfnis nach Übersicht« zuliebe könnte die Ontologie in die Zwangsjacke eines Systems »aus einem Prinzip« geraten. Aber »die konstruierten ‚Systeme‘ haben ausgespielt«. Es ist »notwendig, sich die wissenschaftliche Wertlosigkeit der Systeme immer wieder vor Augen zu halten«. (Der konstruierten¹⁾! »Den Problemen folgen wollen und ihnen gleichzeitig vorschreiben, wo sie hinausgelangen sollen, ist widersinnig«²⁾. Trotzdem kann doch gerade die philosophia prima nicht wohl die Einheit entbehren. Aber »wirklich in Frage kommt nur ein Einheitstypus, der sich aus der Vertiefung in den vorliegenden Problembestand von selbst ergibt. Ergibt sich ein solcher nicht, so muß die Untersuchung es mit der Ungewißheit als einem Wesensstück der gegebenen Problemlage aufnehmen und in ihr ausharren«²⁾. Größere Entsagung, als sie sich in diesen Worten ausspricht, kann auch der peinlichste Kritiker nicht fordern. Allerdings können die theoretisch getrennten Wissenszweige nicht durchgehend auseinanderstreben; »irgendwo müssen die Problemgehalte selbst wieder konvergieren; . . . denn es sind Problemgehalte ein und derselben Welt«²⁾. Dorthin findet jedoch »keine künstlich erdachte Einheit«, sondern nur das Suchen nach der »natürlichen, vorhandenen«²⁾.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß der Ort, den Hartmann der Ontologie zuweist, der Ort ist, auf den uns die problemgeschichtliche Voruntersuchung hinführte, auf eine methodisch kritische, von überwundenen metaphysischen Spekulationen freie und systematisch ungekünstelte Lehre vom Seienden als Seiendem. Wir treten jetzt an die zweite Frage heran, die sich an die nach der kritischen Sauberkeit schließt: Wie verbreitert die neue Ontologie den philosophischen Gesichtskreis, namentlich so, daß sie auch den »Alltag« mit umfaßt und einer Erkenntnistheorie Bahn bricht, welche das Erkennen in den übergreifenden Lebenszusammenhang einbettet?

V.

»Im Unterschiede zu anderen Formen des Realismus — sowie überhaupt zu anderen ‚Standpunkten‘ — ist der natürliche Realismus nicht eine Theorie, eine Doktrin, eine These, sondern eine Basis, auf der sich alles menschliche Bewußtsein von Haus aus vorfindet«³⁾. Auf dieser Basis muß der Philosoph das Bewußtsein aufsuchen. Aus der Blickrichtung der *intentio obliqua* stößt er immer nur, wenn er folgerichtig kritisch denkt, zu den »reinen Fällen« vor, zum reinen Erkennen, zur reinen Schönschau,

1) S. 31.

2) S. 32.

3) S. 163.

zum reinen Glauben, und kann aus deren Logik, Ästhetik und Religionsphilosophie, wenn er bei der Trennung nicht stehenbleiben will, eine Gegenstandstheorie gewinnen, in der sich das Getrennte zur Einheit fügt. Der bleibende Nachteil dieses Weges ist nicht das Künstliche, das er mit aller Theorie teilt, sondern die notwendige Abstraktion. Die *intentio obliqua*, die sich den Beziehungen des Ich zu seinen Gegenständen zuwendet, wendet sich zugleich von dem Lebenszusammenhang ab, in den diese Beziehungen ursprünglich verwoben sind, »sieht ab« davon. Das ist auch ihr gutes Recht, aber unrecht wäre es zu meinen, daß all das, wovon sie absieht, philosophisch belanglos sei.

Unter dem Gesichtswinkel der *intentio recta* aber breitet sich der ganze Lebenszusammenhang, in dem Personen und Sachen stehen, vor der wissenschaftlichen Betrachtung aus und zieht die Aufmerksamkeit auf das Verwobensein des Trennbaren nicht weniger als auf das Besondere des Getrennten. Wenn Hartmann das Auge auf diesen Gesichtswinkel einstellt, dann erfüllt er in der Philosophie der Gegenwart am besten die alte Forderung: *primum vivere, deinde philosophari*. Vom Leben her gesehen heißt es: »Verstand und Sinne dienen eben ursprünglich nicht dem reinen Wissen, sondern der Selbstbehauptung«¹⁾. Erkenntnis ist zwar nicht *nur* als Akt zu verstehen, aber, »als Akt verstanden, geht sie nicht darin auf, Bewußtseinsakt zu sein; sie ist ein transzendenter Akt«²⁾. Der Erkennende sucht allemal, über sich hinauszugreifen nach einem von ihm unabhängigen Gegenstande, worin ihm Seiendes entgegensteht, also ins Sein einzudringen. Unter all den Akten, in denen wir irgendwie mit dem Sein Fühlung nehmen, ist aber das Erkennen der einzige, der, rein für sich genommen, nicht »emotional« ist; er macht also eine Ausnahme und ist, am gesamten Aktleben gemessen, von diesem nur ein Bruchteil. »Schon die Wahrnehmung fällt auf den vorbereiteten Boden einer primitiveren, aber stärkeren Realitätserfahrung«³⁾. »Das emotionale Realitätsbewußtsein ist das zugrunde liegende«; »das Erkennen pflegt erst nachzuhinken«⁴⁾. Daher ist auch »die Erkenntnisgegebenheit . . . stets schon getragen von der primären Erlebnisgegebenheit«⁵⁾. Diese Tatsache und der kühle Abstand, den wir vom Vergangenen nehmen, hat den Irrtum begünstigt, nur das Gegenwärtige sei wirksam-wirklich. Demgegenüber ist festzustellen, daß auch die Zukunft mit ihrem freilich ungewissen Sosein, aber unerbittlichen Kommen emotionales Erleben und somit auch das Erkennen in der ganzen »Härte des Realen« betrifft — *»v o r - b e t r i f f t«*. Mit Furcht, Angst oder Hoffnung sehen wir dem Kommenden entgegen als einem Geschehen, das »nur seiner eigenen, an sich bestehenden Gesetzlichkeit, Folgerich-

1) S. 173.

2) S. 159.

3) S. 184.

4) S. 187.

5) S. 180.

tigkeit oder Notwendigkeit gehorcht«¹⁾. Auch wenn wir berechnend mit unserem Willen dem künftigen Geschehen »vor g r e i f e n«, nehmen wir es als ein Sein, das sich nur in beschränktem Maße inhaltlich gestalten läßt, und zwar nur auf Grund seines Realzusammenhanges mit dem Sein der Gegenwart. Trotz seiner inhaltlichen Ungewißheit und begrenzten Bestimmbarkeit ist das Reale der Zukunft sogar aufdringlicher als das des erlebten Augenblicks, mit dem man »immer schon halb fertig ist«²⁾.

Zwischen dem Betroffensein im Erleben und Erfahren und dem Erfassen in der Erkenntnis besteht nun freilich ein Unterschied, der zwischen Emotionalem und Nichtemotionalem, zwischen Passiv und Aktiv. Aber die Zwischenstufen fehlen nicht. Schon Erfahrung ist sachlicher, »weniger ichtbetont« als Erlebnis, Betroffen- und Vorbetroffensein. Fließt in die Haltung des Erfahrens noch das »Interessiertsein«, so geht sie zur aktiven Haltung des Erfassens über³⁾. »Erfahren und Erfassen, . . . beide können demselben realen Geschehen gelten, und dann wird in beiden dasselbe zur Gegebenheit gebracht. Grundverschieden bleibt dann (allerdings) auch die Art der Gegebenheit . . .«⁴⁾; aber der korrelative Unterschied greift über die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht hinaus, betrifft lediglich die Haltung des Ich und das Sosein des ihm Gegebenen, nicht jedoch dessen Realität als solche. Das Erkennen mag wohl von der tragenden Erlebnisgegebenheit manches emotional Erlebte abstreichen oder verändern; daran, daß e t w a s erlebt wurde, woran nun nüchterne Erkenntnis ihr Seziersmesser setzt, ändert sich gar nichts. Zwischen beiden Haltungen und entsprechenden Gegebenheitsweisen besteht nur »ein rein struktureller«⁵⁾ Unterschied, der das Sein a l s S e i e n d e s nicht berührt. Deshalb hebt Erkenntnis, wo sie einsetzt, »das primäre Erfahren nicht auf. Erfahrenes und Erlittenes geht im Leben ohne angebbare Grenze in Erkanntes über«. »Es gibt eben nur eine Realität«⁶⁾. Sie umfaßt Ich und Nichtich, Annahme und Gegebenheit, Erkennen und Gegenstand. So konnten wir uns davon überzeugen, daß im Aktverhalten des Bewußtseins ein durchgängiger Zusammenhang zwischen dem Emotionalen und dem Nichtemotionalen obwaltet, und desgleichen vom Seinszusammenhang des auf mannigfache Weise Gegebenen, ohne vor den e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h wichtigen Strukturunterschieden die Augen zu schließen. Das Erkennen zeigte sich uns in den umfassenden Lebenszusammenhang verwoben. Aber es war keine psychologische Untersuchung, die zu dieser Einsicht führte; es war von Gegebenheitskreisen, ihrem Seinscharakter und Seinszusammenhang ebenso die Rede wie vom Verhalten der Bewußtseinsakte zueinander; und nicht war

1) S. 193.

2) Vgl. S. 188.

3) Vgl. S. 180 f.

4) S. 182.

5) S. 227.

6) S. 221.

die Rede von Naturgesetzen, denen diese Akte unterworfen sind, oder vom Bewußtsein geschichtlicher Personen, sondern nur von der Beziehung der Bewußtseinshaltungen zum Seienden und von den Folgerungen, die sich daraus auf das Sein ziehen lassen. Aus dem Gesamtbilde, das die *intentio obliqua* der Psychologie, der Logik, Erkenntnis- und Gegenstandslehre liefert, kamen nur die Punkte zur Sprache, in denen sich jenes »Bild« mit dem der *intentio recta* schneidet. Daß sich von diesen Schnittpunkten aus ein weites Feld philosophischer Arbeit, das der Ontologie, einer neuen, kritischen Ontologie, abstecken läßt, dürfte keinem Zweifel mehr ausgesetzt sein.

Die Erkenntnislehre wird künftig gut daran tun, bei dieser Ontologie ihre Vorarbeit zu beginnen, um nicht etwa auf mangelhaften Ansätzen schon in der *quaestio quid facti* aufzubauen. Noch mehr aber wird sie auf die *Realitätszeugnisse* der Ontologie hören müssen, weil ihr ohne diese überhaupt der klare Begriff des *factum* fehlt, dessen kategoriale Form sie kritisch als eine gegenständliche Beziehung im Erkennen aufzeigen will. Sie muß es sich nämlich gesagt sein lassen, daß »das Erkenntnisproblem den eignen Bedarf an Realitätsgewißheit nicht decken« kann ¹⁾. Sonst hätte es nie zur Skepsis und zum »Schein«-Idealismus verleiten und ernsten Männern wie Berkeley unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legen können. Die Erkenntnis ist zwar »nach der Seite des Soseins der Welt allem Erfahren im Modus des Betroffenseins überlegen, bedarf aber in bezug auf das Dasein der Welt der Ergänzung durch diesen Modus« ²⁾. Der Skepsis kann nicht eine Analysis des Erkennens, sondern nur die Einsicht in den Gehalt der emotional-transzendenten Akte das uneinnehmbare Bollwerk entgegensetzen. Um diese Aussteller des Realitätszeugnisses muß die Erkenntniskritik wissen, muß sich merken: »Im Modus des Betroffenseins und seiner Abarten führt der besondere Erscheinungsgehalt von sich aus und als solcher schon gebieterisch und unvermeidlich auf etwas hinaus, was selbst nicht Erscheinung ist« ³⁾. Die erfassende Erkenntnis kann das Phänomen, das sie ergreift, für die Wand halten, hinter der es entweder nichts zu suchen gibt oder durch die wir nie hindurchstoßen. Diese »in sich ungewisse Phänomentranszendenz der Erkenntnis wird durch die tiefer im Realzusammenhang des Lebens gegründete Phänomentranszendenz der emotionalen Akte zur Gewißheit erhoben« ⁴⁾. Wo nämlich noch gar kein erkenntnisbedingtes Gebilde erregend ins Bewußtsein stößt, da kann auch kein Anschauen und Denken der Erreger sein. Das von ihnen unabhängige, »an sich seiende« Etwas ist nicht mehr zu leugnen.

1) S. 220.

2) S. 225.

3) S. 225.

4) S. 226.

Dann steht aber auch die Zielrichtung des Erkennens auf ein von ihm unabhängiges Sein fest. »Emotionale Gegebenheit könnte nicht in Erkenntnis auslaufen, wenn der Transzendenzcharakter der einschlägigen Akte nicht derselbe wäre wie in der Erkenntnis«¹⁾.

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei eigens darauf hingedeutet, daß für Hartmann n u r A k t e immanieren und transzendieren können²⁾, das Transzendenzproblem gänzlich im Rahmen der intentio recta soeben aufgerollt wurde und folglich nichts mit der Frage zu tun hat, ob wir philosophisch in Himmel und Hölle eindringen werden. Für eine E r k e n n t n i s lehre etwa, die das Weltall zwischen die Pole eines »reinen« Subjekts und Objekts, der »reinen« Form und des formfreien Inhalts oder ähnlicher Denksetzungen einspannt, bleibt Hartmanns Art und Ort, das Transzendente zu denken, durchaus »immanent«, d. h. kritisch-ontologisch.

Zur R e a l i t ä t s gewißheit muß aber noch die Gewißheit vom i d e a l e n Sein kommen. Ihm gehören nicht etwa Freiheit, Wertföhlung, rechtliche und soziale Bindungen an, die durchaus real sind³⁾, sondern die mathematischen, logischen, naturgesetzlichen Formen, überhaupt die gesamte »Formtypik«, wie sie »der realen Welt zur Grundstruktur dient« und »Gesetzlichkeit bietet«⁴⁾. Das A n s i c h dieses Seins »i s t durch nichts als durch sein Enthaltensein im R e a l e n belegt«⁴⁾. Es ist damit nicht zu dessen Bestandteil erklärt, sondern theoretisch seiner »unmittelbaren«, »intuitiven« und »unaufdringlichen« Gegebenheitsweise gemäß scharf als ir-reales Sein umrissen, nur nicht vom realen durch einen *χωρισμός* ontologisch getrennt, aber in seiner »begrenzten Indifferenz gegen Besonderheit und Existenz des Realen« von diesem erkenntniskritisch abgelöst. Gegen das Zeugnis für das ideale Sein könnte nun der Kritizismus den umgekehrten Einwand wie gegen die Begründung der Realittsgewißheit erheben. Mußten wir den Transzendenzbegriff Hartmanns gegen Mißverständnisse schütten, so jetzt den des »Enthaltenseins« »transzendentaler« Formen im Realen. Spricht er nicht die berüchtigte Verdopplung der Formen aus, die deren Gelten in mente und deren gleichzeitiges Sein in re ansiedelt? Keineswegs! Auch das Geltende i s t e t w a s, dem das Realsubjekt, jedes Ich, als etwas Seiendem gegenübersteht; und das Reale und Ideale haben nur e i n e Seinsweise, lediglich zweierlei Zugangswege, zweierlei Gegebenheitsarten für das Bewußtsein. Von Verdoppelung kann also keine Rede sein. Dazu findet der Kritizismus bei Hartmann das ideale Sein ausdrücklich der Erkenntnis a priori zugeteilt, obschon sich beide nicht decken, weil diese auch

1) S. 240.

2) Vgl. S. 159!

3) Vgl. S. 209, 212 und 218 f.

4) S. 285; alles einzelne ist im vierten Teil S. 242 bis Schluß nachzulesen.

ins reale Sein hineinreicht ¹⁾. Zu einem sachlich unbegründeten und überdies auch wissenschaftlich untragbaren »Parallelismus« des Idealen und Realen und zu einer harmonia praestabilita würde vielmehr nur eine psychologische Deutung des »reinen« Subjekts im Kritizismus oder des Realsubjektes der Ontologie führen, wobei sich die intentio recta und obliqua in einem Fehler begegnen. Wenn man nämlich das a priori nicht als Form des »gehirn«- und willenlosen »Subjekts« und nicht als Gegebenheitsweise eines »an sich« Seienden, sondern als »Denkzwang« in Realsubjekten versteht, dann springt die unüberbrückbare Kluft auf, die zu der Annahme reizt, das Ideale und Reale müsse wenigstens gleichgeschaltete Organisation haben. Hartmann leitet das Ideale nicht aus dem Realen ab, sieht die erkenntnistheoretische Grenze zwischen beiden, reißt aber diese nicht zum ontologischen χωρισμός auf und bedarf daher keiner ontologisch unmöglichen und erkenntniskritisch bedenklichen Denksetzungen, um das »Enthaltensein« der idealen Wesenheiten im Realen zu rechtfertigen und die Zweiheit idealen und realen Daseins zu »versöhnen«.

Auf die Einzelfragen, welche die Problematik idealen Seins stellt, brauchen wir für unsre Untersuchung, die keinesfalls Ersatz für das Studium von Hartmanns »Grundlegung« bieten will, nicht näher einzugehen. Wichtig war für uns augenblicklich nur das Zeugnis der Gewißheit dieses idealen Seins und sein Schutz vor Einwänden. Nachdem also die Verwurzelung der Erkenntnis im gesamten Lebenszusammenhang und die Gründe der Seinsgewißheit deutlich geworden sind, wenden wir uns noch kurz der »Sonderstellung« der Wissenschaft zu. »Nicht durch sie selbst, sondern durch die einseitig philosophische Auswertung ihrer abgelösten Resultate ist die Verkennung ihres Wesens heraufgeführt worden« ²⁾. Sie unternimmt eine der Alltagserkenntnis weit überlegene »Zusammenschau« und verzweigt sich zu einem fast verwirrenden Räderwerk der Arbeitsweisen. »Darüber aber hätte man nie vergessen dürfen, daß gerade die positive Wissenschaft . . . ontologisch eingestellt ist« ²⁾ wie das alltägliche Erkennen zu praktischen Zwecken und wie dieses seine Gewißheit realen Seins aus den emotional-transzendenten Akten und idealen Seins aus dessen Enthaltensein im Realen bezieht. Selbst die Mathematik ist eine Wissenschaft, die unbeirrt fortfährt in (ideal) Seiendes einzudringen, und wenn sie sich mit imaginären Zahlen und nichteuklidischer Geometrie befaßt. Ihre Urteile beschränken sich nicht darauf, daß etwas so oder so g e d a c h t werden müsse; sie behaupten, daß etwas so oder so s e i. »Die

1) Vgl. S. 146 f. — Wenn eine Ursache gegeben ist, folgt z. B. a priori die Realität der Wirkung.

2) S. 235.

exakte Wissenschaft ist weit davon entfernt, rein quantitative Erkenntnis zu sein.« »Man muß, um eine mathematische Formel der Mechanik, die sich in den Zeichen $m, t, g, v \dots$ bewegt, auch nur sinngemäß zu verstehen, schon wissen, was Masse, zeitliche Dauer, Beschleunigung, Geschwindigkeit überhaupt ist«¹⁾. Keine Naturwissenschaft löst, wie man seit Helmholtz annehmen zu dürfen glaubt, ihren Gegenstand *restlos* in Quantitäten und Relationen auf; stets handelt es sich um den *ganzen* Gegenstand, der jedenfalls in gewisser Richtung, von bestimmter Seite her, durch Messen und Einordnen in Gesetze (Funktionen) seinen Wesenheiten gemäß wissenschaftlich verstehbar werden soll. Daß sich dieser Vorgang immer *an etwas* vollzieht, besagt eindeutig, daß der restlose Zerfall des Seins nicht bloß technisch unerreichbares Ideal, sondern logisch unmöglich ist. Die Wissenschaft kann sich sogar in der Erkenntnis »exakter« Gesetze täuschen, wie denn ein schelmischer Naturforscher sagte, die Gesetze würden nur stimmen; wenn die Meßgeräte unvollkommen genug seien. »Andererseits . . . sind sie weit entfernt, etwas bloß Erdachtes oder Hinein-gebragtes zu sein (etwa bloß in mente zu bestehen)«¹⁾. Sonst erhöbe sich die vorhin besprochene Frage der Harmonie zwischen idealen Formen und realen Gegebenheiten mit all ihren Fallstricken. Endlich: »Wissenschaft ist nicht, was die Kritik ihr nachsagt, Isolierung, Auflösung, Abstraktion, oder gar Verarmung und Verfälschung des Weltbildes«²⁾. Man betrachte nur, wie der schlichte Mensch eine wissenschaftliche Belehrung, die er versteht, seinem Wissen, seiner Erfahrung, seinem Erleben einverleibt, als Bereicherung hinzunimmt, als Stück neu geebneten Weges ins Sein betrachtet, der ihn über sein bisheriges Erkennen hinaus in bisher Verborgenes oder Unfaßliches eindringen läßt! »Es ist kein Zufall, daß die emotional-transzendenten Akte alle die Tendenz haben, in Erkenntnis auszulaufen . . . Das gilt gerade auch von der bewußt methodischen, wissenschaftlichen Erkenntnis«³⁾ und dazu, daß die in Wissenschaft gegossenen emotional-transzendenten Akte darin »als Momente der Gegebenheit verbleiben«³⁾. »Unser Drinstehen in der realen Welt ist ein Gebundensein an sie mit mannigfachen Relationsfäden.« »Die Erkenntnis und mit ihr Wissenschaft und Philosophie ist ein Typus der Relation«³⁾. Sie hat »Eigengesetzlichkeit in der Abhängigkeit wie alle Gebilde höherer Ordnung über den niedrigeren des Weltzusammenhanges«⁴⁾.

Der »natürliche Realismus«, in dem das Ansichsein des Realen durch die Gewalt der emotionalen Erlebnisakte und des Idealen durch das unleugbare und unlösbare Zusammenbestehen der Realität mit ihm bezeugt, außer-

1) S. 237.

2) S. 238.

3) S. 239.

4) S. 288.

dem das Erkennen als eine Relation in das Gesamtgefüge aller Lebensbeziehungen eingebettet ist, hat hier siegreich eine Stellung erobert, die ihm in der kritischen Philosophie bisher versagt geblieben war. Man hatte ihn als die selbstverständliche Haltung aller Tatsachenswissenschaftler und aller schlichten Menschen anerkannt, die keine Pflicht und keinen Anlaß hatten, aus ihrem »dogmatischen Schlummer« aufzuwachen, und damit seine etwaigen Gegenbewegungen zur »kopernikanischen Wendung« unschädlich gemacht. Dabei hatte man übersehen, daß die Philosophie diesen Realismus nicht nur einzäunen, in Sicherheitsverwahrung nehmen und dann hinter seinem »kritisch« gezogenen Stacheldraht leben lassen mußte, sondern auf seinen echt philosophischen Gehalt hätte untersuchen sollen. So war es Hartmann vorbehalten, das vernachlässigte Gebiet der Philosophie neu zu erschließen und kritisch wieder zurückzubringen, was sie zum Ärgernis vieler verloren und in manchen gutgemeinten Versuchen nicht wieder hatte ergreifen können, die Ebene der Ontologie. Auch nur der oberflächliche Leser der »Grundlegung« kann an dem Gewicht, das sie dem Emotionalen beilegt, oder an Ausdrücken, die an die alte Abbildtheorie erinnern, den Eindruck eines Rückfalles in vorkritisches Denken gewinnen. Diesem Denken galt nicht das *ὄρατος ὄν* im Sinne Hartmanns, sondern etwas Substantielles als das Ansichsein; es nahm die »natürliche Einstellung« der *intentio recta* nicht als bloßes Phänomen, das es lediglich analysiert hätte, nicht als schlichte »Basis«, sondern als Theorie von den Rechtsansprüchen und Geltungswerten der Erkenntnis. Die Abbildtheorie sollte Gegenstandslehre sein. All diese Aufgaben, die keine kritische Ontologie je übernehmen, je restlos durchzuführen unternehmen darf, überläßt Hartmann den Theorien, deren Methoden dazu ausreichen, weil sie den da für erforderlichen Standpunkt der *intentio obliqua* einnehmen. Ehedem schien beide intentiones ein Entweder-Oder gegenseitig auszuschließen. Hartmann vereint sie, nicht in seiner Ontologie, aber in der Gesamtheit philosophischen Denkens. Er hat dessen Grundlagen erweitert, nach einer Richtung, ohne in der anderen zu zerstören, und damit dem Streben, das Welt-All allseitig zu durchdringen, erheblich weitergeholfen.

VI.

»Alles Seiende hat notwendig ein Moment der Wesenheit und ein Moment der Existenz an sich« ¹⁾. Die Frage nach dem Verhältnisse beider Momente zueinander hat den Universalienstreit heraufbeschworen. Er ist so wenig überlebt und überwunden, wie ein Philosoph der Auskunft überhoben sein

1) S. 90.

kann, was er mit den Kategorien des Daseins und Soseins eigentlich meine. Der Eindruck, daß sich die Philosophie nicht mehr mit dieser ontologischen Frage zu befassen brauche, entstand nicht nur durch die Abkehr von der Ontologie, sondern verstärkte sich sogar durch den Schein, die Probleme des Seins würden sich mit denen des Erkennens lösen. Da aber nur die *intentio recta* das Sein recte erfaßt, schoben sich Dasein und Sosein, lediglich zwei »Momente« am Seienden, auch im Denken neuzeitlicher Philosophen durch die oblique Betrachtung immer wieder hinter gewisse Begriffsgegensätze, als ob sie mit diesen zusammenfielen. Das befriedigte gleichzeitig das systematische Bedürfnis, das »kleinste gemeinsame Vielfache« zum »Hauptnenner« möglichst vieler »Brüche« zu haben. *Principia praeter necessitatem non multiplicanda*: dieser Grundsatz hat von jeher dazu verleitet, scheinbar Untergeordnetes und Unbegriffenes auf scheinbar übergeordnete und »selbstverständliche« Begriffe zurückzuführen. Eines der krassesten Beispiele dafür lieferte der Utilitarismus, wenn er das sittlich Gute und Böse für deckungsgleich mit Lust und Unlust oder Sieg und Niederlage im Daseinskampfe zu erklären suchte. Die Philosophie wird dadurch immer wieder vor die Aufgabe gestellt, die Fehler im »Errechnen« der »Hauptnenner« kritisch aufzudecken. Der klassischen Ontologie gegenüber ist sie dieser Aufgabe keineswegs überhoben, weil ihre Irrtümer eben nicht mit den unkritischen Spekulationen zusammenbrechen, die sich darauf stützten und teilweise an ihren irrtumdurchsetzten Grundlagen selbst mitbauten. Die Spekulationen sind überlebt, die ontologischen Irrtümer wuchern bis heute fort. Sie verpflichten, sobald sie erkannt sind, zur endgültigen, kritischen Auflösung. Hartmann hat sie durchschaut und erfüllt folglich keine bloße Aufgabe der philosophiegeschichtlichen Kritik an ehrwürdiger Vergangenheit, sondern eine unerläßliche Gegenwartsaufgabe.

Im ganzen sind es wiederum logische, erkenntnis- und gegenstandstheoretische Begriffe, die mit ihrem ontologisch unzutreffenden Maße das Verhältnis zwischen Dasein und Sosein vermessen haben. Man hat das Dasein der Realität vorbehalten wollen, das Sosein der Idealität. Aber »ein Sosein, dem kein Dasein an etwas zukommt, ist gar nicht das Sosein dieses Etwas«¹⁾. Dazu ist das Sein gleichgültig gegen seine (ideale oder reale) Gegebenheitsweise, und wenn sich ein Dasein auch im Idealen erweisen läßt, ist der Versuch, die Seinsmomente mit den Zugängen zum Sein, mit den Gegebenheitsweisen, gleichzuschalten, durchaus mißlungen. Beachtet man aber, daß z. B. die Mathematik keine Urteile über Urteile, sondern Urteile darüber ausspricht, daß etwas so oder so und nicht

1) S. 101.

anders ist (etwa $a^0 = 1$)¹⁾, dann kann man ohne eine der gerügten Verengungen des Seinsbegriffes am Rechte, von idealem Dasein zu reden, nicht mehr zweifeln. Nicht die mathematische Wissenschaft »setzte« $a^0 = 1$, um die Folgerichtigkeit ihres Systems zu erhalten, sondern das mathematische Denken findet in dem idealen Sein, in das es eindringt, daß es so, wie die genannte Gleichung urteilt, unabhängig von ihm ist. Dem muß auch die konsequent idealistische Deutung der Raum- und Zahlgebilde als der »Formen« beistimmen, ohne die unsre Anschauung nicht zu begreifen ist. Das mathematische Denken der Realsubjekte richtet sich dann eben in seiner *intentio recta* auf das Sein, Dasein und Sosein, dieser Formenwelt, einen Bestandteil idealen Seins überhaupt. Ja, die Erkenntniskritik muß selbst, wenn sie ihren obliquen Weg zu Ende geht und das »kritische« Subjekt als den Inbegriff »reiner« Formen faßt, diese Formen überhaupt als Wesenheiten des Weltalls anerkennen, die ihr Dasein in dieser Welt haben müssen, um Wesenheiten des daseienden Weltalls sein zu können.

Ein Prokrustesbett für den Begriff des Verhältnisses zwischen den Seinsmomenten ist auch der Bau des Substanzbegriffes. Träger und Getragenes, Substanzielles und Akzidentelles, Bleibendes und Veränderliches sind gegenstandstheoretische Begriffe, mit denen sich die des Daseins und Soseins nicht decken. Das Getragene hat sein Dasein am Träger; das veränderliche Sosein verändert das Dasein eines Wesens. Die Schneeschmelze hebt auch das Dasein von Schnee auf und überführt es in Dasein von Wasser. Man darf eben nicht schon dem Seinsbegriffe von vorneherein den Grundriß des Substanzbegriffes unterschieben²⁾. Ohne weiteres leuchtet wohl ein, daß nicht nur das Sosein definierbar ist, während sich das Dasein der Definition entziehe; denn logisch-alogisch ist kein Seinsunterschied, spezielle Daseinsweise nähert sich dem Sosein, und Dasein ist stets bestimmt geartetes Dasein, . . . Bestehen in bestimmter Relation zu etwas. — Unter dieser Voraussetzung ist das bestimmte Dasein des definiendum durchaus einbeziehbar in die Definition . . . mittelbar auch das allgemeine Dasein.« »Tatsächlich gibt es nämlich in der Welt das nackte, allgemeine Dasein nicht«³⁾. Eine verfehlte Gleichschaltung anderer Art ist die mit dem Unterschiede zwischen Essential- und Existenzialurteil; denn beide lassen sich ineinander überführen⁴⁾. Aber auch mit dem Allgemeinen oder dem Apriori darf man das Sosein nicht verquicken. Erkenntnis des Allgemeinen schließt das Dasein noch nicht festgestellter oder überhaupt nicht feststellbarer Einzelfälle keineswegs aus, Erkenntnis a priori

1) Vgl. S. 247 ff.

2) Vgl. S. 94 und 111.

3) S. 105; vgl. dazu S. 95.

4) Vgl. S. 106 ff.

schließt das Dasein der unendlich vielen Reihenglieder der Funktion ein, die unabhängig von der Erfahrung erkannt wird. Es wäre widersinnig zu meinen, das Urteil der Gleichung $x^2 + y^2 = r^2$ umfasse nicht auch daseiende Kreise ¹⁾. Endlich heißt es Begriffe der kritischen Philosophie mißbrauchen, wenn man das Sosein als subjektiv Erfaßbares, das Dasein aber als transobjektives Ansichsein deutet oder umgekehrt. Kant jedenfalls stellt das Sosein an den Dingen an sich gar nicht in Frage, und wenn die Dinge extramentem kein Sosein hätten, dann wären sie anders als die Dinge in mente, hätten also doch ihr Sosein, nur eines, das vom Sosein »für uns« verschieden ist ²⁾.

Wichtiger und wissenschaftlich ergiebiger ist es noch, die Verwirrung zu lösen, die in der Ontologie der Begriff von der *I n d i f f e r e n z* des Soseins gegen das Dasein und die Begriffe der *M o d a l i t ä t* angerichtet haben. Das Dasein eines Wesens bleibt völlig unberührt davon, ob seine Beschaffenheit diese oder jene ist. Umgekehrt ändert es nichts am Sosein, wenn etwas mit dessen Wesenszügen tatsächlich besteht oder nicht besteht. Daß in diesem Gedanken etwas Richtiges enthalten ist, steht außer Frage. Auch braucht er nicht in den ontologisch unfruchtbaren Versuch einzumünden, der die Grenze zwischen Substanz und Akzidens mit der zwischen Dasein und Sosein zusammenlegen möchte. Man braucht nur an die Beschaffenheit geometrischer Gebilde zu denken, um sich dessen zu vergewissern, daß ihr Sosein völlig unabhängig davon ist, ob man diese Gebilde sich nur vorstellt oder ob man sie irgendwie körperlich darstellt. Da wir aber erst im vorletzten Absatz es für unmöglich erklärten, dem Reiche des Idealen ein Dasein abzusprechen, leuchtet ein, daß die Beschaffenheit eines geometrischen Körpers nicht vom Dasein unabhängig ist, sondern nur davon, ob sie lediglich in der Vorstellung a priori oder in einem realen Ding auftritt. Gleichgültig ist sie also nur gegen den Unterschied idealen oder realen Daseins, nicht gegen das Dasein schlechthin. Dazu läßt sie sich, was bei einigen mathematischen Gebilden der Fall ist, nicht auf alle ausdehnen. Imaginäre Größen können ausschließlich ideales Dasein haben. »N e u t r a l e s Sosein« gibt es also nicht im ganzen Umfange der beiden Seinssphären, sondern bloß an Gebilden, die sowohl ideales als auch reales Dasein aufweisen können. »Von ontischer Neutralität des Soseins läßt sich nur innerhalb der Grenzen ihrer inhaltlichen Deckung sprechen« ³⁾. Der Fehler lag nach alledem nicht im Begriffe der Indifferenz des Soseins gegen das Dasein, sondern in dem ontisch haltlosen Beginnen, a l l e s Wesen (essentia) für neutral, und zwar gegen die existentia hinzustellen, und das wiederum in der Annahme, a l l e s Sosein falle ins Gebiet idealen

1) Vgl. S. 96 und 102 ff.

2) Vgl. S. 97 ff.

3) S. 120.

Seins, Dasein jedoch müsse auf reales Sein beschränkt werden. Aber als solches ist Sosein kein ideales, Dasein kein reales Sein; »sonst könnte das Reale kein Sosein haben und das Ideale in seiner Sphäre kein Dasein«¹⁾. Wenn auch, wie beim »neutralen« Wesen, reales Sosein mit einem idealen zusammenfällt, so ist es »doch als das eines Realen nicht identisch mit ihm«²⁾. Völlig tilgt den Fehler, die »ontische Neutralität« zu überspannen, die Überlegung, daß eben Dasein und Sosein überhaupt keine ontischen »Wurzeln« oder »Bereiche« des Seins ausmachen, sondern eine theoretische Spaltung sind, die eine Sache verständlich machen kann¹⁾, aber sich nicht mit einer Seinsgrenze gleichsetzen darf. Vielmehr besteht zwischen beiden Setzungen eine ontische Verbundenheit, »die sich nur in der Abstraktion aufheben läßt«³⁾. Das liegt auf der Hand, wenn man vom Sein als Seiendem spricht. »Daseiendes' und 'Soseiendes' sind nicht etwas Verschiedenes, sondern durchaus ein und dasselbe Seiende«³⁾.

Die Modalbegriffe können gegenstandslogisch als »gemeinsame Nenner« gelten. In jedem Gebiet und jeder Sphäre gibt es Unmögliches, dem das Mögliche gegenübersteht und Wirkliches werden kann, und das Notwendige, das sich aus seinen zureichenden Gründen ergibt. Die Ontologie aber verlangt, den beiden Gegebenheitsweisen des Seienden entsprechend, daß man die Modalität in eine reale und ideale trennt. Leibnizens »mögliche« Welten, von denen Gott die beste verwirklicht, der »mögliche« Raum von n Abmessungen, die »mögliche« Lösung eines noch ungelösten mathematischen Problems und der »mögliche« Besuch eines Freundes sind durchaus keine gleichartigen Möglichkeiten. Von den möglichen Welten Leibnizens und den n -dimensionalen Räumen kann nie etwas real werden; sie haben nur ideales Sein. Die ungelöste, aber grundsätzlich lösbare wissenschaftliche Aufgabe kann wirklich gelöst werden, wenn die erforderlichen realen, vor allem gewisse geistige, seelische Vorbedingungen dazu erfüllt sind; und ähnlich steht es mit dem Besuche des Freundes, dem sich nur keine realen Hindernisse in den Weg stellen dürfen. Idealmöglichkeit und Realmöglichkeit, bzw. -wirklichkeit und -notwendigkeit, liegen auf ontologisch verschiedenen Seiten, die das Bewußtsein in der intentio recta auch nicht verwechselt oder »reduziert«. »Es gibt eine eigne Realmöglichkeit, zu der weit mehr gehört als zur idealen Wesensmöglichkeit; und es gibt eine eigne Wesenswirklichkeit, die weit weniger ist als Realmöglichkeit«⁴⁾. Folglich decken sich grundsätzlich nicht Möglichkeit oder Notwendigkeit mit dem Sosein und Wirklichkeit mit dem Dasein. Auch die Modalbegriffe bieten keine tragfähige Grundlage, das Daseiende und So-

1) S. 113 f.

2) S. 114 (Sperrung von mir!).

3) S. 119.

4) S. 117.

seiende gegeneinander zu verselbständigen. »Der wirkliche Gegensatz, der hinter dem Modalverhältnis steht, ist . . . vielmehr der der ganzen Seinsphären. Das ist es, was die metaphysischen Modalargumente von Aristoteles (Metaph. Θ) bis auf die Gegenwart nicht gesehen haben«¹⁾. Man schloß das Notwendige und Mögliche im Hinblick auf das Wesensnotwendige und -mögliche in der idealen Sphäre zusammen und gegen das Reale, das angeblich allein Daseiende, ab, während in Wahrheit nicht drei, sondern sechs Begriffe vonnöten sind. Die theoretisch gezogene Scheidewand zwischen Sosein und Dasein muß alle sechs quer durchlaufen, wenn man nicht von vornherein das Sosein einer anderen Sphäre des Seienden als das Dasein irrtümlich zuschiebt²⁾. Aber »es ist das Eigentümliche des Soseins, daß es die beiden Seinsphären verbindet und sich über beide Seinsweisen erstreckt — nicht freilich durchgehend, wohl aber über weite Gegenstandsgebiete hin«³⁾.

Zur Erläuterung dessen, was es mit der »Indifferenz« des Soseins und mit den Modalbegriffen ontologisch auf sich hat, diene noch Kants Beispiel von den »möglichen hundert Thalern! Hartmann weist sie dem idealen Sein zu und zeigt darauf hin, daß sich »wirkliche hundert Thaler« davon durch die Reihe kausaler Vorbedingungen des Erwerbs unterscheiden, also nicht b l o ß durch die Aufzählbarkeit auf dem Tisch. Wenn Kant betont, daß sich die realen und idealen Geldstücke »der Vorstellung nach« in n i c h t s unterscheiden, so hebt er damit nichts anderes als die »ontische Neutralität« des Soseins gegen die Frage hervor, ob dieses Sosein sein Dasein im Idealen oder im Realen habe. Keinen Ansatz bietet er dafür, das Sosein und »das« Mögliche in die ideale Sphäre zu ziehen und miteinander zu verkoppeln.

Die Entscheidung im Universalienstreit ist nach alledem nicht mehr schwer. Wer die universalia a n t e res sucht, dem schwebt das ideale Sosein vor. Wer sie i n rebus setzt, hat das reale Sosein im Auge. Wer sie aber in m e n t e verankert, legt damit das Sosein fest, wie es im B e w u ß t s e i n steht⁴⁾. »Eben die Neutralität ist es, welche die drei Seinsweisen von vorneherein — nicht nur zuläßt, sondern geradezu ihrem Wesen nach umfaßt«⁵⁾. Darauf beruht auch »die dreifache Hintereinanderschaltung« im gegenständlichen Erkennen. Das Sosein in mente, das ideale und das reale Sein fallen im Gegenstande scheinbar zusammen, so daß sie nur kritische Ontologie auseinanderzuhalten vermag. Die »Zwischenstellung« des idealen Seins läßt dieses entweder ins reale hinein verschwinden, so daß man leicht die »relative Selbständigkeit« des Idealen schlechtweg

1) S. 117.

2) Vgl. S. 113.

3) S. 119.

4) Vgl. S. 125.

5) S. 126.

übersieht, oder ins Bewußtseins»bild« vom Gegenstande, so daß man es seiner »Bewußtseinsnähe«, seiner unmittelbaren, unaufdringlichen Gegebenheitsweise wegen für subjektive Formen oder Setzungen nimmt ¹⁾. Der Nominalismus »ließ das ideale Sein in das Erkenntnisgebilde hinein verschwinden und behielt als allein Seiendes das Reale übrig. Der Nominalismus ist also ‚Realismus‘ im heutigen Sinne des Wortes« ²⁾. Der mittelalterliche aber schürft nach den Universalien in rebus, weil ihm das Ideale ins Reale hinein entgleitet, und der Platonismus verlegt sie ante res und verliert dabei das Reale im Idealen ³⁾.

VII.

Mit diesen Untersuchungen, die nur einen Bruchteil von Hartmanns »Grundlegung« bilden, ist der Universalienstreit endlich geschlichtet und nicht nur aus seinen Gedankenbahnen, sondern auch aus denen der Erkenntnistheorie der Fremdkörper dadurch entfernt, daß der glückliche Begriff des »neutralen Soseins« entstand. Darauf beschränkt sich indes das Verdienst dieser Untersuchungen keineswegs. Es geht erheblich darüber hinaus. Um dies zu erhärten, brauchen wir nicht weiter, als schon geschehen, die Ebene echt philosophischer Fragen abzuleuchten, die Hartmann als ontologische der Philosophie wieder zugänglich gemacht hat. Dazu war, wie in den Abschnitten II, III und V der gegenwärtigen Abhandlung deutlich wurde, es erforderlich, sich nahezu mit allen einschlägigen Denkmeinungen, wie sie im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte aufgetreten waren, kritisch auseinanderzusetzen. Nur so konnten sich die ontologischen Fragen aus ihren mannigfachen Verwicklungen rein herauschälen. Wer aber beachtet, wie Hartmann die Erkenntnisweisen, die a priori und a posteriori, die Gegebenheitsweisen des Seins, des idealen und realen, und die Seinsmomente, die des Soseins und Daseins miteinander in Beziehung bringt, und zwar nicht »konstruierend«, sondern ganz der Sachlage gemäß mit all deren Unbequemlichkeiten, dem kann es nicht entgehen, was hier mehr als Reinemachen und Neufassen alter Fragen geleistet ist ⁴⁾. Es ist eine Vielheit von Fragestellungen und Antwortversuchen widersprechender Urteilsqualität, die durch eine Vielheit der Ansätze und Blickrichtungen emporgewuchert war, zu einer gewissen Einheit durch die Blickrichtung der intentio recta und ihre kritische Würdigung geworden. Die breiteste Grundlage, auf der überhaupt Philosophie aufbauen kann, das *ὄραως ὄν*, hat das Denken nicht ins *ἀόριστον* abgleiten lassen. Fest und klar umrissene Fragengruppen haben sich ohne Verengung

1) Vgl. Kap. 43.

2) S. 274.

3) Vgl. S. 275.

4) Vgl. Kap. 21.

des Seinsbegriffes und ohne »kritische« Beschränkung auf Teile des Seienden herausgebildet. Sogar die Grundrisse eines »Systems« der Ontologie kamen zum Vorschein.

Dahin kam es durch die Gliederung des Seins nach seinen Gegebenheitsweisen, also durch Beziehung aufs Erleben und Erfassen des Seienden. Aber Hartmann entgeht der Gefahr, das Seiende auf einen zu engen Erkenntnisbegriff zu beziehen. Mag sich für die Theorie vom »Gegenstand der Erkenntnis« (Rickert), genauer der *wissenschaftlichen* oder *vorwissenschaftlichen* Erkenntnis die Gleichung schicken: Erkennen = Urteilen; für die Ontologie wäre sie ein Walfischschlund. Auch liegt in der »Beziehung« auf Subjekte keine andere Beschränkung des Seins als die, welche lediglich haltlose Spekulationen ausschließt. Wie ist es aber möglich, *sowohl diese als auch unnötige* Beschneidungen der Seinsebene zu vermeiden? *Nur mit Hilfe kritischer Logik!* Man hat sich daran gewöhnt, diese Logik mit dem »Kritizismus« zu verwechseln ¹⁾. In Wahrheit ist sie zwar allemal mit der Wendung zur *intentio obliqua* geboren worden, ist aber eigentlich auch längst erwachsen, hängt nicht mehr am Rock ihrer Mutter. Neuzeitliche gegenstandslogische Versuche konnten, ihrer *intentio obliqua* gemäß, darauf nicht deutlich hinweisen. Hartmann zeigt aber ganz klar, daß sich kritische Logik nicht mehr im Schoße der obliquen Blickrichtung befindet, auch nicht mehr aus deren Logik ihre Nahrung bezieht. Seine Anwendung ihrer Grundsätze auf die Ontologie bekundet, wie selbständig sie ist und welche Dienste sie außerhalb ihrer geschichtlichen Heimat leistet. Allerdings bezeugt Hartmanns Gebrauch von diesen Diensten, daß nun keineswegs die *intentio recta*, hier die Ontologie, etwa die ausschließliche Herrin der kritischen Logik zu sein beanspruchen darf. Sie würde aufhören, ihren Namen zu verdienen, wenn sie der mütterlichen Ansprüche und derer einer Gegenstandstheorie vergäße. Sie muß vielmehr all diese Rufe nach ihrem Dienste befolgen und stets deren Rechtsansprüche »kritisch« klären, unterscheiden und anerkennen, in gewissem Sinne also unabhängig von denen, ja, beherrschend über denen stehen, die sie in Dienst nehmen. Wie Hartmann insbesondere den Spuren neuzeitlicher Gegenstandslogik folgt, bestätigt sein Verfahren, die ontologischen Fragen von »Theoretizismen«, »Ästhetizismen«, »Ethizismen« u. ä. Krusten zu lösen, welche einseitig gegenständliche Betrachtungen des Seienden als Wesensformen des Seins erscheinen ließen. So schneidet er mit einem *Mindestmaß* theoretischer Mittel, ohne die eben die *intentio recta* überhaupt keine *intentio* mehr wäre und die letzte Grundlage jeder Philosophie ins Seins- und Sinnlose

1) Vgl. S. 1 der vorliegenden Abhandlung.

entschwände, ins *ὄντως ὄν* hinein und zieht den Grundriß einer im Höchstmaße sachlich aufzubauenden Systematik der Ontologie. Er setzt auf deren Gebiet die von Sokrates begonnene und von Kant in gewisser Hinsicht vollendete kritische Arbeit fort und nutzt auch die Aufrisse des Gewölbes, das Hegel auf dem kritischen Idealismus errichtete. So verbinden sich in seiner »Grundlegung« wertvolle Errungenschaften der Vergangenheit mit seinem eignen gegenwärtigen Forschen. Dessen problemgeschichtlicher Ort dürfte damit ungefähr festgelegt sein.

Aber es drängt sich uns noch eine Gegenwartsfrage auf. Der *χωρισμός* ist aus der Ontologie verschwunden. Ist dafür nicht ein neuer, unversöhnter oder gar unversöhnlicher Gegensatz zwischen dem Philosophieren im Blickfelde der *intentio recta* und dem im Blickfelde der *intentio obliqua* aufgebrochen? Es mochte, sooft von beiden Blickrichtungen die Rede war, so scheinen, als ob Hartmann sie wohl nebeneinander gelten lasse, aber jede innere Beziehung zwischen beiden ablehne und die Zusammenarbeit zwischen beiden entsprechenden Arten des philosophischen Denkens lediglich in der Form des Aggregats für möglich halte. Gewiß muß auch seine kritische Logik zu nächst Grenzen ziehen, deren Mißachtung zu Verwirrungen führen würde, wie die Unkenntnis davon zu Zwitterbildungen tatsächlich verführt hat. Aber dieser erste kritische Schritt bleibt für ihn keineswegs »kritizistisch« der einzige. Die beiden intentiones laufen nicht etwa in entgegengesetzter Richtung »parallel« ohne »Schnittpunkt«, sondern, wenn schon ein Bild den Sachverhalt veranschaulichen soll, »senkrecht« zueinander. So sprachen wir auch gelegentlich von »Überschneidungen« der Betrachtungsweisen und fanden in den »Schnittlinien« die theoretisch erforderlichen Grenzen, über die zwar das Sein hinweggreift, die es aber begrifflich gliedern lassen. Der Unterschied zwischen idealem und realem Sein beruht auf der verschiedenen *Gegebenheit* seiner Weise beider, also auf etwas, was in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt begründet ist. Ohne diese »Durchdringung« des ontologischen »Denkraumes« mit dem erkenntnistheoretischen käme die Lehre vom Sein nicht vorwärts. Auf eben dieser »Durchdringung« aber baut sich die Hoffnung auf, die Erkenntnis- und die allgemeine Gegenstandslehre empfangen Sicherheit gegen Mißgriffe, Anregung und Begriffe aus der Ontologie. Nun ist diese »Durchdringung« durchaus nicht die einzige. Es gibt also eine freilich noch nicht überblickte und jedenfalls vorläufig auch gar nicht übersehbare Reihe von Berührungs- und »Schnittlinien« zwischen der Philosophie der *intentio recta* und der *obliqua* eingestellten Erkenntnis- und Gegenstandslehre. Das ist besonders wichtig für jeden Kritikversuch.

Dazu spricht Hartmann es in der »Grundlegung« klar aus, wohin der

Ausbau der Ontologie führen muß: »geradlinig in die Kategorienlehre«¹⁾. Das bestätigt das eben Gesagte. Kategorien sind stets vom Seienden wie vom Bewußtsein her bestimmt, sind unabänderliche Formen der Beziehung zwischen dem Bewußtsein überhaupt und dem, was zu ihm »kommt«. Umgekehrt leitet die Gegenstandsfrage in die Seinsfrage, die »gnoseologische« in die ontologische über, weil »das ontologische Ansichsein von vornherein hinter ihm steht und nur der Entfaltung seiner Dialektik bedarf, um in aller Klarheit greifbar zu werden«²⁾. Daher darf auch »der Aufweis der Gegebenheit des ‚Seienden als Seienden‘ . . . ruhig vom gnoseologischen Ansichsein als einem Wesensbestande des Erkenntnisphänomens ausgehen. Denn dieses Phänomen transzendiert in ihm selbst und führt geradlinig ins ontologische Problem hinüber«²⁾. Das zeugt hinreichend davon, daß Hartmann keine neue Kluft ins philosophische Denken sprengt, nicht einmal einen neuen »Flügel« des Gebäudes wissenschaftlicher Welt-All-Betrachtung errichtet, der erst in einem künftigen Mittelbau seine Verbindung mit dem bisherigen suchen müßte. Auch von den Beziehungen zwischen *intentio recta* und *obliqua* gilt, daß sie unabhängig von unsrem Philosophieren sind, nicht von uns »gesetzt« oder »er-funden«, sondern ge-funden werden. Desgleichen mag es wohl in unsrem Belieben gelegen sein, ob wir unser Arbeitsfeld für unsre kurze Lebenszeit auf die Ontologie oder auf Logik, Erkenntnis- und Gegenstandslehre beschränken wollen; aber daß sich das Erkennen *sowohl via recta* auf das Seiende als auch *oblique* auf sich selber richten kann, ist ein jeder subjektiven Stellungnahme überhobener Sachverhalt. Folglich brauchen auch beide Denkrichtungen nur gründlich genug vorzugehen, um aufeinander zu stoßen und ihre fruchtbaren Berührungen nicht zu verfehlen. Die weltumspannende Weite und die »Fülle der Gesichte« bleiben dabei der Philosophie gesichert, wenn sie nicht selbst die Ebene des Seins oder die des Bewußtseins, wie schon so oft, aus Angst vor dem *ἀόριστον* und seinen Aporien einengt.

*

Ein kurzes Schlußwort mag die Frage berühren, ob Hartmann, der die Seinsebene uneingeengt auf die Bewußtseinsebene projiziert, nicht das Bewußtsein einengt. Auf theoretischem Gebiete sicherlich nicht. Die Grenze des für uns Erkennbaren bestimmen unsre Sinnesorganisation und die Reichweite der Kategorien³⁾. Zur Ästhetik indes findet sich in der »Grundlegung« Genaueres so wenig wie zur Religionsphilosophie, und für die Gebiete des Rechtes und der gesellschaftlichen Bindungen nur der Hinweis

1) Vgl. S. 33 und 37.

2) S. 156.

3) Vgl. S. 172.

auf ihre reale Gegebenheit. Dazu mag manche Ansicht und mancher Ausdruck den Argwohn erregen, Hartmann habe trotz seiner bejahenden Haltung zum kritischen Idealismus dessen gesicherte Errungenschaften teilweise vergessen. Seine Ausführungen über die Todesangst¹⁾ und noch mehr über die »superstitiöse« Deutung einer Naturkatastrophe als eines Eingriffs der Götter, »das hilflose Erfastsein vom Überwältigenden« und das überlegene »wirkliche Erfassen der Zusammenhänge«²⁾ muten geradezu intellektualistisch an. Die Erlebnisse des Wunders, das kategorial alles »wirkliche« Erfassen, mit dem Verstande nämlich, ausschließt, und der Tragik, die den Wertwiderstreit als etwas in der Welt unausrottbar Verwurzeltes »schönschaut«, scheinen unbeachtet zu bleiben. Aber zugegeben, das Gemüt und seine Bewußtseinskategorien seien zu kurz gekommen, wie auch »das Reich der Werte und seine Seinsweise«³⁾ zwar mit wertvollen kritischen Gedanken, im ganzen jedoch nur mit Andeutungen der Grundzüge behandelt ist, so dürfen solche und ähnliche Einwände doch eines nicht übersehen, daß uns einstweilen eben nur eine »Grundlegung der Ontologie« geschenkt wurde. Mit dem Maßstabe, der auf ein System der Philosophie paßt, darf man sie gerechterweise nicht messen.

Das Verdienst von Hartmanns Anfang mit einer neuen, kritischen Ontologie schmälert auch das Bedenken nicht, er werte das Ideale dem Realen gegenüber ab. Er sagt nämlich zuerst: »Ontologisch ist . . . festzuhalten, daß hier von irgendeinem Wertvorzug oder einer Erhabenheit keine Rede ist«⁴⁾. Dann aber gibt er im Gegensatze zu den einseitigen »Idealisten« dem Realen den höheren Wert. Angesichts dessen, daß das ideale Sein dem realen Form und Gesetzlichkeit verleiht, läßt sich dies kaum behaupten. Eine »niedrigere« Stufe kann man nur dem »bloß« idealen oder »bloß« realen Sein und dem gegen Idealität und Realität gleichgültigen »neutralen Sosein« zusprechen. Im Erleben jedenfalls hat das aufdringlich wuchtige Reale mit seinem Wesen nicht mehr Wert als das unaufdringliche »über dem Realen schwebende« Sein des Idealen, das jene Wucht bändigt, durch sein darum wertvolles Wesen und Dasein.

Grundsätzlich aber verengt Hartmann keinesfalls die Ebene der Bewußtseinshaltungen und -formen; und darauf allein kommt es an. Infolgedessen konnten wir uns auch jeder wortklaubenden Kritik enthalten, weil hier nur das Verständnis dafür geweckt werden sollte, welche Aufgabe er erkannte, inwieweit er sie erfüllte und wie sie sich in die Philosophiegeschichte einfügt.

1) S. 197.

2) S. 220.

3) Kap. 49.

4) S. 316.

PHILOSOPHIE UND WIRKLICHKEIT.

Betrachtungen zu Ernst Kriecks »Völkisch-politischer Anthropologie«.

VON

FRANZ BÖHM (HEIDELBERG).

Vorbemerkung der Herausgeber.

Der in dem folgenden Aufsatz ausgesprochenen verallgemeinernden Gesamtbewertung »der« abendländischen und insbesondere der deutschen Philosophie können wir nicht zustimmen. »Deutsche Philosophie« ist uns, wie 1935 in dem Eröffnungsaufsatz dieser Zeitschrift ausgeführt wurde, eine Ausdrucksform deutschen Geistes, die aus tieferen und ursprünglicheren Quellen schöpft und, ob es sich nun um einen Kant, einen Fichte oder einen Hegel oder um Nietzsche handelt, jeweils ein sehr viel näheres Verhältnis zur Wirklichkeit des deutschen Schicksals hat, als es die Ausführungen des Verfassers vermuten lassen. Gerade wer mit Ernst Krieck und Franz Böhm in unserer Zeit den Anbruch einer neuen geschichtlichen Epoche, der Epoche der Selbstbesinnung und Selbstgestaltung des deutschen Menschen, erblickt und die deutsche Philosophie der Gegenwart dieser Aufgabe verhaftet weiß, kann in der Berührung mit den großen Gestalten der deutschen Philosophie ein fruchtbares Moment erkennen, das uns eine positive Haltung zu ihnen ermöglicht, die gleich entfernt ist von der bloßen Fortführung einer schalgewordenen Tradition wie von dem Radikalismus summarischer Verneinung und Verwerfung.

Wenn wir den Aufsatz Böhms unseren Lesern gleichwohl unverkürzt zur Kenntnis bringen, so leitet uns dabei die Überzeugung, daß die Werke Ernst Kriecks für die deutsche Philosophie der Gegenwart eine Mahnung bedeuten, die sie nicht ungehört lassen darf. Spricht aus ihnen doch ein neuer umfassender Erkenntniswille, dessen Stärke und Unbedingtheit sie als »Philosophie« im Sinne bester deutscher Überlieferung auch und gerade da erscheinen lassen, wo Krieck aus der Unbedingtheit seines Erkenntnisstrebens heraus jede Philosophie ablehnen zu müssen glaubt.

Hermann Glockner. Karl Larenz.

Die nationalsozialistische Revolution will nicht als Umbruch auf dem »politischen« Teilgebiet, sondern als Anfang einer totalen Wandlung unserer Lebensverfassung auf der Grundlage des deutschen Menschentums in seiner völkisch-rassischen Besonderheit verstanden sein. Durch diese Grundsätzlichkeit unterscheidet sie sich von der partikularen Zweckhaftigkeit früherer Revolutionen, die wesentlich nur-politisch, d. h. staats-technisch gemeint waren, und von der Widernatürlichkeit des totalen Aufbruchs, wie ihn der Bolschewismus als Folgerung einer wurzellosen Intellektualität zu organisieren versucht.

Beides: die Totalität und die Grundlage von Natur und Menschentum als Voraussetzung jeder Gemeinschaftsgestaltung kennzeichnen das neue revolutionäre Geschehen, aus dessen nicht zur Ruhe kommender Spannung und Intensität in den Jahren des Dritten Reiches Geschichte erwächst. Zur Durchführung dieser ungeheuren Aufgabe, die der Führer dem Volk aufgetragen hat, ist der Ruf an alle ergangen. Verhängnisvoll wäre jede Vereinseitigung des Gesamtziels, jeder Verlust an schöpferischen Möglichkeiten, die alle gliedhaften Lebensgebiete für das Ganze eröffnen; aber auch jedes unergriffene Danebenstehen, bei dem eine eingelaufene Technik des Tuns oder des Erkennens fortgesetzt wird, ohne daß man sich genötigt sieht, auf die Ursprünge, auf die schöpferische Mitte der Gemeinschaft, die einmal jede Gestaltung in sich getragen und aus sich geboren hat, auf die leitenden völkischen Ziele zurückzugreifen.

Die »Philosophie« in ihrem traditionellen Begriff stand bisher außerhalb oder doch sehr am Rande dieses Geschehens, das alle verpflichtet. Sie, die einmal in den abendländischen Entscheidungen das geschichtliche Schicksal so wesentlich gesteuert hat — so, daß ohne sie ein einheitliches Abendland überhaupt nicht vorhanden gewesen wäre —, die ein gemeinsames Selbstbewußtsein gegen die Flutwellen des Orientalismus aufgerichtet hat, war dem Kampf des erwachenden völkischen Selbstbewußtseins gegen die Lähmungen einer starr und leer gewordenen Rationalität nicht zu Hilfe gekommen und hat die schweren Entscheidungen auf der Schwelle zweier Zeitalter nicht mitentschieden.

Was sie daran hinderte, war nicht die »Ohnmacht« des Philosophen gegenüber der Wirklichkeit überhaupt, nicht die angebliche Ratlosigkeit des Gedankens im entscheidenden Handeln, sondern ihr geschichtlicher Zustand, in dem sie sich seit Jahrhunderten wesentlich unverändert erhalten hatte, ihre für Würde gehaltene Unbeteiligtheit am Geschehen der »Welt«, die sie in der Schule des Christentums und des humanistischen Rationalismus gelernt und seitdem als unentbehrliche »philosophische Haltung« kultiviert hatte. Nietzsches Kritik an der abendländischen

Philosophie als einer im Grunde nihilistischen Bewegung traf trotz ungerechter Verallgemeinerung die wunde Stelle. Auf weite Strecken ist sie weltflüchtige Wirklichkeitsscheu, Vertröstung auf die Ewigkeit des Gedankens jenseits des wirklichen Geschehens, Blindheit gegen konkrete und unvermeidbare Notwendigkeiten.

Noch heute redet sich die Harmlosigkeit gerne ein, daß das revolutionäre Geschehen nur vorübergehend die Kreise dieser fragwürdigen Zeitlosigkeit des Gedankens gestört habe, und daß der Augenblick einmal kommen müsse, in dem das Alte und immer Dagewesene auf das Neue eines anders gearteten politischen Zustandes eingespielt sei. Alle Wandlung scheint nur das Außen zu betreffen, während das Innen, die »wahre Wirklichkeit«, das »An-sich« der Welt in ewiger Unveränderlichkeit beharrt. Aber es verrät wenig Kenntnis der abendländischen Wissenschaftsgeschichte, wenn man sich mit solchen trügerischen Hoffnungen über die »Turbulenz« des Augenblicks zu trösten vermag. Keine Gestalt vergangener Philosophie und Wissenschaft hat sich auf die Dauer durch ihre Berufung auf die Unverjährbarkeit ihrer Fragen zu erhalten vermocht. Gegenüber dem Dogma einer kontinuierlich wachsenden und ständig in ihre Scheuern einsammelnden Wissenschaft kennt die abendländische Geistesgeschichte radikale Umbrüche in ihren Fundamenten, Aufstieg und Verfall, Neubeginn und erbarmungsloses Ersticken überalteter Wissenschaftlichkeit unter neuem Leben.

Daß die europäische Philosophie und Wissenschaft seit dreihundert Jahren keine Revolution von den Ausmaßen der Erschütterungen im Zeitalter der Renaissance und der »Neuen Wissenschaft« (des Mechanismus) mehr erlebt hat, darf als die Ursache angesprochen werden, daß sie das Organ für ihre eigene Geschichtlichkeit in so hohem Maße verloren hat, daß ihr die Erinnerung daran wie eine Antastung ihrer Würde erscheint. Wohl entwickelten diese Jahrhunderte eine Geschichtsschreibung der einzelnen Wissenschaftszweige, aber dies gerade in einem Sinne, der die echte Geschichtlichkeit schöpferischer Philosophie und Wissenschaft verdeckte, statt sie zum Bewußtsein zu bringen. Als die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts auf ihren geschichtlichen Weg zurückblickte, glaubte sie selbst auf der Höhe unüberholbarer Vollendung zu stehen; sie griff nach ihrer Geschichte, weil sie in ihr die Selbstreinigung des Erkenntniswillens zu »absoluter«, wirklichkeitsunabhängiger Wissenschaftlichkeit zu erkennen glaubte. Die Geschichte deckte deshalb die absolutistische Illusion nicht auf, sondern schuf sie gerade dort, wo sie noch nicht vorhanden war, und befestigte sie unerschütterlich bei den Fahnenträgern der absoluten und allgemeingültigen Wissenschaft.

Kein Zweig der großen Historie des 19. Jahrhunderts — auf weite Strecken hin ein erster und entscheidungsvoller Bruch mit der rationalistischen Selbstsicherheit der neuzeitlichen Jahrhunderte — ist deshalb so sehr den Voraussetzungen einer ahistorischen Vergangenheit verhaftet geblieben wie gerade die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, die alle positiven Neuansätze der politischen Historie und der kulturdeutenden Romantik übersprungen hat und sich wesentlich als eine Fortsetzung der Aufklärungsgeschichtsschreibung ausweist. Die Neubegründung einer Geschichtsschreibung der Wissenschaften, die auf ihre echte Geschichtlichkeit innerhalb der Lebenssysteme und Gemeinschaftswirklichkeiten der Völker zuzugehen hat, wird erst die Mittel an die Hand geben, mit denen die ungeschichtlichen Dogmen einer absolutistischen Wissenschaftsauffassung endgültig erschüttert werden können. Die im Historismus verfallende Geschichtsbewegung konnte leider keinen dem ausgebreiteten historischen Wissen entsprechenden geschichtlichen Sinn im Raum europäischer Wissenschaft erzeugen.

Nicht wer klein und verächtlich von Wert und Bedeutung des Erkenntnisanliegens des Menschen denkt, wird den Selbstbetrug zeitloser Wissenschaft entlarven müssen, sondern gerade der, dem es um *Echtheit* des philosophischen Fragens und um die *Wirksamkeit* echter Forschung im Lebensraum unseres Volkes und damit in der Gemeinschaft der Völker zu tun ist. Und nicht wer sich an der Verantwortung des Erkennenden, an der Verpflichtung zu Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit der Erkenntnis vorbeidrückt, wird nach dem Ursprung des Erkenntniswillens aus lebendiger Wirklichkeit suchen, sondern nur derjenige, der weiß, daß auch hier und hier nicht zuletzt ein *Schicksal* deutscher Zukunft entschieden wird. Erkenntnis ist nicht eine mechanische Leistung des menschlichen Intellekts, sondern eine Forderung an uns, durch deren Nichterfüllung eine Möglichkeit unseres Menschentums ausfiele: die klare Sicht, die Helligkeit unseres Ziels, die Stetigkeit und Sicherheit unseres Willens. Der Optimismus, der dem Selbstgesetz der Wissenschaft vertraut, kennt die Gefahr nicht, die darin liegt, daß jeder wahre Fortgang der Wissenschaft, jede schöpferische Leistung zu aller Zeit auch hier an die schöpferische Leidenschaft gebunden ist, nicht an die Klugheit des Technikers, der Methoden fortbildet und Handgriffe verbessert. Aber es könnte einmal der Tag kommen, an dem die unmenschlich gewordene Wissenschaft nicht mehr an die Leidenschaft des Menschen herangreift.

Lange vor 1933 war die innere Aushöhlung herkömmlicher, aus dem Geiste der Aufklärung stammender Philosophie in einzelnen Erscheinungen fühlbar geworden. Neue Bestrebungen melden sich zum Wort und er-

zeugen in ihrer chaotischen Vielgestaltigkeit eine immer weiter um sich greifende Krise. Ihre »Stimmungen« beherrschen das Bild der Nachkriegsjahre. Ihre Grenze ist deutlich: es fehlt das Fundament, das die wirkliche Abwehr des Überlebten tragen könnte, es fehlt das Positive, das den Abbau des Herkömmlichen rechtfertigen würde. Die Verneinung überwiegt, und es ist kein Zufall, daß sich in die damaligen Neuansätze das rasse- und artfremde Element in so hohem Maße einschleichen konnte, das, mit dieser Tradition weniger tief verbunden und belastet, auch das Ungenügende der überkommenen Begrifflichkeit um so schärfer erkannte.

Wir Deutsche hatten keine Ursache, aus einer Linie auszubrechen, in der auch unsere philosophische Vergangenheit in der deutschen Bewegung des beginnenden 19. Jahrhunderts gestanden hatte, solange die Negation überwog und die Auflösung zerstörend in den verbliebenen geistigen Besitz einbrach. Vor diese Zerfaserung jedes substanziellen Lebens stellte das traditionelle Philosophieren um so betonter eine »Wiedergeburt« des deutschen Idealismus in allen seinen Phasen und Trägern, von Kant bis Hegel, vom Kritizismus bis zum Panlogismus. Alle Stadien wurden wieder durchlaufen, aber kritischer, exakter und mit philologischer Fundierung: im Grunde eine unschöpferische Erneuerung, ein Rückgriff auf vergangenes Leben und sein ihm zugeordnetes Selbst- und Weltverständnis, kein Ausgriff nach neuen Möglichkeiten. Der Hintergrund dieser Erneuerung war vielleicht im letzten die Hoffnungslosigkeit vor der Zukunft. Es fehlte der Glaube, der allein das Wagnis des Neuen auf sich nimmt.

Grundsätzlich gewandelt wurde die Lage auch im Philosophischen erst durch den völkischen Aufbruch des Jahres 1933. Was hier geschah, machte nicht nur dem ehrfürchtig-unlebendigen Fortleben bloßer Traditionen ein Ende, sondern es stellte auch die Verneinung des Herkömmlichen auf einen neuen positiven Grund und gab damit auch der philosophischen Revolution gegen einen fest und unfruchtbar gewordenen geistigen Bestand das innere Recht. Das in sich selbst verfangene, sich immer mehr selbst zum Gegenstand gewordene und nach außen hin abgedichtete Denken wurde unter eine neue *V e r p f l i c h t u n g* gestellt: die einzige, die es über sich anerkennt, die Wirklichkeit. Mit dieser Verpflichtung hatte das Denken wieder seinen echten Gegenstand und den inneren Antrieb seiner Bewegung. Denn in einer bis dahin ungewohnten Tiefe war die Wirklichkeit im Aufbruch eines Volkes wieder sichtbar geworden und sprach wieder mit und aus dem deutschen Menschen. Auch der Philosophierende mußte wieder erkennen, daß seine Berufung zu wachem und erhelltem Menschentum ihn auf diese Wirklichkeit verweist, daß er in seiner Weise Helfer und Vollziehender der Wirklichkeit sein müsse, und daß die Zeit

vorüber sei, in der er über einer verfallenen und verdeckten Wirklichkeit den Notbau reiner Idealität zu errichten gezwungen war.

Daß die offizielle Philosophie das Beglückende dieser Befreiung nicht empfand und sie vielleicht nur mit Vorbehalt als eine harte Notwendigkeit anerkannte, hat bis heute verhindert, daß die Erschütterungen der vergangenen Jahre im Raum des Philosophischen wirklich zu voller Fruchtbarkeit gekommen wären. Wer unvoreingenommen die Lage beurteilt, wird die Behauptung nicht bestreiten können, daß auch heute noch die Tradition das eigene Schöpfertum überwiegt, daß das Gewicht des Herkömmlichen stärker zu sein scheint als die Anstöße, die in die Zukunft drängen. Es ist aber keine Frage, daß das Anliegen der Philosophie in unserer neuen Zeit vor eine neue Bewährung gestellt ist, die sie aus eigener Kraft leisten muß. Was sie für unsere Zukunft bedeuten wird, hängt allein davon ab, was sie zu geben hat.

Auf dem Hintergrund dieser drängenden Aufgabe unserer Zeit, die ihr adäquates philosophisches Selbst- und Weltbewußtsein nicht entbehren kann, bekommen die zahlenmäßig so vereinzelt Versuche eines totalen philosophischen Umbruchs und Neubeginns ein ungeheures Gewicht. Sie zwingen zur Kenntnisnahme und zur Auseinandersetzung. Sie lassen keinen an sich vorbeigehen, der nicht eine Schicksalsstunde des philosophischen Bewußtseins am Beginn eines neuen Zeitalters übersehen will.

Wirklich zu Ende geführt und als Ganzes liegt bis heute nur ein einziger und bahnbrechender Versuch vor, philosophisch den Grund unserer Wirklichkeit zu finden und aus ihm Erkenntnis und Wissenschaft zu rechtfertigen als Helle und Klarheit unseres völkischen, wirklichkeitsgebundenen Daseins. Mit dem soeben erschienenen dritten Bande ist die »Völkisch-politische Anthropologie« von Ernst Krick zum Abschluß gekommen ¹⁾. Unter den Zeichen, die auf ein neues Werden im Raum deutscher Philosophie deuten, darf dieses grundsätzlich gemeinte und bedeutungsvolle Werk in besonderem Maße Gehör erwarten. Denn es ist die erste Leistung philosophischer Art, die nicht aus gewandelter Begrifflichkeit und zeitgemäßem Aufgreifen neuer Gegenständlichkeiten erwachsen ist, sondern grundsätzlich einheitlich aus dem neuen Leben selbst hervorgegangen und gereift ist. Sie ist selbst Ergebnis des politischen Einsatzes und Kampfes, die philosophische Sinndeutung einer »Wirklichkeit«, die nicht im bloßen Hinsehen und Darüber-Nachdenken verstandesmäßig zugänglich, sondern nur in der Leidenschaft des Einsatzes sichtbar und ergreifbar wird.

1) Völkisch-politische Anthropologie. I. Teil: Die Wirklichkeit (1936); II. Teil: Das Handeln und die Ordnungen (1937); III. Teil: Das Erkennen und die Wissenschaft (1938); im Armanen-Verlag, Leipzig.

Wenn ich im folgenden zu dieser Philosophie hinzuleiten und ihre grundsätzlichen Positionen herauszustellen versuche, weil — wie mir scheint — hier der einzige geschlossene Versuch in Gleichrichtung zum neuen Sinn unseres völkisch-politischen Wollens vorliegt, so geschieht es nicht in der Absicht einer Dogmatisierung und Festlegung von Ergebnissen, die aus einer schöpferischen Weltanschauung hervorgegangen sind, und die ihre Wahrheit letztlich in der Kraft besitzen, die sie in verwandten Naturen zu entbinden vermögen. Philosophie ist keine demonstrable Wissenschaft, wenn sie wirklich an das Letzte rührt, aus dem wir leben. Und wo dieses Letzte fehlt, bleibt sie bei aller Akribie leere Begrifflichkeit. Vor dieser Alternative zerbricht der wissenschaftliche Wahn der »reinen« Philosophie, der »Nur-Philosophie« (F. H. Jacobi), die im Widerspruch ihrer Selbstbegründungen, Parteiungen und Schulbildungen ihrer selbst spottet, sie weiß nicht wie!

Das Dogma von der Allgemeingültigkeit philosophischer Erkenntnis ist von Kriek nicht nur begrifflich zerstört, sondern durch ein neues, nicht statisches, sondern dynamisches Moment der Unbedingtheit ersetzt worden. Das bloße Denken ist immer ufer- und bodenlos; es findet als solches keinen Grund. Soll es fruchtbar werden, so hat es den Grund und den Boden schon in sich, der es trägt und der ihm seine schöpferischen Möglichkeiten erschließt. Der Glaube an die Wirklichkeit und schöpferische Wirksamkeit völkischer Gemeinschaft ist Grund und Boden dieses Denkens, philosophisches »Prinzip« in der Ursprungsbedeutung des Wortes: tragender Anfang. Dieser Glaube ist als ein Letztes unableitbar und als Grund nicht zu begründen; seine Wahrheit liegt in der Tiefe, die er zu öffnen vermag.

Nichts liegt dieser Philosophie ferner als die Verkündung einer Dogmatik nationalsozialistischer Scholastik. Was auf dem neuen Grund erbaut ist, steht unter dem Gesetz rationaler Folgerichtigkeit und stellt sich damit der Kritik. Es entspricht nur dem Sinn des Kriekschen Unternehmens, wenn hier die neue Positivität seines Philosophierens aufgezeigt werden soll, ohne daß damit der Möglichkeit des kritischen Einwandes, der eigenen Fortbildung, ja des neuen und überholenden Ansatzes ein Riegel vorgeschoben werden sollte. Nicht die Dogmatik, sondern die Bewegung dieses Denkens, nicht die Ergebnisse, sondern die Antriebe haben gerade für den, der Kriek verstehen will, das Vorrecht. Aber dieses Vorrecht wird keinem eingeräumt, der nicht davon Gebrauch macht, der Bewegung und Antrieb nur als »Begriffe« und systembildende »Prinzipien« aufzunehmen vermag, keinem, der in der Statistik herkömmlicher Rationalität verharrt und von dieser Basis aus fragen

möchte, ob diese Philosophie die wahre sei. Keinem, der selbst als Dogmatiker fragt.

1. Die Gegenfronten.

Kriek hat gelegentlich die Frage aufgeworfen, ob wir künftig eine »Philosophie« noch brauchen; er setzt die »Philosophie« häufig in Anführungszeichen, gleichsam um den Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihres Daseins Ausdruck zu geben. Es scheint manchmal so, als wäre nicht hier und dort der Gegner, den er bekämpft, sondern überall, wo »Philosophie« zutage getreten ist. Sein Werk hat den Titel »Philosophie« vermieden; es nennt sich »Anthropologie«, nicht nur um die Sinnmitte seines Unternehmens zu kennzeichnen, sondern zugleich in Abhebung gegen jene Weltall- und Allerweltsphilosophie, die unter dem Namen des »universalen Systems« mit dem Zeitalter des Rationalismus in Kurs gekommen ist.

Wir dürfen uns über die Ausmaße des Gegners, an den sich Kriek wendet, nicht täuschen. Dieser Gegner ist in der Tat »überall«, in allen Fronten und Schulen, im Gesamtbereich dessen, was sich abendländisch-europäische Philosophie nennt. Ihr Bestand als solcher ist in Zweifel gezogen und fragwürdig gemacht. Es geht um mehr als nur um eine Korrektur innerhalb herkömmlicher Möglichkeiten; der eigentliche Angeklagte ist nicht »eine« Philosophie unter anderen, sondern »die« Philosophie schlechthin in ihrer traditionellen Gegebenheit.

Kriek ist nicht der erste, der als radikaler Bestreiter abendländischer Philosophie auftritt. Paracelsus und Luther, Hamann und Herder, Lagarde und Nietzsche haben vor ihm und nicht weniger grundsätzlich ihren Widerspruch zum Ausdruck gebracht. Wenn der junge Herder notiert: »Philosophie, eine Beute aus allen Ländern und Zeiten«, so scheint er mir im Namen aller dieser Bestreiter der Philosophie zu sprechen, die nicht gegen diese oder jene Systemform, sondern gegen das Baugesetz abendländischer Philosophie revoltieren. Was ihr fehlt, ist der Mut zum **U r s p r u n g**, und wenn Philosophie in ihrem Wesen nichts anderes ist als eben dieser Mut zu den gelebten und schöpferischen Ursprüngen unseres Daseins, die sie in der Wahrhaftigkeit ihrer Erkenntnis aufhellt und ins Bewußtsein hebt, dann scheint jene Bestreitung nicht so unrichtig zu sein, die zunächst wie eine Auflehnung gegen den »Sinn« des Abendlandes erscheint. Die Sehnsucht des Abendlandes nach seinen »Renaissancen« ist nur für ein sehr oberflächliches Auge das Bedürfnis nach ewiger Wiederholung klassischer Norm; in ihrer Tiefe entspringt sie dem Wunsch, einmal frei zu sein von der drückenden Last der Traditionen, einmal selbst an der Quelle zu stehen und ohne »Vermittlungen« überlebter Bildung

und scholastischer Gelehrsamkeit aus ihr zu schöpfen. Und jedesmal wenn sich deutsche Philosophie unter der Decke einer fremden und starren Begrifflichkeit zu regen begann, konnte sie nicht gegen die eine oder andere Schule kämpfen, sondern sie mußte immer notwendig gegen »die« Philosophie, gegen die Kette der Traditionen, gegen das Ganze der Überlagerungen den Kampf aufnehmen. Ist es ein Zufall, daß Jakob Böhme, der philosophische Vollender der Reformation, der deutsche Philosoph am Beginn der neueren Jahrhunderte die Weihen der Gelehrsamkeit verschmähte und das »allgemeine Priestertum« deutscher Philosophie verkündete?

Keine dieser Revolutionen des Geistes ist zum Sieg gekommen. Bis herunter zu Nietzsche gingen ihre Antriebe immer wieder unter in dem breiten Strom des antik-christlich-abendländischen Erbes. Die Ursache dieses Scheiterns lag nicht nur in der Nichtbeachtung und Verkennung durch den jeweiligen »Zeitgeist«, sondern viel wesentlicher in der inneren Schwäche dieser Positionen selbst. Denn die völkische Gemeinschaftswirklichkeit, an die hier überall appelliert war, um den so vielfach durch Zufall und Verlegenheit zusammengefügtten übervölkischen Bestand »abendländischer Philosophie« zu erschüttern, war zugleich überall eine verdeckte und in der Realität der Geschichte gehemmte oder machtlose. Sie entschwand nicht selten selbst dem Blick dessen, der sie leidenschaftlich gesucht hatte: der späte Herder und Nietzsche sind Beispiele dieser Art.

Wenn heute im Angesicht der entdeckten Wirklichkeit völkischer Gemeinschaft der Kampf gegen »die« Philosophie erneut entbrennt und unausweichlich auf eine Entscheidung hindrängt, so ist der Sinn dieses Kampfes offen und unmißverständlich, wenn er im Namen von Selbst- und Weltbewußtsein des deutschen Menschen geführt wird: dieser Sinn ist selbst ein *philosophischer* und die Geschichte *deutscher* Philosophie ist reich an dieser für manche Ohren sehr harten Paradoxie, die das Ganze abendländischer Philosophie, ihre Struktur und Artung aus philosophischen Gründen bestreitet. Aber niemals war die Möglichkeit günstiger, die Aufgabe drängender und die Entscheidung notwendiger, eine wahrhaftige, ehrliche und gerade dadurch echt philosophische Feindschaft gegen »die« Philosophie zu entwickeln. Die tragenden Fundamente des Widerstandes sind in der völkischen Wirklichkeit zutage getreten, das Mißverhältnis zwischen ihr und der überlagerten Begrifflichkeit »aus allen Ländern und Zeiten« ist offenbar geworden, in der radikalen Bestreitung ist die große Aufgabe eines völkischen Selbstbewußtseins sichtbar geworden und damit ein neuer und eigener Sinn der von jedem Menschentum geforderten philosophischen Rechenschaft.

Es wäre ein grundsätzliches Mißverständnis dieser radikalen Bestreitung, wenn man sie als Auslöschen, als einfaches Beiseiteschieben der Tradition auffassen wollte. Im Gegenteil: erst hier wird die Tradition ernst, indem sie gerade dem gegenwärtigen Bewußtsein in Kampf und Auseinandersetzung aufgegeben ist, indem sie zur Entscheidung herausfordert und jede bequeme Selbstverständlichkeit und mühelose Aneignung verbietet. Die sehr einfache Geschichtsauffassung, die meint, daß bis heute alles verkehrt und von heute an alles richtig gemacht wird, und die damit Geschichte als Schicksal und Vorbestimmtheit jeder Zukunft leugnet, hat mit solcher grundsätzlicher Besinnung nichts zu tun. »Es ist das einfältigste aller Handwerke, die Geschichte zu schelten, weil sie getan hat, was sie tat, vor allem die Geschichte zu schelten, weil sie die Aufgaben, die uns in der Gegenwart gestellt sind, nicht schon längst vorweggenommen und gelöst hat«¹⁾. Kriek hat damit unserer Gegenwart das Überlieferte mit einem neuen Ernst und mit einem ungewöhnlichen Gewicht auferlegt und zu einer strengen Verpflichtung gemacht; ganz im Gegensatz zu jenen auch heute empfohlenen Wunderkuren, durch die man die Geschichte einiger Jahrtausende zu »erledigen« glaubt, indem man vor ihr — die Augen zumacht.

Was ist das Gemeinsame an jener »Philosophie«, die Kriek so grundsätzlich bestreitet? Es ist das Abendländische, Europäische an ihr, das Synkretistische und Eklektische, das Aufrufen auf einer unerkannt fortzeugenden Begrifflichkeit, die nicht mehr an die Ursprünge kommt. Daß hier aus Begriffen expliziert und konstruiert wird, hinter denen keine Wirklichkeiten und Erfahrungen mehr stehen, daß diese Systeme erfunden zu sein scheinen, um den Blick auf die Notwendigkeiten der Wirklichkeit zu versperren und ihn in einer illusionierten Gedankenwelt festzuhalten, begründet einen grundsätzlichen Einwand gegen den Charakter dieser Philosophie. Dabei ist nicht das Starke und Echte, sondern das Angekränkelte und sich zum Trost anbietende in die geistigen Amalgame der folgenden Jahrhunderte eingegangen. Was bedeutet der tragische Heraklit, der ehrliche Sokrates, der erzieherische Platon für die kommenden Jahrhunderte gegenüber dem Strom orientalisches-neuplatonischer Erlösungsmystik und gegenüber der nicht abreißen Überlieferung stoischer Passivität und Wirklichkeitsenthaltung?

Im Zurückdrängen der starken Motive, der wirklichkeitsgebundenen Antriebe und im Ausgleich der wirklichkeitsflüchtigen Ansätze und metaphysischen Ersatzwirklichkeiten entsteht jener philosophische Charakter des Abendlandes, aus dem der neuzeitliche Rationalismus, die grundsätz-

1) II, 40.

liche Entwirklichung des Menschen zugunsten einer angeblich wirklichkeitsüberlegenen Instanz, seine gewaltigen und geschichtlich wirksamen Auftriebe erhält. Die rationale Grundstruktur ist fortan das gemeinsame Baugesetz europäischer Philosophie, die sich zudem immer mehr und mehr mit dem Anspruch, »die« Philosophie schlechthin zu sein, umkleidet. Ohne Wissen um seine historische Bedingtheit und um seinen defaultistischen Ursprung verfällt der Rationalismus der Anmaßung, die fortschreitende Verwirklichung einer allgemeingültigen Menschheitsphilosophie zu sein und die echte Aufgabe philosophischer Besinnung nur auf seiner Seite anzuerkennen. Die »Philosophie« wird zu einem der gefährlichsten Vorurteile Europas.

I n n e r h a l b der gemeinsamen Begrifflichkeit der entwirklichten Rationalität mit ihren grundsätzlichen logischen, psychologischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen D u a l i s m e n entwickeln sich die modernen alternativen »Standpunkte« der philosophischen Schulen. Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus oder wie immer die alternativen Möglichkeiten unter besonderen Gesichtspunkten genannt werden mögen, entspringen grundsätzlich den gleichen Voraussetzungen rationaler Dualität. Hier entsteht jene philosophische Schematik, die man überwinden muß, wenn man auch nur den Ansatz einer wirklichen Neuorientierung verstehen will. Wer aus dieser Schematik denkt, hält jeden Nicht-Rationalisten notwendig für einen »Empiristen«, jede Einschränkung der Geltungsweite des Rationalen für »Romantik«, jeden Nicht-Absolutisten der Wahrheit für einen »Relativisten« und jeden Bestreiter einer Erkenntnis um der Erkenntnis willen für einen »Pragmatisten«. Es liegt dabei überall der grundsätzliche Versuch vor, den Gegner auf das eigene Gebiet herüberzuziehen und ihn unter der dort ortsüblichen Gerichtsbarkeit zu dem Geständnis zu zwingen, daß er der Gegner sei, den man »schon immer« bekämpft habe, und dessen Irrtümer man lange kenne und durchschaue. Gelingt dieser Versuch, so ist echte Auseinandersetzung und wirkliche Verständigung von vornherein gescheitert.

Es kennzeichnet die Philosophie Ernst Kriecks, daß sie die vermeintlich absoluten Alternativen und Gegensätze innerhalb der noch heute herrschenden Dogmatik, die jeweils beide aus der rationalistisch spaltenden Vergangenheit der modernen Jahrhunderte stammen, als grundsätzlich gleichwertige Möglichkeiten des europäischen Dualismus r e l a t i v i e r t und damit als philosophische G r u n d e n t s c h e i d u n g e n a b l e h n e n muß. Gewiß ist diese Relativierung nicht der Ausgangspunkt für das Denken Kriecks geworden, dem vielmehr »Erfahrungen« und »Wirklichkeiten« zugrunde liegen, von denen erst der nächste Abschnitt reden

soll; aber für das Verständnis Kriecks bedeutet diese »methodische« Einsicht eine erste und unentbehrliche Wegbereitung.

In diesem Sinne wendet sich Kriek immer gleichzeitig gegen zwei Fronten, gegen den Rationalismus mit positivem und mit negativem Vorzeichen. Es ist ein wesentlicher Ertrag seines neuen, wirklichkeitsgebundenen Denkens, die strukturelle spiegelbildliche Gleichheit dieser relativen Gegensätze durchschaut zu haben. Gewiß erinnern manche Gedankengänge seiner Philosophie an empiristische Lehrsätze, an romantische Überzeugungen, die anregend und auslösend in sein Denken eintraten; manchmal möchte man glauben, daß die schon von Leibniz dem Nominalismus zugesprochenen schöpferischen Fähigkeiten auch seine Erkenntnis befruchtet haben; seine Kritik der Kausalität, seine Auffassung des Mathematischen, sein Kampf gegen den Ontologismus in jeder Form haben thematisch mit »terministischen« Erschütterungen der »idealen Wirklichkeiten« logischer Setzungen vieles gemein. Trotzdem stammen sie bei Kriek aus anderem Ursprung und werden durch historische Reminiszenzen gewiß nicht erledigt.

Nur die Resignation kann eine Freude daran haben, alles neu Auftretende auf »schon Dagewesenes« zurückzuführen. Durch seine Gegenfronten steht Kriek in der Linie deutscher Philosophen — die nicht nur in Deutschland, sondern deutsch philosophiert haben — die zu aller Zeit gezwungen waren, gegen die doppelte Ausformung rationaler Systemphilosophie zu kämpfen. Aber daß diese Ebene des Kampfes aus neuer Wirklichkeit erreicht wird, daß hier ein Denken vollzogen wird, das jedem aus seiner Verpflichtung zu Volk und Zukunft eine Aufgabe werden kann, bestimmt den Rang des schöpferischen Gegensatzes, der sich in dieser Philosophie gegen die anonyme Macht des Herkommens aufgerichtet hat. Die intellektuale Resignation, die an das »Neue« nicht glauben will, hat dort keinen Raum mehr, wo das Gebiet logischer Alternativen und Möglichkeiten grundsätzlich überschritten ist, wo neuer Aufbruch der Wirklichkeit auch die Ansprüche ihrer denkerischen Bewältigung vor einen schlechthin neuen Anfang stellt, wo wirkliche Ergriffenheit das Wort findet, durch das sie mittelbar und mitergreifend im verwandten, schicksalsgemeinsamen Menschentum werden kann.

2. Leben und Wirklichkeit.

Leben und Handeln bezeichnen die Grundlagen der Philosophie Kriecks. Nicht die Grundbegriffe eines Systems, sondern die Grundwirklichkeiten, auf die verwiesen wird.

Der Charakter, der diese Wirklichkeiten kennzeichnet, ist das Schöpferische. Das Wirkliche »wirkt« nicht nur, sondern es »schafft«; es greift ständig über sich hinaus, indem es das Neue, noch nie Gewesene hervorbringt. Stufen der Wirklichkeit sind Steigerungen der Aktivität; schöpferische Potenz und Wirklichkeitsgrad entsprechen einander.

Das höchste Feld schöpferischer Wirksamkeit ist der geschichtliche Mensch: er findet sich vor im Miteinander naturgegebener und geschichtsbestimmter Gemeinschaft, als Rasse und Volk. Seine »Gegebenheit« wird zur ihm gestellten »Aufgabe« durch das politische Ziel der Gemeinschaft, in deren Raum für ihn allein Zwecke, Schicksal und Sinnerfüllung seines Daseins möglich sind. In der polaren Spannung von Naturgegebenheit und zielhafter Aufgegebenheit reift, fällt oder versagt die Entscheidung.

Ich stelle diese thesenhafte Wiedergabe der philosophischen Mitte des Krieckschen Denkens voran, um von vornherein die Verspannung fühlbar zu machen, in der hier alle »Begriffe« stehen. Kein einzelner ist der tragende, an den sich die anderen anreihen oder über dem sich das »System« errichten ließe. Denn das Fundament, von dem aus hier gedacht wird, ist überhaupt kein Begriff, sondern eine in Verpflichtung erlebte Sinntotalität, die das ihr entsprechende Weltverständnis erzeugt. Infolgedessen verweisen alle Begriffe auf dieses Ganze zurück und können ihre volle Erhellung immer nur aus dem Ganzen empfangen. Jede einzelne und vereinzelt »Lehre« wird mißverständlich, wie die meisten Auseinandersetzungen mit der Philosophie Kriecks von den verschiedensten »Seiten« her zeigen.

Dies gilt auch in besonderem Maße für die beiden »Grundbegriffe«, die wir als die eigentlichen Zugänge zu seiner philosophischen Position herausstellen können: Leben und Wirklichkeit.

»Aus der nationalsozialistischen Revolution — nicht aus der Fachwissenschaft ‚Biologie‘ —, aus ihrem Glauben, ihrem Weltschauen, Weltgefühl, Weltwollen erhebt sich die Empörung, der Aufstand des Lebensprinzips. Es geht nicht nur auf das Prinzip der Ganzheit, sondern auf die Allheit, auf die Universalität des Weltbildes und des Weltdeutens: das biologische Weltbild entsteht und führt eine vollständige Revolution in der Wissenschaft herauf. Diese Revolution beginnt mit einer radikalen Kampfansage an die Mechanistik jeder Art . . . mit der Erkenntnis, daß Mechanistik jeder Art zu letzter Welt- und Wirklichkeitsdeutung unfähig ist«¹⁾.

Kriecks Forderung einer »universalen Biologie« ist nicht die Ausweitung

1) I, 13.

und metaphysische Aufblähung eines einzelwissenschaftlichen Prinzips — ein Vorgang, den gerade die »Weltanschauungs«-geschichte der neueren Jahrhunderte oft genug und zur Warnung aller philosophischen Konstrukteure erlebt hat —, sondern sie bedeutet die Durchdringung des Wissenschaftlich-Erkenntnismäßigen vom Erlebt-Weltanschaulichen her, von dem aus allein schöpferische Aufgaben und Ziele gewiesen und neue Wege der Erkenntnis gebrochen werden können. Für diese Forderung kann die »universale Biologie« zwar nicht mit apodiktischen Beweisen aufwarten, aber sie kann dem Einwand von der mechanistischen Seite mit dem Hinweis begegnen, der sehr wohl begründbar ist, daß sie vor der mechanistischen Erklärungsweise die größere Weite voraushat. Denn der Mechanismus, der das »Leben« entweder in Mechanik verwandeln oder als Teilwirklichkeit eingrenzen möchte, beruht selbst, wie Kriek in überzeugenden Ausführungen nachzuweisen versucht, auf einer Teilfunktion der Lebens totalität, auf Zweck, Zwecktun und Zweckdenken. Es liegt hier eine die ganze »Anthropologie« durchziehende und von den verschiedensten Gesichtspunkten her immer wieder aufgegriffene Erschütterung des mechanistischen »Prinzips« vor, die den Universalitätsanspruch des mechanistischen Weltbildes auf seinem eigensten Gebiet trifft. Denn der Anspruch des Mechanismus versuchte sich gerade aus seiner grundsätzlichen Lebensüberlegenheit, aus seiner Freiheit von jeder »anthropomorphen« Zutat als Ausdruck einer die »mythologischen« Reste endgültig beseitigenden Rationalität zu rechtfertigen. Seinen anthropologischen und damit notwendig anthropomorphen Ursprung im menschlichen Lebensbereich aufweisen bedeutet aber nichts weniger als dem Mechanismus den entscheidenden Grund für seine behauptete universale Reichweite entziehen.

Die Einsetzung des »Lebens« in seine unableitbaren und uneinschränkbaren Urrechte bedeutet keineswegs die Ersetzung eines »methodologischen Prinzips« durch ein anderes, wie unser immer noch tief im Wissenschaftstheoretischen befangenes Zeitalter zunächst annehmen möchte, sondern es bedeutet die — von unserer gegenwärtigen politischen und geschichtlichen Wirklichkeit revolutionär vollzogene — Außerkraftsetzung eines zu Unrecht universalistisch erweiterten Teilprinzips (der mechanischen »Erklärbarkeit«) zugunsten einer wahrhaft universalen Grundlage, die alle Teilprinzipien gleichmäßig umgreifen kann.

Nur eine sehr oberflächliche Beurteilung kann aus solchen Versuchen entnehmen, daß Kriek die Naturwissenschaften »bestreitet« und ihnen die Grundlage für ihr exaktes Arbeiten entzieht. Kriek hat nicht nur ausdrücklich das relative (d. h. in den »zweckhaften« Ursprung gebundene)

Recht »der nach dem mechanistischen Prinzip forschenden Wissenschaft« anerkannt, sondern geradezu ihre Sinnhaftigkeit in der umgreifenden Totalität wieder neu begründet, nachdem in der wissenschaftlichen Spezialisierung und im Schwund der weltbildlichen Fundamente, auf denen sich einmal das Gebäude der »neuen Wissenschaft« erhoben hatte, jede Sinnmitte verlorengegangen war. Wer aber den zweckgebundenen und deshalb jederzeit *methodischen* Ursprung der wissenschaftlichen Fragestellungen verkennt und damit der Illusion verfällt, die die Gebilde der Wissenschaft mit dem »An sich« der Wirklichkeit verwechselt, wird die Auseinandersetzung auf der Ebene des Krieckschen Denkens überhaupt nicht in Angriff nehmen können. Wissenschaft in ihrem Ursprung, d. h. aber in ihrer Bezogenheit auf menschliche Wirklichkeit sehen, bedeutet immer *zugleich ihr schöpferisches und ihr in echter Geschichtlichkeit bedingtes Moment anerkennen*.

Hinter der »universalen Biologie« Kriecks steht in keiner Weise eine Fortsetzung jener Methodenstreitigkeiten, in denen sich die europäischen Rationalismen um die Jahrhundertwende noch einmal zur Geltung gebracht haben, sondern die *mythischen* Kräfte einer verdeckten Wirklichkeit, die in der Dynamik eines geschichtlichen Geschehens freige worden sind. Kriek nennt einmal alle Wissenschaft »einen rational durchgeformten, umgeformten Mythos«. Und das mit Recht. Das Rationale schafft aus sich keinen Gehalt. Das »Leben« bietet ihm seine Substanz, und alle Wissenschaft ist nur Arbeit an der immer neu gestellten Aufgabe, die aus der Lebenswirklichkeit ins Bewußtsein aufsteigt. Der Mythos ist keine »primitive Wissenschaft«, sondern die durchhaltende Grundlage eines rassisch-völkischen Menschentums, auf der alles Tun, alles Gestalten, alles sinnvolle Fragen aufruht. Er ist die Konstante, die alle geschichtliche Vielgestaltigkeit durchgreift. Aus ihm kommt das Fragen, und jede Antwort läuft auf ihn zurück. Er bedingt, daß der Mensch die Welt nach seinem eigenen »Wesen« und Rang sieht ¹⁾.

»Leben« ist im Letzten kein wissenschaftlicher Begriff, sondern ein mythisches Besitztum, das die Wissenschaft entweder sieht oder — über sieht, auszuschöpfen versucht oder in rationaler Überheblichkeit entleert. Mit dem Mythos ist zugleich die Frage nach *echter Wirklichkeit* gestellt, die ihren Daseinscharakter nicht aus erkenntnistheoretischen Vor erwägungen, sondern aus zwingender Unmittelbarkeit erhält. Wirklichkeit

1) Vgl. dazu auch meinen Aufsatz: Mythos, Philosophie, Wissenschaft; Ein Beitrag zum philosophischen Erkenntnisbegriff (Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. III, S. 57 ff. (1936)).

ist die Konkretheit des Lebendigen, das uns trägt, und das uns Ausdruck und Gestalt, Werk und Geschichte werden will.

Es wäre einmal lohnend, die Geschichte der mechanistischen Verarmung an der zunehmenden Verengung der Wirklichkeitsvorstellung in den neuzeitlichen Jahrhunderten darzustellen. Es besteht kein Zweifel darüber, daß das echte und ursprüngliche Wirklichkeitsgefühl der abendländischen Völker und nicht zuletzt das am meisten ausgeprägte Wirklichkeitsempfinden des germanischen Menschen zwischen zwei Ableitungen von echter Wirklichkeit zerrieben wird, bis es schließlich im Zeitalter der cartesisch-rationalistischen Auswirkung in einer geradezu unwahrscheinlichen Weise verloren geht. Der griechische, metaphysisch begründete »Ontologismus« auf der einen Seite und die diesseitig gefaßte rationale Ding-Wirklichkeit des Mechanismus auf der anderen Seite bezeichnen die Extreme dieser Entfremdung. Es handelt sich im Kern um eine doppelte Weise der Abstraktion, die sich als metaphysische Hinterwelt und als quantitative, transphänomenale Diesseitswelt philosophisch und einzelwissenschaftlich darstellt.

Wer den eigentlichen Absichten der platonischen »Metaphysik« nachgeht und das Motiv einer »Rettung der Phänomene« als das eigentliche Anliegen dieser Durchdringung der Wirklichkeit ansieht, und wer etwa bei Kepler den geradezu religiösen Charakter des Quantitativen, seine Erfülltheit mit dem ganzen Sinn einer lebendigen Schöpfung beobachtet, wird die Sinnverkehrung zugeben müssen, in die die ursprünglichen Motive im Verlauf der weiteren Entwicklung geraten sind. Auf das Ganze gesehen bedeuten beide Entwicklungen eine Schwächung des Wirklichkeitsgefühls, die um so gefährlicher geworden ist, als sie durch Jahrhunderte hindurch unerkannt wirksam bleiben konnte. Eine Philosophie, die in die Zukunft weisen will, wird das Ihre dazu beizutragen haben, jenes Wirklichkeitsgefühl wieder in seine Rechte einzusetzen und zugleich den Ursachen nachzugehen, die den wachsenden Verlust der Wirklichkeit herbeigeführt haben.

Hier ist die Stelle, an der Kriek die Wirklichkeit des *V o l k e s* als die entscheidende, die metaphysische wie die quantifizierende Entwirklichung in gleicher Weise sperrende Grundwirklichkeit in ihrer inneren Notwendigkeit aufzuweisen vermag. Dieser Einsicht in die wesentliche »Positivität« des Völkischen als dem eigentlichen Ursprung gelebter Wirklichkeit steht die andere Erkenntnis zur Seite: die Einsicht in den notwendig unvölkischen, menschheitlichen Charakter des Ontologismus und des Mechanismus.

Die von der völkischen Grundlage isolierte Wirklichkeit wird in allen

ihren Äußerungen »formal« und unlebendig und treibt notwendig einer »universalen« Gehaltlosigkeit entgegen. Denn das Volk ist der ständige Schöpfer und Regenerator einer dynamischen Wirklichkeit, die die Lebensbewegung der mythischen Ursprünge an ihre Ziele bringt. In diesem Sinne kann Kriek sagen: »Das Zentralproblem dieser Anthropologie heißt: Volk als Ganzheit überpersönlichen Lebens, Volk als Lebensgrund, als Lebens- und Schicksalsraum, daraus alles persönliche Leben der Volksgenossen heraufwächst, darin sich alles persönliche Werden vollzieht und erfüllt, indem es seinen Beitrag liefert zur Erfüllung der geschichtlichen Sendung und der schicksalhaften Bestimmung des Volksganzen in seinem Werdegang«¹⁾.

Vor die Verflüchtigung in menschheitliche Leere und tote, umweltliche Dinghaftigkeit stellt sich hier die abdichtende Gemeinschaft auf der Grundlage des gleichen Blutes, in der sich »Wirklichkeit« in ihrer Ursprünglichkeit und Sinnhaftigkeit, als Aufgabe und Sendung erhält und ständig neu erzeugt: Volk als *G a n z h e i t*, »die den Charakter der Selbstständigkeit, der Vollständigkeit, der Selbstbestimmung und Selbstgenügsamkeit in sich trägt«²⁾. Die Wirklichkeit des Volkes, die einzige menschliche Gemeinschaft, der alle genannten Prädikate vollständig und gleichmäßig zukommen und sie als die vollkommene Gemeinschaft kennzeichnen gegenüber den untergegliederten Lebensverbänden in Familie, Sippe und Stamm, in Ständen, Berufen und Zweckgemeinschaften; aber auch gegenüber der übergeordneten Einheit, der Menschheit, die zwar »notwendig als menschliche Lebensganzheit gelten muß«, die aber »keine Lebensgemeinschaft, keine wirkliche Lebenseinheit«, sondern nur den »bleibenden Rahmen für die kommenden und gehenden Volksgestalten und Völkerwirklichkeiten« darstellt.

Kriek ist hier jenem weltgeschichtlich bedeutsamen Prozeß auf der Spur, in dem sich im Zurücktreten der gewachsenen und eigenständigen Völkerindividualitäten, im europäischen Ausgleich auf die mittlere menschheitliche Linie hin das Wirklichkeitsgefühl selbst, die Empfindlichkeit und Reaktionsfähigkeit gegen ihr Gewicht und ihre Sinnfülle verloren hat — ein realgeschichtlicher Prozeß, der vielleicht erst die Voraussetzungen für die Rezeption des verblaßten Ontologismus und für die Durchsetzung des quantitativen Mechanismus geliefert hat. Wo die abdichtenden, zusammenhaltenden Grenzen der Völkergemeinschaften zersprengt werden, verrinnt die Wirklichkeit in eine uferlose Leere. Ein utopisches Humanitätsideal und ein gemeinschaftsloser Individualismus versuchen einen letzten Rest von Sinnhaftigkeit ideologisch festzuhalten, bis die Probe des Schicksals den geheimen Nihilismus an den Tag bringt.

1) I, 44.

2) I, 51.

Wie das Leben anfanglos »west«, so ist auch die Wirklichkeit, in das Leben eines Volkes gebunden, ewig im Kreislauf seiner Geburten. Ein entwirklichtes, un-menschliches Zeitbewußtsein hat sich die »unendliche Zeit« erfunden, in der das geschichtliche Dasein verschwindende Strecken ausfüllt, vor denen und hinter denen die lebens- und menschenlosen Äonen liegen. Die mythische Ewigkeit schließt die Wirklichkeit gegen das Verrinnen in die unendlichen Zeiträume kreisförmig ab: »Aller sinnerfüllender Tod ist zugleich Wiedergeburt und ewiges Leben. Darum ist der lebenerneuernde Schlaf der Bruder des Todes. Der erfüllende Tod ist nicht Schuld und Strafe, sondern der große Wendepunkt, an dem Leben mit Wiedergeburt seine Gestalt wandelt, ein Ich heimkehrt, ein Vereinzelter Heimat und Mutterschoß findet, wo Böses, Krankheit, Unstimmigkeit und Verderb Erlösung gewinnen«¹⁾.

3. Die neuen Wege.

Indem Kriek die »völkische Wirklichkeit« zum Ausgangspunkt seines Denkens nimmt, ist damit nicht das Politische in die Philosophie »hereingenommen«, gleichsam von außen in eine schon vorhandene Begrifflichkeit eingefügt und durch sie »zeitgemäß« verarbeitet, sondern sein Philosophieren ist selbst *p o l i t i s c h* geworden und hat auf neuer Ebene alle Fragen neu zu stellen, die bisher von einem grundsätzlich unpolitischen Denken auf der Grundlage europäischer Rationalität beantwortet wurden. Damit zielt die Absicht Krieks deutlich in die Richtung, nicht eine Modifikation bisheriger Philosophie — wäre sie auch noch so »originell« und »geistreich« —, sondern einen neuen *T y p u s* von Philosophie zu schaffen, der die Phase abendländisch-europäischer Spekulation beschließt und ein Zeitalter des völkischen Selbstbewußtseins einleitet. Recht und Anspruch bisheriger Philosophie beruhte auf der Trennung einer philosophischen, idealen, rein geistigen Sphäre von dem alltäglichen, empirischen, nur politischen Geschehensbereich des wirklichen Lebens. Indem Kriek dem Politischen seinen totalen Sinn wiedergibt und in ihm die Grundverfassung menschlich-gemeinschaftlicher Wirklichkeit erkennt, verliert die traditionelle Trennung, die selbst nur als Ausdruck einer festgewurzelten metaphysischen Dualität verstanden werden kann, ihre Geltung. Es gibt für Kriek keinen *g r u n d s ä t z l i c h* apolitischen Bereich, weil das Leben in seiner Existenzform als Gemeinschaftswirklichkeit aus seiner Wurzel politisch ist. Dies heißt nicht, daß in alle Fragestellungen politische Gesichtspunkte hineingetragen werden sollen, sondern daß alle

1) I, 119.

Fragestellungen, wie aller Ausdruck des in Völkern verdichteten und gestalthaften Lebens überhaupt, von vornherein politisch sind und sich immer im politischen Raum nach ihrer Eigengesetzlichkeit entfalten.

»Politische Wissenschaft« bezeichnet deshalb nur die Teilhabe der Erkenntnisaufgabe am Lebensganzen, aus dem sie entspringt und für das sie geschieht. Mit der Betonung des universalen Charakters des Politischen verschwindet jenes abgegrenzte Lebensgebiet »Politik«, in dem das liberale Zeitalter die Existenzfragen und Lebensinteressen des Volkes bereinigen wollte, abgelöst von dem »höheren« Bereich der »Kultur«, in dem die »bleibenden Werte« der Völker und der Menschheit gepflegt werden sollten. »Dem Begriff ‚Politik‘ entspricht kein eigenes Lebensgebiet: es gibt nicht Politik neben Wirtschaft, Kultur, Erziehung. Dem Begriff Politik entspricht auch nicht, wie den Begriffen Sitte und Recht, eine objektive Ordnung und Regel des Lebens, der Gebiete und des Tuns. Politik ist vielmehr jener Sinnbereich des Handelns, der, auf das Volksganze übergreifend, in untrennbarem Zusammenhang mit der öffentlichen Macht die innere Bewegung des Gemeinwesens und seiner Glieder zur geschichtlichen Gestaltung steuert«¹⁾.

In die politische Ganzheit und Einheit der Gemeinschaft ist jedes einzelne Lebensgebiet g l i e d h a f t gebunden und verwirklicht nach seinem Eigengesetz Sinn und Gesetz des Ganzen. Die Philosophie steht nicht über diesem Ganzen, sondern sie erzeugt aus den gleichen Grundlagen des schöpferischen Volkstums das ihm gemäße Selbst- und Weltverständnis. Die schöpferischen Persönlichkeiten, die Führer, die fähig und bereit sind, die Verantwortung an ihrem Teil immer für das Ganze zu tragen, weisen der Gemeinschaft ihren Weg in die Geschichte. Volk und Führer gehören zusammen. Auch hier sieht Kriek die ursprüngliche polare Einheit gegenüber der rationalen und entspannten Dualität von »demokratischer« und »aristokratischer« Gemeinschaftsform.

Der Blick für die Wirklichkeit und Weite des Politischen ist in den neuen Wegen seines philosophischen Denkens unmittelbar fruchtbar geworden. Kein bloßer »Denker« hätte jene Lehre vom H a n d e l n entwerfen können, die uns im zweiten Bande seiner »Anthropologie« vorliegt, und die das Herzstück seines neuen Menschenbildes darstellt. Der Instinkt des politischen Menschen hat diese Lehre konzipiert, wie sie ein sehr nüchternes und folgerichtiges Denken in allen Einzelheiten als Lehre von den Gemeinschaftsordnungen in Sitte und Recht und von den Urberufen der völkischen Lebensganzheit durchgeführt hat. Es ist kein Zufall, daß in dem ganzen Bande der Name Macchiavelli am häufigsten ge-

1) II, 70.

nannt ist. Dieser verketzerte Name, den für uns Deutsche Fichte entdeckt hat, der vielleicht zum erstenmal hinter dem leeren Schlagwort »Macchiavellismus« die »sittliche Natur«, den gesunden Realismus und das echte Geschichtsbewußtsein Macchiavellis erkannte, ist von Kriek in zeitgeschichtlicher Parallele erneut beschworen worden. Seine Dreiheit »necessità, virtù, fortuna« antwortet einem germanischen Grundempfinden, das den Ernst des Handelns in seiner Ausgesetztheit vor dem Schicksal, im Vertrauen auf das eigene und nicht überschreitbare Kraftmaß und in der Abhängigkeit von der »glücklichen« Stunde erlebt.

Krieks Lehre vom Handeln geht über den Rahmen herkömmlicher »Ethik« ebenso grundsätzlich hinaus, wie sein philosophischer Grundansatz in erlebter und verpflichtender Wirklichkeit über den engen Kreis transzendentaler und erkenntnistheoretischer Selbstbegründung der Vernunft. Einer apolitischen Philosophie mußte das Wesen des Handelns notwendig verschlossen bleiben — denn es ist selbst ein politischer Begriff, der nur im Raum endgültiger, unwiederholbarer Entscheidungen aufleuchten konnte, dann aber den Gesamtbereich menschlichen Tuns in einem neuen Licht erscheinen lassen mußte.

Zwei Grunddogmen abendländischer Philosophie verlieren hier ihre Geltung: der Primat der Erkenntnis vor dem Tun, begründet in der Ursprungsgeschiedenheit von Erkenntnis und Handeln; und generell die Überlegenheit der Erkenntnis über das Leben, die restlose Meisterung der Lebensdynamik durch die vorgängige Ordnung und Planung der ratio.

Gegenüber dem ersten Dogma betont Kriek die wurzelhafte Einheit von Erkennen und Tun. Die reinliche Aufteilung in eine »theoretische« und »praktische« Hemisphäre würde voraussetzen, daß die Erkenntnis aus sich selbst anläuft, den Motor ihrer Bewegung in sich selbst trägt. Aber hinter jeder Erkenntnis steht der Erkenntniswille, der in die Ganzheit des Lebens gebunden ist und in seiner Weise die Aktivität dieser Lebensganzheit weiterträgt. Es gibt deshalb so wenig ein »reines« Erkennen, wie es ein menschliches Tun gibt, das nicht aus der Helle erkannter Zwecke und Ziele gesteuert werden müßte. In der Ursprungseinheit von Erkennen und Tun ist die Möglichkeit gegeben, den abendländischen Intellektualismus von seiner Grundlage her zu überwinden: ist Leben in seiner höchsten Form geschichtliches Handeln und Entscheiden im Namen und im Auftrag völkischer Sinnerfüllung, so sind die Ziele des Lebens in seine Aktivität eingeschlossen, und Erkenntnis ist sinnvoll nur insofern sie Aktivität freimacht, schöpferische Möglichkeiten auslöst und noch dunkle, in Wunsch und Trieb gebundene Ziele in Sicht bringt.

Menschliches Tun untersteht der Regel, die aus herkömmlichem Brauch

und gewachsener Sitte abgeleitet werden kann. Hier kommt die Erfahrung jedem künftigen Tun zu Hilfe; die Beherrschung der Regel macht zum Meister des geregelten Tuns. Nicht so das eigentliche und aus aller Regel herausgehobene Handeln, das vor der Entscheidung steht. Der wirklich Handelnde ist als solcher von jeder Regel verlassen; es ist seine Not und sein Glück, die aus dieser Verlassenheit vor der unerhellten Zukunft neue Regel und neues Gesetz schaffen. »Aus der Gesamtheit des Tuns sondern sich zwei Arten aus, bei deren einer der Schwerpunkt durchaus im Geregelten, Gleichartigen, Wiederholenden, Gesetzlichen, Genormten liegt, die Arbeit, wogegen die andere Art jeweils aus dem Augenblick, aus der vorübergehenden Konstellation her erfolgt, daher ihre einzelnen Akte selbst auch den Charakter des Einmaligen, Unwiederholbaren und Ungenormten an sich tragen: das Handeln. Arbeit ist geregeltes Tun, Handeln ist regelndes Tun«¹⁾.

Handeln ist das — politische und geschichtliche Tun! »Die geschichtliche Bewegung ist die Reihe des Handelns selbst mitsamt seinen Auswirkungen in den verschiedenen Lebensgebieten. . . . Das Handeln steht im Zusammenhang neuer Fernziele, geschichtlicher Aufgaben und Lebensmöglichkeiten«²⁾. In der Notwendigkeit der Entscheidung liegt die Möglichkeit der Bewährung und des Versagens. Wie es nur durch das entscheidende Handeln eine Zukunft gibt, so liegt auch in ihm »die Gefahr der Zerstörung, des Verbrechens, die Möglichkeit des Bösen und der Schuld. . . . Dem großen Täter steht die Schuld am nächsten: er muß sie auf sich nehmen und durch sie hindurch zum neuen Ufer schreiten«³⁾.

In der Gemeinschaft des Volkes liegt die Entscheidung des Handelns zuerst bei seinem Führer; dann aber auch bei jedem einzelnen, der im Maß der getragenen Verantwortung zum Führer in seinem Bereich wird. Niemand weiß, in welchem Grade das Schicksal des Ganzen, die Zukunft der Gemeinschaft an seine Bewährung oder an sein Versagen geheftet ist. Das ist die große Verantwortung, die diese Lehre vom Handeln jedem einzelnen einprägt. Jede Stunde kann Geschichte entscheiden. Berufen sind wir alle. Erwählt ist nur, wer den Ruf versteht.

Wie die Ethik so hat Kriek auch die Lieblingsdisziplin der jüngstvergangenen Philosophie, die Erkenntnis- und Wissenschaftslehre, durch einen Neubau auf den Grundlagen der Gemeinschaftswirklichkeit ersetzt. Der philosophische Umbruch muß gerade an dieser Domäne des philosophischen Spezialistentums mit besonderer Deutlichkeit sichtbar werden. Es ist charakteristisch und sachlich bedeutsam, daß hier die Bewußtseins-, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre das Ganze beschließt, im Gegensatz

1) II, 56.

2) II, 57.

3) II, 58—59.

zur herkömmlichen Reihenfolge, die die Erkenntnistheorie und Methodologie zum Eingangstor der Philosophie erhoben hatte und niemanden in das Allerheiligste der Metaphysik durchließ, der nicht ihre Weihen empfangen hatte. Die »Metaphysik« war dementsprechend auch immer das ins Ontologische projizierte Strukturgefüge des erkenntnistheoretischen Ansatzes. Seit Descartes schafft die erkenntnistheoretische Vorerwägung die Vorzeichnung für die metaphysische Problematik: Erkenntnisstruktur und Weltstruktur entsprechen einander; der Mikrokosmos, verengt auf seine erkennende Funktion, wird zum Urbild des (notwendig intellektualistisch gesehenen) Makrokosmos.

Auch hier erwächst die neue Fragestellung aus dem Blick auf die dynamische Schichtung und Verspannung des menschlichen Bewußtseins im Raum seiner völkischen Gemeinschaft. Es ist nicht ein Kunststück geschickter Kombination, daß die Erkenntnis mit den völkisch-politischen Lebensgrundlagen zusammengehalten wird, die „an sich“ dem Wesen der Erkenntnis fremd wären, sondern es wird aus dem ganzheitlichen Denken die Frage gestellt, die die absolutistische Erkenntnistheorie gar nicht mehr stellen konnte: die Frage nach dem *Sinn* der Erkenntnis. Diese Frage weist offenbar über die Erkenntnis hinaus, wenn man nicht ihre Selbstzweckhaftigkeit als offenbare Ausflucht der Ratlosigkeit gelten lassen will.

Gegenüber dem punktuellen Ansatz der Erkenntnistheorie in weltloser »Subjektivität« weist die Erkenntnislehre Kriecks von vornherein in den Sinnraum mitmenschlicher und umweltlicher Gemeinschaft hinein, aus der die Erkenntnis zur Verwirklichung ihres Sinnes gelangt. »Begriff und Urteil werden sinnlos, das Denken stirbt, wenn es nicht webt und west zwischen Ich und Du, zwischen Welt und Gemeinschaft, zwischen Anschauung und Sprache«¹⁾. Der Beziehung von Ich und Du wird dabei durchaus der Vorrang eingeräumt werden müssen, insofern Welt, Weltbild und Weltdeutung immer erst in Verwirklichung der Gemeinschaftsbeziehung möglich ist. »Erkenntnisgestaltung der Dingwelt in der Anschauung ist vom Ich-Du-Verhältnis abgeleitet, ein Uranthropomorphismus«²⁾. Der Versuch, aus der ursprünglichen Gemeinschaftsbeziehung gleichsam durch fortgesetzte Reinigung und Zurückdrängung des Menschlich-Persönlichen die objektive Sachbeziehung Ich-Es herzustellen, ist aussichtslos; alles Erkennen bleibt in die Sprache, in menschlichen Ausdruck und gemeinschaftliches Vernehmen gebunden. Wenn in diesem Zusammenhang der Name Hamanns genannt wird, so wird von Krieck auch historisch die Stelle angezeigt, an der schon im Höhepunkt der Auf-

1) III, 36.

2) III, 34.

klärung der deutsche Widerstand gegen die Entrechtung der Sprache als unentbehrlicher Ausdrucksfunktion einsetzt und die Sprach-Gemeinschaft als das Medium jeder gehaltvollen »Wahrheit« erkannt wird. Die Ausführungen über »das Anschauen und seine Grundstruktur« und die Entwicklung des »Formgesetzes des Sprechens und Vernehmens« reißen mit der Fülle ihrer neuen Gesichtspunkte aus der Monotonie herkömmlicher Erkenntnistheorie und aus der Enge eines überwuchernden »Logismus« plötzlich heraus und zeigen zum erstenmal wieder die Wesentlichkeit und die total-menschliche Bedeutung des Erkenntnisproblems auf der neuen Ebene der völkischen Wirklichkeit.

Eine umfassende Bewußtseinslehre als Breitengliederung und Höhengliederung des Bewußtseins, eine Wissenschaftslehre, die sich über die Wirklichkeitsstufe der Mechanik zur Organik und von dort zur Vollwirklichkeit der Gemeinschaft und Geschichte erhebt, baut sich auf der Grundlage des völkischen Menschenbildes auf. Eine Wiedergabe der Ausgestaltung im einzelnen verbietet sich auf knappem Raum. Der Leser muß hier selbst zum Buch greifen, das ihn wie wenige Bücher unserer literarisch glättenden Zeit an der Entstehung und Gestaltung eines philosophischen Weltbildes unmittelbar teilnehmen läßt, das in die Zukunft weist.

* * *

Der Aufgabe, die ich mir in diesen »Betrachtungen« gestellt hatte, war nicht durch ein bloßes Referat des Inhalts zu genügen. Nicht nur der enge Raum eines Aufsatzes schließt inhaltliche Vollständigkeit aus, sondern auch die Absicht, die mich geleitet hat, verlangt einen anderen Weg. Ich wollte nicht entwickelte Lösungen anpreisen, sondern dem Leser zum Bewußtsein bringen, daß es hier um die Zukunft der Philosophie geht. Das Entscheidende an den philosophischen Neuansätzen Kriecks scheint mir ihre Fähigkeit zur Deutung des geschichtlichen Ortes zu sein, an dem die geistige Arbeit auf allen Gebieten und in allen Wissenschaften heute steht.

Das klare geschichtliche Bewußtsein und die Bereitschaft, aus ihm mit vorbehaltlosem Einsatz die nüchternen Folgerungen zu ziehen, geben uns zu dieser »Anthropologie« von vornherein ein anderes Verhältnis als zu irgendeiner, wenn auch noch so wichtigen »Neuerscheinung«. Dieses Verhältnis wird sich bei jedem, der den grundsätzlichen Durchbruch zum Fundament völkischer Wirklichkeit bejaht, als Bekenntnis ausdrücken, als Aufnahme und Aneignung des Geleisteten in die eigene Arbeit und Zielsetzung. Denn über das intellektuale Verstehen hinaus, jenseits der

»kritischen« Anerkennung und Abhebung in den Einzelheiten begründbarer Zusammenhänge, die keiner echten Wissenschaftlichkeit verwehrt wird, bedeutet die »Völkisch-politische Anthropologie« von Ernst Kriek für jeden, der sich zu grundsätzlicher Stellungnahme gezwungen sieht, eine Verpflichtung und eine Entscheidung:

Die Verpflichtung zum Einsatz für die werdende Wirklichkeit unseres Volkes, das sich auch geistig seinen freien Raum erst zu erkämpfen hat, und die Entscheidung gegen eine Philosophie, die grundsätzlich aus Un-ergriffenheit, aus pathetisch betonter Lebensüberlegenheit, aus Distanz erwachsen ist ¹⁾.

»Ich spreche aus einer kämpfenden Gemeinschaft und spreche darum auch wieder zu dieser Kampfgenossenschaft . . .« (I, VII).

1) Mögliche Mißverständnisse, die sich aus der Kürze der Darstellung ergeben könnten, und denen auch die »Vorbemerkung der Herausgeber« offenbar vorbeugen wollte, veranlassen mich auf den größeren geschichtsphilosophischen Zusammenhang hinzuweisen, den ich in meinem Buch: *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand* (Felix Meiner, Leipzig 1938) entwickelt habe. Ich glaube dort gezeigt zu haben, in welchem Sinne von uns heute die Verpflichtung zu einer Aneignung, ja geradezu Neuerwerbung und Entdeckung der eigenen Überlieferung aus den Entscheidungen unserer Gegenwart heraus aufgenommen werden muß. Diese Aufgabe entsteht mit innerer Folgerichtigkeit in dem neuen philosophischen Raum der völkisch-politischen Anthropologie Ernst Krieks.

B. BOSANQUET UND DER EINFLUSS HEGELS AUF DIE ENGLISCHE STAATSPHILOSOPHIE.

VON

ADAM v. TROTT (z. Z. PEKING).

Ohne das Bewußtsein eines gemeinsamen Gesinnungselements ist das Verstehen einer anderen Nation unmöglich. Ohne diesen Anhalt bestimmt sich das Urteil aus nichts anderem als dem Druck und Gegendruck der Tagesereignisse und den entsprechenden Pressemeinungen. Am Ende ist keine Seite mehr imstande, sich über den inneren Ursprung freundlicher oder feindlicher Haltung Rechenschaft abzulegen. Wo findet sich demgegenüber eine verlässigere Grundlage beiderseitiger Beurteilung? H e g e l sagt einmal, daß das »Allerheiligste« einer Nation in ihrer Metaphysik liege. Wie immer wir heute diesen letzten Besinnungsgrund eines Volkes benennen würden: diesem Bezirk gilt es sich zu nähern, wenn wir die Willenshaltung einer anderen Nation erfassen wollen.

Von hier aus gesehen verdient die Arbeit eines Skandinaviens ¹⁾ gerade heute nähere Aufmerksamkeit. Der Verfasser will die Entwicklung der idealistischen Staatsphilosophie in Europa und auf diesem Hintergrund ihre Ausprägung durch den Engländer B o s a n q u e t darstellen. Indem er auch neuere deutsche Arbeiten in dieses Bild europäischen Staatsdenkens einzubeziehen versucht, beschreitet er einen Weg, der richtig fortgesetzt zu der so dringend erforderlichen Klärung dieses Bildes Wesentliches beizutragen geeignet erscheint. Ein solch weitgespanntes Unternehmen muß notwendig manche der geweckten Erwartungen enttäuschen, aber die Gründlichkeit, mit der entscheidende Probleme angeschnitten und zur Diskussion gestellt sind, lädt dazu ein, die fruchtbaren Anknüpfungspunkte dieser Arbeit aufzugreifen.

H e g e l s Rechtsphilosophie hat, wie Pfannenstill mit Recht sagt, in Deutschland, England und Italien den weitesten Raum im Für und Wider

1) B. Pfannenstill, Bernard Bosanquets Philosophy of the State, Lund 1936.

der philosophisch-politischen Diskussion eingenommen. So ergibt sich hier ein gemeinsames Feld, auf dem — abseits von der Tagespolemik — diese politischen Gedankenwelten einander gegenübergestellt werden können. B o s a n q u e t ist schon wegen seines durchsichtigen und kraftvollen Stils ein besonders geeigneter Vertreter der idealistischen Richtung, durch die sich in England Hegels Einfluß auswirkte. Die englische Vorkriegs-universität, die also noch auf die Studienzeit heutiger Politiker in diesem Sinne eingewirkt haben muß, befaßte sich wohl eingehender mit Hegels Philosophie, als dies damals in Deutschland der Fall war. Als Lord Haldane 1911 zu jenem letzten Anknüpfungsversuch nach Berlin kam, besuchte er auch Hegels Grab. Bei seinen Reformen des britischen Heeres- und später des Universitätswesens bekannte er sich zu den Ideen dieses deutschen Philosophen. Und wir wollen es auch nicht vergessen, daß Haldane — ein souveräner Kenner der Rechts- und Staatsverhältnisse des Inselreichs — Deutschland seine »geistige Heimat« nennen konnte. Ein aufmerksamer Blick in die englische Publizistik lehrt, wie wesentlich auch heute noch Hegelsches Gedankengut für das politische Bewußtsein unserer Nachbarmacht geblieben ist. Es gilt freilich zu verstehen, wie das englische Staatsdenken, zwar inspiriert durch Hegel, aber wesentlich im Gegensatz zu der von ihm verkörperten Geistesrichtung ein verwandtes Ziel auf verschiedenem Wege verfolgt.

Als Grundlage für seine Darstellung grenzt P f a n n e n s t i l l die von ihm gewählte »philosophische Methode« gegen die juristische und soziologische Art der Staatsbetrachtung ab. »Aufgabe der Staatsphilosophie ist es, staatlichen Zwang wertend zu untersuchen« und »in eine totale Ansicht von Wert und Wirklichkeit einzuordnen« (S. 32 und 77). Hieran schließt er eine historische Darstellung, wie sich die europäische Staatsphilosophie zu dieser Art Gesellschaftsdeutung immer vollständiger durchgerungen habe. Sein ideengeschichtlicher Rückblick neigt, wie das im Rahmen solcher Zusammenfassungen vielleicht unvermeidlich ist, zur einseitigen Betonung der formalen Theoreme. Es entsteht so der falsche Eindruck, als leite sich die eigentliche Entwicklung der Staatstheorie aus nichts anderem als der lehrmäßigen Fortbildung einer ihrer Begriffstufen aus der andern ab. Es fehlt mit dem Verhältnis dieser Lehren zu ihrer politischen Umgebung auch ein Erfassen der sie durchdringenden persönlichen Haltung, die doch recht eigentlich ihr traditionsbildendes Element ausmacht.

Im übrigen aber sind die für Bosanquets Einstellung entscheidenden Überlieferungen richtig erkannt. Grundlegend ist in der Tat die politische Philosophie Griechenlands. Die englische Lehrweise, der auch Bosanquet

seine Ideen einfügte, ist ohne ihre jahrhundertealte Vertrautheit mit den Vorbildern des Altertums nicht zu verstehen. Und zwar bestimmen sie wiederum nicht nur seine Staatsidee, sondern auch seine Grundvorstellung menschlich-politischer Persönlichkeit, wie sie auch der altenglischen Universität immer vorgeschwebt hat. »Die Grundidee der griechischen Staatsphilosophie, wie wir sie in Plato und Aristoteles finden, ist die, daß der Mensch sein volles und eigentliches Leben nur in der Gemeinschaft von Geistern, oder genauer in einer von einem einzigen Geist durchdrungenen Gemeinschaft finden kann, der sich gleichbleibend und doch verschieden in Leben und Handeln eines jeden Gliedes der Gemeinschaft äußert«¹⁾. An einer anderen Stelle heißt es: »Wenn wir John of Gaunts Lobpreis in Shakespeares Richard III. lesen, dann fühlen wir uns sofort in Verbindung mit dem Geist einer Gemeinschaft (social unity), wie sie notwendig ist, um in einem denkenden Kopf die gleichen Probleme anzuregen, die in Plato und Aristoteles durch den Charakter von Athen und Sparta wachgerufen wurden«²⁾. Bosanquet folgt darin Hegel, daß er vom Untergang der *πόλις* bis zur Entstehung des modernen europäischen Nationalstaates nur unvollkommene Ansätze zur eigentlichen Staatsidee sieht. Im Nationalstaat der Neuzeit aber glaubt er das universale Element der griechischen Gemeinschaft wiederzufinden. Es ist vertieft und gefestigt durch Christentum und römisches Recht, das nach seiner Ansicht den »Kern einer großen Lebenskonzeption« in sich trägt. Jedoch ist für Bosanquet und England überhaupt das Pathos dieses neuen Staatsbewußtseins weniger von der Idee der Rechts- und Pflichtengemeinschaft des römischen Reichs als vielmehr von den Impulsen der Reformation getragen. Diese bestimmten bekanntlich nicht nur die kirchliche Moralauffassung der Engländer, sondern vor allem die säkularisierende, naturrechtliche Fortbildung ihres Staatsbildes. In Hobbes und Locke wurden sie zur dynamischen Grundlage des englischen Staatsbewußtseins. Gerade im Vergleich zur Einstellung des deutschen Idealismus zur griechischen Stadt und zum römischen Reich muß man sich diesen Unterschied der Betonung in England immer wieder vergegenwärtigen.

Mit Recht weist Pfannenstill darauf hin, daß der britische Idealismus nicht nur eine Rückkehr zu Hegel, sondern auch eine Renaissance Rousseaus bedeutete, wenn auch hierbei dessen reifere, dem Universalismus zuneigenden Schriften von besonderer Bedeutung waren. Im Gegensatz zu Hegel trennte sich Bosanquet nicht von Rousseaus naturalistischem Persönlichkeitsbegriff. Dies ermöglicht es ihm, Rousseau gleichsam als Brücke zwischen den englischen Naturrechtlern und dem deutschen Idea-

1) Bosanquet, *Philosophy of the State*, p. 6.

2) *Ibid.* p. 11.

lismus zu benutzen und an ihm die notwendige Ausweitung ihres Persönlichkeitsbegriffs zu positiver Gemeinschaftshaltung zu erklären. »Denn es ist Rousseau, der mitten zwischen Hobbes und Locke auf der einen und Kant und Hegel auf der anderen Seite steht, und in dessen Schriften die tatsächliche Wiederbelebung der menschlichen Natur von Absatz zu Absatz verfolgt werden kann, wie er sich durch die Verschaltungen überholter Tradition durchringt«¹⁾. Andererseits findet auch Bosanquet bei Rousseau »auf fast jeder Seite Rückfälle und Doppeldeutigkeiten. Die Fiktionen, die verworfen werden, machen sich doch immer wieder geltend«²⁾.

Es handelt sich dabei vor allem um den Begriff der *volonté générale*, durch den Rousseau die »zwischen Staat und Einzelnem durch das naturrechtliche Denken aufgerissene Kluft zu überbrücken suchte«³⁾. Es entsteht die bekannte Zweifelsfrage, ob dieser »allgemeine« Wille als der wahre, eigentliche Wille des vernünftigen Individuums oder aber als der aktuelle Wille der Mehrheit aufzufassen ist. Indem Rousseau an dem natürlichen individuellen Willen festhält, ergibt sich praktisch als einzige objektive Möglichkeit der Feststellung des »vernünftigen« Willens die Entscheidung der Mehrheit. Auf der Fiktion der Vernünftigkeit dieser Entscheidung beruht die westliche Demokratie. Wegen eben jener inneren Widersprüche aber, die Bosanquet in Rousseaus Willentheorie unbefriedigt lassen, hatte sich Hegel von ihr abgewandt⁴⁾. Er löste seine Idee des allgemeinen Willens von der individuellen Willensentschließung ab, indem er den Maßstab für den vernünftigen Willen in der objektiv begreifbaren Wirklichkeit von Volk, Staat und Geschichte nachentwickelte.

Die Frage, wie weit sich Bosanquet wirklich dem hier zugrunde liegenden metaphysischen Ausgangspunkt, dem »Allerheiligsten« im Hegelschen Sinne näherte, ist sehr schwer eindeutig zu beantworten und auch von Pfannenstill nicht eigentlich gelöst worden. Einerseits glaubt er (S. 116) die unbedenkliche Übereinstimmung Bosanquets mit der von Binder⁵⁾ als Grundlage der Staatsphilosophie geforderten spekulativen Identitätslehre vermuten zu dürfen. Andererseits aber hält er (S. 204) im Zusammenhang einer anderen Erörterung diese metaphysische Voraussetzung nicht für einen notwendigen Bestandteil der Bosanquetschen Gesellschaftslehre. Pfannenstill weist richtig auf gewisse Widersprüche in Bosanquets staats- und allgemeinphilosophischer Position hin, faßt sie aber nicht zu einem klaren Bild zusammen. Bosanquet selbst äußert sich auch über sein

1) Ibid. p. 12.

2) Ibid. p. 79.

3) Pfannenstill, a. a. O. p. 55.

4) Vgl. meine Arbeit über »Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht«, Göttingen 1932.

5) Der autoritäre Staat, Logos 1933.

grundsätzliches Verhältnis zu Hegel nur in verstreuten, meist positiven Bemerkungen. Mag es darum gestattet sein, sich hier von der besprochenen Arbeit, deren Verdienst vor allem in wertvoller Anregung liegt, zu trennen und kurz anzudeuten, worin mir die wesentlichen Momente dieses Verhältnisses — in dem sich in der Tat der Gegensatz englischen und deutschen Staatsdenkens widerspiegelt — zu liegen scheinen.

Ebensowenig wie sich Bosanquet im Politischen ganz von dem Naturalismus Rousseaus getrennt hat, vermag er sich in seiner philosophischen Grundeinstellung ganz von dem englischen Empirismus zu lösen. Dagegen hat er im Gegensatz zu dessen Skepsis jeder Verallgemeinerung gegenüber, den auf die Totalität gerichteten Charakter wahrer Erkenntnis von Hegel übernommen. »Endgültiger Gegenstand ist das Wirkliche als Ganzes . . . die Idee muß als lediglich bezeichnend oder hinweisend auf einen bestimmten Gesichtspunkt des Wirklichen angesehen werden«¹⁾. Diese Betonung des Totalitätszusammenhangs hat ihn aber nicht — wie man vielleicht erwarten könnte — zu einer Annahme oder Abwandlung der Dialektik Hegels geführt; nicht eine Methode, sondern die Erfahrung bestimmt für ihn den Wahrheitsgehalt einer Erkenntnis: »Die Wirklichkeit ist mir in gegenwärtiger, sinnlicher Wahrnehmung gegeben . . . sie ist für mich eine Ausdehnung dieser Sinneswahrnehmung und inneren Empfindung mit Hilfe des Urteilens«²⁾. Andererseits ist aber der hier zugrunde liegende Erfahrungsbegriff nicht sensualistisch begrenzt. In Anlehnung an Hegels Idee des »Konkret-Allgemeinen« ist für Bosanquet zuverlässige Erfahrung eines Allgemeinen auch dort gegeben, wo sich dieses zwar der unmittelbaren Sinneswahrnehmung entzieht, aber aus der Zugehörigkeit eines Einzelnen zu dieser Totalität erfahren werden kann. So wandelt sich zwar nicht das Subjekt des Erfahrungswissens, aber seine Reichweite, in die ausdrücklich außer dem logischen auch das ästhetische, später auch die Erfahrung des religiösen und gemeinschaftlichen Lebens eingeschlossen wird. »Wo immer ein Mann so über sein eigenes Selbst hingerissen wird, sei es nun für jemanden anderes, für eine gute Sache oder eine Nation — dort hat man die allgemeine Struktur des Religiösen.« An anderer Stelle bezeichnet Bosanquet das Religiöse als den letzten, bindenden Typus der Erfahrung³⁾. So schwer es ist, diese in seinen verschiedenen Werken auch abgewandelte Position Bosanquets schulmäßig zu kennzeichnen, so ist doch hier der starke Einfluß von Hegels immanentem Idealismus deutlich erkennbar. Während aber Hegels Erfahrungswelt aus einer sie durchgängig bestimmenden absoluten Methode bewegt und

1) Zitiert bei Pfannenstill, p. 137.

2) Ibid. p. 25.

3) Vgl. Pfannenstill, p. 189—190.

begriffen ist, liegt bei Bosanquet das Wahrheitskriterium in mehr oder weniger konkret-allgemeinen, aber in sich vereinzelt Erfahrungenakten der angedeuteten Art.

Ähnlich ist das Verhältnis innerhalb des Gebietes der politischen Philosophie. Über die Willkür der individuellen Willensentscheidung hinaus erkennt Bosanquet die Realität des Willensganzen als das maßgebliche Objekt der Erkenntnis an, besteht aber darauf, diese Realität aus dem wahren oder »eigentlichen« Charakter der Einzelpersonlichkeit abzuleiten. Er gibt zu: »Der Kern des Allgemeinwohls, wie es sich im Leben eines modernen Nationalstaates verkörpert, liegt geradezu in seiner tiefen und weitverzweigten Organisation, die ihn größer macht als den bewußten, momentanen Willen irgendeines Individuums«¹⁾. Andererseits aber erscheint ihm »jede einzelne Persönlichkeit als Ganzes betrachtet, als Ausdruck oder Widerspiegelung des Gesellschaftsganzen von einem Blickwinkel aus, der selbständig und einzigartig ist«²⁾. Und soweit »sie an dem Ganzen teilhat, liegt in ihr die tatsächlich wirksame Realität des Ganzen«. Zöge man aus dieser Position die radikale Konsequenz, so folgt unerbittlich das Erfordernis einer Willensinstanz, die zwar dem Postulat der einzelpersonlichen Entwicklungsmöglichkeit und Teilhabe unterliegt, aber als Führungswille dem summierten individuellen Meinen entgegentritt. So finden wir denn auch bei Bosanquet Begriffe wie »Überwille«, »eigentlicher Wille (real will)«, die mit jener summierenden Fiktion der westlichen Demokratie nicht vereinbar sind. An einer anderen Stelle wird die Vorstellung eines solchen idealen Gemeinschaftswillens mit dem Begriff des wesentlichen Charakters in Beziehung gesetzt: Der in England bekanntlich längst instinktiv und institutionell verankerte Begriff einer politischen Elite erscheint im Gegensatz zu Rousseaus Demokratismus unausweichlich. Daß allgemeiner Wille und verantwortliche Führung sich wechselseitig bedingen, ließe sich zur Betonung innerer Verwandtschaft deutschen und englischen Staatsdenkens noch weiter verfolgen, was hier nicht geschehen kann. Festzuhalten ist jedoch, daß wie Bosanquet so die Engländer überhaupt diesen gleichen Zusammenhang von der uns entgegengesetzten Seite zu betonen pflegen, woraus bis in die Äußerlichkeiten des politischen Temperaments hinein tiefe und verhängnisvolle Mißverständnisse entstehen. Blicken wir nochmals zurück:

Bei Hegel und im typischen deutschen Staatsdenken ergibt sich der personale Charakter der Gemeinschaft aus der »Idee« — bei Bosanquet und überhaupt im englischen Staatsdenken der gemeinschaftliche Charakter der Persönlichkeit aus dem Erfahrungsgehalt des Einzelnen. Das

1) Bosanquet, a. a. O. p. 109.

2) Ibid. p. 162.

menschlich-politische Ideal der Antike ist der Ausgangspunkt dieses Persönlichkeitsbegriffs. Er wird in seinem Wesen als durch Christentum und Reformation verinnerlicht und in dieser seiner Eigenständigkeit gleichsam naturrechtlich befestigt gedacht. Die von Bosanquet verfochtene — von Hegels ganzheitlichem Denken inspirierte — Lehre will nun von neuem erweisen, daß die eigentliche Erfüllung solcher Persönlichkeit nur durch den Anschluß an eine Willensgemeinschaft erreichbar ist, wie sie im europäischen Nationalstaat und einst in der griechischen Stadt greifbare Gestalt erlangt habe. Hier ergibt sich die Verwandtschaft mit Hegel und mit uns. Es bleibt trotz der Verschiedenheit der Ausgangspunkte möglich, von einem gemeinsamen Gesinnungselement zu sprechen.

In seinem Licht begreift man, daß hier zwei entgegengesetzte Geistesrichtungen im Grunde an der gleichen Aufgabe arbeiten, auch im modernen Staat das Gebot der Persönlichkeit zu erfüllen.

Notizen.

George Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*. Edited, with an Analysis and Appendix, by T. E. Jessop. London and Hull, A. Brown & Sons, Ltd., 1937. XIX und 148 S. (Preis 2/6 sh.)

Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with an Introduction by Norman Kemp Smith. Oxford, Clarendon Press, 1935. XII und 284 S. (Preis 10/6 sh.)

In kurzem zeitlichen Abstand legen uns zwei englische Gelehrte ausgezeichnete Neuausgaben zweier englischer Werke vor, die nach gänzlich entgegengesetzten Richtungen der Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts Weg und Ziel gewiesen haben, Berkeleys »Prinzipien« und Humes »Dialoge«. Beide Ausgaben beruhen auf dem Studium und der Nutzbarmachung von bisher nicht oder nicht völlig ausgewerteten Handschriften und sind daher von großer textkritischer Bedeutung.

Berkeleys »Principles« nennt ihr Herausgeber, Professor der Philosophie am University College zu Hull, »eine der am schönsten gedachten und am schönsten geschriebenen philosophischen Abhandlungen in irgendeiner Sprache«. Er bietet uns eine kritische Ausgabe unter Zugrundelegung der ersten Auflage von 1710. Die Veränderungen der zweiten, von Berkeley sorgfältig durchgesehenen und verbesserten Auflage von 1734 werden durch Fußnoten und Einklammerungen deutlich

gemacht, und weitere Varianten der Abschnitte 85—145 ergeben sich aus der Benutzung einer bisher noch nie ausgewerteten eigenhändigen Teilabschrift Berkeleys im Britischen Museum. Auf eine kritische Einleitung hat der Herausgeber verzichtet, um den Preis als Textbuch für Studenten niedrig zu halten; dagegen druckt er im Anhang zwei Briefe des Rev. Samuel Johnson, des späteren ersten Präsidenten des King's College (jetzt Columbia-Universität) zu New York (Stratford, Connecticut, 10. Sept. 1729 und 5. Febr. 1730); diese enthalten »die früheste uns bekannte längere und gewichtigere Kritik der Berkeleyschen Lehre«.

Die Ausgabe der »Dialoge« durch den Edinburgher Professor Kemp Smith hat es sich zur Aufgabe gestellt, das in der Bücherei der »Königlichen Gesellschaft« zu Edinburgh befindliche Manuskript Humes auf die zeitliche Abfolge der zahlreichen Korrekturen und Ergänzungen durch den Philosophen zu untersuchen, um so in die Entwicklung von Humes Religionsphilosophie einen tieferen Einblick zu vermitteln. Es ergab sich einerseits, daß der erste Herausgeber des »Dialoge« (1779), der jugendliche Neffe des Philosophen, sich seiner Aufgabe mit Gewissenhaftigkeit und Geschick unterzogen hat; andererseits zeigen die zeitlich ziemlich genau bestimmbaren Änderungen und Zusätze (1761 und 1776) im ursprünglichen Texte von 1751 bis 1755 ein immer stärkeres Zunehmen der negativen

Haltung Humes (besonders im Schlußteil, Abschnitt XII). Auch hier ist, ähnlich wie bei Jessop, durch eine sinnreiche Anordnung von Fußnoten und Einklammerungen ein leicht lesbarer Text bewahrt.

Darüber hinaus aber bietet der Herausgeber in seiner ausführlichen Einleitung, die über die Hälfte des Bandes füllt, eine ausgezeichnete Einführung in die Fragen der Humeschen Religionsphilosophie überhaupt. Teilweise findet sie ihre Erklärung als Gegenschlag gegen die allzu eng-calvinistischen schottischen Umwelteinflüsse, andererseits werden literarische Beziehungen zu Bayle (bes. Abschnitt CVI der *Continuation des pensées diverses*) und zu Ciceros *De Natura Deorum* an Hand ausführlicher Belege deutlich gemacht. In besonderen Kapiteln werden Humes Gründe für die Beibehaltung der Ausdrücke »Gott« und »Religion« gegeben und seine Stellung zu den Wundern und dem teleologischen Gottesbeweis im einzelnen untersucht. Ein Abriß des gedanklichen Aufbaus, ein Abdruck der wahrhaft grotesken Unterredung des unentwegten Boswell mit dem sterbenden Hume und Einzelheiten über die Auswertung der Handschrift vervollständigen das gediegene Werk.

Für Hume war die dogmatische Religion etwas Künstliches, Unnatürliches: die »philosophische« Annahme einer letzten Ursache sei zwar nicht unsinnig, aber für die Lebensführung fast bedeutungslos. Gleichwohl aber wahr er, der vorsichtigen Gepflogenheit des 18. Jahrhunderts entsprechend, nach außen hin das Dekor, indem er die *via negativa* als Vorstufe wahrer Religion auffaßt (»Ein

philosophischer Skeptiker zu sein, ist in einem Gelehrten der erste und wesentliche Schritt, ein gesunder, gläubiger Christenmensch zu werden«) und indem er weiterhin die geoffenbarte Wahrheit als gierig ergriffene Zuflucht eben dieses Skeptikers darstellt. Über Humes wahre Meinung aber kann kein Zweifel bestehen — dafür genügen einige der vom Herausgeber angeführten Briefstellen. Auf diese Stellen gestützt, gewinnt m. E. die Ansicht Kemp Smiths volle Überzeugungskraft, daß die *Dialogues* mit viel mehr Vorbehalten zu verstehen sind als auch neuere Forscher annahmen, und insbesondere, daß von den sprechenden Personen der Skeptiker Philo die eigentliche Meinung Humes vertritt, Cleanthes aber nur insoweit, als er Philo ausdrücklich beistimmt oder den orthodoxen Demea widerlegt (S. 76).

Damit hängt auch Humes Haltung zum teleologischen Gottesbeweis (*argument from design*) zusammen. Denn weit entfernt, daraus eine schlüssige Bejahung zu folgern, erkennt Hume, schon in der *Enquiry* (Abschn. XI), seine logische Folgerichtigkeit nicht an, und im Schluß der *Dialogues* (Abschn. XII) wird nur »der etwas zweideutige, zum mindesten aber unbestimmte Satz« anerkannt: »daß die Ursache oder Ursachen der Ordnung in der Welt wahrscheinlich eine entfernte Entsprechung mit der menschlichen Intelligenz aufweisen.«

So kann also Humes Verhältnis zur Religion in freier Umschreibung der Sätze des Herausgebers (S. 30—31) in folgenden drei Punkten zusammengefaßt werden: 1. die »wahre« Religion besteht lediglich in der *verstan-*

desmäßigen Annahme eines höchsten Wesens; 2. Humes »Gott« ist nicht der der geoffenbarten Religion; 3. diese »wahre« Religion hat für die Lebensführung nur die Bedeutung, den Menschen vor dem Aberglauben und Fanatismus der »falschen« zu bewahren.
Gießen. W. Fischer.

Giorgio Del Vecchio, Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Beiheft 34 für die Mitglieder der Internationalen Vereinigung für Rechtsphilosophie (zugleich Band I der Reihe Italienische Rechtsphilosophie). 1937. Verlag für Staatswissenschaft und Geschichte G.m.b.H. Berlin W 50. XXIV u. d. 496 S.

Der auch in Deutschland hochgeschätzte, berühmte Vertreter der Rechtsphilosophie an der Universität Rom, der schon im Jahre 1921 dem Fascio di Combattimento beitrug und das Jahr darauf am „Marsch auf Rom“ teilnahm, hat im Jahre 1930 als sein bisheriges Hauptwerk *Lezioni di Filosofia del diritto* veröffentlicht, die auch in spanischer und französischer Übersetzung erschienen sind. Nunmehr sind sie auf Anregung der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie nach dem Stande ihrer dritten (italienischen) Auflage auch ins Deutsche übertragen worden, mit einem Geleitwort von Carl August Emge und einem Hinweis des Verlags auf die Persönlichkeit und das wissenschaftliche Schaffen des Verfassers versehen, unter einem neuen Namen, über dessen Berechtigung man vielleicht verschiedener Meinung sein kann. Einigkeit aber wird darüber bestehen, daß wir uns dankbar freuen müssen, das bedeutende Werk nun auch in unserer Mutter-

sprache zu besitzen, in einem so vortrefflichen Deutsch, daß man fast vermag, daß es nicht in ihm geschrieben ist. Das wäre wohl nicht möglich gewesen, wenn der Verf., wie er uns in der Vorrede zur deutschen Ausgabe erzählt, nicht seit seiner »Studentenzeit an der Universität Berlin zu Beginn des Jahrhunderts die regsten Beziehungen mit der deutschen Rechtsphilosophie gepflogen« hätte. Aber mit der gleichen Liebe und Sorgfalt umfaßt sein Buch die Arbeiten der übrigen Völker des Abendlandes, soweit sie zum Bau der Rechtsphilosophie beigetragen haben, ja sogar auch die der Neuen Welt, ohne daß dadurch sein italienischer Grundzug ausgelöscht würde. Die Weltweite dieser Rechtsphilosophie, die dennoch ihre eigene charaktervolle Bestimmtheit allenthalben wahrhaft, ist ihr hervorstechendstes Kennzeichen.

Nicht umsonst ist der »Geschichte der Rechtsphilosophie« von den Griechen an bis in die neueste Gegenwart hinein ein beträchtlicher Raum, mehr als ein Drittel des umfangreichen Werkes gewidmet worden, weil sich sein wie jedes andere System nur als die gegenwärtige Stufe dieser philosophia perennis rechtfertigen kann. Aber nicht minder bemerkenswert ist, daß von Kant gesagt wird (S. 112), er sei »zweifellos der größte Philosoph unseres Zeitalters und vielleicht aller Zeiten«, ein Urteil, dem ich mich jedenfalls in seiner ersten Hälfte ohne Zögern anschließen möchte. Die Philosophie der neueren Zeit ist keinem Denker zu größerem Dank verpflichtet als ihm, obwohl gerade seine Rechtsphilosophie am wenigsten davon betroffen wird, da sie mehr dem zeitlichen als dem ewigen

Kant gehört. Je mehr das Unvergängliche an Kant herausgearbeitet wird, um so weniger kann, wie mir scheint, seine Rechtsphilosophie in der Gestalt, die ihr von ihm gegeben worden ist, bestehen bleiben. Wohl ist es unzulässig, dem Philosophen, dessen Grundfrage die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori, d. h. nach der Gemeinschaft war, ohne nähere Bestimmung »Individualismus« vorzuwerfen. Aber auch der Verf., der wohl als »Kantianer« angesprochen werden darf, wenn man den Grundzug seines Denkens im ganzen der philosophia perennis näher bezeichnen will, redet einmal vom »kantischen Individualismus«, und zwar an der Stelle, wo er vom Rechtsstaat handelt (S. 384) und mit Fug betont, daß dieser Begriff bei Kant »aus dem Gegensatz zu dem vorangehenden Grundgebilde des Wohlfahrtsstaates oder des Polizeistaates entstanden sei«. Darin wird deutlich, daß Kant am Staate nur eine Seite gesehen und hervorgehoben hat, weshalb sein Staat noch nicht der Staat in seiner Fülle ist. Es fehlt ihm noch an seinem vollen Gehalt, was mit der formalen Natur seines Denkens zusammenhängt, die freilich keineswegs ohne weiteres Formalismus im schlechtesten Sinne zu bedeuten braucht. Für seine Zeit war sie das deshalb nicht, weil sie deren Gehalt »in Gedanken faßte«, um mit Hegel zu reden. Es war das tiefste Verlangen des 18. Jahrhunderts, das Individuum aus den Banden, aus der Bevormundung des Staates zu befreien und es zur vollen Herrschaft über sich selbst, aus einem Objekt zum Subjekt, zur Persönlichkeit zu erheben. Das war berechtigt, aber es bestand die Gefahr, die auch nicht ausgeblieben ist, daß es dabei aus dem Regen in die

Traufe kam, insofern es das Individuum gerade dadurch um seine Individualität brachte. Indem es den Staat auf seine Rechtlichkeit einschränkte, nahm es dem Menschen seine Menschlichkeit, so gewiß der Mensch kraft seines Wesens, seiner Natur, im Staate seinen Beruf erfüllt, und umgekehrt, was alle großen Zeiten der Menschheit gewußt und alle ihre großen Denker ausgesprochen haben, von den Griechen an bis in die jüngste Gegenwart. Das ist das ewige »Naturrecht« des Menschen, zu dem der Verf. sich mit großer Wärme immer wieder bekennt (S. 7, 225, 446 ff.), weil er mit Grund davon durchdrungen ist, daß die Freiheit nicht in der Willkür besteht: »Nur dann wenn wir dem Gesetze unserer Natur gehorsam sind, gewinnen wir die wahre Freiheit« (S. 395).

In diesem Sinne echter Freiheit ist die Persönlichkeit der Grundbegriff seiner Philosophie: »Wir können uns ein Rechtssystem nicht vorstellen, dem der Begriff des Eigenwertes der Persönlichkeit fehlen sollte« (S. 354), heißt es an der entscheidenden Stelle, wo über Recht und Unrecht der »organischen« Betrachtung gehandelt wird. Wie die Freiheit, also ist auch die Persönlichkeit der Lebensatem von Recht und Staat, was freilich nicht individualistisch verkümmert und mißverstanden werden will. Denn im Gefolge einer herrlichen Ausführung von Mussolini darüber wird mit Recht betont: »Der nur der Erfahrungswelt angehörende Gegensatz zwischen Einzelmensch und Gesellschaft findet gerade in dem Staate seine vernunftbegründete Überwindung. Der Staat ist das höchste Organ des Rechts, das Recht aber ist eine Äußerungsform der mensch-

lichen Natur. Folglich ist der Staat wesensgleich mit dem Menschen selbst, sofern man diesen sub specie juris betrachtet« (S. 388).

Wer solches hört, ohne daß er weiß, von wem es stammt, möchte dabei an Hegel denken, der in den eben erwähnten Sätzen Mussolinis noch deutlicher zu uns redet. Und auch der ganze Aufbau des Werkes, das im ersten Abschnitt von dem Begriff des Rechts, im zweiten von Ursprung und geschichtlicher Entwicklung des Rechts und im dritten und schönsten von den Vernunftgrundlagen des Rechts handelt, erinnert uns an Hegel, weil diesen Weg vom Begriff über die Geschichte zur Idee des Rechts bedeuten könnte. Das würde unsere Auffassung bestätigen, die wir schon öfter ausgesprochen haben, daß die Hegelsche Philosophie die Vollendung der Kantischen ist, insofern sie sich zueinander verhalten wie Gehalt und Form. Ohne daß der große Unterschied, ja sogar Gegensatz der beiden Denker irgendwie verkleinert oder gar verwischt werden soll oder darf, werden wir nicht übersehen können, daß sie beide in der Gemeinschaft der Transzendentalphilosophie beschlossen sind, die sich weder in der Kantischen, noch auch in der Fichteschen Gestalt erschöpft, der der Verf. unverkennbar nahesteht, wie namentlich seine ergreifenden Ausführungen auf S. 456 ff. zeigen, in denen er das Ganze großartig krönt.

Um so auffallender ist es daher, daß er sich zu Hegel völlig ablehnend verhält, dem er Mangel an kritischem Sinn, Panlogismus, Vergötterung des Staates, insbesondere des preußischen, Fortschrittsoptimismus und Anbetung der Geschichte unter Verzicht auf jedes

Werturteil vorwirft (S. 132 ff.). Infolgedessen macht er hinter Fichte einen tiefen Schnitt, weil er den »objektiven Idealismus« Schellings und Hegels nicht mehr zum eigentlichen Idealismus rechnet, den er selbst vertritt, sondern zum Historismus im Verein mit dem politischen Historismus der Restauration und dem juristischen Historismus der historischen Schule, den er in allen drei Gestalten verwirft, weil ihn seine naturrechtliche Überzeugung, die er als Wertphilosophie versteht, dazu nötigt. Wie ein roter Faden durchzieht sein ganzes Buch der Gegensatz von Idee und Wirklichkeit, Logos und Geschichte, Recht und Tatsache, weshalb er einmal (S. 240) ganz klar und deutlich schreibt: »Der Rechtsbegriff gehört dem Bereiche der Werte an und darf deshalb nicht mit der bloßen Tatsächlichkeit, dem rein physischen Dasein, verwechselt werden, ist vielmehr als diesem übergeordnet anzuerkennen.«

Allein so richtig der Schluß des Satzes sein mag, so wenig kann sein Anfang zugegeben werden, weil er die Einheit des Menschen bedroht, die der Verf. an anderer Stelle mit Recht hervorhebt (S. 254). Der Mensch ist nicht nur einfältig, wozu der Monismus in seiner Einseitigkeit, so verschiedenartig er sonst sein mag, ihn macht, auch nicht nur zwiespältig, wohin der Dualismus der Wertphilosophie ihn treibt, wenn er erklärt: »Darnach sind unsere Handlungen nicht allein in die Welt der Naturerscheinungen, sondern außerdem und darüber hinaus auch in die der Ideen einzugliedern und stellen derart gleichsam eine Besiegelung der Ewigkeit dar« (S. 458). Vielmehr ist er dreifaltig, weil er die untrennbare

Gemeinschaft von Leib, Seele und Geist ist, so gewiß er in seiner Seele, in seinem Bewußtsein als Selbstbewußtsein, in seinem Ich als Persönlichkeit seinen Leib seinem Geiste unterordnet, worin er seinem Gesetz gehorcht und damit seine Freiheit schafft. Insofern ist es dem Sinn nach richtig, wenn der Verf. einmal sagt (S. 350): »Der Mensch ist abstrakten und allgemeinen Vernunftideen zugänglich, aus dieser Veranlagung heraus ist ihm die Sprache zuteil geworden, diese dient der Gedankenmitteilung und ermöglicht die Eröffnung eines sozusagen ständigen Gespräches zwischen den aufeinanderfolgenden Geschlechtern, so daß die vorangehenden den nachfolgenden die Ergebnisse ihrer Arbeit und ihrer Erfahrungen zu übermitteln vermögen.« Nur ist es schade, daß er diesem fruchtbaren Gedanken nicht weiter Raum gibt. Denn mit der Sprache erschließt sich uns die Geschichtlichkeit des Menschen, der auch insofern dreifaltig ist, als er in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft lebt.

Wie er in der Seele seine Gegenwart, also hat er im Geiste seine Zukunft und in der Natur seine Vergangenheit. Denn es ist seine wahre Natur, in der Gegenwart seine Zukunft herauf- und seine Vergangenheit hinabzuführen, d. h. den Leib dem Geiste zu unterwerfen durch die Tatkraft seiner Seele, was der Sinn der Geschichte ist. Dies deutet auch der Verf. an, wenngleich bei ihm das Verhältnis von Geist und Seele niemals völlig geklärt erscheint, was namentlich in seiner Kritik des Begriffs des Volksgeistes sich bemerkbar macht (S. 291, 417, 539). Trotz aller Betonung des Logischen liegt ein leiser Hauch von Psychologismus über

seinem ganzen Buch. Das kommt daher, daß die Seele nicht mit aller Klarheit als die Mittlerin von Natur und Geist, von Physischem und Metaphysischem erkannt ist, womit auch die Geschichte nicht zu ihrem vollen Rechte kommt in ihrer Individualität. Ihr haftet in den Augen des Verf., was sich allenthalben, hier mehr, dort weniger deutlich auswirkt, der Makel der Zufälligkeit an, ohne daß es ihr gelingt, sich im tiefsten Sinne des Wortes als Notwendigkeit zu erweisen, nämlich als die, die ihre eigene Not wendet, weil sie das Schicksal des Menschen und der Menschheit in Völkern und in Staaten ist. Darum ist wohl das Völkerrecht das Ende der Rechtsentwicklung, aber es erscheint mir ausgeschlossen, daß es das »Weltmenschenrecht« sein kann, für das sich der Verf. immer wieder einsetzt (S. 473), weil er die geschichtliche Individualität des Menschen m. E. geringer bewertet (S. 261/418), als ihr zukommt. Die Vertretbarkeit des Menschen ist nur bedingt, nicht unbedingt, weil er dadurch sein Menschentum verlöre, weshalb sich bekanntlich alles und nichts in eine fremde Sprache übersetzen und alles und nichts am Rechte eines Volkes von einem anderen »rezipieren« läßt, worauf der Verf. solches Gewicht legt.

In allem diesem und noch in vielem anderen, das wir hier übergehen müssen, macht sich die Grenze der naturrechtlichen Betrachtung geltend, der der Verf. huldigt. Aber er sagt mit gutem Grund, daß der Ausdruck Naturrecht mit »Zweideutigkeit« belastet sei (S. 394). Er ist es vor allem deshalb, weil das Naturrecht zugleich die Geschichtlichkeit des Rechtes meint, so gewiß es die Natur des Menschen und

damit auch der Völker und der Staaten ist, geschichtlich zu sein. Infolgedessen steht das Naturrecht nicht nur am Anfang des positiven Rechts, was der Verf. tadelt, auch nicht nur am Ende, wo er es hinstellt (S. 471), sondern auch und vor allem in der Mitte. Es ist die Gegenwart des positiven Rechts zu jeder Zeit an jedem Ort, womit die Klage des Verf., daß der »Historismus« die wertende Betrachtung »überhaupt« ausschließt (S. 437), in Nichts zerfällt. Vielmehr schließt er sie nur dann aus, wenn er nicht weiß, was Geschichte ist, was man dem Idealismus Schellings und Hegels wohl nicht mit der Unbedingtheit zum Vorwurf machen kann, wie es der Verf. tut, der dabei sich zu sehr an das Hegel-Bild des ausgehenden 19. Jahrhunderts hält, das die neuere Hegel-Forschung, namentlich dank der Arbeiten von Karl Larenz und Gerhard Dulceit, soweit die Rechtsphilosophie in Frage kommt, gründlich zerstört hat.

Es liegt ein tiefer Sinn darin, daß seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, wie der Verf. hervorhebt, der Name »Naturrecht« dem der Rechtsphilosophie weicht (S. 7). Die Naturrechtslehre ist eine theoretische, d. h. gegenständliche Betrachtung des Rechts, weshalb sie dualistisch ist, weil sie vom Gegensatz lebt. Sie ist noch vor der eigentlichen Rechtswissenschaft aufgekommen, wie der Verf. ausgezeichnet bemerkt. Aber das Recht läßt sich nicht eigentlich theoretisch, d. h. gegenständig wissen, weil es nicht Gegenstand, sondern Tathandlung, nämlich Wille ist. Es ist nicht physisch, auch nicht psychisch, sondern metaphysisch, weil es Geist ist, der jene beiden mitumfaßt. Im Rechte erkennt der Mensch nicht eine Sache, der oder die er sich gegen-

überstellen könnte, sondern sich selbst, wie gerade der Verf. immer wieder betont. Darum verwandelt sich die (theoretische) Naturrechtslehre mit ihrem Dualismus in dem Augenblick in die (praktische) Rechtsphilosophie mit ihrer Dialektik, wo dies in seiner vollen Schärfe eingesehen wird. Und das geschah nicht zufällig, sondern in tiefer innerer Notwendigkeit im Zeitalter des »Historismus«, der durch den Kritizismus Kants vorbereitet wurde. Seitdem ist die Naturrechtslehre »Vergangenheit« geworden, womit sie nicht zum alten Eisen geworfen wird. Denn alles, was sie an Wahrheit erkannt hat, ist in den »Historismus« eingegangen, der freilich auch noch einiges mehr weiß als sie, »so gewiß« er um die Not des Menschen weiß, die er allein nicht wenden kann, womit die Rechtsphilosophie über sich selbst hinausweist, nämlich in die Religionsphilosophie, so daß die Gefahr eines oberflächlichen »Fortschrittsoptimismus«, den der Verf. mit Recht verwirft, gebannt sein dürfte. Die Anthropologie, auf die der Verf. alles gründet, vollendet sich in der Theologie, mit der er wenig anzufangen weiß; weil der Mensch sich in Gott vollendet, in dem er lebt und webt und ist. In dieser Erkenntnis besteht der Wahrheitsgehalt der Hegelschen Philosophie, die der Geschichte angehört in jedem Sinne dieses Wortes. Sie ist Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart.

Tübingen. Walther Schönfeld.

Felipe González Vicen, Deutsche und spanische Rechtsphilosophie der Gegenwart (Philosophie und Geschichte, Heft 64). Tübingen 1937, J. C. B. Mohr. 44 Seiten.

Die Besprechung der vorliegenden, gerade jetzt, wo Spanien im Mittelpunkt europäischer Aufmerksamkeit steht, besonders begrüßenswerten Schrift darf ich mit einer persönlichen Erinnerung einleiten. Während meines ersten Studienaufenthaltes in Madrid im Winter 1929/30 suchte ich mehrfach Laureano Diez Canseco, den bald danach verstorbenen Professor für spanische Rechtsgeschichte an der Universität Madrid auf. Nicht weniger rechtsphilosophisch als rechtshistorisch interessiert, zeigte er mir nicht ohne Stolz seine rechtsphilosophische Bibliothek, die mehr aus deutschen, als aus spanischen Werken bestand, und er erzählte gerne von seinen rechtsphilosophischen Studien in Deutschland. Was mir damals in lebendigem Gedankenaustausch klar wurde, der gewaltige Einfluß deutscher Rechtsphilosophie in Spanien, das zeigt nun die Abhandlung von G. V. Wenn auch in knapperem Rahmen und unter Ausschaltung der Staatsphilosophie, leistet sie ungefähr für Spanien das, was Karl Larenz mit seiner — dem Verfasser leider unbekannt gebliebenen — Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart (2. Aufl. Berlin 1935) für Deutschland

geleistet hat ¹⁾. Doch mußte G. V. zeitlich weiter zurückgreifen als Larenz. Ein sehr knapper Überblick über die Rechtsphilosophie Spaniens vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ²⁾ führt den Verfasser zur Auffassung, daß Spanien um 1850 überhaupt um einen Ansatzpunkt zu einer Idee der Rechtsphilosophie ringen mußte. Mag sein, daß G. V. den basso ostinato des Naturrechts etwas unterschätzt, der auch in der Folgezeit immer wieder hörbar wird ³⁾, jedenfalls treten in seiner Darstellung die Grundthemen der weiteren Entwicklung klar hervor. Diese wird bekanntlich auf längere Zeit beherrscht von einem deutschen, aber in seinem Heimatlande einflußlos gebliebenen System, dem sog. Krausismus. Eingeführt von Julian Sanz del Río (S. 14 f.) fand der Krausismus seine Hauptvertreter in Francisco Giner de los Ríos (gest. 1915) und in dem auch als Rechtshistoriker und Volkskundler hervorragenden Joaquín Costa (gest. 1911), der sich deshalb auch teilweise der historischen Schule näherte. Aber schon um 1880 erhob sich langsam gegen die Alleinherrschaft des Krausismus Widerspruch; dieser verkörperte sich teils in

1) Doch sei hingewiesen auf die ältere Abhandlung von Luis Legaz y Lacambra, Die Hauptrichtungen in der Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie in Spanien, Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XXVI (1932/33), S. 29 ff.

2) Dazu wäre natürlich noch manches aus dem neueren Schrifttum zu vermerken, nicht nur die zahlreichen Werke über Francisco de Vitoria, sondern auch z. B. Ludwig Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts, München 1925; Karl Vobler, Lope de Vega und sein Zeitalter, München 1932, dann zu Donoso Cortés (S. 12) Edmund Schramm, Donoso Cortés, Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen, Hamburg 1935.

3) Vgl. neben den Bemerkungen bei González Vicen S. 18, 33 und 34, besonders Johann Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts, Wien-Berlin 1932, und Luis Legaz y Lacambra, En torno al eterno problema del derecho natural, in der Zeitschrift Universidad IX (Zaragoza 1932), S. 362 ff.

einem nicht weitergreifenden Positivismus, der schließlich in den Pragmatismus vom Stile Quintiliano Saldañas einmündete, teils in einer neukantianischen Richtung. In dieser will G. V. (S. 28 ff.) zwei Stufen unterscheiden, den Neukantianismus als allgemeine Philosophie — Hauptvertreter wäre vielleicht der jüngere Ortega y Gasset — und den juristischen Neukantianismus mit seinen zwei Grundvorstellungen: Recht als Form und Rechtsordnung als logisches System. Doch sieht G. V. S. 31 wohl mit Recht im ganzen spanischen Neukantianismus eine Philosophie des Versagens vor dem eigentlichen philosophischen Problem des doppelten Spanien, des versteinerten geschichtlichen und des schöpferischen ewigen Spanien. So kam es auch in Spanien angesichts der neuen politischen Wirklichkeit nach 1931 zu einer Kritik des logizistischen Neukantianismus. Die Wertphilosophie fand nur wenige Vertreter¹⁾. Die Phänomenologie erweckte rein theoretisches Interesse, blieb aber ohne Einfluß. Die Krise der spanischen Rechtsphilosophie äußert sich nach G. V. besonders in der neueren eklektischen Richtung eines Recasens Siches und eines Luis Legaz y Lacambra. Es ist mir zweifelhaft, ob man damit diesen beiden verdienstvollen Rechtsphilosophen voll gerecht

wird²⁾. Doch glaube ich allerdings mit G. V., daß die spanische Rechtsphilosophie an einem Anfang, nicht an einem Ende steht. Ob, wie G. V. hofft, die großen Anregungen dieser neuen spanischen Rechtsphilosophie von Hegel herkommen werden, dessen wichtigste Werke seit einigen Jahren ins Spanische übersetzt sind, das wird sich erst zeigen müssen. Anders als Larenz in seinem erwähnten Buch kann ja G. V. die Grundzüge der neuen spanischen Rechtsphilosophie noch nicht aufzeigen. Sicher ist aber, daß auch die Rechts- und Staatsphilosophie des künftigen nationalen Spanien sich in die seit Jahren im spanischen Schrifttum spürbare Aufgabe der nationalen Erneuerung³⁾ wird einstellen müssen, wenn sie ihre wichtigste Pflicht nicht vergessen will.

Sind wir dem belesenen und sachkundigen Verfasser schon für die reichen und in klarer Darstellung gebotenen Aufschlüsse über die spanische Rechtsphilosophie seit 1850 zu Dank verpflichtet, so ist es doch für uns Deutsche darüber hinaus Freude und Hoffnung, zu erkennen, daß, was deutsche Rechts- und Staatsphilosophie geschaffen hat und schaffen wird, auch dem schwergeprüften und edlen spanischen Volke nicht verloren war und nicht verloren sein wird.

Kiel.

E. Wohlhaupter.

1) Ein Vertreter der Wertphilosophie, Juan Zaragüeta hat neuerdings (Madrid 1934) eine *Perspectiva actual para una filosofía crítica* veröffentlicht.

2) Luis Legaz y Lacambra rechnet sich selbst zur wertphilosophischen Richtung, *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* XXVI, S. 63 f.

3) Vgl. dazu Edmund Schramm, *Nationale Kulturprobleme in der neuen spanischen Literatur*, *Germanisch-romanische Monatsschrift* XXI (1933), S. III ff.; *Ders.*, *Das spanische Kultur- und Staatsproblem in neuester Betrachtung*, ebda. XXV (1937), S. 128 ff.

DIE AUFGABE DER RECHTSPHILOSOPHIE.

VON

KARL LARENZ (KIEL)

I.

Formale und materiale Rechtsphilosophie in der Gegenwart.

Philosophie des Rechts unterscheidet sich von sonstiger (historischer, praktischer, vergleichender) Rechtswissenschaft nicht so sehr durch ihren Gegenstand als durch ihre Fragestellung und Methode. Fragestellung und Methode der Rechtsphilosophie hängen davon ab, welches ihre Aufgabe ist. Die Frage nach ihrer Aufgabe steht daher am Beginn jeder rechtsphilosophischen Bemühung. Niemand anders kann über die Aufgabe der Rechtsphilosophie Auskunft geben als der Rechtsphilosoph, denn das Bewußtwerden der philosophischen Aufgabe ist stets der erste Schritt der Philosophie selbst. Der Charakter einer Rechtsphilosophie wird letzten Endes davon bestimmt, wie sie ihre Aufgabe versteht.

Der Neubegründer der deutschen Rechtsphilosophie um die Jahrhundertwende, Rudolf S t a m m l e r , sah seine Aufgabe darin, ein allgemeingültiges Moment aller Rechtserkenntnis aufzufinden, das »allgemeingültig« nicht nur im Sinne verallgemeinernder Erfahrung, sondern im Sinne eines jeder Erfahrung rechtlicher Gegenstände vorhergehenden, sie erst ermöglichenden A p r i o r i sei. Sein Lehrbuch der Rechtsphilosophie beginnt mit dem Satz ¹⁾: »Unter Rechtsphilosophie verstehen wir die Lehre von dem, was sich in rechtlichen Erörterungen mit unbedingter Allgemeingültigkeit aufstellen läßt.« Auch Julius B i n d e r bestimmte, darin S t a m m l e r folgend, noch 1925 die rechtsphilosophische Aufgabe dahin, »das Einheitliche, Bleibende, Bedingende« aller Rechtswirklichkeit zu erkennen, nicht nur das tatsächlich Gemeinsame, sondern »das Apriori des Rechts im transzendentallogischen Sinne« ²⁾. Mit der For-

1) 3. Aufl. 1928, S. 1.

2) Philosophie des Rechts, 1925, S. 122 ff.

derung nach Erkenntnis der apriorischen Grundlagen und Voraussetzungen des Rechts setzte sich die neukantische Rechtsphilosophie der positivistischen »Allgemeinen Rechtslehre« entgegen, die auf Grund einer soziologischen oder rechtsdogmatischen Abstraktion allgemeinste Begriffe lediglich im Sinne des empirischen Gattungsbegriffs aufstellte, Begriffe also, denen eine unbedingte, von Erfahrung unabhängige Geltung nicht zugesprochen werden kann. Die Frage nach dem Apriori, nach den unbedingt allgemeingültigen Voraussetzungen kennzeichnet überhaupt den Neukantianismus in allen seinen Spielarten; sie erscheint ihm als die spezifisch philosophische Fragestellung im Gegensatz zur Fragestellung aller Einzelwissenschaften ²⁾.

Die Fragestellung Stamm l e r s ist auch insoweit durch den Neukantianismus bestimmt, als er der Überzeugung ist, daß »unbedingte Allgemeingültigkeit« nur den »reinen Formen« zukommen könne, in denen wir jeden wie immer gearteten Rechtsinhalt denken müssen, um ihn eben als einen Inhalt des Rechts begreifen zu können. Gegenstand der Rechtsphilosophie ist ihm daher »das System der reinen Formen, in denen wir rechtlich denken«. Im näheren unterscheidet Stammler jedoch zwei Aufgaben der Rechtsphilosophie. Die erste Aufgabe besteht darin, die »einheitlich bedingende Weise«, in der wir einen jeden als rechtlich zu bestimmenden Inhalt denken müssen, also das logische Apriori des Rechts aufzudecken. Dieses logische Apriori des Rechts nennt Stammler den R e c h t s b e g r i f f. Der Rechtsbegriff sagt uns nur, ob irgendeine in der Geschichte auftretende Forderung den Charakter einer rechtlichen Forderung hat. Er sagt uns jedoch nicht, ob diese Forderung grundsätzlich richtig oder berechtigt ist. Daher sieht Stammler die zweite Aufgabe der Rechtsphilosophie darin, den Maßstab aufzufinden, nach dem sich die grundsätzliche Richtigkeit eines als rechtlich erkannten Inhalts beurteilen läßt. Diesen Maßstab nennt Stammler die R e c h t s i d e e. Auch hier gilt es für ihn, alles fernzuhalten, was der Forderung nach unbedingter Allgemeingültigkeit widerstreitet. Daher kann die Rechtsidee für Stammler nicht die Natur eines im Handeln zu verwirklichenden Z w e c k e s haben, denn jeder solcher Zweck ist ein besonderer und begrenzter und vermag keine Allgemeingültigkeit zu beanspruchen. Die Idee bedeutet für Stammler vielmehr die Vorstellung eines G a n z e n aller m ö g l i c h e n Z w e c k e, damit aber eine Aufgabe, die in der Wirklichkeit

2) Darüber hinausgehend hat E m g e eine »teleologische Geschichtsphilosophie« gefordert, die »den Übergang von jenen apriorischen Sphären zum Positiven herstellt«. (Vgl. E m g e, Geschichte d. Rechtsphilosophie S. 23 u. 55).

niemals restlos erfüllt werden kann ¹⁾. Daher ist die Idee im Sinne Stamm-
lers der Wirklichkeit nicht immanent und, gemessen an jedem inhaltlich
bestimmten, deshalb aber auch begrenzten Zweck, formal.

Der »F o r m a l i s m u s« der Stammerschen Rechtsphilosophie hat
ebenso wie ihr Streben nach einer allgemeingültigen Erkenntnis zugleich
eine bestimmte polemische Richtung. Wendet sich Stammler durch die
Forderung nach unbedingter Allgemeingültigkeit der rechtsphilosophi-
schen Erkenntnis gegen den Empirismus der »Allgemeinen Rechtslehre«,
so bedeutet der »Formalismus«, der dem Neukantianismus eigen ist, im
Bereiche der Rechtsphilosophie zugleich die Verneinung des N a t u r -
r e c h t s. Jede Naturrechtslehre, wie sie im näheren beschaffen sein mag,
erstrebt die Erkenntnis einer i n h a l t l i c h b e s t i m m t e n Ordnung,
die allgemeingültig, weil im Wesen »des« Menschen begründet sein soll.
Sie ist insofern »m a t e r i a l e R e c h t s p h i l o s o p h i e«. Als das
»Wesen« des Menschen mag dabei entweder seine Zweckbestimmung im
göttlichen Weltplan oder seine natürliche Anlage, das »natürliche« Gesetz
seines Verhaltens im Zusammenleben mit anderen oder endlich seine vernünftige Bestimmung zur sittlichen Freiheit erscheinen. Stets soll ein bestimmter Sinngehalt als das maßgebende Prinzip einer allgemeingültigen rechtlichen Ordnung erkannt, und sollen von ihm aus die einzelnen rechtlichen Institutionen — wie das Eigentum, die Strafe, die Ehe, der Staat — in einem bestimmten Sinne gerechtfertigt oder auch begrenzt werden. Dabei ist es für den naturrechtlichen Charakter einer Lehre nicht entscheidend, ob sie sich damit begnügt, das als allgemeingültig angenommene Rechtsprinzip lediglich begrifflich darzustellen, oder ob sie auch dazu übergeht, ihre Erkenntnisse in die Form verpflichtender Gebote zu kleiden. Denn der Satz, daß sich die Menschen den von der Naturrechtslehre erkannten Grundprinzipien des Rechts gemäß verhalten sollen — also z. B. das (naturrechtlich gerechtfertigte) Eigentum des anderen achten, Verträge halten, der (naturrechtlich legitimierten) Obrigkeit gehorchen sollen — liegt ohnehin jeder Naturrechtslehre als selbstverständlich zugrunde. Ob dieser Satz jedesmal nach der Darstellung des für allgemeingültig gehaltenen Wesens oder Prinzips einer Institution noch besonders ausgesprochen wird oder nicht, ist lediglich eine Frage der Darstellung. Aber auch darauf kann es letzten Endes nicht ankommen, ob die Begründung einer Naturrechtslehre o n t o l o g i s c h ist, ob sie also vom menschlichen Sein und einer in ihm enthaltenen natürlichen Daseinsordnung ihren Ausgang nimmt, oder ob sie (wie K a n t) »n o r m a t i v i s t i s c h« von einem unbedingt gültigen Sollen ausgeht. Entscheidend ist

1) Vgl. S t a m m l e r, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, 3. Aufl., S. 179.

allein die Behauptung eines bestimmten Inhalts rechtlicher Normen oder Institutionen als eines allgemeingültigen, zeitlos und notwendig geltenden oder seienden. Mit andern Worten: als Naturrechtslehre ist jede materiale Rechtsphilosophie anzusehen, die mit dem Anspruch auf unbedingte Allgemeingültigkeit, auf zeitlose Geltung ihrer Ergebnisse für alle Völker und Epochen auftritt. In diesem Sinne soll im folgenden der Ausdruck »Naturrecht« verstanden werden¹⁾. Es wird sich zeigen, daß das so verstandene Naturrecht in der Gegenwart noch keineswegs überwunden ist, sondern z. B. in der Rechtsphilosophie Julius Binders von 1925 eine neue Darstellung gefunden hat.

Jede Naturrechtslehre muß sich mit der Frage nach der Bedeutung der Geschichte für das Recht auseinandersetzen. Die typische Antwort der Naturrechtslehre auf diese Frage besagt, daß die nähere Ausgestaltung der naturrechtlichen Grundprinzipien oder Grundforderungen allerdings dem Einfluß der geschichtlichen Lage unterliege, daß aber die Prinzipien, die Grundbegriffe oder Grundnormen des Naturrechts selbst hiervon unberührt blieben. Dem positiven Recht wird dann die Aufgabe zugewiesen, dem Naturrecht die den besonderen Erfordernissen der Zeit, des betreffenden Volkscharakters, der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse entsprechende nähere Ausgestaltung und letzte Bestimmtheit zu geben. Das »Naturrecht« wird als die unverrückbare Grundlage des positiven Rechts, als Vorbild und Richtschnur, als Norm und als Beurteilungsmaßstab für jede mögliche positive Gesetzgebung gedacht. Naturrecht und positives Recht verhalten sich danach zueinander wie Gesetz und Ausführungsvorschrift oder, wie Hegel es einmal ausdrückt, wie Institutionen und Pandekten. Mitunter schiebt man zwischen das eigentliche, im strengen Sinne allgemeingültige und unveränderliche Naturrecht und das positive Recht als vermittelndes Glied noch ein sogenanntes »sekundäres Naturrecht« ein, ein Naturrecht mit wechselndem Inhalt, das aus dem »eigentlichen« Naturrecht unter Berücksichtigung der besonderen geschichtlichen Lage und der Verhältnisse, für die es bestimmt ist, soll abgeleitet werden können. Immer bleibt die Zurückführung alles, auch des positiven Rechtes auf eine letzte, allgemeingültige Ordnung bestehen, von der aus alle besonderen Ausgestaltungen, sei es des sekundären Naturrechts, sei es des sogenannten positiven Rechts, erst ihren Sinn und ihre

1) In einem andern Sinne, nämlich als ein mit den Lebensverhältnissen sich änderndes und der Art eines jeden Volkes entsprechend besonderes »natürliches Recht« will H. H. Dietze, Naturrecht in der Gegenwart, 1936, den Ausdruck »Naturrecht« verstanden wissen. Seiner seit Jahrhunderten überlieferten Bedeutung entspricht das nicht.

Rechtfertigung und damit auch ihre Verbindlichkeit erhalten sollen. Als klassisch kann in dieser Hinsicht der Ausspruch *Kants* betrachtet werden: »Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.«

Die Naturrechtslehre kann daher der völkischen Besonderheit und der geschichtlichen Bedingtheit einer bestimmten konkreten Rechtsordnung immer nur die Bedeutung eines im Grunde sekundären Momentes zuerkennen. Den letzten Sinngehalt des Rechts und der wichtigsten rechtlichen Institutionen findet sie unabhängig von jeder geschichtlichen Einmaligkeit und Besonderheit in dem als unwandelbar gedachten Wesen »des« Menschen oder »der« menschlichen Vernunft. Die Abstraktion einer sich überall gleichbleibenden Natur oder sittlichen Vernunft »des« Menschen ist die Voraussetzung jeder Naturrechtslehre, eine Voraussetzung, die zumeist als so selbstverständlich betrachtet wird, daß sie gar nicht als solche in das Bewußtsein tritt. Um eine Abstraktion handelt es sich hierbei aber deshalb, weil diese Voraussetzung davon absieht, daß die Natur »des« Menschen nur als die natürliche Anlage *verschiedener Rassen und Völker*, und daß die sittliche Vernunft nur als der sittliche Geist einer *bestimmten Gemeinschaft* Wirklichkeit hat. Die Herleitung allgemeingültiger Rechtsbestimmungen aus der Natur oder der Vernunft »des« Menschen bedeutet darum eine Selbsttäuschung, weil hierbei die menschliche Natur und Vernunft nicht in ihrer Wahrheit und Konkretheit, als Rasse und Volksgeist, sondern lediglich abstrakt-allgemein verstanden werden und in solcher abstrakten Verallgemeinerung gerade keine Gültigkeit haben. Mag eine Naturrechtslehre sich auf noch so wenige Grundprinzipien beschränken und für die weitere Ausgestaltung dieser Grundprinzipien dem völkischen und dem geschichtlichen Moment einen noch so großen Anteil einräumen, so kommt sie von der aufgezeigten Voraussetzung eines abstrakt verallgemeinerten Natur- und Vernunftbegriffs doch nicht los, es sei denn, daß sie aufhörte, Naturrechtslehre zu sein.

Stammlers formale Rechtsphilosophie vermeidet zwar die Willkürlichkeit, der die Naturrechtslehre dadurch anheimfällt, daß sie den Inhalt der Rechtsnormen oder der Rechtsbegriffe nur zu einem Teil für geschichtlich bedingt, zu einem andern Teil aber für überzeitlich und allgemeingültig erklärt. Er entgeht der Schwierigkeit, oder besser der Unmöglichkeit einer derartigen Abgrenzung, indem er *allen Inhalt* für geschichtlich bedingt erklärt und Allgemeingültigkeit nur für die *Form* des rechtlichen Denkens in Anspruch nimmt. Aber er teilt mit der Natur-

rechtslehre die Überzeugung, daß der Gegenstand philosophischer Erkenntnis nur ein Allgemeingültiges, eben die »reine Form« des rechtlichen Denkens sein könne. Damit geht aber auch Stammler letzten Endes noch von der Abstraktion der allgemeinen, gleichen Vernunft »des« Menschen an sich aus, wobei er freilich dieser Vernunft im Gegensatz etwa zu Kant's Rechtslehre die Fähigkeit abspricht, inhaltlich bestimmte rechtliche Gesetze zu geben und sie auf die Funktion eines Inbegriffs formaler Kategorien beschränkt. Der dadurch heraufgeführte Dualismus von allgemeingültiger Form und zufälligem, wechselndem Inhalt wurde das Moment, das die Entwicklung der Rechtsphilosophie weitertrieb. Denn dieser Dualismus macht dadurch, daß er den Sinn als bloße Form von dem geschichtlich bedingten Inhalt abtrennt und diesen als zufällig ansieht, ein Verstehen der Geschichte als eines sinnvollen Vorganges unmöglich. Indem der rechtsphilosophische Neukantianismus die Vernunft zugleich abstrakt-allgemein und formal versteht, relativiert er notwendig die Geschichte und verzichtet auf jede Sinndeutung der konkreten geschichtlichen Gestalt. Die Ablehnung der Immanenz der Idee und damit jeder Metaphysik der Geschichte durch Stammler bezeichnet am deutlichsten diesen Sachverhalt. An diesem Punkte setzte daher auch Binders Bemühen ein, zunächst noch unter Beibehaltung gewisser Voraussetzungen Stammlers, dessen Lehre umzubilden.

Wenn Binders Rechtsphilosophie von 1925 auch insofern noch auf dem Boden des Neukantianismus verbleibt, als sie ebenfalls nach der »apriorischen Bedingung« allen Rechtes fragt, so wendet sie sich doch gegen den Formalismus Stammlers. Binder fragt nach dem, was dem Recht seinen überzeitlichen »Sinn« gibt; er fragt nach einem allgemeingültigen Prinzip der Rechtsgestaltung. Seine Rechtsphilosophie ist materiale Rechtsphilosophie, ohne daß sie aber Naturrecht sein will. Das »Einheitliche, Bleibende, Bedingende aller Rechtswirklichkeit« ist für Binder die »Idee des Rechts«¹⁾. Durch die Beziehung auf sie erhält das Recht seinen Sinn, wird es erst als eine Kulturerrscheinung, als ein verstehbares Sinngebilde möglich. Damit erhält die Idee für Binder im Gegensatz zu Stammler eine »konstitutive Funktion«. Zugleich stellt sie eine erfüllbare und in den geschichtlich vorhandenen Rechtsordnungen auch mehr oder weniger verwirklichte Aufgabe für die Gestaltung menschlichen Gemeinschaftslebens dar. Als sinnbegründendes und gestaltendes Prinzip kann sie nicht nur formal sein, sondern muß einen erkennbaren Inhalt haben, den Binder zu ermitteln sucht. Er findet ihn zunächst in dem Gedanken der Gemeinschaft und der Entfaltung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft. »Ge-

1) Philosophie des Rechts, S. 125 und 135.

meinschaft« bedeutet ihm »die lebendige organische Einheit, die die Gegensätze und Verschiedenheiten der einzelnen Mitglieder nicht beseitigt, sondern nur aufhebt, die jedem Gliede in der Gemeinschaft seiner Besonderheit entsprechend eine besondere Stellung und Aufgabe zuweist«, bedeutet ihm »das gegenseitige Bedingen und Durchdringen von Einheit und Vielheit, von Gesamtheit und Einzelem«¹⁾. In »so allgemeiner Bestimmung« aber erscheint die Idee des Rechts Binder noch nicht als »zu unmittelbarer praktischer Ausführung geeignet«²⁾. Daher stellt er der Rechtsphilosophie nun die weitere Aufgabe, die »einzelnen in der Rechtsidee enthaltenen Momente«, die von ihm als »Kategorien des Rechts« bezeichnet werden, bewußt zu machen und zu entfalten. Diese »Kategorien« versteht er nicht etwa nur als »reine Denkformen«, sondern als materiale Rechtsprinzipien, als »Gestaltungsnormen für die Schaffung, Beurteilungsnormen für das geschaffene empirische Recht«. Ein Blick auf das System der darauf von Binder entwickelten »Kategorien« oder »Grundbegriffe des Rechts« zeigt, daß es sich dabei in der Hauptsache um die sinnbegründenden Prinzipien der einzelnen rechtlichen Institutionen handelt, wie der Ehe, der Familie, des Eigentums, des Vertrages, der Strafe, des Staates. Das legt die Frage nahe, ob hier nicht im Grunde doch eine Rückkehr zum Naturrecht vorliegt.

Binder selbst lehnt allerdings die Auffassung, daß sein System rechtlicher Kategorien oder Grundbegriffe mit den Systemen des Naturrechts zu vergleichen sei, entschieden ab. Zwar hätten die Kategorien, führt er aus, »als aus der Idee des Rechts abgeleitet, wie diese selbst, notwendigerweise einen Inhalt«, aber sie seien »in einem ganz anderen Sinne doch formal zu nennen« und müßten in diesem Sinne formal sein, um »ihre schlechthin gültige Aufgabe erfüllen zu können«. »Sie müssen unabhängig von jeder empirischen Besonderheit, von den wechselnden unendlich verschiedenen Lagen und Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens, der verschiedenen Zeiten und Völker . . . gelten und müssen daher auch in gleicher unveränderter Weise gelten für alle diese verschiedenen, geschichtlich bedingten und gegebenen Tatsachen und Verhältnisse«³⁾. Dennoch handle es sich nicht um die Aufstellung eines Idealrechts, das identisch oder wenigstens verwandt wäre mit dem Natur- oder Vernunftrecht der Aufklärung. Denn ein solches Idealrecht gäbe es nicht, da ihm das Moment der empirischen Geltung, das zum Begriffe des Rechts gehöre, notwendigerweise fehle. Aus der Idee des Rechtes ließen sich keine »unmittelbar anwendbaren Rechtssätze von irgendwelcher Gültigkeit« gewinnen; diese Idee sage vielmehr nur, »was einer aus bedingten Voraussetzungen erwach-

1) Ebenda S. 390.

2) Ebenda S. 410.

3) Ebenda S. 411.

senen positiven Rechtsordnung ihren Sinn, d. h. ihre Vernünftigkeit, gibt, was in einer solchen Ordnung angetroffen werden muß, damit sie als Rechtsordnung angesprochen werden kann¹⁾. Indessen, da Binder dieses gemeinsame Element aller positiven Rechtsordnungen, das jeder ihren Sinn und ihre Vernünftigkeit geben soll, als ein inhaltlich bestimmtes Prinzip rechtlicher Ordnung und Gestaltung oder vielmehr als einen Inbegriff solcher Prinzipien versteht, so besagen seine Sätze doch nur, daß es diesen Prinzipien, den sogenannten Kategorien, noch an der zu ihrer unmittelbaren Anwendung erforderlichen letzten Bestimmtheit fehle, die nur mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse getroffen werden könne und daher eine positive gesetzliche Bestimmung erfordere, um empirische Geltung zu erlangen. Dieser Gedanke ist aber der Naturrechtslehre keineswegs fremd; er entspricht durchaus der gewöhnlichen Bestimmung des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Recht. Wenn Binder der Rechtsidee und den aus ihr abgeleiteten Kategorien auch keine »empirische Geltung« in dem Sinne zugestehen will, daß der Richter sie unmittelbar anzuwenden verpflichtet sei, so schreibt er ihnen doch eine um so stärkere »ideale« Geltung zu, die bedeutet, daß sie als die »apriorischen Bedingungen aller Rechtswirklichkeit« jedem positiven Recht zugrunde liegen, seinen Inhalt weitgehend bestimmen und vom Richter wenigstens als Richtschnur der Gesetzesauslegung und als Grundlage der Lückenergänzung zu beachten sind. Folgerichtig führt Binder zuletzt die »Geltung im Sinne der Positivität« auf die »Geltung im Sinne der Normativität«, die empirische Rechtsgeltung auf die Geltung der Idee zurück²⁾. Mit der von Binder selbst wieder aufgegebenen, später sogar von ihm als »sinnlos« bezeichneten³⁾ Unterscheidung von »empirischer« und »idealer« Geltung und mit dem Hinweis, daß der Idee und den Kategorien »Geltung« nur im zweiten Sinne zukomme, läßt sich also der naturrechtliche Charakter dieser Kategorien gewiß nicht widerlegen.

In der Tat besteht kaum ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Binders Kategoriensystem und solchen Systemen des Naturrechts, die darauf verzichten, auch die Einzelheiten der rechtlichen Regelung aus der Natur oder der Vernunft »des« Menschen herzuleiten. Erhebt Binder doch nicht nur für die Idee des Rechts, sondern auch für die aus ihr abgeleiteten Kategorien, d. h. für die Grundgedanken oder Prinzipien der einzelnen rechtlichen Institutionen, ausdrücklich Anspruch auf Allgemeingültigkeit in dem Sinne, daß sie in gleicher, unveränderter Weise »für alle geschicht-

1) Ebenda S. 418.

2) S. 770.

3) So die »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«, S. 153.

lich bedingten Tatsachen und Verhältnisse« gelten sollen. Binder muß diesen Anspruch erheben, weil er, in Übereinstimmung sowohl mit dem Neukantianismus, von dem er einst selbst ausgegangen war, wie andererseits aber auch mit der Naturrechtslehre, von dem Begriff einer für alle Menschen inhaltlich gleichen Vernunft ausgeht, und weil alles geschichtliche Recht für ihn seinen »Sinn« oder seine Gültigkeit nur darin haben kann, daß sich in ihm die aus der »Vernunft überhaupt« abgeleiteten Prinzipien allen Rechts als wirksam erweisen. Denn das sei der Sinn der kopernikanischen Wendung Kants, meint Binder, daß sie die Gesetzlichkeit der Welt begründet habe in der des »Bewußtseins überhaupt«, daß daher, »wenn Objektivität der Natur, des Sittengesetzes uns sofort möglich sein soll, dies nur durch die Annahme einer einheitlichen Struktur der Vernunft begründet werden kann, die allen Menschen gemeinschaftlich ist, an der die Menschen also teilhaben«. Von diesem abstrakt-allgemeinen Vernunftbegriff aus konnte Binder folgerichtig nur entweder zu einer formalen Rechtsphilosophie im Sinne Stammers und des Neukantianismus oder aber zu einer neuen Naturrechtslehre gelangen, die zwar kein der unmittelbaren Anwendung fähiges geltendes Recht, aber doch ein System von Rechtsprinzipien darstellt, die, wie Binder selbst betont, »als Grundlage für die positive Gesetzgebung dienen können«¹⁾. Erst die spätere Wendung zu Hegel hätte Binder auch eine neue Stellung zum Problem des Naturrechts ermöglicht. Wir werden indessen noch sehen, wieweit der naturrechtliche Ansatz des Werkes von 1925 auch noch in Binders neuem System der Rechtsphilosophie fortwirkt.

Weder die Naturrechtslehre, noch die formale Rechtsphilosophie eines Stammler, noch endlich Binders Lehre von 1925 vermag so die Aufgabe der Rechtsphilosophie einwandfrei zu bestimmen. Wohl ist Binders Frage nach dem »Sinn«, die Abkehr von der formalen Rechtsphilosophie und die Hinwendung zur Metaphysik, die durch ihn vollzogen wurde, der entscheidende Schritt über Stammler und den Neukantianismus hinaus; insofern müssen wir ihm folgen. Allein die Erkenntnis, daß es ihm nicht gelang, auf seinem Weg der Annäherung an die naturrechtliche Denkweise zu vermeiden, zwingt uns zu einer neuen Überprüfung der rechtsphilosophischen Fragestellung. Wir gehen dabei aus von der Kritik der gemeinsamen Voraussetzung des Neukantianismus und des Naturrechts, von der sich auch Binder nicht ganz hat frei machen können. Der Neukantianismus verabsolutiert die Form, die Naturrechtslehre einen bestimmten Inhalt; beide gehen von einer abstrakt gedachten Gesetzlichkeit »der« Vernunft

1) Phil. d. Rechts, S. 416.

oder »des« Menschen aus und verkennen so die Bedeutung der rassistischen und geschichtlichen Individuation gerade für das Recht als die Äußerung eines völkisch bestimmten Gemeinwillens. Es erhebt sich danach die Frage, wie die Aufgabe einer Rechtsphilosophie zu bestimmen sei, die die gemeinsame Voraussetzung der Naturrechtslehre und des Neukantianismus durchschaut hat, an der Wendung zur Metaphysik aber festhält.

Die Antwort auf diese Frage kann nicht im sogenannten rechtsphilosophischen Relativismus gefunden werden. Dieser will die Aufgabe der Rechtsphilosophie darauf beschränken, »im Rahmen einer Topik der überhaupt möglichen Weltanschauungen eine Topik der möglichen Rechtsauffassungen zu entwerfen und so zwar nicht das System der Rechtsphilosophie, aber die vollständige Systematik ihrer möglichen Systeme zu geben«¹⁾. Der Relativismus geht hierbei davon aus, daß Werte »nicht der Erkenntnis, sondern nur des Bekenntnisses fähig« seien, und überläßt es daher bewußt dem Einzelnen, zwischen den verschiedenen ihm als möglich hingestellten Sinndeutungen je nach seiner persönlichen Meinung zu wählen. Er ist damit Ausdruck eines aufs höchste gesteigerten Individualismus. An die Stelle des Dualismus von Form und Stoff, der für den Neukantianismus entscheidend ist, setzt der Relativismus einen Dualismus von Wissenschaft und Leben, »neutraler« Wert e r k e n n t n i s und wertender, aber lediglich subjektiver Entscheidung und Überzeugung. Er ist so im Grunde Ausdruck einer resignierenden Geisteshaltung, die sich ihrer eigenen Überzeugung nicht mehr sicher ist und daher jeder theoretisch möglichen anderen Überzeugung auf dem Boden der Wissenschaft und der Philosophie das gleiche Recht und den gleichen Wahrheitsanspruch zugesteht. Der Relativismus bedeutet damit den Verzicht auf gültige Erkenntnis und gültiges Handeln, die Auslieferung der Entscheidung an die Subjektivität des einzelnen Individuums. Er ist daher eigentlich nicht so sehr eine Philosophie, als der Verzicht auf eine solche und ihr Ersatz durch eine Beschreibung theoretisch gleichwertiger Weltanschauungstypen. Auf die Frage nach der Aufgabe der Rechtsphilosophie vermag auch er uns daher keine befriedigende Antwort zu geben.

Die Frage nach der Aufgabe der Rechtsphilosophie wird hierdurch aber nur um so dringender. Gibt es, so fragen wir, überhaupt die Möglichkeit einer materialen Rechtsphilosophie, die weder in irgendeiner Form auf eine Naturrechtslehre zurückführt, noch sich im relativistischen Verzicht erschöpft? Gibt es eine rechtsphilosophische Erkenntnis, die die Abstraktion der allgemeinen gleichen Vernunft oder Natur »des« Menschen vermeidet, ohne aber im bloßen Historismus und Positivismus zu enden? Eine

1) So R a d b r u c h, Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1932, S. 10.

Antwort auf diese Frage können wir, wenn bei irgendeinem Philosophen, dann bei H e g e l erwarten. Ihm wollen wir uns daher zunächst zuwenden.

II.

Das Problem des Naturrechts in Hegels Rechtsphilosophie.

Auf den ersten Blick erscheint es so, als stelle auch Hegels Rechtsphilosophie nichts anderes als ein System des Naturrechts dar. Erklärt Hegel doch selbst ¹⁾: »Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dies darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt oder widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständnis; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältnis von Institutionen zu Pandekten«. Die Verschiedenheit des positiven Rechts vom Naturrecht oder philosophischen Recht besteht, wie Hegel an gleicher Stelle ausführt, einmal in der F o r m des positiven Rechts, in einem Staate Gültigkeit zu haben, zum andern in der weiteren Bestimmung seines I n h a l t s, für die der Nationalcharakter eines Volkes und weiterhin die Notwendigkeit maßgebend sei, feste Unterscheidungen zu treffen, die nicht im Begriffe liegen. Ferner stellt Hegel die »geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung« einer »an und für sich gültigen Rechtfertigung« gegenüber und bemerkt dazu, eine einzelne Rechtsbestimmung des positiven Rechts könne sich »aus den Umständen und vorhandenen Rechtsinstitutionen als vollkommen gegründet und konsequent« zeigen lassen und doch »an und für sich unrechtlich und unvernünftig« sein, wie z. B. »eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts«. Im gleichen Sinne sagt er später im Zusammenhang mit der Gesetzgebung, es könne das, was Gesetz ist, in seinem Inhalt noch von dem verschieden sein, was »an sich Recht ist« ²⁾. Danach scheint das von Hegel entwickelte »philosophische Recht« mit dem Naturrecht zusammenzufallen und es scheint auch für Hegel die Aufgabe der Rechtsphilosophie darin zu bestehen, ein System der Rechtsprinzipien aus dem Begriffe des Rechtes zu entfalten, die unabhängig von den Besonderheiten irgendeines positiven Rechts, von dem Nationalcharakter eines bestimmten Volkes und anderen geschichtlichen Umständen zeitlose Gültigkeit beanspruchen können. Um die Zielsetzung der Hegelschen Rechtsphilosophie voll zu verstehen, müssen wir uns jedoch zuvor ihre Stellung im Ganzen des Systems vergegenwärtigen.

Hegels Rechtsphilosophie ist ein Teil seiner Philosophie des Geistes und diese wiederum ein Teil des Systems auf Grund der »Logik« als einer Ontolo-

1) In der Erläuterung zu § 3 der Rechtsphilosophie.

2) Rechtsphilosophie § 212.

gie. Daß Hegels Logik eine Lehre nicht nur von dem denkenden Bewußtsein, eine Logik im subjektiven Sinne, sondern zugleich eine *O n t o l o g i e* im Sinne einer Lehre von *g e g e n s t ä n d l i c h e n S t r u k t u r z u s a m m e n h ä n g e n* ist, ergibt schon ihr Aufbau und ihr Verhältnis zur Phänomenologie des Geistes. Hatte diese den Weg aufgezeigt, den das Bewußtsein durchläuft, um zum »absoluten Wissen«, d. h. zum Wissen der Einheit seiner selbst und der gegenständlichen Welt, zu gelangen, so setzt die Logik diese Einheit und das Wissen um sie als erreicht voraus. Sie entwickelt daher die Grundstrukturen des Bewußtseins zugleich als die Grundstrukturen der gegenständlichen Welt selbst und umgekehrt. So erklärt Hegel in der in der »Enzyklopädie« enthaltenen Logik ¹⁾: »Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen *o b j e k t i v e* Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des *b e w u ß t e n* Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die *L o g i k* fällt daher mit der *M e t a p h y s i k* zusammen, der Wissenschaft der *D i n g e* in *G e d a n k e n* gefaßt, welche dafür galten, die *W e s e n h e i t e n* der *D i n g e* auszudrücken.« Um das Mißverständnis auszuschließen, als habe es die Logik nur mit den Formen des denkenden Bewußtseins als solchen zu tun, erklärt Hegel, statt des Ausdrucks »Gedanken« lieber den Ausdruck »Denkbestimmungen« gebrauchen zu wollen. »Das Logische ist, dem Bisherigen zufolge, als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt.« Die sich aus sich selbst fortbestimmende Denkbestimmung, das ist der »*B e g r i f f*« im Hegelschen Sinne, ist »das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen«. Aus dieser Auffassung des Gedankens in seiner objektiven Bedeutung ergibt sich für Hegel erst, was das Denken im subjektiven Sinne ist. Wenn so Hegels Logik zugleich eine allgemeine Ontologie wie eine Logik im subjektiven Sinne ist, so ist die Natur- und Geistesphilosophie die weitere Entfaltung der Ontologie in den nunmehr unterschiedenen Bereichen des natürlichen und des geistigen Seins. Sie ist die Fortsetzung der Logik und ihre Vollendung als Metaphysik. Hegel selbst hat sich über diesen engen Zusammenhang der Logik mit den übrigen Teilen des Systems ebenso deutlich ausgesprochen. »Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der *r e i n e n* Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andern philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissen-

1) Sämtliche Werke (Ausgabe *G l o c k n e r*) Bd. 8, S. 83. (Sperrungen von Hegel.)

schaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind«¹⁾. Es kann nicht genug betont werden, daß unter dem »reinen Denken« die innere Bewegung des Begriffs als der objektiven Denkbestimmung, und zwar in seiner Allgemeinheit zu verstehen ist, in der er — als logischer Begriff — »das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen« ist, diese beiden Momente seiner Verwirklichung also noch nicht unterschieden hat. Mit der Unterscheidung seines Daseins in ein »natürliches und ein »geistiges« Dasein hört er zwar auf, »reines Denken« zu sein, behält dieses aber als seine Grundlage und als im dialektischen Sinne »aufgehobene« Voraussetzung bei. Die Gestalten des geistigen Seins, zu denen auch das Recht gehört, sind ebenso wie die des natürlichen Seins Konkretionen, d. h. nähere Inhaltsbestimmungen des logischen Begriffs als der sich in ihnen weiter bestimmenden objektiven Denkbestimmung. »In spekulativerem Sinne ist die Weise des Daseins eines Begriffs (also die Gestalt!) und seine Bestimmtheit eins und dasselbe«²⁾. Hiernach müssen wir auch die Rechtsphilosophie als (weiter entwickelte) Ontologie oder Metaphysik, als die Lehre von den objektiven Denkbestimmungen ansehen, die in ihrer Gesamtheit, als »Gestalten des Begriffs«, den Inhalt des objektiven Geistes ausmachen.

Damit scheint aber die Frage, ob die in der Rechtsphilosophie von Hegel entwickelten Begriffe rechtlicher Institutionen, z. B. des Eigentums, nach seiner Auffassung für jede denkbare Rechtsordnung überhaupt Gültigkeit haben oder aber nur für eine bestimmte geschichtliche Epoche und für einen bestimmten Volksgeist zutreffen, im ersten Sinne entschieden. Denn wenn und soweit diese Begriffe die Bedeutung ontologischer Kategorien haben, müssen sie, als nähere Bestimmungen menschlichen Seins überhaupt, unabhängig von den besonderen Umständen der Zeit und des Raumes gelten. Das von Hegel sogenannte »philosophische Recht« wäre also ein ontologisch begründetes Naturrecht. Doch trifft dies, wie im folgenden zu zeigen ist, nur für den ersten Teil der Rechtsphilosophie, für das »abstrakte Recht« und die »Moralität«, zu. In der Philosophie der »Sittlichkeit« als des im Staate geeinten Volkes hat Hegel dagegen diesen Standpunkt einer der Geschichte vorausgehenden Ontologie verlassen. Schon das bekannte Wort der Vorrede zur Rechtsphilosophie: »Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt«, läßt ein Bewußtsein geschichtlicher Gebundenheit erkennen, wie es der Naturrechtslehre, aber auch der formalen Rechtsphilosophie des Neukantianis-

1) A. a. O. S. 87.

2) Rechtsphilosophie § 32.

mus fremd ist. Wichtiger ist, daß die Ausführung der Staatslehre erkennen läßt, daß Hegel hier keineswegs jeden möglichen Staat überhaupt, sondern den Staat einer ganz bestimmten Epoche, seiner Gegenwart, vor Augen gehabt hat. So enthält die Schilderung der »bürgerlichen Gesellschaft« unverkennbar Züge der damals, zu Beginn des 19. Jahrhunderts eben einsetzenden sozialen Entwicklung¹⁾. Hegel war sich dessen auch wohl bewußt; er erklärt ausdrücklich: »Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt«²⁾. Dasselbe gilt erst recht von Hegels Staatsbegriff. Denn dieser Staat hat ebenso die Familie wie die bürgerliche Gesellschaft zur Voraussetzung, beide dialektisch zu einer höheren Einheit verschmelzend. Er ist »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit«; diese »konkrete Freiheit« aber besteht darin, daß »die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen übergehen«, dieses »als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind«. »Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit [in der bürgerlichen Gesellschaft] vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit [des im Staate geeinten Volkes] zurückzuführen und so in ihm selbst [dem Einzelnen] diese [die »substantielle Einheit«, also das Ganze] zu erhalten³⁾.

Das Prinzip des »modernen« Staates macht also den Inhalt des Hegelschen Staatsbegriffs aus, der keineswegs auf jeden andern Staat, z. B. den antiken oder den mittelalterlichen, anwendbar ist. Der antike Staat z. B. hatte nach Hegel das Prinzip der Subjektivität noch nicht ausgebildet und konnte daher, als es hervortrat, nicht mit ihm fertig werden. Eben- sowenig war für Hegel der mittelalterliche Staat »die Wirklichkeit der konkreten Freiheit«. Eine andere Frage ist, welche bestimmte Staatsgestalt Hegel bei dem von ihm sogenannten »modernen« Staat denn nun eigentlich vor Augen gehabt hat. Diese Frage kann keinesfalls mit dem Hinweis auf das Preußen der Jahre nach 1813 abgetan werden. Denn es darf nicht vergessen werden, daß Hegels Staatsgedanke nicht erst 1813 oder 1817, sondern bereits um 1800 entstanden ist und lange vor der Rechtsphilosophie sowohl in den Nürnberger Schriften wie in den ver-

1) Vgl. die §§ 243 ff. der Rechtsphilosophie.

2) So im Zusatz von Gans zu § 182.

3) § 260. — Eckige Klammern vom Verf.

schiedenen Auflagen der Enzyklopädie in den Grundzügen stets in derselben Weise von ihm dargestellt worden ist ¹⁾. Unter dem »modernen Staat« versteht Hegel nicht einen ganz bestimmten einzelnen Staat, sondern die Gestalt politischer Daseinsordnung, wie sie sich in seiner geschichtlichen Epoche vornehmlich bei den germanischen Völkern herauszubilden im Begriffe ist. Es ist das der Staat der von Hegel in seiner Geschichtsphilosophie sogenannten »dritten Periode« der »germanischen Welt«, als deren Beginn Hegel die Reformation ansieht. Daß er sich dieses Zusammenhanges seiner Lehre von der Sittlichkeit und dem Staate mit der Reformation als einem geschichtlich epochemachenden Ereignis in der Entwicklung des germanischen Geistes ganz klar bewußt gewesen ist, zeigen vor allem die Ausführungen der Enzyklopädie über das Verhältnis von Staat und Religion ²⁾. Der Staat, betont Hegel hier, beruhe auf der sittlichen Gesinnung seiner Glieder und diese auf der religiösen. Daher sei der Staat als ein wahrhaft sittliches Gemeinwesen, wie Hegel ihn in der Rechtsphilosophie darstellt, nur möglich auf der Grundlage einer Religion, für die der göttliche Geist sich nicht, wie für das religiöse Ideal des Mittelalters, gegen die irdischen Gemeinschaften, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und das Volk, negativ verhalte, sondern sie »immanent durchdringe«. Die sittlichen Gestaltungen, in denen der göttliche Geist sich darstellt, seien die in der Rechtsphilosophie angeführten, nämlich: die »Sittlichkeit der Ehe« im Gegensatz zu der mittelalterlichen Vorstellung von der »Heiligkeit des ehelosen Standes«, die »Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit« im Gegensatz zu der Vorstellung der »Heiligkeit der Armut und ihres Müßigganges« und endlich »die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams«. Es sei daher, erklärt Hegel, nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten — gemeint ist die französische Revolution —, »eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben«. Nur auf der durch die Reformation geschaffenen religiösen Grundlage sei also der »sittliche Staat« im Sinne Hegels überhaupt denkbar. Die Reformation aber ist, wie Hegel in der Geschichtsphilosophie stark betont ³⁾, »in Deutschland aufgegangen und auch nur von den rein germanischen Völkern erfaßt worden«. Die slawischen und die romanischen Nationen haben sich im ganzen der Reformation ferngehalten, was, wie Hegel des längeren ausführt, nicht allein aus äußeren

1) Vgl. hierzu meine Aufsätze über »Die Bedeutung der völkischen Sitte in Hegels Staatsphilosophie« in Ztschr. f. d. ges. Staatsw. Bd. 98, S. 109 ff. und »Hegels Nürnberger Schriften in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner Rechts- und Staatsphilosophie« in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bd. 31, S. 358 ff.

2) Sämtliche Werke, Bd. X, S. 434 ff.

3) Vgl. Sämtl. Werke Bd. XI, S. 527 ff.

Umständen erklärt werden kann, sondern in der Eigentümlichkeit ihres Volkscharakters seinen Grund hat. Träger des Geistes, der den von Hegel dargestellten Staat beherrscht, sind also allein die germanischen Völker, und zwar diese auch nur, soweit sie durch die Reformation zu ihrem eigenen Wesen gefunden haben. Innerhalb des hierdurch bezeichneten geschichtlichen Raumes aber ist es nicht ein bestimmter einzelner Staat, den Hegel vor Augen hat; vielmehr kann sich die von ihm als die geistige Substanz dieser geschichtlichen Welt aufgewiesene Staatsidee in jedem germanisch bestimmten Staatswesen seiner Zeit, also ebensowohl in England wie in Preußen oder in einem andern der damaligen deutschen Staaten verwirklichen. Hegels Staatsbegriff erhebt also nicht den Anspruch, für alle Völker und alle geschichtlichen Epochen, für jeden möglichen Staat überhaupt zuzutreffen; er ist und will sein die Wahrheit seines Volkes und seiner Zeit.

Auf der andern Seite stellt Hegel nun aber diesen Staat seiner geschichtlichen Epoche nicht nur als ein beliebiges geschichtliches Gebilde, sondern als den »an und für sich vernünftigen« oder wahren Staat dar. Denn die Geschichte ist für Hegel keine bloße Aufeinanderfolge gleich-gültiger Gestalten, sondern ein Werdegang, der auf die (nach der Erkenntnis der Gegenwart) vollendete sittliche Gestalt als auf ihr immanentes Ziel bezogen ist. Damit wird es Hegel möglich, geschichtlich frühere Staatsgebilde als Gestaltungen eines unvollkommenen, weil noch einseitigen und insofern abstrakten Prinzips zu verstehen. Durch diese Betrachtung erhält der von Hegel als die Wahrheit seiner Gegenwart betrachtete Staat seine geschichtsphilosophische Rechtfertigung. Weiter aber bedeutet dies, daß der »objektive Geist« im Bereich der Sittlichkeit nicht als ein zeitlos gültiges Kategoriengefüge, als ein System ontologischer Möglichkeiten, sondern als ein in der Zeit, nämlich in der Geschichte sich entfaltender Geist zu verstehen ist, der jeweils ein bestimmtes Volk, oder wie wir vielleicht heute sagen würden, eine bestimmte Rasse zum Träger seiner Entwicklung hat. Das Sein des Geistes als objektiver Geist ist wesensmäßig geschichtliches Sein, konkreter Geist eines Volkes und der von ihm bestimmten Geschichtsepoche und kann daher auch nicht »allgemein« — in einer für alle Völker und Zeiten gleich gültigen Weise —, sondern nur in seiner Konkretion, und zwar in seiner höchsten Gestalt als dem Ziel der ganzen geschichtlichen Entwicklung, begriffen werden. Dabei verhalten sich die Darstellung der Rechtsphilosophie und der Geschichtsphilosophie in der Weise, daß jene die vollendete Gestalt lediglich nach ihrer immanenten Vernünftigkeit und Wahrheit, diese dieselbe Gestalt als Resultat des auf sie als sein immanentes Ziel bezogenen geschichtlichen Prozesses begreift.

Beide haben denselben Gegenstand: den Staat der »konkreten Freiheit« oder der Sittlichkeit, d. h., die Gegenwart »in Gedanken erfaßt«. Die Rechtsphilosophie erreicht diesen Gegenstand als sich zur Geschichtsphilosophie aufhebende Ontologie. Die Geschichtsphilosophie erreicht ihn auf dem Wege über die zeitliche Entfaltung des Geistes der jeweils eine Epoche bestimmender Völker bis zur Gegenwart. Beide lassen das Naturrecht als ein von der Geschichte abstrahierendes Kategoriensystem hinter sich.

Das Naturrecht findet jedoch, wie bereits erwähnt wurde, innerhalb der Hegelschen Ontologie seine Stelle in dem von Hegel sogenannten »abstrakten Recht«. Bedeutsam ist hierbei, daß Hegel das abstrakte Recht ursprünglich als das Recht schlechthin ansah ¹⁾. Unverkennbar ist der Zusammenhang des »abstrakten Rechts« mit der Naturrechtslehre Kants. Der Grundbegriff des abstrakten Rechts ist die Person. Sie ist der Einzelne, der als sittlich freier Wille im Sinne Kants zugleich abstrakt-allgemeines Vernunftwesen ist. »Der Begriff der Persönlichkeit schließt in sich die Ichheit oder Einzelheit, welche ein Freies oder Allgemeines ist« ²⁾. Die Person ist frei, sofern sie nicht ihren besondern Neigungen und Trieben, sondern sich selbst als allgemeiner sittlicher Vernunft gehorcht. »Das Recht«, sagt Hegel in der Nürnberger Enzyklopädie, in der wir die erste Fassung des späteren Systems der Rechtsphilosophie zu erblicken haben, »ist das Verhältnis der Menschen, insofern sie abstrakte Personen sind« ³⁾. Dieses Verhältnis ist für ihn denkbar auf jeder Stufe der geschichtlichen Entwicklung. Dasselbe gilt von den Begriffen des Eigentums, des Vertrages, des Unrechts und der Strafe, die Hegel aus dem Grundbegriff des abstrakten Rechts, aus dem Verhältnis der Person zu andern Personen, ableitet. Diese Begriffe werden von Hegel in dem Sinne als zeitlose Allgemeinbegriffe gedacht, daß sie das ontologische Wesen, den Sinngehalt eines jeden wie im näheren immer beschaffenen Eigentums usf., nicht nur des römischen oder des mittelalterlichen oder des modernen, sondern eben des Eigentums überhaupt darstellen sollen. Die Gesamtheit der Begriffe des abstrakten Rechts ergibt also ein System zeitlos gültiger materialer Rechtsbegriffe, ein Naturrecht, das sich freilich nur auf ein begrenztes Rechtsgebiet, vornehmlich auf das Privatrecht, erstreckt.

Auch die Untersuchungen von Dulckeit über den Unterschied von »Begriff« und »Gestalt« in Hegels Philosophie führen in bezug auf das abstrakte Recht, von dem sie in erster Linie handeln, zu keinem andern

1) So in der Nürnberger Enzyklopädie (1810) und in der Heidelberger Enzyklopädie (1817).

2) Werke Bd. III, S. 56. Vgl. die Rechtsphilosophie § 35. 3) Werke Bd. III, S. 217.

Ergebnis¹⁾. Dulckeit hat darauf hingewiesen, daß Hegel die logisch-dialektische Entfaltung der Begriffsmomente — oder der rein begrifflichen Gestaltungen des Rechtsbegriffs — sehr sorgfältig von der geschichtlichen Entwicklung der wirklichen Rechtsgestalten unterschieden habe. Ein und dasselbe Begriffsmoment, etwa das Eigentum oder die Strafe als »Begriff«, könne in einer Fülle verschiedener geschichtlicher Gestalten verwirklicht sein, die jeweils das besondere Gepräge einer bestimmten geschichtlichen Gesamtgestalt an sich trügen. Für den Begriff als solchen und für seine logisch-dialektische Entfaltung im System seien diese besonderen Züge einer geschichtlichen Gesamtgestalt jedoch gleichgültig. Die bestimmte geschichtliche Gestalt, etwa das römische, germanische oder irgendein anderes geschichtlich-konkretes Eigentum, habe für die systematische Darstellung in der Rechtsphilosophie nur die Bedeutung eines veranschaulichenden Beispiels; die geschichtlichen Einzelgestaltungen seien »rein systematisch gesehen nur ein gleichgültiges Begleiten der Entwicklung der selbstgewissen Wahrheit«²⁾. Anders sei es in der Geschichtsphilosophie, die es gerade mit der dialektischen Folge der geschichtlichen Gestalten in der Zeit zu tun habe. Die Loslösung des »Begriffs« und seiner Entfaltung im »System« von der »Gestalt« und dem Gestaltenwandel in der Geschichte, auf die Dulckeit damit den Blick gelenkt hat, besagt aber nichts anderes als den naturrechtlichen Charakter des Systems³⁾. Allerdings hat Dulckeit anfänglich diese Ablösung des

1) Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, 1936. System und Geschichte in Hegels Philosophie, ZDK. IV, S. 25 ff.

2) Vgl. Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, S. 29; ZDK. IV, S. 32.

3) Hegel wäre allerdings über einen naturrechtlich gedachten Begriff des Eigentums, des Vertrages und der Strafe dann hinausgekommen, wenn diese Begriffe, wie Dulckeit das in seinem Aufsatz (S. 36 f.; bes. Anm. 2 auf S. 37) ausführt, auch für Hegel an der Weiterentwicklung des Systems teilnahmen und ihre abschließende Bestimmung erst auf der Stufe der Sittlichkeit erführen. Aber es ist kein zufälliger Mangel der Darstellung, daß Hegel die Begriffe des abstrakten Rechts nicht in dieser Weise durch das ganze System hindurch fortgeführt hat, bis sie ihre letzte Prägung »durch den vollendeten Begriff des objektiven Geistes, durch die Volksgemeinschaft« erhalten haben. Denn Hegel hat das Privatrecht seiner Zeit, wie Dulckeit selbst bemerkt hat (Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, S. 76), durchaus nur als Gestalt des »abstrakten« Rechts begriffen und konnte es auch gar nicht anders begreifen. »Eigentum«, »Vertrag« und »Strafe« — und zwar sowohl als Gestaltungen seiner Zeit wie jeder anderen Zeit — erhalten damit für ihn ihren Sinn, ihre abschließende Begriffsbestimmung lediglich aus dem Grundgedanken des abstrakten Rechts. Wohl können, wie Hegel zum Fideikommiß, das dem Prinzip des (abstrakten) Eigentums widerspricht, bemerkt, »die Bestimmungen, die das Privateigentum betreffen, höheren Sphären des Rechts, einem Gemeinwesen, dem Staate untergeordnet werden müssen«. Solche »Ausnahmen« müssen dann aber »in dem vernünftigen Organismus des Staates begründet sein«. (Zusatz zu § 46.) Aus dieser Bemerkung geht doch

Systems von jeder bestimmten geschichtlichen Gesamtgestalt nicht nur für das »abstrakte Recht«, für das sie zutrifft, sondern für die gesamte Rechtsphilosophie, auch für die »Sittlichkeit«, behauptet ¹⁾. Demgegenüber haben wir gesehen, daß Hegels Staatslehre nicht einen in beliebigen geschichtlichen Gestalten verwirklichten, zeitlos geltenden Staatsbegriff, sondern den Staat einer bestimmten geschichtlichen Epoche, seiner Gegenwart — wenn auch nicht einen ganz bestimmten einzelnen Staat — zum Gegenstand hat. Damit stimmt es jedoch wieder überein, wenn *Dulckeit* in seinem späteren Aufsatz bemerkt, daß »der immer reicher werdende Begriff in seinem Umfang und in seiner Tiefe der Wirklichkeit als geschichtlicher Gesamtgestaltung immer näherkommt, bis er seine eigene methodische Voraussetzung erfüllt und am Ende der Bewegung als der Begriff der geschichtlichen Gegenwart zur konkreten Einheit mit der Gestalt kommt« ²⁾. Die Trennung von Begriff und Gestalt, die für das abstrakte Recht zutrifft und seinen naturrechtlichen Charakter bedingt, hebt sich also auch nach *Dulckeits* Auffassung im Fortgang der Rechtsphilosophie auf der Stufe der Sittlichkeit zur Einheit des Begriffs und der geschichtlichen Gesamtgestalt auf, die nur in dieser geschichtlichen Epoche und in diesem bestimmten Volke möglich ist und Wirklichkeit hat. Daß dennoch die Unterscheidung von Begriff und Gestalt als nunmehr dialektisch geeinter Momente ihre Bedeutung behält, betont *Dulckeit* mit Recht und wird später noch deutlicher werden.

Der dialektische Fortgang vom abstrakten Recht über die Moralität zur Sittlichkeit ist daher nicht nur der Fortgang von einem abstrakt verstandenen Begriff der Persönlichkeit und der Gemeinschaft und damit des Rechts zum wahren, konkreten Begriff, sondern enthält zugleich die Aufhebung der Einseitigkeit und Abstraktion eines aus dem Wesen des Menschen schlechthin als abstrakter Person — ohne Rücksicht auf seine Gliedstellung in einer bestimmten Gemeinschaft — abgeleiteten Naturrechts

deutlich hervor, daß nach Hegels Auffassung das Eigentum als eine Gestaltung des abstrakten Rechts zwar unter Umständen — »ausnahmsweise«! — hinter dem höheren Recht des Staates zurücktreten müsse, daß aber sein Begriff hierdurch nicht berührt werde, dieser sich vielmehr allein aus dem abstrakten Recht bestimmt. Das »abstrakte Recht« bedeutete Hegel so eine besondere — wenn auch im Ganzen des objektiven Geistes untergeordnete — »Sphäre« rechtlicher Grundbestimmungen, die unabhängig von dem jeweiligen Prinzip der politischen Verfassung ihren Sinn in sich selbst trägt und daher für jede geschichtliche Epoche gleichermaßen Geltung beanspruchen kann. Die Deutung *Dulckeits* stellt somit in Wahrheit bereits eine — begrüßenswerte — Fortbildung des Hegelschen Systems dar, die es — und zwar auch in grundsätzlicher Hinsicht — verändert.

1) So Rechtsbegriff und Rechtsgestalt, S. 17—18.

2) ZDK. IV, S. 51.

in der Erkenntnis des »sittlichen Staates« als der Staatsidee der für Hegel »gegenwärtigen« Epoche der »germanischen Welt«. Der doppelte Sinn des dialektischen »Aufhebens« ist dabei wohl zu beachten. Hegel verwirft den Gedanken eines aus der allgemeinen menschlichen Vernunft abzuleitenden, schlechthin gültigen Naturrechts nicht durchaus, sondern räumt ihm in seiner Rechtsphilosophie ein beschränktes Gebiet ein. Dieses Gebiet stellt aber im Ganzen des Rechts der Hegelschen Gegenwart nur eine untergeordnete »Sphäre« dar. Die sittlichen Gemeinschaften, Familie und Staat, sind den Prinzipien dieser Sphäre übergeordnet. Zwar hat »jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist«¹⁾, aber nicht jede Stufe hat mit der andern das gleiche Recht. So können die Bestimmungen des Privateigentums einer »höheren Sphäre« des Rechts, dem Staate, untergeordnet werden müssen²⁾. Das Prinzip der untergeordneten Sphäre darf dagegen nicht in den Bereich der höheren hinübergreifen. Beispielsweise hat »die Einmischung des Vertragsverhältnisses, wie der Verhältnisse des Privateigentums überhaupt, in das Staatsverhältnis die größte Verwirrung im Staatsrecht und in der Wirklichkeit hervorgebracht«³⁾. Die naturrechtlichen Prinzipien des abstrakten Rechts müssen also streng auf das Verhältnis der Einzelnen als Personen zueinander beschränkt bleiben und haben keine Gültigkeit dort, wo es sich um die Gestaltung der Volksordnung in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat handelt, weil hier die Geschichte in ihr Recht eintritt.

Denn die Individuation des weltgeschöpferischen Geistes in die Rassen und Völker ist zugleich der Ursprung der Geschichte. Daher weist Hegel im System der Enzyklopädie erstmalig dort auf die Geschichte hin, wo er von der Rassenverschiedenheit spricht. »Die Philosophie der Geschichte hat zu ihrem Gegenstand die weltgeschichtliche Bedeutung der Völker, d. h., wenn wir die Weltgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes nehmen, die höchste Entwicklung, zu welcher die ursprüngliche Disposition des Nationalcharakters gelangt, die geistigste Form, zu welcher der in den Nationen wohnende Naturgeist sich erhebt«⁴⁾. Folgerichtig hebt sich da, wo die systematische Entwicklung des Rechtsbegriffs bis zum Begriff der sittlichen Gemeinschaft als des Volkes fortgeschritten ist, die Ontologie zur Geschichtsphilosophie auf. Diesen Punkt, den Angelpunkt der ganzen Rechtsphilosophie, bezeichnet jene Stelle, an der Hegel in abschließender Bestimmung des Begriffs der Sittlichkeit erklärt: »Die sittliche

1) Rechtsphilosophie § 30.

2) Vgl. die in der Anmerkung 3 auf S. 226 angeführte Äußerung Hegels über das Familienfideikommiß.

3) Rechtsphilosophie § 75.

4) Werke Bd. X, S. 79.

Substanz, als das für sich seiende Selbstbewußtsein mit seinem Begriffe geeint enthaltend, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volkes¹⁾. Indem Hegel als die Wirklichkeit des sittlichen Geistes hier die *Sitte* hinstellt, verläßt er den Boden des Naturrechts und wendet sich dem allein in den Völkern als den Trägern der geschichtlichen Entwicklung lebendigen Geiste zu. So verstehen wir auch, daß die Darstellung des Staates als des sittlichen Gemeinwesens unmittelbar zur Geschichtsphilosophie hinüberleitet, deren Anfang sie ebenso ist wie deren Resultat. Denn die Geschichtsphilosophie ist die Darstellung des Geistes in seiner jeweiligen Konkretion als bestimmter Volksgeist, der sein ihm eigentümliches Gestaltungsprinzip in einer bestimmten geschichtlichen Epoche verwirklicht und ihr damit das Gepräge gibt. Der Sinn der geschichtlichen Entwicklung vollendet sich für Hegel in dem Prinzip seines Volkes und seiner Epoche, das als das reichste zeitlich das letzte, als immanentes Ziel der gesamten geschichtlichen Entwicklung aber ebenso ihr Grund und für die Erkenntnis dieses Werdeganges daher ebenso Voraussetzung wie Resultat ist. So ist die Rechtsphilosophie systematisch gesehen der Weg, auf dem sich die allgemeine Ontologie des Systems, als Naturrecht, zur Metaphysik der Geschichte im Begriff des sittlichen Staates als der Wahrheit der geschichtlichen Gegenwart aufhebt.

III.

Metaphysik des Rechts als Geschichtsphilosophie.

Kann die heutige Rechtsphilosophie denselben Weg gehen wie diejenige Hegels, oder ist ihre Aufgabe grundsätzlich eine andere? Sicher haben wir gleich Hegel die Aufgabe, die Wahrheit *u n s e r e r* Gegenwart zu erkennen — einer Gegenwart, die mit der Hegels nicht mehr identisch ist. Die Frage ist aber weiter, ob wir dem Naturrecht, so wie Hegel im abstrakten Recht, eine wenn auch beschränkte und untergeordnete Gültigkeit zugestehen, ob wir also immerhin noch *e i n i g e* Rechtsbegriffe als allgemeingültige materiale Rechtsprinzipien anerkennen müssen, oder ob wir nicht vielmehr den Sinn *a l l e r* rechtlichen Institutionen im Hinblick auf das tragende Prinzip der geschichtlichen Epoche zu verstehen haben. Denn so wie Hegel gewußt hat, daß Staaten, politische Ordnungen, ihren bestimmten Sinn aus der politischen Idee einer geschichtlichen Epoche und damit aus dem Geist des in ihr führenden Volkes erhalten, ein allgemeingültiger, naturrechtlicher Staatsbegriff daher keine Wahrheit haben kann, so erkennen wir heute, daß auch die Sozial- und Wirtschaftsverfassung, die Eigen-

1) Rechtsphilosophie § 156.

tumsordnung und mit ihr das »bürgerliche Recht« durch dieselbe Idee der Gemeinschaft und der Persönlichkeit gestaltet werden, die der politischen Verfassung zugrunde liegt. Rechtsidee und politische Idee eines Volkes sind im Grunde eins. So wenig wir daher nach dem Sinn des Staates überhaupt ohne Rücksicht auf die gestaltende Idee einer geschichtlichen Epoche fragen können, so wenig können wir beispielsweise nach dem Sinn des Eigentums oder der Vertragsfreiheit schlechthin, unabhängig von einer bestimmten politischen und Wirtschaftsverfassung, fragen. Wir erhalten dann lediglich einen formalen Strukturbegriff, dessen Allgemeingültigkeit aber erkaufte wäre durch den Verzicht auf den inhaltlich bestimmten Sinngehalt, der einer jeden rechtlichen Institution gerade nur im Hinblick auf die maßgebende Rechtsidee dieses Volkes zukommt.

Betrachten wir beispielsweise das Eigentum lediglich nach seiner formalen Struktur, so können wir es etwa als die Beziehung eines Rechtsträgers zu einer Sache und, vermitteltst der Sache, zu andern Rechtssubjekten kennzeichnen. Das Verhältnis des Eigentümers zur Sache kann dabei als positiver Art, etwa als Herrschaftsverhältnis, als Unterwerfung der Sache unter den Willen des Eigentümers, das des Eigentümers zu andern Rechtsträgern als negativer Art, nämlich als Ausschließung, bestimmt werden. Von hier aus kann man dann das Eigentum in der Weise definieren, daß es die nach der jeweiligen positiven Rechtsordnung umfassendste Herrschaftsmacht einer Person über eine Sache sei. In Wahrheit ist diese Definition entweder ganz formal oder, wenn sie doch als eine Inhaltsbestimmung verstanden wird, nur für ein ganz bestimmtes Eigentum, das individualistisch-liberale, zutreffend. Sie hat ferner den Mangel, das Eigentum nur als eine abstrakte Beziehung zwischen mehreren gleichsam als fest gedachten Bezugspunkten, einem Subjekt und einer Sache, anzusehen, die in dieser Isolierung eine unwahre Vorstellung sind. Fassen wir die Definition streng formal, dann bedeutet Rechtsträger, Person, hier nichts anderes als die leere Vorstellung eines »Subjekts überhaupt«, Sache die eines »Objekts überhaupt«; ein spezifisch rechtlicher Inhalt ist damit noch gar nicht erfaßt. In dieser Weise haben in der Tat Neukantianismus und »reine Rechtslehre« die Begriffe des Rechtssubjekts, des Rechtsobjekts und des subjektiven Rechts zu formalisieren gesucht und damit nur erreicht, von allem zu abstrahieren, was die rechtliche Bedeutung und Eigenart dieser Begriffe ausmacht: nämlich von ihrem Sinn. Fragen wir aber nach dem Sinn des Eigentums, so fragt es sich, was es bedeutet, »Subjekt des Rechts«, »Eigentümer« zu sein. Auf diese Frage aber sind, je nachdem, von welcher Idee der Persönlichkeit und der Gemeinschaft man dabei ausgeht, verschiedene Antworten möglich, von

denen jeweils eine für eine bestimmte geschichtliche Eigentumsordnung zutrifft. So gibt Hegel, der neben der Rechtsphilosophie Kants dabei auch das zu seiner Zeit in Deutschland mit gewissen Änderungen und Einschränkungen geltende spätrömische Recht vor Augen gehabt haben wird, die Antwort: Eigentümer, Person zu sein, bedeute sittlich freier, jedoch erst abstrakt-allgemeiner und daher ebenso einzelner Wille zu sein. Als solcher von einer »Außenwelt« unabhängiger, in diesem Sinne »freier« Wille lege der Eigentümer der Sache sein Gesetz auf, mache sie seinem Zwecke dienstbar und schaffe sich so eine äußere Sphäre seiner Freiheit, in der er als Person anerkannt werde. Der Sinn des Eigentums ergibt sich für Hegel also daraus, daß sich der Einzelne in der Herrschaft über die Sache als das bewährt, was er nach seiner Bestimmung als Person ist: nämlich als sittlich freier, jedoch einzelner und daher erst abstrakt-freier Wille. »Die Seite aber, daß ich als freier Wille mir im Besitz gegenständiglich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche daran, die Bestimmung des Eigentums aus«¹⁾.

Im Rahmen des werdenden völkischen Gemeinrechts können wir den Sinn des Eigentums nicht mehr lediglich aus der abstrakten Persönlichkeit des Einzelnen, sondern nur aus seiner konkreten Persönlichkeit, d. h. aus seiner verantwortlichen Pflicht- und Rechtsstellung in der Gemeinschaft begreifen²⁾. Das Eigentum bedeutet uns daher, was Binder schon 1925 als seine Bestimmung erkannt hat, ein von der Gemeinschaft dem Einzelnen als sozial verantwortlicher Persönlichkeit zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe anvertrautes Gut; dem Eigentum ist also der Gedanke der sozialen Verantwortung genau so immanent wie der einer bestimmt begrenzten Gestaltungsmacht des Eigentümers. Wie der Eigentümer in dieser Betrachtung nicht ein Rechtssubjekt schlechthin, sondern Rechtsgenosse als Glied der Gemeinschaft ist, so ist auch der Gegenstand des Eigentums hier nicht ein Objekt schlechthin, sondern eine durch ihre allgemeine Zweckbestimmung näher charakterisierte Sache, nämlich Boden oder Fahrnis, Erbhof oder Inventar oder Ware. Der Inhalt des Eigentums ist hiernach jeweils verschieden. So besondert sich der Eigentumsbegriff gemäß der sozialen Aufgabe und der Gliedstellung des Eigentümers. Dem Eigentum kann, wie dem Erbhof, die Bindung an Familie und Sippe ebenso innewohnen wie eine öffentliche Zweckbestimmung. Solche über das sonstige Maß hinaus-

1) Hegel, Rechtsphilosophie § 45.

2) Vgl. dazu meine Schriften »Rechtsperson und subjektives Recht«, 1935, und »Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens«, 1938, sowie die zusammenfassende Darstellung der neuen deutschen Rechtswissenschaft in der Schrift von L. Dikow, Die Neugestaltung des deutschen bürgerlichen Rechts, 1937, S. 50 ff.

gehende Eigentumsbindungen begründen dann keine »Ausnahmen« von dem Begriff des Privateigentums, wie das noch für Hegel der Fall war, Ausnahmen, die durch das vermeintliche Eingreifen einer »höheren Sphäre«, etwa des öffentlichen Rechts in das sogenannte Privatrecht, besonders gerechtfertigt werden müßten, sondern sind lediglich nähere Ausgestaltungen der ihnen allen zugrunde liegenden Eigentumsidee. Das formale Schema: Person — Sache gliedert sich so, indem es Inhalt gewinnt, in eine Stufenfolge besonderer Eigentumstypen auf, in denen allen sich der übergreifende Sinn des Eigentums als einer von der Gemeinschaft ihren Gliedern anvertrauten verantwortlich auszuübenden begrenzten Sachherrschaft verwirklicht. In dieser Sachherrschaft verwirklicht sich der Einzelne nicht als abstrakte Person, sondern als verantwortliches Gemeinschaftsglied. Das so verstandene Eigentum ist also nicht mehr nur ein Begriff des »abstrakten Rechts« im Sinne Hegels, sondern der »Sittlichkeit«; es setzt die konkrete Freiheit in der Gemeinschaft, nicht nur den abstrakten Freiheitsbegriff voraus und schließt damit — je nach der Eigenart der Sache stärkere oder geringere — Pflichten ein. So wenig wie der Eigentumsbegriff des abstrakten Rechts, so wenig gilt aber auch dieser Eigentumsbegriff für jedes mögliche und in der Geschichte einmal wirklich gewesene oder noch wirkliche »Eigentum überhaupt«; er gilt für die Eigentumsordnung des werdenden völkischen Gemeinrechts und ähnlich für die Formen der Sachherrschaft des germanischen Rechts. Diese Beschränkung der Anwendbarkeit des Begriffs auf bestimmte geschichtliche Rechtsgestalten schließt aber nicht aus, daß sich dieser Eigentumsbegriff und die ihm zugrunde liegende Rechtsidee gegenüber dem abstrakten Eigentumsbegriff und anderen geschichtlich wirksam gewordenen Rechtsprinzipien geschichtsphilosophisch als das reichere und wirklichkeitsnähere Prinzip und somit für uns als die Wahrheit des geschichtlichen Prozesses erweist.

Dieselbe Betrachtung können wir auch für den Vertragsbegriff und für die Strafe durchführen. Der Vertrag kann rein formal als die rechtlich anerkannte Willensübereinstimmung zweier Subjekte bezeichnet werden. Damit ist aber über seinen Sinn, über den Grund seiner Geltung und über seine rechtliche Funktion noch nichts gesagt. Sein Sinn, auf den es uns über diese bloß formale, verständige und d. h. noch nicht zum Begriffe gelangte Feststellung hinaus doch ankommt, kann wiederum vom Standpunkt lediglich des abstrakten Rechts oder des Gemeinschaftsrechts bestimmt werden. H e g e l sieht ihn auf der Stufe des »abstrakten Rechtes« darin, daß aus dieser Willensübereinstimmung zweier Personen ein wenn auch erst abstrakt allgemeiner Wille hervorgeht, der mit dem Willen eines

jeden der beiden Vertragsschließenden unmittelbar identisch und zugleich für ihn bindend ist. Auch darin verwirklicht sich nach Hegels Auffassung nur der Begriff der abstrakten — d. h. der ebenso einzelnen wie mit allen anderen identischen — Person. Für uns liegt im Begriff des Vertrages dagegen wiederum nicht nur das Moment des gemeinsamen Willens der beiden Vertragsschließenden, sondern ebenso die Beziehung auf die objektive Gemeinschaftsordnung, in die sich jeder Vertrag eingliedern muß, um rechtlichen Bestand zu haben. Der Vertrag beruht im Gemeinschaftsrecht auf dem erkennbar geäußerten Willen der Vertragsschließenden als *Gemeinschaftsglieder*, die mit der Gestaltung ihrer besonderen Beziehungen die Ordnung des Ganzen, in der sie immer stehen, zu ihrem Teil weiter ausgestalten. Daher können die Vertragsschließenden im nationalsozialistischen Recht den Inhalt des Vertrages nicht grundsätzlich beliebig, sondern nur im Einklang mit den Anforderungen der Gemeinschaft bestimmen, die dabei in Form genereller Preisfestsetzungen oder besonderer behördlicher Genehmigungen u. dgl. vielfach mitwirkt. Das Vertragsverhältnis betrachtet unser Recht als ein Verhältnis unter Rechtsgenossen, innerhalb dessen diese sich ständig gemäß den Anforderungen der Gemeinschaft, insbesondere der Forderung von »Treu und Glauben«, zu verhalten haben. So erhält auch der Vertrag seinen Sinn nicht schon aus dem Gedanken der abstrakten Person, sondern muß als eine Einrichtung des heutigen Rechts aus dem Gedanken der Gemeinschaft und der ihr eingegliederten »konkreten« Persönlichkeit verstanden werden.

Das Unrecht ist, formal gesehen, Verneinung des Rechts; die Strafe die Reaktion des Rechts auf das Unrecht. Mit diesen rein formalen Bestimmungen ist wieder über den Sinn dieser Begriffe noch nichts ausgesagt. Wenn das Recht lediglich im Sinne des »abstrakten Rechts«, als die Anerkennung der Person und ihrer »Freiheitssphäre«, verstanden wird, dann ist das Unrecht Verletzung dieser Freiheitssphäre. Da der Verbrecher als Person »allgemeiner Wille« und als solcher mit der Person des Verletzten abstrakt identisch ist, verneint er durch seine Tat sich selbst als abstrakte Person. Daraus ergibt sich für Hegel der Sinn der Strafe: »In meiner Persönlichkeit verletzt der andere unmittelbar seine eigene . . . Was er dem Begriffe nach gegen sich selbst getan, muß zur Wirklichkeit gebracht werden«¹⁾. Sehen wir dagegen im Recht die Ordnung der Gemeinschaft, die sich im Zusammenleben der Glieder verwirklicht, dann ist das Unrecht seinem Sinne nach die Verneinung der Gemeinschaftszugehörigkeit oder der besondern Gliedstellung des Täters. Indem dieser sich gegen die Gemeinschaft und ihre Gesetze auflehnt, verkennt er seine sittliche Bestim-

1) Werke Bd. III, S. 218.

mung als Gemeinschaftsglied und untergräbt so seine eigene Gemeinschaftsstellung. Dies macht die Strafe an ihm deutlich, indem sie eine Minderung nicht nur seiner Rechtsgüter, sondern seiner Gliedstellung, seiner Ehre, seiner Freiheit oder seines Vermögens darstellt ¹⁾. So gesehen, verwirklicht auch die Strafe wiederum den Gedanken der konkreten Persönlichkeit des Gemeinschaftsgliedes und setzt die konkrete Freiheit in der Gemeinschaft voraus.

Damit ist aber deutlich geworden, daß die Gegenstände des von Hegel sogenannten »abstrakten Rechts« im nationalsozialistischen deutschen Recht der Gegenwart nicht mehr aus dem Gedanken der abstrakten Person, sondern nur aus der Idee der der Gemeinschaft verantwortlichen Persönlichkeit verstanden werden können, deren Rechtsstellung auf ihrer Gliedschaft im Ganzen beruht. Der Begriff der abstrakten Person, der so, wie ihn Hegel verstanden hat, als Prinzip einer andern geschichtlichen Gestaltung — nämlich für das individualistisch verstandene spätrömische Privatrecht und seinen Niederschlag im »Pandektensystem« des 19. Jahrhunderts — von Bedeutung bleibt, ist für das völkische Recht im eigentlichen Sinne gegenstandslos geworden. Er begründet hier keine besondere rechtliche Sphäre, keinen Bereich rechtlicher Zusammenhänge mehr, deren Sinngehalt gerade nur durch ihn erfaßt werden könnte. Wenn das »abstrakte Recht« damit aufhört, einen bestimmten Bereich innerhalb der Gesamtordnung u n s e r e s Rechts darzustellen — die deshalb natürlich nicht ungliedert ist, aber sich in anderer Weise gliedert als das Hegelsche System —, so behält es doch seine Bedeutung als eine bestimmte Stufe der Entwicklung der Rechtsidee in geschichtsphilosophischer Betrachtung. die Prinzipien des »abstrakten Rechts« behalten ihre Gültigkeit zwar nicht für jedes Recht »überhaupt«, wohl aber für bestimmte geschichtliche Rechtsordnungen und damit als Kategorien einer systematischen Geschichtsphilosophie des Rechts. Nicht nur das Eigentum, der Vertrag und die Strafe, sondern auch der Staat kann so auf der Stufe des abstrakten Rechts gesehen werden und ist übrigens auch von H e g e l einmal, allerdings aus pädagogischen und nicht aus systematischen Gründen, so dargestellt worden ²⁾. Er erscheint dann als abstrakter Rechtsstaat etwa im Sinne K a n t s. Als solcher ist er auch in dem bürgerlichen Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts bis zu einem gewissen Grade Wirklichkeit gewesen, soweit dieser seine geistige Grundlage in der Idee des abstrakten Rechts, der Gleichheit der Personen und der wechselseitigen Anerkennung ihrer Freiheitssphären gehabt

¹⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz über das Wesen der Strafe in ZDK. II, S. 35 ff.

²⁾ In der Nürnberger Propädeutik, im Kursus für die Unterklasse, vgl. Werke Bd. III, S. 70. Vgl. dazu meinen oben (S. 223, Anm. 1) erwähnten Aufsatz über Hegels Nürnberger Schriften.

hat. Diesen Staat und ebenso den ihm entsprechenden Eigentums- und Vertragsbegriff erkennen wir als Ausdruck eines heute überwundenen Prinzips; er gehört einer geschichtsphilosophisch hinter uns liegenden Stufe an. Während aber noch in der geschichtlichen Gegenwart Hegels einige rechtliche Institutionen ihre abschließende Bestimmung durch den Gedanken des abstrakten Rechts erfahren konnten, trifft dies heute für keine mehr zu. Nachdem die Idee des Gemeinschaftsrechts als das Rechtsprinzip unseres Volkes in unseren Tagen erneut in die Wirklichkeit getreten ist und als die Wahrheit des Rechts von uns begriffen ist, haben wir alle rechtlichen Institutionen unserer Zeit aus dieser Idee zu verstehen. Das »abstrakte Recht«, wie übrigens auch die »Moralität« und die »bürgerliche Gesellschaft« im Sinne Hegels sind damit keine unterschiedenen Bereiche in der Gesamtwirklichkeit unseres Rechts mehr, sondern liegen ihm als in der Idee des Gemeinschaftsrechts überwundene und aufgehobene Prinzipien anderer Rechtsgestaltungen geschichtsphilosophisch voraus. Das »abstrakte Recht« zumal wird damit aus einem ontologisch verstandenen Naturrecht zu einem Begriff der als Geschichtsphilosophie verstandenen Metaphysik des Rechts.

Mit dieser Erkenntnis erscheint uns Hegels System der Rechtsphilosophie insoweit als überholt, als es noch ein System naturrechtlich gedachter Prinzipien ist. Anders als Hegel, muß die heutige Philosophie, auch wenn sie als Ontologie beginnt, den Rechtsbegriff von vornherein als den Begriff einer geschichtsphilosophisch zu deutenden Wirklichkeit verstehen, als einen Begriff, der sich in den gestaltenden Prinzipien der geschichtlich epochemachenden Rechtsgestalten entfaltet, die ihrerseits wieder den Sinn aller rechtlichen Institutionen auf dieser Stufe der Entwicklung der Idee bestimmen. Für ein naturrechtliches Kategoriensystem, sei es auch nur von beschränktem Umfang, ist damit kein Raum mehr. Hiergegen ließe sich vielleicht einwenden, daß wir, auch wenn wir alle Rechtsbeziehungen der deutschen Volksgenossen als den Ausdruck ihrer Gliedstellung in der Volksgemeinschaft ansehen, doch die Rechtsstellung des Nichtvolksgenossen, seine Teilnahme am Rechtsverkehr, seine Fähigkeit, Eigentümer zu sein und seine Verantwortlichkeit, nicht anders begreifen könnten, als daraus, daß er sittlich freier Einzelner und als solcher eben Person und damit rechtsfähig sei. Dann aber müßten wir ein aus dem Wesen des Menschen als abstrakter Person abzuleitendes Naturrecht immerhin noch insoweit anerkennen, als die auch vom nationalsozialistischen Recht nicht in Zweifel gezogene Anerkennung Fremder als Rechtsgenossen in Frage steht. Damit hätten wir dann allerdings die Geltung zweier verschiedener Rechtsprinzipien, des Prinzips des abstrakten Rechts und des Prinzips der völkischen Gemeinschaft, auch für unser heutiges

Recht anerkannt. Während die Rechtsstellung des Volksgenossen auf seiner Zugehörigkeit zum Volk und seiner damit gegebenen Gliedstellung in der Gemeinschaft beruht, würde die des Nichtvolksgenossen, auch soweit sie ganz die gleichen Pflichten und Berechtigungen einschließt, auf seiner abstrakten Persönlichkeit und damit auf dem Naturrecht beruhen. Ein solcher Dualismus ließe sich aber theoretisch wie praktisch schwerlich durchführen. Daher liegt der Gedanke nahe, die Rechtsstellung des Fremden im neuen deutschen Recht darauf zurückzuführen, daß er als **Glied eines andern Volkes** auf Grund der wechselseitigen Anerkennung der Völker als Rechtsgemeinschaften oder kraft Gastrechts den eigenen Volksangehörigen im weitesten Umfang gleichgestellt wird. Diese Auffassung wird, wie Karl Michalis nachgewiesen hat ¹⁾, der Wirklichkeit besser gerecht als eine naturrechtliche Begründung; sie macht es beispielsweise begreiflich, daß nach dem positiven Recht verschiedener Staaten, z. B. Englands, die Staatsangehörigkeit, zumal in Kriegszeiten, auch für die bürgerliche Rechtsfähigkeit (Vermögensfähigkeit, Erwerbsfähigkeit, Parteifähigkeit vor Gericht) von erheblicher Bedeutung ist. In dessen kann und soll die Frage nach der rechtsphilosophischen Begründung des Fremdenrechts im Rahmen dieser Abhandlung nicht weiter verfolgt werden. Es genügt, daß naturrechtliche Grundsätze wie die des »abstrakten Rechts« für das Recht der Volksgemeinschaft und ihrer Glieder keine Bedeutung haben. Von ihm müssen wir aber auch ausgehen, wenn wir die Stellung der Nichtvolksgenossen im heutigen deutschen Recht verstehen wollen. So bleibt es dabei, daß die philosophische Betrachtung unseres gegenwärtigen Rechts nirgends des Rückgriffs auf ein naturrechtlich begründetes Normen- oder Kategoriensystem bedarf.

Dennoch liegt ein gewisses Wahrheitsmoment in der Idee des Naturrechts, das nicht verkannt werden soll. Einmal liegen jeder Gemeinschaftsordnung die natürlichen und sittlichen Gegebenheiten menschlicher Existenz zugrunde, ohne die ein geschichtliches Dasein und damit Recht und Staat nicht denkbar sind, die auf die Dauer auch kein Volk ungestraft verleugnen kann. Ihre Darstellung gehört aber nicht in die Rechtsphilosophie selbst, sondern in eine ihr systematisch vorhergehende philosophische Anthropologie ²⁾ und Grundlegung der Ethik. Weiter gehen wir, ebenso wie die Naturrechtslehre, von der Überzeugung aus, daß jeder Rechtsordnung letzthin ein metaphysischer Sinngehalt, ein sittliches Prin-

1) In der Zeitschrift Deutsche Rechtswissenschaft, Bd. II, S. 318 ff.

2) Die Notwendigkeit einer anthropologischen Grundlegung der Rechts-, Staats- und Kulturphilosophie hat E. Kriek mit seiner »Völkisch-politischen Anthropologie« (3 Bde. 1936—38) dargetan.

zip zugrunde liegt, daß ein Recht, das diese Bezeichnung verdient, nicht nur, wie der Positivismus glaubt, auf der reinen Willkür eines Gesetzgebers oder auf sonstigen zufälligen Umständen beruhen kann. Aber dieser Sinngehalt ist nicht der gleiche für jedes geschichtlich gewesene Recht überhaupt; er entfaltet sich in den geschichtlich epochemachenden Rechtsprinzipien verschiedener Völker. Systematisch müssen wir die Idee des Rechts als eine dialektische Stufenfolge solcher Prinzipien begreifen, deren höchste Stufe — das werdende völkische Gemeinschaftsrecht der Gegenwart — das immanente Ziel und damit die Wahrheit dieser Entwicklung ist. Dies ist unsere Aufgabe; ob diese Aufgabe tatsächlich lösbar ist, kann nur die Ausführung zeigen, die nicht mehr in den Rahmen dieses vorbereitenden Aufsatzes fällt. Gelingt die Ausführung, so ist die Darstellung der verschiedenen Rechtsprinzipien und ihres dialektischen Verhältnisses zugleich der Weg, auf dem die Rechtsphilosophie als systematische Geschichtsphilosophie die Rechtsidee unseres Volkes und unserer Gegenwart als ihr »Resultat« bewahrheitet.

Es ist aufschlußreich, nunmehr den Weg zu betrachten, den Julius Binder in seinem neuen »System der Rechtsphilosophie« eingeschlagen hat, nachdem er, wie wir gesehen hatten, in seinem früheren Werk trotz seiner Verwahrung gegen das Naturrecht ein im Grunde naturrechtlich gedachtes Kategoriensystem aufgestellt hatte. Das neue Werk ¹⁾ will ebenfalls die Kategorien oder Grundbegriffe des Rechts entwickeln, die wir »im positiven Recht, in den verschiedenen positiven Rechten der verschiedenen Zeiten und Völker entdecken«. Es baut auf der 1935 erschienenen »Grundlegung zur Rechtsphilosophie« auf, die einen absoluten Idealismus im Sinne der dialektischen Einheit von Bewußtsein und gegenständlicher Welt vertritt. Trotz seines Bekenntnisses zu Hegel hat Binder aber den Aufbau des Hegelschen Systems der Rechtsphilosophie keineswegs übernommen. Auf den ersten Blick könnte es allerdings so scheinen, als entspräche die von Binder durchgeführte Gliederung der Grundbegriffe des Rechts in die Sphäre der Einzelpersonlichkeit und die Sphäre der Gesamtpersonlichkeit in der Hauptsache der Unterscheidung des abstrakten Rechts und der Sittlichkeit. Das ist aber nicht so. In der Sphäre der Einzelpersonlichkeit behandelt Binder nicht nur die Person, das Eigentum und den Vertrag, sondern auch die Ehe und die Familie, also Begriffe, die im Sinne des Hegelschen Aufbaus in die Sphäre der Sittlichkeit gehören. Vor allem aber versteht Binder die Einzelpersonlichkeit von vornherein nicht nur als abstrakte Person im Sinne Hegels, sondern

1) Vgl. die Besprechung in diesem Heft, S. 307.

als »die entwickelte Persönlichkeit der als Reich der Sittlichkeit, der verwirklichten Freiheit begriffenen Rechtsordnung«. Ausdrücklich fährt er fort: »In dieser so verstandenen Persönlichkeit sind sowohl die abstrakte Person wie das moralische Subjekt mit ihren Inhalten aufgehoben«^{1) 2)}.

1) System der Rechtsphilosophie, S. 30.

2) Dies ist der von Binder ausgesprochene Grundgedanke. Seine Darstellung im Einzelnen zeigt allerdings verschiedentlich Rückfälle in die Denkweise des abstrakten Rechts. So betont Binder, der »allgemeine Begriff der Person und der Rechtsfähigkeit im Sinne der bisherigen Privatrechtslehre« sei »schlechterdings unentbehrlich für die Rechtswissenschaft wie auch für die Rechtsphilosophie« (S. 19, Anm. 19). Es kann aber doch keinem Zweifel unterliegen, daß der Begriff der Person »im Sinne der bisherigen Privatrechtslehre« nicht die der Gemeinschaft verantwortliche Persönlichkeit der »als Reich der Sittlichkeit begriffenen Rechtsordnung«, sondern den verallgemeinerten Einzelnen, die Person im Sinne des »abstrakten Rechts« meint. Wenn Binder weiter meint, das neue deutsche Rechtsdenken lehne den Begriff der Person in seiner angeblich abstrakten Allgemeinheit ab, und hiergegen polemisiert (S. 36, Anm. 17), so übersieht er, daß sich diese Ablehnung eben gegen den Begriff der abstrakten Person, nicht aber gegen die sittliche Persönlichkeit im Sinne Binders richtet. Allerdings muß diese sittliche Persönlichkeit in ihrer Gliedstellung, als Volksgenosse oder Glied eines andern Volkes, als Reichsbürger oder werdender Reichsbürger gesehen werden. Wenn Binder demgegenüber den Begriff der Person und der Rechtsfähigkeit im Sinne der bisherigen Privatrechtslehre auch für das neue deutsche Recht als einen angeblich unverzichtbaren Grundbegriff glaubt festhalten zu müssen, dann gibt er seinen eigenen Begriff der Persönlichkeit als sittlicher Persönlichkeit zugunsten des abstrakten Personbegriffs wieder preis. Ähnlich widerspruchsvoll ist auch Binders Stellungnahme zum Begriff des subjektiven Rechts. Auf der einen Seite behauptet er nämlich, daß »die der bisherigen Rechtswissenschaft geläufige Unterscheidung von objektivem und subjektivem Recht unmittelbar aus dem Begriff des Rechts folgt« und deshalb auch »allen Angriffen des revolutionären Rechtsdenkens standhalten muß« (S. 10, Anm. 7). Im weiteren Verlauf seiner Darstellung ergibt sich dann aber, daß er das subjektive Recht nicht im Sinne der bisherigen Lehre als eine dem Einzelnen um seiner selbst willen zukommende abstrakte Willensmacht, sondern als ein »Amt« verstanden wissen will, dessen Ausübung »eine soziale und darum sittliche Aufgabe« bedeute (S. 44; vgl. auch S. 342 ff.). Hier verkennt Binder wieder, daß sich die Angriffe des von ihm sogenannten »revolutionären Rechtsdenkens« gegen einen Begriff des subjektiven Rechts richten, den er selbst offenbar ablehnt. Die von Binder wegen ihrer Ablehnung des subjektiven Rechts getadelten Autoren wollen an die Stelle des subjektiven Rechts die Rechtsstellung als einen Inbegriff *p f l i c h t g e b u n d e n e r B e r e c h t i g u n g e n* setzen — einen Begriff, den Binder selbst gelegentlich anerkennt. (Vgl. dazu meinen Aufsatz über »Gemeinschaft und Rechtsstellung« in der Zeitschrift »Deutsche Rechtswissenschaft«, Bd. I, S. 31 ff. und dazu die zustimmende Äußerung von Binder auf S. 37 unten.) Sie gehen nicht einmal so weit, diese Rechtsstellung als ein »Amt« zu kennzeichnen, was ihr einen geradezu öffentlich-rechtlichen Charakter verleihen würde. Wenn Binder den Ausdruck »subjektives Recht« in einem von seiner bisherigen Bedeutung so weit ablegenden Sinne versteht, dann ist nicht einzusehen, warum er sich mit solchem Nachdruck für die Beibehaltung des *A u s d r u c k s* einsetzt. Tatsächlich tritt Binder ja gar nicht, wie er behauptet, für die »der bisherigen Rechtswissenschaft geläufige Unterscheidung von objektivem und subjektivem Recht« ein, sondern für eine andere Unterscheidung, nämlich für die Unterscheidung des Rechts als objektiver Gesamtordnung und der Rechts-

So kann er von diesem Begriff der Persönlichkeit als verantwortlichen Gemeinschaftsgliedes ausgehend, sowohl das Eigentum im Sinne des Gemeinschaftsrechtes als ein von der Gemeinschaft anvertrautes Gut, wie auch die Ehe und Familie als Gemeinschaften begreifen. Es zeigt sich also, daß der Begriff der abstrakten Person ebenso wie der Eigentums- und Vertragsbegriff des abstrakten Rechts einer Stufe angehören, die das System Binders bereits hinter sich gelassen hat. In der Tat hat Binder diese Begriffe bereits in der »Grundlegung« entwickelt, wo sie von ihm als Ausdrucksformen einer bestimmten, noch unvollkommenen Stufe in der Entwicklung des Bewußtseins dargestellt werden¹⁾. Damit hat Binder aber bereits anerkannt, daß auch das sogenannte Privatrecht heute, im Rahmen des nationalsozialistischen Rechts, nicht mehr lediglich vom Standpunkt des abstrakten Rechts, sondern nur von dem der Sittlichkeit aus begriffen werden kann. Da somit das »abstrakte Recht wie auch die »Moralität« im Sinne Hegels von Binder auf einer am Beginn der systematischen Darstellung bereits überwundenen Stufe dargestellt werden, so könnte man sein »System« als ein solches der »Sittlichkeit« im Sinne Hegels auffassen, das sich auf das gegenwärtige deutsche Recht als die von ihm begriffene Wirklichkeit bezieht. Dem steht nun aber wieder der aus dem früheren Werk fortwirkende naturrechtliche Einschlag in Binders Denken entgegen.

Am Beginn seiner Darstellung wendet sich Binder allerdings noch schärfer als früher gegen jede Naturrechtslehre, indem er betont, daß »die Idee gerade nur als Realisation des Geistes in der Wirklichkeit, und das heißt

stellung der einzelnen Glieder in dieser Ordnung. Die Berechtigung dieser Unterscheidung hat bisher wohl noch niemand bestritten. Wenn Binder mit seinen Ausführungen lediglich sagen will, daß in dem Gedanken der Rechtsstellung ebenso der der »Berechtigung« wie der der Verpflichtung als Moment enthalten sei und insofern ein »subjektives Recht« als Moment der ganzen Rechtsstellung auch im völkischen Gemeinschaftsrecht anerkannt werden müsse, dann stimme ich ihm durchaus zu. Warum dann aber die heftige Polemik gegen die neue Rechtswissenschaft, die Befürchtung, daß »mit der Beseitigung des subjektiven Rechts die beiden Grundpfeiler unserer Rechtsordnung — nicht einer geschichtlich gewordenen und in ihrem Sosein zufälligen, sondern der Rechtsordnung überhaupt, und damit auch der Rechtsordnung des Nationalsozialismus — gesprengt werden würden? Klingt in diesen Worten nicht doch die Vorstellung wieder durch, daß das subjektive Recht im Sinne der bisherigen Privatrechtswissenschaft ein Grundbegriff des »Rechts überhaupt« sei und deshalb unbedingte Allgemeingültigkeit beanspruchen könne, so daß mindestens der Ausdruck beibehalten werden müsse, auch wenn wir ihn sachlich ganz anders zu verstehen hätten als die in lauter Irrtümern über den wahren Sinn des »Rechts überhaupt« befangene frühere Wissenschaft? Eben diese im Grunde naturrechtliche Vorstellung ist es aber, die Binder daran hindert, den Standpunkt des abstrakten Rechts völlig zu überwinden, obgleich er ihn seinem Grundgedanken nach doch bereits aufgegeben hat.

1) Vgl. Grundlegung zur Rechtsphilosophie, S. 98 ff.

hier in der Geschichte, im geschichtlich Gewordenen und geschichtlich Gegebenen, gefunden werden kann«¹⁾. Sie kann daher auch nicht, wie Binder im Gegensatz zu seinem früheren Werk betont, »als Grundlage zu einer möglichen positiven Gesetzgebung aufgefaßt werden«. Aber Binder hält diesen geschichtlichen Standpunkt nicht fest, wenn er es gleich danach als seine Aufgabe bezeichnet, »das System der im Rechtsbegriff enthaltenen Allgemeinbegriffe, die wir deshalb in allem empirischen Recht mit Notwendigkeit antreffen und die uns instand setzen müssen, einen gegebenen Bewußtseinsinhalt als Recht zu präzisieren«, aufzufinden. Damit verlangt Binder wiederum einen Rechtsbegriff, der für jedes wie immer geartete geschichtliche Recht denselben Inhalt haben soll. Da Binder dabei nicht an einen lediglich formalen Rechtsbegriff im Sinne etwa des Neukantianismus denkt, sondern an einen inhaltserfüllten Begriff, der sich als »konkreter Begriff« im Sinne Hegels in den rechtlichen Institutionen eines jeden »positiven Rechts überhaupt« als deren sinngebendes und gestaltendes²⁾ Prinzip entfaltet, so muß er am naturrechtlichen Standpunkt festhalten. Besonders deutlich wird das, wenn er an einer Stelle erklärt, eine bestimmte Auffassung habe »für die Lehre vom deutschen Staat (der Gegenwart) einen Sinn«, sie aber für die Rechtsphilosophie deshalb glaubt ablehnen zu müssen, weil diese »es nur mit dem Begriff des Staates zu tun hat«³⁾. Demgemäß entwickelt er die Lehre vom Staat zunächst ganz allgemein, ohne Rücksicht auf den Staat einer bestimmten geschichtlichen Epoche, um dann zum Schluß auch auf den Führerstaat der Gegenwart einzugehen, den Binder so lediglich als einen Anwendungsfall seines allgemeinen Staatsbegriffs und damit als eine unter anderen möglichen Verwirklichungen der einen allgemeinen Staatsidee betrachtet. Die Allgemeinheit des Binderschen Rechts- und Staatsbegriffs ist so aber lediglich die Allgemeinheit des Gattungsbegriffs, nicht die konkrete Allgemeinheit der Idee, die sich allein in ihren Konkretionen als den gestaltenden Prinzipien verschiedener Völker und Epochen darstellt. Binder entfernt sich hier am weitesten von Hegel, der, wie wir gesehen hatten, in seinem Begriff des Staates als der sittlich-politischen Gemeinschaft eines Volkes keineswegs einen zu jeder Zeit möglichen und in den verschiedensten Epochen auch mehr oder weniger verwirklichten »vernünftigen Staat überhaupt«, sondern die konkrete Staatsidee seines Volkes und seiner geschichtlichen

1) System, S. 7.

2) Vgl. jetzt auch Ztschr. f. d. ges. Staatswiss., Bd. 98, S. 425: »Der Rechtsbegriff und seine Momente erschienen mir als Gestaltungsprinzipien für die gesamte Wirklichkeit des Rechts«.

3) So System, S. 241, Anm. 4.

Gegenwart — der mit der Reformation anhebenden Epoche des germanischen Geistes — darstellen wollte. Es ist der ungelöste innere Widerspruch des Binderschen Systems, daß es einerseits zwar die Idee als in den Völkern sich konkretisierenden, geschichtlich wirklichen Geist verstehen will, diesen objektiven Geist dann aber doch als einen Inbegriff zeitlos gültiger Rechtsprinzipien, als ein System von Grundbegriffen des »Rechts überhaupt« glaubt darstellen zu können. Binders Rechtsphilosophie ist so nicht, wie es ihrer ersten Einsicht entsprechen würde, eine sich als systematische Geschichtsphilosophie verstehende Metaphysik des Rechts und des Staates, sondern eine — in ihrem Inhalt weitgehend von dem Recht der Gegenwart bestimmte — Naturrechtslehre. Damit mißversteht Binder aber, wie wir meinen, nicht nur Hegel, sondern vor allem seine eigene Aufgabe, die Aufgabe einer Rechtsphilosophie, die, um mit seinen eigenen Worten zu sprechen, »die Idee gerade nur als Realisation des Geistes in der Wirklichkeit, und d. h. hier in der Geschichte«, aufzeigen will.

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie kann hiernach nicht darin gesehen werden, ein System von Rechtsprinzipien aufzufinden, die für jedes empirische Recht in der gleichen Weise Geltung hätten. Wenn die Philosophie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt«, dann vermag sie das nur als Geschichtsphilosophie. Als solche hat die heutige deutsche Rechtsphilosophie (nach einer ihr systematisch vorhergehenden Grundlegung der Anthropologie, der Ethik und der Geschichtsphilosophie) die in der abendländischen Welt¹⁾ geschichtlich wirksam gewordenen Rechtsprinzipien jeweils in ihrem eigentümlichen Sinngehalt und darüber hinaus als eine dialektische Stufenfolge zu begreifen, deren immanentes Ziel für uns die Idee des völkischen Gemeinschaftsrechts ist. Jede der vorhergehenden Stufen, wie etwa die des »abstrakten Rechts« oder die der »bürgerlichen Gesellschaft«, hat ihr beschränktes Recht als Moment der systematischen Entwicklung der Rechtsidee und als gestaltendes Prinzip einer bestimmten Epoche oder eines anderen Volkes. Auf jeder Stufe entfaltet sich das betreffende Rechtsprinzip in allen rechtlichen Institutionen, so daß jede Institution, das Eigentum oder der Vertrag nicht weniger als der Staat, an der ganzen Entwicklung der Idee durch alle Stufen hindurch teil hat. Mehrere geschichtsphilosophisch frühere oder spätere Stufen können im übrigen in derselben Zeit, wie beispielsweise auch in der unsrigen, im Rechtsleben verschiedener Völker oder auch desselben Volkes (dann aber nur

1) Nur in den Grenzen der von Völkern arischer Herkunft getragenen europäischen Geisteskultur haben wir praktisch die Möglichkeit, andere Rechtsgedanken mit den unsrigen zu vergleichen.

teilweise) gleichzeitig verwirklicht sein. Auch braucht das geschichtsphilosophisch »frühere« Prinzip nicht notwendig immer das zeitlich frühere zu sein. Die an Stelle eines naturrechtlichen Kategoriensystems nach Art des Binderschen hiermit geforderte »Metaphysik des Rechts als Geschichtsphilosophie« soll ein System geschichtlich verwirklichter Rechtsprinzipien, nicht nur eine philosophische Rechtsgeschichte sein. Sie hat daher nicht die geschichtlichen Gestalten als solche und deren zeitliche Aufeinanderfolge, sondern ihre Prinzipien und deren systematische Stufenfolge zum Gegenstand. Insofern unterscheidet sie sich auch von Hegels Geschichtsphilosophie, die nicht nur eine Prinzipienlehre, sondern eine philosophische Geschichte ist.

Die Rechtsphilosophie als systematische Geschichtsphilosophie fordert aber zu ihrer Ergänzung eine »philosophische Rechtsgeschichte«, die es mit den geschichtlichen Gestalten selbst — als Gestaltungen des ihnen innewohnenden Prinzips — zu tun hat und dabei den ganzen Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit mit zur Darstellung bringt ¹⁾. Die geschichtliche Betrachtung kann beispielsweise zeigen, daß eine geschichtliche Gestalt ihr Prinzip nicht vollständig durchgeführt hat oder auf einer Vermischung verschiedener Rechtsprinzipien beruht. So haben sich unter der Herrschaft des individualistischen Rechtsprinzips im 19. Jahrhundert deutschrechtliche, auf dem Gedanken der Gemeinschaft beruhende Rechtsbildungen vornehmlich auf Sondergebieten erhalten. Die deutsche Rechtsprechung der letzten Jahrzehnte zeigt Einwirkungen eines »sittlich« verstandenen Eigentumsbegriffs trotz der abstrakt-rechtlichen Formulierung des Bürgerlichen Gesetzbuchs. Das Verfassungsrecht der Weimarer Republik war im ganzen ein Ausdruck der Prinzipien der »bürgerlichen Gesellschaft«; in der Institution des Reichspräsidenten aber enthielt es ein Element, das ein höheres politisches Prinzip voraussetzt und daher geschichtlich die legale Überleitung dieses Verfassungszustandes in den neuen ermöglichen konnte. Derartige Betrachtungen gehören aber der philosophisch verstandenen Rechtsgeschichte und nicht unmittelbar der Rechtsphilosophie als systematischer Geschichtsphilosophie oder Prinzipienlehre an. Von grundsätzlicher Bedeutung ist jedoch die Erkenntnis, daß Prinzip (Begriff) und Wirklichkeit (Gestalt) eines Rechts zu keiner Zeit — also auch nicht etwa in der Gegenwart — als schlechthin identisch betrachtet werden dürfen. Damit behält auch die von D u l c k e i t entwickelte

¹⁾ Als Beispiele für die hier gemeinte philosophisch-geschichtliche Betrachtung nenne ich die Schrift von Schönfeld, Das Rechtsbewußtsein der Langobarden auf Grund ihres Edikts. (Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd. I, S. 301) und aus älterer Zeit Iherings »Geist des römischen Rechts« und Gierkes »Genossenschaftsrecht.«

Unterscheidung von Begriff und Gestalt ihr Recht. Nur verstehen wir den »Begriff« nicht als zeitlos gültigen Allgemeinbegriff, der sich in den verschiedensten Epochen in gleicher Weise verwirklichen kann, sondern als das in einer Epoche vorherrschende Rechtsprinzip eines bestimmten Volkes. Die Unterscheidung ist damit eine Unterscheidung dialektisch geeinter Momente; der Begriff oder das jeweilige Prinzip schließt die Beziehung auf eine bestimmte Gestalt ebenso ein wie die geschichtliche Gestalt das Prinzip ihrer Epoche.

Nicht nur das Recht als politische Daseinsordnung, auch die R e c h t s - p h i l o s o p h i e als Lehre und Überlieferung gehört der Geschichte an. Die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie ist zwar einerseits ein Teil der allgemeinen Geschichte der Philosophie; sie ist andererseits aber auch nicht zu trennen von der Geschichte der rechtlichen und politischen Wirklichkeit. So können etwa die Naturrechtslehre der Aufklärungszeit und dann wiederum der wissenschaftliche Positivismus des 19. Jahrhunderts unbeschadet einzelner Sonderentwicklungen im ganzen doch als die Formulierung eben der Prinzipien betrachtet werden, auf denen auch das Recht und die praktische Rechtswissenschaft ihrer Zeit beruhten. Die Geschichte der Rechtsphilosophie ist daher für die Erkenntnis dieser Prinzipien von höchstem Wert. Gewiß können im einzelnen und in Übergangszeiten auch die Entwicklung des Rechts und die der Rechtsphilosophie auseinandergehen; die eine kann der andern weit vorausseilen. Ein Beispiel hierfür bildet insbesondere H e g e l. Die Metaphysik des Rechts als systematische Geschichtsphilosophie stellt so die Prinzipien in systematischer Folge dar, als deren mehr oder weniger folgerichtiger Ausdruck sich die geschichtlichen Rechtsgestalten wie die philosophischen Rechtslehren zuletzt doch erkennen lassen. So führt sie sowohl die philosophisch verstandene Rechtsgeschichte wie die Geschichte der Rechtsphilosophie auf ihren systematischen Kern — die tragenden Grundprinzipien — zurück und hat beide zu ihrer Voraussetzung. Auf diese Weise allein vermag sie das Recht nicht nur der Gegenwart, sondern auch das anderer Epochen in seinem Sinngehalt und damit in seinem unterschiedlichen Wahrheitsgehalt zu erfassen, was die Aufgabe der Rechtsphilosophie bleibt, gerade wenn sie nicht nach der Weise des Naturrechts den Sinn allen Rechts überhaupt in der gleichen und damit in einer abstrakten Weise zu bestimmen versucht. Nur als systematische Geschichtsphilosophie in dem hier entwickelten Sinne ist eine materiale Rechtsphilosophie »jenseits von Naturrecht und Positivismus« möglich, wie sie nach der Abkehr von einem abstrakten Begriff des Menschen »an sich« oder der Vernunft »überhaupt« als Aufgabe der Gegenwart vor uns steht.

VON DER SEELE ZUM GEIST.

VON

KARL GROOS (TÜBINGEN).

Die alte Unterscheidung von Seele und Geist hat in der Gegenwart wieder merklich an Bedeutung gewonnen. Viele gebrauchen die Ausdrücke so, daß damit (ontologisch) zwei wesentlich verschiedene Arten des Seienden gegeneinander abgegrenzt werden. Das »Von« und das »Zu« in der Überschrift meines Aufsatzes weist darauf hin, daß ich (genetisch) von dem Geschehen sprechen will, das aus einem im engeren Wortsinne seelischen Verhalten zu der Geistestätigkeit ¹⁾ hinaufführt. Eine solche Betrachtung schließt die Annahme verschiedener Seinsstufen nicht aus, durch die sich das Geschehen hindurchbewegt. Sie gibt sogar zu einer Vermehrung dieser Stufen oder Schichten Anlaß, und zwar zu einer Vermehrung, bei der vielleicht die ontologisch wichtigsten Neubildungen noch unterhalb der Sphäre des Geistigen liegen, so daß der ursprüngliche Dualismus von seiner Schärfe verliert.

Zunächst ist die Frage zu stellen, ob man die zu schildernden Vorgänge als eine »E n t w i c k l u n g« bezeichnen kann. In seiner Schrift »Die Schichten der Persönlichkeit« (Leipzig, 1938, S. 4 f.) hat Erich R o t h - a c k e r auf einen wichtigen Unterschied im Gebiete des organischen Werdens aufmerksam gemacht. Bei einer ersten Form dieses Werdens, die er als »Entwicklung« bezeichnet und dem Begriffe des »W a c h s t u m s« gleichstellt, wird das Frühere durch das Spätere ersetzt. Das ist z. B. bei der Umwandlung einer Knospe in eine Blume der Fall: die Knospe ist nicht mehr da, wenn die Blume aus ihr entstanden ist. Ganz anders verhält es sich mit der hier zu behandelnden Form des Werdens. Wie man auch Seele und Geist definieren mag, jedenfalls ist da, wo der Geist auftritt, die Seele nicht verschwunden. Rechnet man z. B. das Gebiet des Trieb- lebens mit seinen Strebungen und Gefühlen zum Seelischen, das Gebiet

1) Mein Thema bezieht sich auf die geistige Tätigkeit des Individuums, nicht auf den »objektiven« oder den »objektivierten« Geist.

der überlegten, vom Ich ausgehenden Zielsetzungen zum Geistigen, so besteht jenes unter diesem weiter, wie das ja auch für die entsprechenden anatomischen Verhältnisse zutrifft. In diesem Falle wird man nach Rothacker besser von einer »Aufschichtung« oder »Überschichtung« sprechen, während der Begriff des »Genetischen« beide Arten des Werdens umfaßt.

Was nun das Äußerliche des Sprachgebrauches betrifft, so halte ich es bei dem starken Beharrungsvermögen eingebürgerter Wortbedeutungen für wahrscheinlich, daß man an dem allgemeineren Sinne des Ausdrucks »Entwicklung« festhalten und diesem dann die Begriffe des Wachstums und der Überschichtung unterordnen wird. Aber sachlich ist die Unterscheidung der beiden Arten des organischen Geschehens wertvoll: niemals werden, um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben, die ererbten seelischen Triebkräfte durch den Vernunftwillen so ersetzt, daß sie verschwinden; sie wirken auch unter seiner Leitung weiter und sind stets bereit, ihrerseits die Herrschaft zu ergreifen. Ich werde mich daher im folgenden des Ausdrucks »Überschichtung« (als einer besonderen Form der »Entwicklung«) bedienen — allerdings mit dem Vorbehalt, daß es sich dabei um ein Bild handelt, das leicht zu statisch gedeutet werden kann und dann dem organischen Geschehen nicht gerecht wird.

Wenn man sich fragt, wie das Wesen der höheren Schicht bestimmt werden soll, die sich dem bloß Seelischen als »Geist« überordnet, so liegt es für die genetische Betrachtungsweise nahe, an die Entstehung der Kultur aus einem noch kulturlosen Dasein zu denken. Dabei wird man mit Recht die Erreichung dieser höheren Stufe als eine wesentlich menschliche Leistung bezeichnen können — freilich mit dem für den Entwicklungsgedanken wichtigen Zusatz, daß bei den begabtesten Tierarten schon der Gebrauch von Werkzeugen beginnt und daß bei ihnen (wie später gezeigt werden soll) auch Vorformen der Sprache auftauchen, die sich als absichtsvoll gegebene Zeichen über die ererbten Ausdrucksbewegungen erheben. Auf der andern Seite wird man sich für berechtigt halten dürfen, schon bei den »Primitive« von Kulturleistungen zu sprechen; ist doch diese Benennung selbst aus der Erkenntnis heraus erfolgt, daß der Ausdruck »Naturvölker« leicht zu dem Mißverständnis führen könnte, als ob es sich bei den untersten Stufen der jetzt lebenden und bei den für uns erkennbaren Anfängen der prähistorischen Menschheit um kulturlose Zustände handle. Schon dem *Sinanthropus pekinensis* ist die Beherrschung des Feuers gelungen, also eine der wichtigsten Kulturleistungen überhaupt, wie das besonders eindrucksvoll R. R. M a r e t t in seinem Buche »Faith, hope and charity in primitive religion« (Oxford

1932) dargestellt hat. Der einseitigen Auffassung gegenüber, daß die primitive Menschheit vorwiegend von der Furcht bewegt werde, bezeichnet er den ersten »fire-maker« als den größten Helden aller Zeiten ¹⁾. Denn er habe die Kühnheit gehabt, das Element in seinen Dienst zu zwingen, das zuvor für alles Lebendige ein Gegenstand des Schreckens gewesen sei (S. 23) ²⁾.

Mit dem Hinweis auf die dem Naturzustand überschichtete Kultur ist jedoch noch nichts über die Fähigkeiten selbst gesagt, die es dem Menschen ermöglichten, aus dem bloß »animalischen« Dasein hervorzutreten. Hier ist offenbar die Stelle, wo man den Begriff des Geistes in Rechnung ziehen muß. Blickt man auf die Geschichte der Philosophie, so wird man vor allem an die (von Platon vorbereitete) Lehre des Aristoteles zu denken haben, wonach es in der Stufenfolge der Organismen die Vernunft ist, die von Gott, also von außen her (*θύραθεν*) zu dem untergeistigen Seelenleben hinzutritt. Wenn man nun die Vernunft als das durch Begriffe vermittelte, »diskursive« Denken auffaßt, so könnte freilich eingewendet werden, daß auf diese Weise das Geistige zu einseitig (zu »intellektualistisch«) definiert sei, da zu ihm, wie sich das z. B. bei Klages zeigt, auch das bewußt auf Ziele gerichtete Wollen gehöre. Und man könnte zweitens betonen, daß so die genetisch ursprünglichere Erscheinung der intuitiven Einsicht, die von formulierten Begriffen unabhängig ist, zu kurz kommen würde ³⁾. Solchen Einwänden gegenüber muß aber überlegt werden, ob nicht trotzdem das eigentliche Wesen des Geistes in dem begrifflichen Denken zu suchen sei, das den Tieren trotz ihres »einsichtigen« Verhaltens noch fehlt und das auch den Willen (in der Form von Wertbegriffen) erst in die Sphäre des Geistigen erhebt. Hier, im begrifflichen Denken, dem *Logistikón* Platons, scheint mir in der Tat eine bestimmte Abgrenzung zwischen dem im engeren Sinne seelischen Sein und dem Sein des Geistes am ehesten vollzogen werden zu können.

1) Vgl. auch Hans Pichler, »Der faustische Geist in der Vorgeschichte« (Forschungen und Fortschritte, 10. März 1938).

2) Auch hierzu ist eine einschränkende Bemerkung zu machen. Ich verweise auf das spielende Experimentieren eines Kapuzineraffen mit dem Feuer, das ich zuletzt in der 3. Aufl. meiner »Spiele der Tiere« (S. 212 f.) angeführt habe. Wenn ich dort hinzufügte, daß auch die höchststehenden Tiere noch zu sehr in der Gegenwart leben, um das Gefundene so auswerten zu können, wie der Mensch es vermocht hat, so berührt sich das mit den in dem vorliegenden Aufsatz folgenden Erwägungen über die inneren Bilder und ihre Bedeutung für das Geistesleben.

3) Ich meine hier das Erkennen der Tiere, nicht die menschliche Intuition, die häufig frühere logische Leistungen voraussetzt. Wenn ich mich recht erinnere, hat B. Erdmann in dieser Hinsicht von einem *hypologischen* und einem *metalogischen* Erkennen gesprochen.

Etwas anders verhält es sich mit dem aristotelischen *Θύραθεν*. Die Vorstellung, daß der Geist von außen her zu dem übrigen Seelenleben hinkomme, könnte leicht die Tatsache übersehen lassen, daß im Seelischen selbst Kräfte wirksam sein müssen, die das Auftreten des Geistigen ermöglichen. Wahrscheinlich macht sich bei jeder Art des organischen Werdens ein metaphysisches »Vonobenher« geltend; aber gerade darum müssen einer höheren Einwirkung solcher Mächte innere Anlagen der Seele entgegenwachsen, die das Erscheinen der neuen Seinsstufe vorbereiten. Hier ist das Bild von der Überschichtung einer Ergänzung bedürftig. Eine neue Schicht kann rein von außen her über eine schon vorhandene gelegt werden; aber für die Vorgänge der organischen Überschichtung trifft das nicht zu. In diesem Zusammenhang läßt sich nun auch ein sachlicher Grund für den Vorschlag anführen, dem Begriff der *Entwicklung* die weiterreichende Bedeutung zu lassen, die solche organische Überschichtungen umfaßt: ohne schon vorhandene Entwicklungstendenzen in der animalischen Seele würden die Leistungen des Geisteslebens ausbleiben müssen. Metaphysisch betrachtet ist die Evolution ein untrennbares Veflochtensein von aufwärtsdrängenden und sich herabsenkenden Kräften, wobei, um es aristotelisch auszudrücken, jede erreichte Formung wieder Materie für eine höhere Formung werden kann, bis schließlich ein Zustand erreicht wird, in dem eine die Seinsart verändernde Anpassung an neue Aufgaben nicht mehr möglich ist.

Von diesen Gedanken ausgehend, will ich die Durchführung meiner Arbeit so gestalten, daß ich das Hauptgewicht auf Erscheinungen lege, die schon unterhalb der Zone der Kultur und des Geistes, also in der Tierwelt auftauchen, aber eine notwendige Voraussetzung dieser höheren Lebensstufe bilden. Mit anderen Worten: ich will, wie die Überschrift meines Aufsatzes besagt, mehr von dem Weg, der zu dem Geiste hinaufführt, als von dem schon erreichten Ziele sprechen. Daß damit der Geist nicht zu dem »Anhängsel« einer mechanistisch gedachten Natur gemacht werden soll, ergibt sich schon aus dem, was über die Entwicklung bemerkt wurde. Dabei beschränke ich mich auf zwei Gegenstände, die nach meiner Meinung von besonderer Bedeutung sind, nämlich auf die zur Sinneswahrnehmung hinzutretenden inneren Bilder und auf die dem primären Erleben übergeordnete Tatsache der *Bewußtheit*.

Eine wesentliche Bedingung für das Auftreten geistiger Leistungen ist in der wachsenden Bedeutung der Reproduktion zu suchen. Man muß dabei zwischen der Fähigkeit des sog. »Wiedererkennens«, das als »Qualität der Bekanntheit« schon bei niederen Tieren vorkommt, und dem Auftau-

chen selbständiger innerer Bilder unterscheiden, wie man es z. B. bei dem träumenden Hunde vermuten darf. Wenn seinerzeit E d i n g e r die Frage: »Haben die Fische Gedächtnis?« bejaht hat, so gilt das schwerlich von dem eigentlichen Sicherinnern, sondern nur von der durch Erfahrung erworbenen Fähigkeit, Bekanntes anders zu behandeln als Unbekanntes. Was nun die höhere Schicht der selbständigen inneren Bilder anlangt, so empfiehlt es sich für die genetische Seelenlehre, drei Arten solcher Bilder zu unterscheiden, wie ich das in meinem »Seelenleben des Kindes« (6. Aufl. S. 30, 259 f.) vorgeschlagen habe. Objektiv betrachtet beruhen alle Reproduktionen auf einer Nachwirkung früherer Erlebnisse. Aber subjektiv, für den Erlebenden selbst, können sie von der »intentionalen« Beziehung auf frühere (oder künftige) Erfahrungen frei sein; zu solchen »freien Imaginationen« gehören wohl die meisten Traumbilder, aber auch die anschaulichen Vorstellungen, wie sie etwa dem Leser einer Erzählung bei der Schilderung einer Frühlingswiese gegenwärtig sind. Andere Reproduktionen sind »Vergangenheitsbilder«; in ihnen waltet für den Erlebenden selbst die intentionale Beziehung auf das früher Erfahrene, als dessen Stellvertreter sie gelten. Die dritte Art besteht in »Zukunftsbildern«, die das künftige Geschehen vorausnehmen. Da alle Reproduktionen aus früheren Erfahrungen stammen, so haben die Zukunftsbilder nur darum einen so großen Lebenswert, weil sich in der Natur bei ähnlichen Anlässen Ähnliches zu wiederholen pflegt (vgl. E. B e c h e r s »Regelmäßigkeitsvoraussetzung«).

Wenn ich bemerke, daß sich diese Einteilung der inneren Bilder für die Entwicklungspsychologie empfehle, so möchte ich nun den Ausdruck verstärken: sie ist für mein Thema unentbehrlich. Vor allem muß betont werden, daß die Zukunftsbilder vermutlich früher auftreten oder doch früher ihre Lebenswichtigkeit offenbaren als die Vergangenheitsbilder, durch die wir uns bewußt in vorausgegangene Erfahrungen zurückversetzen. Dabei darf aber natürlich nicht an das abwägende Ausmalen einer entfernteren Zukunft gedacht werden, das ohne Sprachvorstellungen kaum möglich sein wird, sondern an eine innere Vorausnahme der unmittelbar bevorstehenden lockenden oder drohenden Ereignisse, denen das Lebewesen mit der ganzen Wucht seiner angeborenen Triebkräfte zustrebt oder zu entgehen sucht. In seinem Buche »The energies of men« (1932; eine deutsche Übersetzung ist 1937 von Rothacker unter dem Titel »Die Aufbaukräfte der Seele« herausgegeben worden) hat W. M c D o u g a l l gezeigt, daß man die Fähigkeit höherer Tiere, von der Erfahrung zu lernen, nicht ausschließlich aus zwecklosen Bewegungen erklären kann, von denen irgendeine durch reinen Zufall das Ziel erreicht und dann durch

Gewohnheit befestigt wird (Methode des »Versuchs und Irrtums«), sondern daß bei der für das Leben viel wichtigeren Art des Lernens die »V o r a u s - s i c h t« des Kommenden (foresight) einen wesentlichen Anteil an der Steuerung der Bewegungen hat (»Aufbaukräfte« S. 248 f.). Das ist nach meiner Ansicht die zuerst festzustellende Wirkung der inneren Bilder. Darum habe ich schon 1919 in der kleinen Schrift »Die Befreiungen der Seele« geschrieben: »Ehe sie rückwärts schauen lernt, bedarf die Seele der prometheischen Gabe, die kommenden Gewitterstürme und Friedensbögen im Wunderspiegel zu sehen. Das ist ein Meistergriff der Mneme, daß sie, auf die Wiederkehr alles Gesetzlichen hinblickend, aus dem Grabe des Nichtmehr die Bilder des Nochnicht heraufbeschwört« (vgl. auch »Seelenleben des Kindes« S. 260).

Die hiermit geschilderte Wirkung der Zukunftsbilder ist bei ihrer Bindung an das animalische Walten der angeborenen Triebkräfte noch weit von der Sphäre des Geistigen entfernt. Sobald aber die Überschichtung der Triebkräfte durch den zielbewußten Willen hinzukommt, ändern sich die Verhältnisse. Daß z. B. die Kulturleistungen der Technik solcher Zukunftsbilder bei jeder ihrer Arbeiten und besonders bei jedem Fortschreiten zu neuen Lösungen bedürfen, ist ohne weiteres einleuchtend. Auf die große Bedeutung des »zeitlichen Vorgreifens« für das Geistesleben hat daher auch Nicolai H a r t m a n n in seinem Buche über »Das Problem des geistigen Seins« (1933 S. 129 f.) aufmerksam gemacht und dabei betont, daß diese Sachlage zwar praktisch wohlbekannt sei, aber in der Philosophie bisher noch kaum die ihr gebührende Beachtung gefunden habe. Denn die »Vorsehung« sei der archimedische Punkt, an dem der Geist ansetze, um die Welt zu bewegen, indem er die an sich ziellosen Naturkräfte als Mittel für seine Zwecke verwende.

Wie verhält es sich nun mit den V e r g a n g e n h e i t s b i l d e r n ? Ich betone noch einmal, daß ich nur solche Reproduktionen als Vergangenheitsbilder bezeichne, die dem Menschen bewußt als Repräsentanten früherer Erfahrungen gelten. Wenn das einjährige Kind heimverlangt oder nach der abwesenden Mutter ruft, wird man leicht geneigt sein, das Auftauchen von Erinnerungsbildern für gesichert zu halten. Aber bei genauerer Überlegung muß man doch fragen, ob es sich dabei nicht bloß um eine der beiden anderen Arten von inneren Bildern handelt. Denn das eigentliche Erinnern mit seiner Bewußtheit des Früher-erlebt-habens scheint mir keine notwendige Voraussetzung für das Verständnis der angeführten Beispiele zu sein. Bei den höheren Tieren, denen die menschliche Sprache fehlt, ist das Auftreten echter Vergangenheitsbilder noch schwerer festzustellen als bei dem kleinen Kinde. Wir sagen nicht ohne Grund, der

gelehrige Hund sei stolz auf seine soeben bewiesene Kunstfertigkeit oder er habe, wenn der Herr ihn bei einer verbotenen Tat ertappt, ein schlechtes Gewissen. Das mag unter dem Vorbehalt, daß es sich nur um Analogien mit den menschlichen Gefühlsregungen handelt, zutreffen. Aber kann der Hund auf seine gestrige Leistung stolz sein, oder über seine gestrige Missetat Reue empfinden? Ich halte das für ausgeschlossen und neige der Ansicht zu, daß sogar bei den höchststehenden Tieren die Vergangenheitsbilder entweder noch gänzlich fehlen oder doch ohne wesentliche Bedeutung für ihr Leben sind. Die zweite Formulierung ist natürlich die vorsichtigeren.

Ist diese Auffassung im Recht, so gehören die echten Vergangenheitsbilder einer Entwicklungsstufe an, die man schon nicht mehr sicher als »animalisch« bezeichnen darf. Um so bedeutsamer sind sie für die Ermöglichung der menschlichen Kultur und damit für das Gebiet des Geisteslebens. So hängt alles geschichtliche Dasein davon ab, daß die Menschen die Fähigkeit und die Neigung besitzen, sich in ihre Vergangenheit zurückzusetzen. Niemand wird daran denken, den Begriff der geschichtlichen Existenz auf die ursprünglichsten Äußerungen dieser Fähigkeit auszudehnen. Denn sie werden in den ersten Anfängen der Menschheit nur in so einfachen Erlebnissen bestehen, wie sie die persönliche Erinnerung an erregende Vorgänge darstellt, deren Zeuge der an sie zurückdenkende Mensch selbst gewesen ist. Wenn man aber bedenkt, daß die Vergangenheitsbilder auch bei den höchststehenden Tieren noch kaum von Bedeutung sind, so erscheint auch diese einfache Form ihres Auftretens als eine so gewichtige Neuerung, daß man dennoch die ersten Keime eines »geschichtlichen« Daseins an dieser Stelle suchen muß. — Stellt man die Frage, wie sich die spezifisch menschliche Fähigkeit, auch in der Vergangenheit leben zu können, von hier aus weiter entwickelt hat, so wird man vor allem an die den Tieren noch fehlende Gabe einer als Bericht und Erzählung auftretenden sprachlichen Mitteilung zu denken haben, die den Einblick in die Vergangenheit der Mitlebenden und der Verstorbenen ermöglicht, wobei die der Verstorbenen zuerst nur wenige Generationen umfaßt, darüber hinaus aber von der mythenbildenden Phantasie gestaltet wird.

Als freie Imaginationen wurden die inneren Bilder bezeichnet, die keine zeitliche Intention auf vergangene oder künftige Erfahrungen besitzen. Nur die Freiheit von dieser stellvertretenden Leistung ist mit dem Ausdruck gemeint, nicht etwa eine phantasiemäßige Umgestaltung der Wirklichkeit. Wenn man beim Hören des Wortes »Feuerlilie« die Form und die Farbe der Blüten naturgetreu vor sich sieht, aber dabei weder an vergangene noch an künftige Wahrnehmungen denkt, so handelt es sich

ebensogut um eine freie Imagination wie bei der anschaulichen Vorstellung einer Märchenblume. Es ist denkbar, daß solche Reproduktionen die ursprünglichste Art der inneren Bilder darstellen. Ihre eigentliche Bedeutung entfalten sie aber erst in der Kulturwelt. Wäre unser Geist nur auf bestimmte Zukunfts- und Vergangenheitsbilder angewiesen, so könnte sich die Kultur schwerlich entwickeln. Schon da, wo es sich bei der aktiven Erzeugung ihrer Güter um Zukunftsbilder handelt wie in der Kunst und Technik, werden im Anfang freie Imaginationen vor der Seele schweben, die sich dann erst bei der von dem Willen geleiteten Ausführung in Zukunftsbilder verwandeln. Besonders wichtig sind aber die freien Imaginationen da, wo sie zu dem Verständnis von Sprachzeichen beitragen. Es ist zwar von Th. Ziehen festgestellt worden, daß die Schulkinder viel häufiger als die Erwachsenen bei ihren Wortvorstellungen individuell bestimmte Vergangenheitsbilder erleben. So antwortete ein Knabe auf die einem Assoziationsversuch folgende Frage, ob er bei dem Worte »Laubfrosch« an ein bestimmtes Tier gedacht habe: »Ja, an den Frosch, den Rings« (eine ihm bekannte Familie) »vor drei Wochen gehabt haben« (vgl. mein »Seelenleben des Kindes«, S. 96). Aber gerade ein solches Beispiel macht es deutlich, wie wichtig das Freisein der Bilder von der zeitlichen Intention für die Entfaltung des Geisteslebens sein muß. Wäre man bei seinen Überlegungen immer an zeitlich bestimmte Erinnerungsbilder gebunden, so müßte daraus eine sehr lästige, ja verhängnisvolle Hemmung des Denkens entstehen.

Aber es handelt sich dabei nicht nur um die Freiheit von der zeitlichen Intention. In dem letzten Abschnitt seines großen Werkes »Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes« (Bd. III, 1913, S. 505—567) hat G. E. Müller genauer ausgeführt, wie wir schon im Gebiete der Erinnerung häufig mit »undeutlichen Vorstellungsbildern« arbeiten. So kann bei dem Erlernen sinnloser Silben das Bild der Silbe »gul« nur seiner Gesamtform nach auftauchen, d. h. so, daß es ebensogut für die Silben »jal«, »get« oder »pob« gelten könnte, die alle aus drei Buchstaben bestehen, von denen der erste unterzeilig, der letzte überzeilig ist. In diesem Falle, wo es sich um die richtige Wiedergabe des vorher Wahrgenommenen handelt, bedeutet das »ebensogut« natürlich einen Mangel: die Undeutlichkeit des Bildes kann leicht zu Irrtümern führen. Ganz anders verhält es sich bei den freien Imaginationen in ihrer Beziehung zur Sprache und zum Denken. Wir Erwachsenen bedürfen freilich solcher anschaulicher »Sachvorstellungen« nicht notwendig, da die bloße »Wortvorstellung« genügen kann und häufig genügen muß; wenn wir im Nebenzimmer eine tiefe Stimme hören, so tauchen vielleicht

nur die Wortvorstellungen »ein Mann!« auf, ohne daß wir das anschauliche Bild eines Mannes nötig hätten. Aber G. E. Müller wird mit der Annahme recht haben, daß ein solcher Ersatz der Sachbilder durch die Wortbilder eine spätere Phase der Entwicklung darstellt (S. 561 f.). Wo die Sprache noch fehlt, wie bei dem Tier, das eine Beute oder einen Feind wittert, aber auch bei dem Kinde, das noch in den Anfängen der Sprachbewältigung steht, sind die freien Sachbilder von großer Bedeutung. Und hier ist jenes »ebensogut« der undeutlichen Bilder kein Nachteil, sondern ein Vorteil! Denn indem es für beliebige Exemplare einer bestimmten Art von Objekten paßt, schützt es vor den Irrtümern und unrichtigen Einstellungen, die das nur auf ein besonderes Individuum bezogene Bild nach sich ziehen könnte (S. 560). Wenn daher ein Kind davon sprechen hört, daß sich ein Mann im Nebenzimmer befindet, »so ist es zweckmäßig, daß nicht die Vorstellung eines dem Kinde bekannten Mannes, sondern eine undeutliche Vorstellung eines nicht näher bestimmten Mannes, im Geiste des Kindes auftauche« (S. 559) ¹⁾. So zeigt es sich, wie wichtig gerade die undeutlichen freien Imaginationen für die Entstehung des begrifflichen Denkens und damit für das Geistesleben sind.

Bisher suchte ich nachzuweisen, daß das Reich der inneren Bilder, das sich der unmittelbaren Sinneswahrnehmung als »Innenwelt« überschichtet, eine unentbehrliche Stufe in dem Aufstieg zum Geistesleben bildet. »Das Tier«, sagte ich daher in meinem Aufsatz »Zum Problem der Tiersprache«, »entbehrt nicht nur des begrifflichen Denkens, sondern es vermag, obwohl selbständige innere Bilder bei den höheren Arten vorhanden sind, nicht wie der Mensch aus der sinnlich erlebten Gegenwart herauszutreten und in dem Schattenreich der Reproduktion heimisch zu werden. Gerade hierin ist nach meiner Ansicht eine Hauptbedingung für die gewaltige Mutation zu erblicken, die den Menschen aus tierähnlichen Anfängen zur primitiven Kultur hinübergeführt hat« (Ztschr. f. Psychologie, Bd. 134, 1935, S. 226) ²⁾. — In der zeitlichen Intention, durch die das uns gegenwärtige innere Bild zum

1) Solche undeutliche Vorstellungsbilder sind trotzdem immer »bestimmte« Bilder. Berkeley behält, wie Müller betont, darin recht, daß es keine »general abstract ideas« gebe (S. 565 f.). Aber die undeutlichen Bilder sind für die Repräsentation einer Klasse von Exemplaren geeigneter als die deutlichen.

2) Vgl. Paul Helwig, »Seele als Äußerung«, 1936. Helwig betont, daß die »Innenwelt« nur eine Zwischenstufe in der »Äußerung« der Seele bedeute (S. 57), wobei jedoch der Mensch die Fähigkeit besitze, auf dieser Stufe halt zu machen.

Stellvertreter vergangener oder künftiger Ereignisse wird, enthüllt sich aber noch eine andere Überschichtung, die weit über diese Zeitbeziehungen hinausreicht und für die Entstehung des Geisteslebens ebenfalls von grundlegender Bedeutung ist: die Tatsache der *Bewußtheit*.

Was ist unter diesem Ausdruck zu verstehen? Ich gehe von der Definition N. A c h s aus, der ihn in die experimentelle Psychologie eingeführt hat. In der seinen Lehrern G. E. Müller und O. Külpe gewidmeten Schrift »Über die Willenstätigkeit und das Denken« (1905) berichtet Ach, wie sich bei seinen Versuchen die wichtige Tatsache herausgestellt habe, daß es außer den »anschaulichen« Bestandteilen unseres Erlebens, nämlich den Sinnesempfindungen und den inneren Bildern, auch ein *unanschauliches Wissen* gebe, das zwar von jenen anschaulichen Gegebenheiten begleitet sein könne, aber seinem eigenen Wesen nach grundsätzlich von ihnen zu unterscheiden sei. »Wir bezeichnen«, sagt er, »dieses Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens als *Bewußtheit*« (S. 210). Damit ist eine Tatsache festgestellt worden, die vorher in der experimentellen Psychologie zu wenig Berücksichtigung gefunden hatte ¹⁾. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, alle seine unmittelbaren Erlebnisse, nicht nur die Sinnesdaten und Reproduktionen, sondern auch seine Gefühle, Strebungen und Akte, in einem solchen Wissen »von ihnen« oder »um sie« zu spiegeln. Jene zeitliche Intention der inneren Bilder stellt daher nur einen Sonderfall der viel allgemeineren Erscheinung dar. Immerhin findet sich schon unter den ersten Beispielen, die Ach anführt, die »*Bewußtheit*« der Versuchspersonen, daß ²⁾ der Reiz, auf den sie reagieren sollen, bald eintreten wird, also ein Wissen um das Kommende, das etwas durchaus Anderes ist, als das etwa auftauchende Sach- oder Wortbild des zu erwartenden Reizes. Ebenso ist das Wissen um die zurückverweisende Intention der Vergangenheitsbilder etwas anderes als der anschauliche Inhalt der Bilder. Ich habe daher das Wort »*Bewußtheit*« schon in dem vorausgehenden Abschnitt gelegentlich gebraucht.

Terminologisch ist noch zu bemerken, daß sich mir die Wahl des Ausdrucks »*Bewußtheit*« darum zu empfehlen scheint, weil man mit »*Bewußtsein*« in der neueren Zeit häufig alle Erlebnisse überhaupt zu um-

1) Von den beiden Lehrern, denen Achs Schrift gewidmet ist, hat Külpe die große Bedeutung dieser Erkenntnis anerkannt, während G. E. Müller in dem Kapitel über die »undeutlichen Vorstellungsbilder« das unanschauliche Wissen (nach meiner Ansicht mit Unrecht) ablehnte.

2) Ach spricht, wenn er Beispiele anführt, gewöhnlich von einem »*Wissen, daß*«. Von dieser *logischen* Form der *Bewußtheit* ist die *hypologische* als ein »*Wissen um*« zu unterscheiden.

fassen suchte, so daß man auch den niedrig stehenden Tieren, falls man bei ihnen das Auftreten von Empfindungen annahm, Bewußtsein zuschreiben mußte. Im älteren Sprachgebrauche wurde die Wortbedeutung meistens enger gefaßt und deckte sich dann im wesentlichen mit dem Begriffe der Bewußtheit. So sagt Thomas von Aquino, daß wir insoweit von der »conscientia« eines Aktes sprechen, »inquantum scimus, illum actum esse factum vel non factum«. L. Klages hat diese ältere Bedeutung wieder aufgenommen. Wir sollen, sagt er, den Terminus Bewußtsein scharf von dem bloßen Erleben unterscheiden und auf die Fälle beschränken, wo wir um etwas wissen, daran denken, uns darauf besinnen, davon Kenntnis nehmen (»Der Geist als Widersacher der Seele«, S. 217). In diesem Sinne ist dann das unmittelbare Erleben natürlich »unbewußt«: »kein Erlebnis ist bewußt, und kein Bewußtsein kann etwas erleben« (S. 229). Eine in dieser Folgerung übereinstimmende Stellungnahme findet sich in der schon angeführten Schrift von E. Rothacker über die Schichten der Persönlichkeit (1938). In dem Abschnitt »Erlebnis und Bewußtheit« wird im Anschluß an die alte Unterscheidung von Perzeption und Apperzeption das bloße Erleben als Perzipieren bezeichnet. Dem Perzipieren wird dann die Bewußtheit übergeordnet, die aber nach Rothackers Ansicht, da es sich dabei um ein waches Steuern unseres Verhaltens handle, besser als »Wachheit« bezeichnet würde (S. 11). Im Zusammenhang mit der Wahl dieses Ausdrucks ergibt sich dann insofern eine Übereinstimmung mit Klages, als auch Rothacker das bloße Erleben als unbewußt bezeichnet. »Es ist also zu definieren: Verhaltungen, die wir nicht mit wachem Bewußtsein begleiten oder steuern, nennen wir unbewußte« (S. 8).

Gerade hieraus ergibt sich nach meiner Ansicht ein Vorzug der von N. Ach gewählten Ausdrucksweise. Denn der erweiterte Begriff des Bewußtseins, der alles, was wir erleben, zusammenfaßt, wird sich vielleicht doch nicht so leicht wieder verdrängen lassen¹⁾. Solange aber dieser Sprachgebrauch in Kraft bleibt, müßte man, um Mißverständnisse zu vermeiden, in jedem Falle betonen, daß das primäre Erleben nur im engeren Sinne des Wortes ohne Bewußtsein verlaufe, da doch alles Erleben im weiteren Wortsinne als Bewußtsein gilt. Möglicherweise wird die jüngere Generation der Psychologen eine andere Einstellung haben; mir persönlich fällt es schwer, schlechthin von einem unbewußten Erleben zu reden. Ich halte daher an Achs Formulierung fest, werde aber doch, wenn es sich um das primäre (ungespiegelte) Gegenwärtigsein von Eindrücken handelt, den Ausdruck »Bewußtsein« vermeiden und nur von Erlebnissen sprechen.

1) Vgl. z. B. A. Wenzl, »Wissenschaft und Weltanschauung«, 1936, S. 224.

Daß der Zustand der Bewußtheit eine dem bloßen Erleben übergeordnete Seinsstufe darstellt und daß die Erreichung dieser höheren Stufe von unermeßlicher Bedeutung für die Entwicklung des Geisteslebens ist, bedarf keiner ausführlichen Begründung. Wie Th. Haering in seiner »Rede für den Geist« (1935, S. 11 f.) darlegt, hat es besonders Herder betont, daß der Mensch die Fähigkeit besitze, aus dem Strom seines Erlebens hervorzutreten, »Distanz« von ihm zu gewinnen und so eine theoretische und praktische Stellungnahme zum Leben zu finden, die dem Tiere noch fehlt. Nirgends zeigt sich die Bedeutung der Bewußtheit für die höchsten Kulturleistungen klarer, als in der Philosophie der Hellenen, in der sich von den ersten Anfängen bis zu ihrer klassischen Ausgestaltung eine immer weitgreifende Erhebung zur Bewußtheit enthüllt. Ich habe das in meinem Buche »Der Aufbau der Systeme« (1924, S. 159 f.) zu zeigen gesucht. Das Bedürfnis nach Bewußtheit, das, wie auch Jakob Burckhardt betont hat, einen Grundzug des hellenischen Geistes bildet, wendete sich zuerst dem Makrokosmos zu, und damit sprangen aus der von dem Volke weitergegebenen Tradition mythischer Vorstellungen die hellen Individualitäten der großen Naturphilosophen hervor. Dann wurde das Verhalten des Menschen selbst zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Die Sophisten traten auf und strebten nach Bewußtheit in der Kunst des Redens und Überredens, die zuvor mehr der natürlichen Begabung und der Nachahmung überlassen war. Tiefer hat Sokrates gegraben: er forderte Bewußtheit des sittlichen Strebens. Ein Mensch, der sich nur der Überlieferung und dem Gebote der Eltern oder des Staates fügt, ist noch in einem Schlummerzustand, aus dem er aufgerüttelt werden muß; erst mit der Autonomie selbständiger Einsicht in das Seinsollende beginnt das wirklich sittliche Leben. Von dem Suchen nach solcher Einsicht aus ist Platon zu der Bewußtheit der wissenschaftlichen Denkmittel, vor allem der Begriffe, fortgeschritten, und aus den Lehren Platons ist das Wunder der aristotelischen Logik hervorgewachsen, in der die Zusammenhänge aufgedeckt werden, die in dem blitzartigen Erleben einer Schlußfolgerung verborgen sind und ihre Geltung begründen.

Wenn man sich durch solche Hinweise von der einschneidenden Bedeutung der Bewußtheit für das höhere Geistesleben überzeugt hat, so muß von dem Standpunkte der genetischen Psychologie aus dennoch die Frage gestellt werden, ob die Schicht der Bewußtheit ausschließlich in das Reich des Geistes gehört oder nicht. Die Bejahung dieser Frage scheint nahezuliegen; denn eine auffallendere Unterscheidung als die des schlichten Erlebens und des Wissens um dieses Erleben läßt sich in unserem ganzen Problemkreis kaum finden, so daß sie besonders geeignet erscheinen könnte.

wenn man Seele und Geist scharf gegeneinander abgrenzen will. Demgegenüber werde ich zu zeigen suchen, daß gewisse Formen der Bewußtheit schon in der Tierwelt auftauchen. Aber vorher soll noch eine andere Frage behandelt werden. Wie schon betont wurde, entspricht es dem Begriff der Entwicklung, daß den höheren Lebensformen Erscheinungen vorausgehen, die ihr Auftreten ermöglichen und vorbereiten. Das trifft auch für die Bewußtheit zu. Ehe ich daher auf die Hauptfrage eingehe, ob die Bewußtheit völlig der Geistessphäre angehört, will ich auf eine Voraussetzung hinweisen, die sie nach der Ansicht bedeutender Psychologen erst möglich macht. Dabei stößt man merkwürdigerweise auch wieder auf den Begriff der Reproduktion, aber in einem bisher noch nicht erwähnten Sinne: es handelt sich um das sog. *primäre Gedächtnis*.

Die im tatsächlichen Erleben feststellbare »konkrete Gegenwart« (die »psychische Präsenzzeit«) ist, wie das besonders W. James hervorgehoben hat, keineswegs punktuell, sondern einer Welle zu vergleichen, die eine gewisse Ausdehnung besitzt. Wenn etwa der fünfte oder sechste Schlag einer Uhr hörbar wird, so klingen die vorausgegangenen Schläge noch nach; auch das unmittelbare Genießen der Reime würde ausbleiben, wenn das erste Reimwort beim Auftauchen des zweiten schon ganz verschwunden wäre. Man muß nun dieses Weiterbestehen von dem, was der Ausdruck »primäres Gedächtnis« eigentlich meint, sicher aber von dem Begriff der Bewußtheit unterscheiden; denn das bloße Nach- und Abklingen der Eindrücke, das wohl bei allen über ein Nervensystem verfügenden Lebewesen den äußeren Reiz überdauert, ist noch keine Bewußtheit. Aber es wird dadurch doch ermöglicht, daß in der höher entwickelten Seele eine Art von Zurückschauen auf die im Entschwinden begriffenen Teile der Erlebniswelle stattfindet, so daß man z. B. nachträglich noch feststellen kann: die Uhr hat Fünf geschlagen. Melchior Palagy hat daher in scharfsinnigen Analysen zu zeigen gesucht, daß in unserem Wahrnehmen »Eindruck« und »Erinnerung«, »Jetztblick« und »Rückblick« in rhythmischem Wechsel verbunden sind und daß sich daraus jener Zustand erklärt, den auch er in seiner »Wahrnehmungslehre« (von Klages 1925 aus dem Nachlaß herausgegeben) als »Bewußtheit« bezeichnet hat. Klages selbst, der an die Untersuchungen Palagyis anknüpfte, nimmt dementsprechend zwei Arten des »Schauens« an, das »Schauen schlechthin« und den »Wendepunkt des Zuschauens«, in dem das primär Geschaute sich »spiegelt«, eine »Umschwungsstelle«, die das Eingreifen des Geistes ermöglicht ¹⁾.

Demnach würde also die Bewußtheit eng mit dem Nachklingen der Ein-

1) Vgl. meine Besprechung der zwei ersten Bände des Hauptwerkes von Klages in der Ztschr. f. Psychologie, Bd. 114, S. 399 f.

drücke in der psychischen Präsenzzeit zusammenhängen, ohne schon in der bloßen Nacherregung zu bestehen. Damit ist die Vorfrage nach den genetischen Bedingungen der Bewußtheit erledigt. Auch in diesem Falle trifft es zu, daß die höheren Leistungen des sich entwickelnden Seelenlebens schon in niedrigeren Lebensschichten, als ob es so geplant sei (oder weil es so geplant ist) die Voraussetzungen für ihr Eintreten vorfinden. So ist der Mensch, sagt Th. H a e r i n g in seiner Rede für den Geist, »geradezu schon von Natur« auf die Ergänzung durch die Führung des Geistes angelegt — aber, wie er Klages gegenüber hervorhebt, nicht nur angelegt, sondern auch angewiesen; denn ohne diese Ergänzung wäre er in seiner »natürlichen« Wehrlosigkeit verloren (a. a. O. S. 27).

Die von mir gestellte Hauptfrage, wie es sich mit der Bewußtheit bei den höheren Tierarten verhält, kann hier nicht nach allen Seiten hin abgewogen werden. Ich sehe von einem Überblick über die vielen Beispiele eines »einsichtigen« Verhaltens der Tiere ab, wie sie sich in den Schriften von Wolfgang K o e h l e r, William M c D o u g a l l und anderer Forscher finden. Auch auf die verschiedenen Formen, in denen die Bewußtheit auftreten kann und die in der untermenschlichen Sphäre schwer herauszuarbeiten sind, gehe ich nicht genauer ein ¹⁾. Was ich hier vortragen möchte, bezieht sich auf den Zusammenhang der Bewußtheit mit der für das Geistesleben so wichtigen S p r a c h e. Dabei kommt tierpsychologisch zweierlei in Betracht: das Verhältnis der Tiere zur m e n s c h l i c h e n Sprache und die e i g e n e n Ausdrucksbewegungen der Tiere selbst, soweit sie eine gewisse Analogie zur menschlichen Laut- und Gebärden-sprache bieten.

Zuerst soll also auf die Reaktionen der Tiere gegenüber der menschlichen Sprache hingewiesen werden, wobei es sich um eine Form der Bewußtheit handelt, die man als »B e d e u t u n g s b e w u ß t h e i t« bezeichnet. Wenn man die Besitzerin eines klugen Hundes versichern hört, ihr Liebling verstehe »jedes Wort«, so ist das selbstverständlich ein Irrtum. Wie verhält es sich aber mit manchen einzelnen Wortzeichen, z. B. »Spazierengehen!« oder »die Katze!«, auf die der Hund mit leidenschaftlichen Ausdrucksbewegungen antwortet? Genügt hier die Erklärung, er werde bloß auf Grund mechanischer Assoziationen von den Gefühlen ergriffen, die er ursprünglich der Sache selbst gegenüber erlebt habe und die nun durch zeitliche Kontiguität auf die oft gehörten Sprachlaute übertragen worden seien? Vermittelt zwischen dem Wortzeichen und der Erregung

1) So ist z. B. die Bewußtheit eines sprachlichen A k t e s etwas anderes als die der B e d e u t u n g der hierbei geäußerten Worte. Und davon unterscheidet sich wieder die Bewußtheit der G e l t u n g unserer Aussage.

der Freude oder des Hasses keine intellektuelle Brücke, kein Verstehen der Wortbedeutung? Man kann hierüber freilich von den Tieren selbst keine Auskunft erhalten. Wer aber mit den vielen sonstigen Beobachtungen über ihr »einsichtiges« Verhalten vertraut ist, wer in McDougalls »Aufbaukräften der Seele« die Kritik jener auf bloße Assoziation gestützten Erklärungsversuche gelesen hat, der wird es schwerlich bezweifeln, daß hier die Bewußtheit der Wortbedeutung in der Form jenes noch hypologischen Verstehens eingreift, das ich nicht als ein »W i s s e n d a ß«, sondern als ein »W i s s e n u m« bezeichnen möchte ¹⁾. Diese Auffassung wird aber noch weiter durch die wichtige Tatsache unterstützt, von der ich an zweiter Stelle sprechen möchte, nämlich durch die Tatsache, daß die Tiere auch eigene Zeichen verwerten, die sie ändern gegenüber absichtsvoll gebrauchten und die von diesen verstanden werden. Auch der Menschensprache gehen also Erscheinungen voraus, die zwar noch keine ausgebildete Sprache sind, aber auf sie vorbereiten.

Besitzen die Tiere denn eine solche sprachähnliche Zeichengebung? Ist der Alarmruf eines Leittieres nicht geradeso wie die darauf erfolgende Flucht der Herde eine blinde Erbreaktion, der jede Spur von Bewußtheit fehlt? Obwohl es, wie immer allgemeiner eingeräumt wird, bei erwachsenen Tieren kein Verhalten gibt, bei dem nicht außer dem Ererbten auch die individuelle Erfahrung mitwirkt, mag die Entscheidung für solche Fälle dahingestellt bleiben. Aber es finden sich auch Tatsachen vor, bei denen jene Erklärungsweise völlig versagt. So läßt es sich nicht aus dem bloßen Drange ererbter Triebkräfte ableiten, wenn auf den Warnungsruf des Hähers die ihm a r t f r e m d e n Bewohner des Waldes stutzig werden. Hier liegt zweifellos ein Lernen aus der Erfahrung vor, und die Annahme drängt sich auf, daß es sich dabei um ein »Verstehen« handelt. Bedeutsamer ist die Feststellung, daß das zeichen g e b e n d e Tier seine Ausdrucksbewegungen absichtsvoll, also mit »Zielbewußtheit« ausführen kann. In seiner (auch das Beispiel des Hähers enthaltenden) Schrift »Die Tierpsychologie in ihren Beziehungen zur Psychologie des Menschen« (1932) hat F r. A l v e r d e s drei Stufen der Ausdrucksbewegung unterschieden. Manchmal steht sie überhaupt nicht im Dienst einer Mitteilung; ein Beispiel bieten die Schwanzbewegungen einer Katze, in denen ihre wachsende innere Erregung zum »Abfließen« gelangt. Oder die Ausdrucksbewegung ist zwar nicht als Mitteilung beabsichtigt, wird aber trotzdem von den Artgenossen sinngemäß verwertet, wie das häufig bei den instinktiven Alarmrufen der Tiere vorkommen mag. Oder sie s o l l verstanden werden: wenn ein eingesperrter

1) Vgl. oben S. 246. Der von R o t h a c k e r gebrauchte Ausdruck »I n n e s e i n« (a. a. O. S. 47 f., 78 f.) scheint mir z. T. in die gleiche Richtung zu zielen.

Hund, sagt Alverdes, so lange heult, bis er von seinem Herrn erlöst wird, »so ist es zweifelsfrei, daß die Ausdrucksform des Heulens nicht nur als solche, sondern auch im Hinblick auf die Verständigung mit dem Herrn produziert wird« (a. a. O. S. 100).

Wenn sich demnach die Ausdrucksbewegungen der Tiere zur Bewußtheit des Mitteilungszwecks erheben können, so bleiben trotzdem sehr große Unterschiede gegenüber der menschlichen Sprache bestehen. Von einschneidender und für mein Thema entscheidender Bedeutung ist die kaum zu bezweifelnde Tatsache, daß die Mitteilungen in der Tierwelt ohne Ausnahme auf den Ausdruck gegenwärtig erlebter Gefühle und Strebungen beschränkt, also niemals »kühl sachliche« Feststellungen sind. Auch bei dem heranwachsenden Kinde ist freilich, wie M e u m a n n gezeigt hat, das Wortzeichen häufiger, als man denkt, der Ausdruck eines Wunsches (das bei ganz verschiedenartigen Gegenständen geäußerte Wort »Huta!« bedeutet nicht: »das ist ein Hut«, sondern: »gib mir das Ding da!«). Aber daneben zeigt sich das Kind schon früh als unermüdlicher N a m e n g e b e r; es kann sich nicht genug tun, die Tiere in seinem Bilderbuche zu benennen. Das bedeutet, daß es seine Ausdrucksbewegungen in den Dienst eines mehr »theoretischen« Interesses zu stellen beginnt. Die so gewonnene Ablösung von der Äußerung der gegenwärtigen Emotion, durch die das Sprechen erst zu einem Werkzeug der reinen Erkenntnis wird, scheint bei den Tieren noch ganz zu fehlen.

Dieser große Unterschied bleibt also in voller Schärfe auch da bestehen, wo schon die Bewußtheit des Mitteilungszweckes vorhanden ist. Anders verhält es sich bei einer zweiten Abgrenzung zwischen menschlichen und tierischen Äußerungen. Man pflegt zu sagen, bei der eigentlichen Sprache, die ja von dem Kinde erst erlernt werden muß, handle es sich um die Erwerbung eines Systems von »konventionellen« Zeichen, während die Ausdrucksbewegungen der Tiere, z. B. die schon erwähnten Alarmrufe oder ihr Knurren, Fauchen, Winseln und Heulen oder die Äußerungen ihrer sexuellen Erregung durch »Bewerkungskünste« auf Vererbung beruhen und daher nicht erlernt zu werden brauchen. Diese Abgrenzung ist jedoch nicht ganz so radikal, wie es zunächst scheinen mag. Ich denke dabei nicht nur an die naheliegende, aber der Beobachtung entzogene Annahme, daß die ersten Anfänge der menschlichen Sprache vielfach an ererbte Ausdrucksbewegungen angeknüpft haben, sondern an gewisse Äußerungen der Tiere selbst, die der unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich sind. In dem schon erwähnten Aufsatz »Zum Problem der Tiersprache« (1935) habe ich auf eine Tatsache aufmerksam gemacht, die mir für die genetische Betrachtung der Sprache sehr wichtig zu sein scheint, aber bisher noch zu wenig Be-

achtung gefunden hat. Die höheren Tiere können nämlich ihre natürlichen Ausdrucksbewegungen, aber nicht nur diese, sondern auch andere Bewegungen, die ursprünglich keinerlei Mitteilungszwecken dienen, so abschwächen und verkürzen, daß man von einer Verwertung bloßer »Zeichen« sprechen kann, die durch Wiederholung und Gewöhnung einen »konventionellen« Charakter annehmen (wobei natürlich die Konvention als ein pactum subauditum zu betrachten ist).

Es war mir immer schon aufgefallen, daß sich die Hunde, die den Menschen auf ihre Wünsche aufmerksam zu machen suchen, häufig solcher »Abbreviaturen« bedienen. So wird ihr Winseln, wenn sie in das Zimmer hereingelassen werden möchten, manchmal durch zwei oder drei bloß andeutende Laute ersetzt, die eine weitgehende Abschwächung der natürlichen Ausdrucksbewegung darstellen. Oder (es handelt sich ja nicht nur um Analogien zur Lautsprache) der Hund scharrt nicht heftig und fort-dauernd, sondern mit einer für die Zeichengebung gerade hinreichenden Stärke ein paarmal an der Türe und wird erst ungestüm, wenn seine Andeutungen keine Beachtung finden. Gerade das zweite Verhalten ist darum bemerkenswert, weil das Scharren seiner vererbten Bestimmung nach gar keine Ausdrucksbewegung ist, sondern von dem Tiere erst zu einer solchen gemacht wird — wie etwa der Mensch die geballte Faust aus dem Anfang einer Kampfhandlung in ein der Gebärdensprache dienendes Zeichen umwandelt. Ich habe in meinem Aufsatz noch weitere Beispiele angeführt, hätte sie aber, da sie sich auf Haustiere und ihren Verkehr mit dem Menschen bezogen, schwerlich veröffentlicht, wenn nicht damals ganz übereinstimmende Berichte über wildlebende Tiere und ihren vom Menschen nicht beeinflußten Verkehr untereinander erschienen wären. In seiner Abhandlung »A field study of the behavior and social relations of howling monkeys« (Baltimore 1934) kommt C. R. Carpenter (Yale University) zu dem Ergebnis, daß die zunächst absichtslos erfolgenden Lautgebungen und Körperbewegungen dieser Affen unter dem Einfluß der Erfahrung zu einem Verständigungsmittel werden können, wobei die ursprüngliche Reaktion so »kondensiert« wird, daß daraus »sinnvolle Winke« (meaningful cues) entstehen, die als Zeichen für die vorliegende Situation dienen (signify a particular kind of situation).

Ich beschränke mich hier auf eine besonders merkwürdige Beobachtung Carpenters, die sich auf das Sexuelleben der Brüllaffen bezieht. Es handelt sich dabei nicht um Lautgebung (wie wenn etwa ein erwachsener Affe die in ihrem Spielen zu wild gewordenen Jungtiere durch »a kind of growl« erzieherisch beeinflußt), sondern um eine Analogie zur Gebärdensprache.

Das stärker von dem Trieb erfaßte Tier öffnet seinen Mund und bewegt die Zunge in schnellem Wechsel heraus und herein, aufwärts und abwärts. Diese rhythmische Zungenbewegung mag ursprünglich ohne Mitteilungsabsicht erfolgen. Aber Carpenter ist auf Grund seiner sehr sorgfältigen Beobachtungen überzeugt, daß sich daraus ein von Zielbewußtheit begleitetes Verständigungsmittel entwickelt hatte. Denn die Bewegungen wurden regelmäßig so ausgeführt, daß der Partner sie sehen mußte, und dieser erwiderte den Akt mit gleichen Bewegungen, wenn er bereit war, auf die Werbung einzugehen. Carpenter spricht daher von »stereotyp« gewordenen Reaktionen, die er als »lingual g e s t i c u l a t i o n s« und demnach als eine durch Gewohnheit festgelegte Gebärdensprache auffaßt.

Das Ergebnis dieser Erörterungen besteht darin, daß die dem primären Erlebnis übergeordnete Stufe der Bewußtheit nicht erst bei den Menschen zu finden ist und daß sie als ein »Wissen um« bei den höchststehenden Tieren sogar mit sprachähnlichen Zeichen in Verbindung tritt, die sich deutlich von dem blinden Drang ererbter Ausdrucksbewegungen abheben, ja an Bewegungen anknüpfen können, deren ursprüngliche biologische Bestimmung nicht das Geringste mit dem Zweck einer Mitteilung zu tun hat. Auf der anderen Seite hat es sich aber herausgestellt, daß die menschliche Bewußtheit in einer Hinsicht alle tierischen Leistungen hinter sich läßt und damit den Eintritt in die Geisteswelt vollzieht. Wie in der Region der inneren Bilder der Keim zum geschichtlichen Leben in der Tatsache begründet ist, daß erst der Mensch in dem Schattenreich der Erinnerung heimisch wurde, so zeigt es sich nun, daß die noch animalische Form der Bewußtheit da überwunden wird, wo sich die Zeichengebung von dem Ausdruck gegenwärtiger Gefühle und Strebungen befreit und der sachlichen Feststellung dient, bei der sich das hypologische »Wissen um« in ein logisches »Wissen daß« verwandeln kann. Freilich ist auch in dem reinen Erkennen eine ererbte Triebkraft wirksam, die Tieren und Menschen gemeinsam ist, nämlich der Drang, alles Neue und Unerwartete mit Aufmerksamkeit zu betrachten und, wenn es nicht die entgegengesetzte Regung der Furcht verhindert, genau zu untersuchen: die »curiosity«, wie es die Engländer nennen. Wenn wir im Deutschen die »Wißbegier« von der bloßen »Neugier« unterscheiden, so wird damit zum Ausdruck gebracht, daß sich der mit den praktischen Lebenszwecken noch enger verbundene Trieb in ein theoretisches Bedürfnis verwandelt hat ¹⁾, dem das Wissen um des Wissens willen einen selbständigen Wert bedeutet — die so häufig erhobene Forderung, daß die Wissenschaft dem Leben dienen solle, wird in

¹⁾ Einen Übergang zur »Wißbegier« bildet das spielende Experimentieren der Tiere.

vielen Fällen am besten erfüllt, wenn die Forschenden ohne Rücksicht auf praktische Erfolge die reine Erkenntnis zu erweitern suchen.

Einen biologischen Beitrag zum Verständnis dieser Veränderungen kann vielleicht die (z. B. von R. G r a d m a n n geäußerte) Vermutung liefern, daß die allmähliche Menschwerdung mit klimatischen Veränderungen zusammenhing, die den Urwaldbewohner zur Anpassung an eine offene Steppenlandschaft zwangen. Mit dem aufrechten Stehen und Gehen, das nun besser ausgebildet werden mußte, verband sich ein freierer Überblick über die Umgebung, der ein abwartendes B e t r a c h t e n der Dinge ermöglichte, den Urmenschen die h i n d e u t e n d e G e b ä r d e nahelegte ¹⁾, die den Tieren noch zu fehlen scheint, und sie (wie das Kind vor seinem Bilderbuch) zu N a m e n g e b e r n machte. — Wie wesentlich für die Entstehung des Geisteslebens gerade die Entwicklung der Sprachfähigkeit gewesen ist, scheint die anatomische Feststellung zu beweisen, daß bei den Vorläufern der jetzigen Menschen der Raum für die Zunge etwas beschränkter und die Ansatzstellen für die Zungenmuskulatur noch weniger ausgeprägt waren, als es bei dem seit etwa hunderttausend Jahren bestehenden Homo sapiens der Fall ist ²⁾.

In diesen Ausführungen wurde das Auftreten der Bewußtheit in ihrer Beziehung zu sprachlichen oder sprachähnlichen Zeichen behandelt. Nun will ich noch einige Bemerkungen über eine besondere Art der Bewußtheit hinzufügen, die sicher von großer Bedeutung für das menschliche Geistesleben ist, aber freilich dem Versuch einer psychologischen Analyse starken Widerstand leistet: die I c h b e w u ß t h e i t, also das Wissen des Ich um sich selbst. Es ist wohl ausgeschlossen, daß diese Form der Bewußtheit bereits vormenschlich sein könnte. Wenn man daher Grenzlinien zwischen dem bloß animalischen Seelenleben und dem menschlichen Geistesleben ziehen will, so wird man auch an diesem Punkte einsetzen müssen.

Über die vormenschlichen Entwicklungsbedingungen, die auch hier nicht fehlen werden, läßt sich vielleicht folgendes sagen. Ich gehe von der Tatsache aus, daß sich der Organismus als ein System von einander über- und untergeordneten Ganzheiten darstellt, dem eine Hierarchie von ganzheit-

1) In meinem Beitrag zum Problem der Tiersprache habe ich übrigens darauf aufmerksam gemacht, daß die den Tieren noch unbekannt hinweisende Gebärde wahrscheinlich auch bei den Menschen zuerst noch nicht bedeutete: »Da schaue hin!«, sondern »greife zu« oder »Fliehe!« usw.

2) Vgl. v. H u e n e, »Ist der Werdegang der Menschheit eine Entwicklung?« 1937, S. 14.

bildenden Kräften entsprechen muß, die man, da *ἐντελής* »ganz« bedeutet, als Entelechien bezeichnen kann ¹⁾. Manche Tatsachen, z. B. das nachträgliche überraschende Auftauchen eines vorher vergeblich gesuchten Namens, scheinen für die Annahme zu sprechen, daß die der Gesamtseele eines Organismus untergeordneten Entelechien über eigene Erlebnisse verfügen (Bewußtsein im weiteren Wortsinne), die nicht in den Erlebniskreis der Gesamtseele hineinreichen ²⁾. Wenn nun eine Entelechie in ihrer Betätigung räumlich über die ihrem Machtbereich unterstehenden materiellen Weltelemente ausgebreitet ist — ich halte die Seele für immateriell, aber nicht für unräumlich —, so wird sie doch ein die Harmonie der Ganzheit ermöglichendes Einheitsmoment enthalten, das selbst unausgedehnt ist, keinen bestimmten Ort einnimmt und daher nur bildlich als Zentrum bezeichnet werden kann. Nennt man diese Zentrale, wenn es noch nicht in das Erleben hineinreicht, das »U n t e r i c h«, so wird sogar einer Zelle ein solches Unterich die Einheit des Wirkens verleihen. In der Gesamtentelechie eines Tieres könnte sich dann, vor allem da, wo es fühlend und strebend zu seiner Umwelt Stellung nimmt, jene Einheit zu einem noch unreflektierten I c h e r l e b e n ³⁾ erheben, d. h. bis zu einem gewissen Grade in den Kreis des Erlebten eintreten. Von dem primären Icherleben wäre aber, den früheren Darlegungen entsprechend, die I c h b e w u ß t h e i t zu unterscheiden, in der sich das »Wissen um« auf das eigene Icherleben zurückzuwenden sucht ⁴⁾.

Während also andere Formen der Bewußtheit in die Tierwelt hinabreichen, ist die Ichbewußtheit schon darum, weil sie der E r i n n e r u n g bedarf (vgl. Rothacker a. a. O. S. 61, 92), als etwas spezifisch Menschliches zu betrachten. Das auf sich reflektierende Ich ist dann, wie es Hegel in einer seiner prachtvollen Formulierungen ausgedrückt hat, »der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz« (Enzykl. § 412), in dessen Licht auch das Wahrgenommene erst deutlich zum »Gegenstande« der stellungnehmenden Subjektivität wird. — Man muß freilich hinzufügen, daß es auch dem Menschen versagt bleibt,

1) Auch bei Aristoteles scheint mir das Wort nicht nur »Ganzheit habend«, sondern »Ganzheit schaffend« zu bedeuten.

2) Mit dieser Annahme hängt es zusammen, daß ich (mit Aristoteles) alle vitalen Gestaltungskräfte als »seelisch« auffasse. Ich verweise auf A. Wenzls Ausführungen zum Problem des Unbewußten in seinem Buche »Wissenschaft und Weltanschauung« (1936).

3) Th. Lipps sprach von einem »Gefühlsich«, das er von dem »realen Ich« unterschied. Vgl. auch Rothacker, a. a. O. S. 47 f.

4) Klages spricht in diesem Zusammenhang von der »Rückbesinnung« oder »Reflexion«. Das Denken sei (in engerer Bedeutung) reflektierend, sofern es sich »auf das Denkende rückbezieht« (»Der Geist als Widersacher der Seele«, S. 101 f.).

das innerste Wesen seines Ich im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Die natürliche Richtung unseres Geistes geht von dem Zentrum auf die Peripherie ¹⁾. Wenn wir diese »Extraversion« umkehren wollen, so bleiben dennoch die peripheren Gegebenheiten im Vordergrund. Der auf sich selbst reflektierende Mensch weiß von »seinen« Organempfindungen, Schmerzen, Freuden und Begehungen, er weiß von den Anlagen und Handlungen, die für die eigene Persönlichkeit kennzeichnend sind, er hat ein Wissen von »seinem« Leib und »seinem« Besitz; aber er muß sich damit begnügen, daß all dieses Äußerliche konvergierend auf die geheimnisvolle Einheit hinweist, die er wie Klages sagen würde, mit dem Worte »Ich« nur »meinen«, nicht logisch erfassen ²⁾ kann.

Daß die natürliche Richtung unseres Geistes vom Zentralen zum Peripheren geht, kommt übrigens gerade bei den höchsten Kulturererscheinungen deutlich zum Ausdruck. Die wissenschaftliche Arbeit ist wie das künstlerische Schaffen und Genießen »selbstvergessen« auf das Objekt gerichtet; beides schließt trotzdem das Icherleben nicht aus, wohl aber die Ichbewußtheit. Dasselbe gilt auch von den Willenshandlungen, obwohl sie zu dem Icherleben in besonders enger Beziehung stehen ³⁾. Dagegen wird man annehmen dürfen, daß die Rückbesinnung auf das eigene Ich nirgends deutlicher vor Augen tritt, als bei der nachträglichen Bewertung unserer Taten in der Erinnerung, wie das die Erscheinung des Gewissens zeigt.

Im Rückblick auf die Ergebnisse dieser Untersuchungen soll an erster Stelle die Frage wiederholt werden, worin das entscheidende Kennzeichen für die Betätigung des Geistes besteht. Wie ich schon früher andeutete, ist es nach meiner Überzeugung in dem begrifflichen Denken zu suchen oder, wie ich es nun genauer bestimmen möchte: in den mit sprachlichen Ausdrücken verbundenen allgemeinen Begriffen, die es ermöglichen, Urteils- und Schlußprozesse zu »formulieren« und dadurch den Artgenossen mitzuteilen. Ich lege Nachdruck auf diese

1) Vgl. Nicolai Hartmanns »intentio recta« (»Zur Grundlegung der Ontologie«, 1935, S. 49).

2) Was Klages im ersten Bande seines Hauptwerks über die doppelte Funktion der Begriffe sagt (das wirkliche Begreifen und das Hinweisen auf logisch nicht Erfäßbares) gehört nach meiner Meinung zu den wertvollsten Ergebnissen seiner Untersuchungen (vgl. mein zweites Referat, Ztschr. f. Psychol. Bd. 130).

3) Damit hängt es vielleicht, wie ich in einer früheren Arbeit ausgeführt habe, zusammen, daß Hume und Mach im Gegensatz zu Fichte, dem willensstarken Philosophen des absoluten Ich und der Tathandlung, das Ich in ein Bündel von Vorstellungen auflösen wollten; sie scheinen keine starken Willensmenschen, jedenfalls keine Kampfnaturen gewesen zu sein.

Verbindung des »diskursiven« Denkens mit der Sprache als einem sozialen Mittel der Verständigung. Denn an und für sich wird die hypologische Einsicht der Tiere schon Vorgänge in sich schließen, die man mit Begriffen und Urteilen vergleichen kann. Aber die Bindung der tierischen Zeichengebung an den Ausdruck gegenwärtiger Emotionen (vgl. oben S. 259) verhindert den Gebrauch solcher Zeichen zu reinen Erkenntniszwecken. Das Wort »theoretisch« hängt nicht umsonst mit dem Schauen und Betrachten zusammen, und nicht umsonst bedeutet »Logos« zugleich die Vernunft und die Rede, in der sich die Vernunft mitteilt. Ich füge hinzu, daß bei den Begriffen sowohl an die Sachbegriffe wie an die Wertbegriffe zu denken ist, wobei jedoch auch die ein Sollen einschließenden Wertbegriffe eine logische Erkenntnisleistung in sich schließen; nur so ist das Wollen etwas Geistiges.

Meine zweite Frage lautet: soll der Geist ontologisch etwas von Grund aus anderes sein als die Seele, so daß man seine Betätigung überhaupt nicht als seelisch bezeichnen darf, oder ist der Begriff der Seele so weit zu nehmen, daß die Geistestätigkeit eine höhere Entwicklungsstufe der Seele selbst bedeutet? Ich ziehe die zweite Auffassung vor. Die Tatsache der Überschichtung kann an und für sich keine Entscheidung bringen; wie Nicolai Hartmann gezeigt hat, finden sich auch in der Region des Geistes Schichtenbildungen, ohne daß dadurch sein einheitliches Wesen aufgehoben würde¹⁾. Es wird also wohl auf die Größe der Kluft ankommen, die sich zwischen dem Wesen des schon Vorhandenen und dem Wesen des neu Hinzutretenden auftut. Nun bestehen, wie mir scheint, die auffallendsten Neubildungen, die sich überhaupt in dem ganzen Gebiete des Seelen- und Geisteslebens feststellen lassen, in dem Hinzutreten der selbständigen inneren Bilder zu der Sinneswahrnehmung und in der Überhöhung des primären Erlebens durch die Bewußtheit. Beides erscheint aber nicht erst in den Anfängen der Geisteskultur, sondern findet sich schon in der Tierwelt. Soweit die Ergebnisse meiner Analysen in Betracht kommen, sind nur zwei besondere Formen der Reproduktion: die Zurückversetzung in die Vergangenheit und die Verwertung der undeutlichen Vorstellungsbilder im Dienste des begrifflichen Denkens etwas spezifisch Menschliches. Und nur eine besondere Form der Bewußtheit, nämlich die der Erinnerung bedürftige Ichbewußtheit, ist auch den höchststehenden Tieren fremd. Gewiß handelt es sich dabei um »Mutationen«, deren Folgen: die Technik, die Kunst, die Wissenschaft, die Religion, von unermesslicher Bedeutung sind; aber rein ontologisch scheint mir

1) Vgl. meinen Aufsatz »Nicolai Hartmanns Lehre vom objektivierten und objektiven Geists«, Ztschr. für Deutsche Kulturphilosophie, Bd. III, S. 268 f.

kein zwingender Grund vorzuliegen, aus dem sich eine völlige Abtrennung der Geistestätigkeit von der Seele ergeben würde.

Soweit es sich hierbei nur um den Sprachgebrauch handelt, wird man freilich sagen können, es sei nicht allzu wichtig, ob man sich so oder anders entscheidet. Es gibt aber ein besonderes Motiv, das manche Denker gegen die hier vertretene Auffassung eingenommen hat und wohl auch heute noch einnimmt. Es handelt sich dabei um die Besorgnis, daß jeder Versuch, den Geist als eine höhere Entwicklungsstufe der Seele zu betrachten, zuletzt in einer »mechanistischen« Erklärung endigen müsse. Mit besonderer Deutlichkeit kam das bei H. Rickert zum Ausdruck, der in Hinsicht auf das »Reich der Werte« eine entwicklungspsychologische Behandlung darum ablehnte, weil so das Geistige zu einem gleichgültigen »Anhängsel« einer von mechanischen Gesetzen beherrschten Natur gemacht würde. Das ist sicher nicht notwendig. Meinen Untersuchungen »Zur Psychologie und Metaphysik des Wert-Erlebens« (1932), die ich in bewußter Opposition zu der Ansicht Rickerts geschrieben habe, hätte ich einen Ausspruch von F. r. Alverdes als Motto voransetzen können: »Was beim Menschen nicht irgendwie im Instinktiven, Triebhaften verwurzelt ist, kann keine Macht der Welt bei ihm hervorzaubern«¹⁾. Und dennoch lag mir dabei nichts ferner als eine Mechanisierung des Geisteslebens. Hierüber möchte ich zum Schluß noch einige Bemerkungen machen, in denen ich zu dem Begriff der Entwicklung zurückkehre (vgl. oben S. 247).

Gerade bei der Beschäftigung mit den durch Vererbung festgelegten Erscheinungen haben auch unsere Naturforscher nicht selten das Bedürfnis empfunden, den Blick über die Grenzen, die durch ihre Methode gezogen sind, hinauszurichten und an die Möglichkeit einer metaphysischen Deutung zu denken. Am Schlusse seiner Freiburger Rektoratsrede »Zur Theorie der tierischen Entwicklung« (1923) sagte H a n s S p e m a n n: »Wenn es erlaubt ist, bei einem Anlaß wie dem heutigen für einen Augenblick die werktägliche Nüchternheit des exakten Forschers beiseite zu setzen, so will ich bekennen, daß ich bei meinen experimentellen Arbeiten oft das Gefühl einer Zwiesprache habe, bei der mir mein Gegenüber als der bedeutend Gescheiterte vorkommt.« Und R. D e m o l l, der in seinem Buche über »Instinkt und Entwicklung« (1933) nach dem Vorgang von B e r g s o n und B u y t e n d i j k die Entwicklung des im Werden begriffenen Organismus und die Instinkthandlungen des fertigen Lebewesens als etwas Wesensgleiches bezeichnet²⁾, hat am Ende seiner Darlegungen betont, daß der

1) Ztschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. I, S. 33.

2) Auch hieraus ergibt sich nach meiner Auffassung die Berechtigung der Annahme, daß alle vitalen Kräfte von seelischer Natur sind (vgl. oben S. 263, Anm. 2).

Naturforscher auf die Frage, wie sich »das Wunder« des Instinktes und der Entwicklung erklären lasse, keine Antwort geben könne, daß sich ihm aber immer wieder die Vorstellung von einem überindividuellen Seelischen darbiete, das sich in die Einzelwesen verzweige, von einem »Urgeiste«, dem die Kraft entströme, die jenes von dem Einzelnen aus völlig unerklärliche Voraussetzungen der Ziele verständlich machen würde, das dem Instinkt und der Entwicklung gemeinsam ist (S. 77). Die Philosophie, deren Recht auf metaphysische Deutungsversuche nach der Abstreifung der Fesseln, die ihr der Positivismus und Neukantianismus anlegen wollten, wieder anerkannt wird, hat die Aufgabe, solche Gedanken systematisch auszubilden.

Wie sich das auch im Einzelnen gestalten mag, jedenfalls handelt es sich dabei um die Überzeugung, daß alle organische Entwicklung, also auch die Entwicklung von der Seele zum Geist von überindividuellen, z i e l s t r e - b i g e n Mächten geleitet wird, die, falls man sich überhaupt eine Vorstellung von ihnen machen will, nach Analogie unseres planvoll wollenden und denkenden G e i s t e s gedacht werden müssen ¹⁾. Denn mit einem der Bewußtheit entbehrenden Weltprinzip, das etwa erst im Menschen »zu sich selbst« gelangen würde, ist hier nichts anzufangen. Infolgedessen ist die Entwicklung nach meiner Ansicht so vorzustellen, daß auch die ursprünglichsten Formen des Seelenlebens schon von einem seiner Ziele bewußten Geiste durchwaltet sind, aber nicht von dem individuellen, der noch fehlt, sondern von dem überindividuellen, weltordnenden Geiste ²⁾. Jede Stufe des Seelischen hat dabei ihren unmittelbaren Lebenswert; zugleich kann sie aber von der »Vorsehung« so angelegt sein, daß sie den Übergang zu einer höheren Stufe vorbereitet, von der sie selbst nichts weiß. Und der ganze Aufstieg in der Reihe lebender Arten ist nach dieser Auffassung von dem vorausschauenden Plane beherrscht, daß sich zuletzt Wesen entwickeln sollen, die über eine eigene Ich- und Zielbewußtheit verfügen und damit vor die A u f g a b e gestellt werden, als selbständige Baumeister geistige Ordnungen zu schaffen, die, wie das dem allgemeinen Weltplan entspricht, dem noch Ungestalteten Gestalt geben, und zwar in der

1) Meine eigene Auffassung (Weltseele und Demiurg als lebendige Einheit) habe ich zuletzt in der Schrift über die »Unsterblichkeitsfrage« dargestellt (1936).

2) Wie sehr es sich dabei um bloße Analogien handelt, macht die Tatsache besonders deutlich, daß man einem Weltgeiste schwerlich die Sprachvorstellungen zuschreiben kann, die für das menschliche Denken so wesentlich sind. Der »Logos« als das Sichaussprechen des göttlichen Wesens wird eher so vorgestellt werden müssen, daß der Kosmos selbst in seinem simultanen und sukzessiven Stufenbau dieses Sichäußern des Weltgeistes darstellt: die creatio continua ist die Sprache, in der das Denken des intellectus archetypus zum Ausdruck gelangt (vgl. meinen Beitrag zu dem Sammelwerk »Deutsche systematische Philosophie in ihren Gestalten«, Sonderausgabe 1934, S. 62).

Form der hierarchischen Über- und Unterordnung, die für den Aufbau der Kultur ebenso wesentlich ist wie für den Aufbau des Makrokosmos.

Diese Hierarchie der Gestaltungen habe ich in meinen früheren Veröffentlichungen mehr unter dem Gesichtspunkt einer *statischen* (das zugleich beachtenden) Vorstellung des Universums geschildert. Nun gewährt die *genetische* Betrachtung den Aspekt einer ebenfalls hierarchisch geordneten Entwicklung, in der jede Stufe ihren Eigenwert besitzt, aber zugleich ein Mittel für die Erreichung späterer und höherer Seinsstufen bilden kann ¹⁾. Diese genetische Vorstellung der »Hierarchie« (wobei das Wort zum Ausdruck bringt, daß göttliche Mächte die Welt auch zeitlich als eine vom Ziel her bestimmte Stufenfolge gestalten) schreibt R. G u a r d i n i in seinem Buche »Die Engel in Dantes göttlicher Komödie« (1937, S. 120) dem Verfasser der großen Dichtung zu. Er verweist dabei auf B o n a v e n t u r a , der seiner Darstellung nach die Hierarchie nicht nur statisch, sondern auch genetisch gesehen hat: sie besteht darin, daß jedes Einzelne seinen Sinn in sich trägt, zugleich aber für die Anderen da ist, und sie besteht ferner darin, daß alles, was folgt, auf dem Vorhergehenden beruht, selbst jedoch wieder Späteres und Höheres vorbereitet. An eine solche Stufenfolge des Werdens (»naturas essentialium gradibus ordinavit«, sagt A u g u s t i n), die von Gott so gelenkt wird, daß die Weltordnung selbst ein zeitliches Abbild des göttlichen Wesens bildet, hat nach Guardini auch Dante gedacht, wenn er im ersten Gesang des Paradieses Beatrice von der Ordnung sprechen läßt, die das All Gott ähnlich machen solle:

e questo é forma,
Che l'universo a Dio fa simigliante.

1) Ich sage »kann«; denn es gibt viele Entwicklungsstufen, die eine Endstation bilden.

NATUR UND GEIST¹⁾.

VON

BRUNO BAUCH.

Das Thema »Natur und Geist« in den Rahmen eines Vortrags oder einer Abhandlung einzuspannen, mag von vornherein vielleicht als ein allzu kühnes Unterfangen erscheinen. Freilich ist es gar nicht meine Absicht und kann es nicht meine Absicht sein, das Problem in seinem ganzen Umfange und Inhalte hier aufzurollen. Aber die Art, in der es zu bearbeiten ist, und der Weg, auf dem die Bearbeitung sich zu bewegen hat, um ihrem Ziele entgegengeführt zu werden, lassen sich doch auch in der Kürze einer Abhandlung wenigstens aufzeigen. Das ist selbst in verhältnismäßig einfacher, auch einem allgemeineren Verständnis zugänglicher Weise möglich. Ich möchte sogar glauben, daß ein solcher Aufweis auch für das allgemeine Interesse einen gewissen Anreiz bietet. Wenn ich mir also auch durchaus bewußt bin, daß ich, um mich einmal musikalischer Ausdrucksweise zu bedienen, hier das Thema nur anschlagen, nicht aber durchführen kann, daß seine Durchführung allein in einem größeren Werke zu leisten ist, so darf ich doch hoffen, dazu wenigstens ein Vorspiel bieten zu können. Gerade das aber möchte ich nun hier versuchen.

1) Die hier folgenden Ausführungen möchte ich selber als eine Art Vorwort zu einem größeren Werke betrachten, das unter demselben Titel später einmal erscheinen soll. Ich habe das Thema auch bereits mehrfach in Vorträgen behandelt. So lag gerade diese Abhandlung einem Vortrag zugrunde, den ich auf Einladung der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften im März des vorigen Jahres in Budapest gehalten und kurz darauf in Szeged auf Einladung der Szegeder Philosophischen Fakultät wiederholt habe. In der Zeitschrift der Ungarischen Akademie der Wissenschaften »Budapesti Szemle« ist auch schon im vorigen Jahre eine von Alexander von Varga veranstaltete Übersetzung des Vortrags erschienen. Nachdem ich in diesem Jahre auch in Deutschland den Vortrag, und zwar in der Magdeburger Ortsgruppe der Deutschen Philosophischen Gesellschaft wiederholt und auch einer erneuten Überarbeitung unterzogen habe, übergebe ich ihn nun auch zur Veröffentlichung in der ursprünglichen deutschen Fassung der Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie.

Ich wüßte zur Anknüpfung und zum Ausgang meiner nun folgenden Untersuchungen kein geeigneteres Wort, als ein Wort Goethes, des reichsten Geistes des deutschen Volkes, von dem mir einmal vor gar nicht langer Zeit ein ausländischer Philosoph sagte, dieser reichste Geist des deutschen Volkes sei zugleich auch der reichste Geist des ganzen Menschengeschlechts. Das Wort aber, an das ich anknüpfen möchte, lautet: »Wer vom Geiste handelt, muß die Natur, wer von der Natur spricht, muß den Geist voraussetzen.« Die weitverbreitete bloße Antithetik, in der nicht etwa allein eine landläufige alltägliche Meinung, sondern oft genug auch die Philosophie das Verhältnis von Natur und Geist zu sehen neigt, wird hier mit einem großen Wurf tiefer, echter Dialektik abgetan. Daß und inwiefern Natur und Geist sich in Wahrheit und Wirklichkeit wechselseitig voraussetzen und nichts ohne einander sind, das ist der tiefe Sinn, auf den es in diesem Gedanken Goethes ankommt, und der sich auch in unserer eigenen Untersuchung, selbst bei der Kürze dieser Untersuchung, herausstellen wird. Die Annahme der Natur ohne Geist würde zu einem leeren abstrakten Naturalismus führen, ja zuletzt in die Nachtansicht eines öden, der lebendigen Fülle des Lebens entleerten Materialismus. Die Annahme des Geistes ohne die Natur aber würde zu einem ebenso leeren und abstrakten Spiritualismus führen und zuletzt in die Enge und Beschränktheit eines bloßen Intellektualismus. Daß Natur und Geist sich wechselseitig voraussetzen, kann freilich nicht bedeuten, daß sie zu einer bloß identischen Einheit zusammenschumpften. Dann ginge ja gerade die Wechselseitigkeit ihres sich Voraussetzens verloren. Eines muß aber auch für das Andere in einem anderen Sinne vorausgesetzt sein, als dieses für jenes. Sonst würden wir uns mit dem Goetheschen Gedanken von vornherein in einem fehlerhaften Kreise bewegen. Es kann sich also allein um jenen übergreifenden dialektischen Ganzheitszusammenhang handeln, den Goethe selber als die »Synthese von Geist und Welt« bezeichnet hat. Und in der Erfassung dieser Synthese als übergreifenden gegenständlichen Zusammenhang über alle Einseitigkeiten eines abstrakten Naturalismus und Materialismus ebenso hinausweisend und hinausliegend, wie über die Einseitigkeiten eines abstrakten Spiritualismus und Intellektualismus, haben wir das eigentliche Ziel unserer Erkenntnis zu suchen.

Fragen wir nun zuerst, in welchem Sinne wir die Natur voraussetzen, wenn wir vom Geiste handeln, so gibt uns schon der Name »Natur« (vom lateinischen nasci) den ersten und elementarsten Hinweis. Natur bedeutet Geburt. Wir werden von der Natur in die Natur mit unserer eigenen ganzen Existenz hineingeboren. Vom Beginn dieser unserer Existenz an, vom ersten Augenblick unseres Lebens bis zu unserem Tode bleiben wir von

ihr »umgeben und umschlungen«. Ihr können wir uns nicht entziehen. Sie schreibt die ersten Zeichen in unseren Geist, längst ehe wir diese zu verstehen und zu deuten vermögen. Und wir würden sie nicht zu deuten und zu verstehen vermögen, wären sie eben nicht von der Natur unserem Inneren schon eingeprägt und aufgedrückt worden. Die Stimme der Mutter berührt das Ohr des Kindes, ihre Hand hegt und pflegt es, ihr Auge wacht über ihm und behütet es vom ersten Tage des Lebens ab in naturverwurzelter Hingabe. Und wie die natürliche Liebe der Mutter mit ihrem Denken und Fühlen, ihrem Hoffen und Sorgen, so umschlingen uns die natürlichen Bande auch des ganzen Familienlebens sonst. Es bleibt für unsere ganze künftige Existenz, wie für die physische, so auch für die geistige nicht ohne Wirkung, wie schon unser Eintritt in dieses Leben erwartet und aufgenommen wird. Und wie diese Wirkung vom ersten Augenblick unseres Daseins auf uns einfließt, so bleibt sie auch in dessen weiterer Entwicklung erhalten, bestimmt selber diese Entwicklung und wird entscheidend für unser ganzes geistiges Sein in alle Zukunft.

Mit jedem Tage weitet sich für das Kind, wenn auch zunächst unmerklich, bald aber von Tag zu Tag deutlicher und offenbarer, seine natürliche Umwelt. Mit jedem Laut aber, der sein Ohr trifft, mit jedem Aufschlag seines Auges, mit jeder Berührung, die seiner Hand widerfährt, strömen ihm immer wieder naturhafte Wirkungen zu, die nie spurlos an ihm und bedeutungslos für seine ganze, auch die fernste spätere geistige Entwicklung vorübergehen. Auch solange wir noch weit davon entfernt sein mögen, diese Eindrücke zu Wahrnehmungen und Vorstellungen von äußeren Gegenständen zu gestalten, damit solche Gestaltung überhaupt dereinst möglich werde, muß die Natur als natürliche Außenwelt doch zunächst einmal solche Eindrücke uns aufgeprägt haben. Und wo und wann immer wir in unserem späteren Leben davon sprechen können, daß wir in unserem Geiste wirklich Vorstellungen und Wahrnehmungen bilden, da und dann ist für solche Bildung immer schon eine Fülle naturhafter Einwirkung auf uns vorausgesetzt. Es sind geradezu physikalische Reize, die unsere Nerven erregen müssen, und deren Erregungen weitergeleitet werden müssen, damit in uns das Bewußtsein von den Gegenständen außer uns entstehen kann. Das ist der gewiß einseitige, aber in seiner Einseitigkeit, wenn man sich dieser nur bewußt bleibt, berechnete Sinn jenes bekannten empiristischen Satzes: *Nihil est in intellectu, quid non fuerit antea in sensibus*. Wir sind Sinnenwesen, und wenn auch gewiß nicht allein Sinnenwesen, sondern auch geistige Wesen, so ist doch unser geistiges Sein so wenig von unserer sinnlichen Natur loszulösen, daß diese immer schon die Voraussetzung für unsere Entwicklung zu geistigen Wesen ist. Wie immer

auch diese Entwicklung sich weitergestalten und fortbilden mag, sie kann sich nicht gestalten und fortschreiten, ohne daß uns dauernd unser eigenes natürliches Dasein in Berührung bringt mit der natürlichen Umwelt außer uns.

Von der einfachsten Erfahrung des täglichen Lebens bis zu den höchsten Einsichten der reinen Mathematik ist die Entstehung unserer Erkenntnis immer an die natürlichen Bedingungen unseres Daseins geknüpft. Gewiß: die mathematischen Gegenstände als solche in ihrer mathematischen Gegenständlichkeit und gegenständlichen Geltung als solcher sind uns nie in natura rerum gegeben, ja sie existieren, wie Descartes, einer der größten Mathematiker nicht bloß im Beginn der Neuzeit, sondern aller Zeiten, erklärt hat, gar nicht in dieser natura rerum. Aber wie trotzdem nach Galilei das Buch der Natur in mathematischen Zeichen geschrieben ist, so würde in uns doch die Erkenntnis auch der mathematischen Gegenstände nicht entstehen können, wenn ihr nicht unsere Berührung mit der natürlichen Umwelt und deren natürliche Wirkung auf uns vorangegangen wäre. Dabei sind gewiß abermals die mathematischen Objekte als solche und ihre Gegenständlichkeit und gegenständliche Geltung von deren Erkenntnis durch uns als erkennende Subjekte und der Entstehung dieser Erkenntnis zu unterscheiden. Aber wir reflektieren ja jetzt gerade auf diese Erkenntnis und ihre Entstehung als geistigen Prozeß. Als solcher ist und bleibt dieser immer abhängig von der natürlichen Wirkung der natürlichen Sinneswelt. Und diese Wirkung erstreckt sich von der unmittelbar greifbaren Nähe bis in astronomische Fernen.

Die Naturbedingtheit unserer geistigen Existenz gilt aber nicht allein für das im engeren, ja engsten Sinne intellektuelle Leben, sondern für das geistige Leben in seinem ganzen Umfange. Geist ist also auch schon in psychologischem Sinne nicht allein Intellekt, nicht bloß verstandesmäßiges Erkennen, ist nicht allein theoretisch. Das ist um so mehr zu betonen, als man in einer selber bloß verstandesmäßigen und, bei allem antiintellektualistischen Gehaben, doch selber bloß intellektualistischen Abstraktionssucht Geist und Seele auseinanderzureißen versucht hat und sich dadurch den Spott Mephistos verdient:

Wer will Lebendiges erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in der Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Das bedeutet positiv: Geist ist selber Leben, ist in gewisser Weise auch Sinn und Gipfel des Lebens, ist, wie Goethe sagt, »Leben des Lebens«¹⁾.

1) Das gilt jedenfalls für die echte und ursprünglich deutsche Bedeutung des Wortes Geist, an die man sich aber doch wohl auch halten sollte, weil es nun einmal ein deutsches

Darum auch bildet er mit der Seele ein Ganzes, das man nur in der Abstraktion, aber nicht in Wirklichkeit trennen kann. Die Natur stellt uns in der Wissenschaft, insbesondere in der Naturwissenschaft, vor Aufgaben und Probleme, die wir nicht allein mit unserem Verstande zu meistern suchen. Der echte Forscher wird sich dieser Aufgaben aber auch immer mit jenem echten *ἔρως*, jener lauterer Liebe zur Wahrheit, jener reinen Hingabe an die Sache zu bemächtigen suchen, die ihn eben allein als echten und wahren Forscher charakterisieren. Und daß diese Liebe zur Sache, diese Hingabe an die Sache, die nicht Verstand allein, sondern auch das Herz, ja den ganzen Menschen, den Charakter fordert, wie, nach einem bekannten Worte Kants, überhaupt zum Talent und erst recht zum Genie Charakter gehört, daß also solche Liebe und Hingabe aber ohne die Gegenstände der Natur außer uns je geweckt werden könnte, das wird niemand behaupten wollen, ganz besonders aber dann nicht, wenn die Natur zur Aufgabe und zum Problem der Naturforschung wird.

Aber nicht allein hat der wissenschaftliche Geist als *ἔρως*, als Liebe zur Erkenntnis der Wahrheit seine Wurzel und Bedingung in der Natur. In ihr wurzelt und in ihr ist bedingt auch der Geist der jenem *ἔρως* verwandten und im ganzen des geistigen Lebens verbundenen Liebe zum Schönen und zum Erhabenen in der Natur. Von dem Augenblicke an, da das Kind sich zum ersten Male des Sprossens und Blühens der Frühlingsblumen auf grüner Wiese oder der Pracht der Rosen im Garten freut, bis zu dem Augenblick, in dem es mit dem klar und deutlich bestimmten

Wort ist. Die Feinde des Geistes aber, die im Geiste gerade einen Gegensatz zu Leben und Seele sehen, sind ein Opfer jenes aufklärerischen Irrwahns des 18. Jahrhunderts geblieben, dem Geist lediglich soviel bedeutete, wie *esprit*, *spirit*, *mind* u. dgl. Soweit jene Geistesfeinde Fremde sind, ist ihnen die deutsche Sprache nicht bekannt genug, um von der Bedeutung des Wortes Geist etwas zu wissen. Soweit sie Deutsche sein sollten, müßten sie, und das wäre schlimmer und unverzeihlicher, die eigene deutsche Muttersprache so vernachlässigt haben, daß sie nicht einmal ahnen, daß dieser Geist geradezu als »das belebende Prinzip« gilt. Jedem, der mit wirklich deutschem Fühlen die deutsche Sprache spricht, sagt das schon sein deutsches Sprachgefühl. Und wem das sein Sprachgefühl nicht sagt, dem wird es ein gutes deutsches Wörterbuch zum Bewußtsein bringen können. Wie also der Geist dem »Leben« nicht fern und fremd gegenübersteht, so setzt ihn die deutsche Sprache in ihre Ursprünglichkeit auch in die nächste und innigste Beziehung zur »Seele«, indem er ihr auch »Herz« und »Gemüt« bedeutet. Es ist darum recht interessant, wie fern sich auch Kant der aufklärerischen Verflachung des Wortes »Geist« gehalten hat, da auch ihm Geist noch als »belebendes Prinzip« gilt und er selbst im empirischen Sinne den »Geist« ausdrücklich als »belebendes Prinzip im Gemüte« faßt. Daß damit für die deutsche Sprache die Bedeutung des Wortes Geist auch keinen Gegensatz zur Bedeutung des Wortes »Leib« darstellt, wird daraus deutlich, daß ihr auch der »Leib« nicht als etwas Totes und Starres, sondern gerade als »Leben« gilt. Eine Bedeutung, die in mancher Wendung der deutschen Sprache wahrhaftig »leibt und lebt«.

Gefühle der Ehrfurcht sein Auge zum bestirnten Himmel erhebt, und wie oft sich in seinem ferneren Leben diese Augenblicke, und wann und wo immer sie sich wiederholen, dann und da ist doch für solches Erleben in seinem Geiste die Natur vorausgesetzt, und immer wieder gibt diese seinem Geiste von neuem Richtung und Prägung. Wie sie ihm Sinn und Geist der Schönheit und Größe weckt, so wirkt sie auf diesen weiter ein, bildet und gestaltet ihn fort. Und so wächst aus dem Sinn für das Schöne und Große auch die Kunst hervor.

Selbst der Geist der höchsten Bestimmung des Menschen, das religiöse Bewußtsein als Bewußtsein der Verbundenheit mit dem Göttlichen und der Gebundenheit an das Göttliche ist seinem elementarsten Ursprunge und seiner Entstehung nach auch naturgebunden und naturverbunden. Gewiß haben wir gerade hier vielleicht besonders darauf bedacht zu sein, zwischen Ursprung und Bedeutung, zwischen Entstehung und Wert und Geltung zu unterscheiden, und die Unterscheidung nicht minder klar und scharf zu vollziehen, als auf wissenschaftlichem Gebiete. Aber gerade solange es sich uns noch handelt um die subjektive Seite des Ursprungs und der Entstehung und damit in gewissem Sinn um den subjektiven Geist, müssen wir uns doch darüber klar werden, daß die Ehrfurcht, die der bestirnte Himmel dem Menschen auch noch auf den höchsten Stufen seiner Geistesbildung erweckt, ja um so stärker erweckt, je höhere Stufen der Geistesbildung er erklimmen hat, daß solche Ehrfurcht dem einfachen Menschen auch die elementaren Naturkräfte erregen. Es wäre verfehlt, zu glauben, es seien nur Furcht und Schrecken, die Blitz und Donner ihm einflößen. Er fühlt in ihnen höhere Mächte, die über seinem kleinen Erdenleben stehen, wie er auch glaubt, daß Gang und Stand der Gestirne in sein Lebensschicksal eingreifen. In den Naturkräften glaubt er göttliche Urmächte sich ihm offenbaren zu sehen. Der Bildungsphilister mag, stolz darauf, wie er »es doch so herrlich weit gebracht«, auf die so sinnlich und sinnenfällig bedingte und bestimmte Religion der Primitiven herabsehen, die sich nicht allein bei primitiven Völkern findet, deren Spuren wir vielmehr allenthalben auch noch bei einfachen Menschen selbst innerhalb der Kulturvölker antreffen. Aber ohne diese primitiven sinnlichen naturgebundenen Anfänge des religiösen Bewußtseins hätte dieses sich nicht zu seinen höheren Formen, auch nicht zu seiner höchsten Form, der christlichen Religion, entwickeln können. Man könnte darum versucht sein, den vorhin schon erwähnten Satz des erkenntnistheoretischen Empirismus: »Nihil est in intellectu, quid non fuerit antea in sensibus«, auf das religiöse Gebiet anzuwenden und ihn dafür so zu variieren: »Nihil est in religioso, quid non fuerit antea in sensibus.« So einseitig der Satz, wie wir gleich bemerk-

ten, in erkenntnistheoretischer Beziehung ist, so einseitig wäre er gewiß auch in religiöser Beziehung. Und wie Leibniz den Satz in erkenntnistheoretischer Beziehung nach einer anderen Seite dahin ergänzen konnte: »Nisi intellectus ipse«, so müßte er auch in religiöser Beziehung dahin ergänzt werden: »Nisi religiosus ipse.« Der Sinn solcher Ergänzung wird unmittelbar aus dem zweiten Teile unserer Untersuchung erhellen. Aber auch jetzt gilt: die Einseitigkeit hat, wenn man sich ihrer nur als Einseitigkeit bewußt bleibt, und sie nicht als das Ganze des eigentlichen und wahren Sachverhaltes ausgibt, ihren berechtigten Sinn. So mag der Wahrheits- und Bedeutungsgehalt der christlichen Religion so weit und so hoch über den Gehalt der Religion der Primitiven hinausliegen, wie etwa der Wahrheitsgehalt der mathematischen Analysis des Unendlichen über dem des Abzählens an den fünf Fingern einer Hand. Und in dem einen wie in dem anderen Falle müssen wir die Frage der subjektiven Entstehung von der Frage der objektiven Bedeutung, des Geltungsgehaltes unterscheiden. Solange wir nun aber gerade auf die Entstehung reflektieren, zeigt sich auch auf religiösem Gebiete, daß unsere Entwicklung auch zu dessen höchsten Formen und Gestalten nicht abzulösen ist von ursprünglichen Naturbedingungen, die auch hier immer schon die Voraussetzung für unser Werden zu geistigen Wesen sind.

Und endlich, wie das religiöse Leben in seiner geistigen Entwicklung nicht abzulösen ist von bestimmten natürlichen Bedingungen als seinen Voraussetzungen, so hat auch unser sittliches Leben seine bestimmten natürlichen Voraussetzungen, ohne daß freilich auch hier der sittliche Wert- und Sinngehalt als solcher mit seiner Bewußtwerdung in uns zusammenfällt. Aber es liegt ja doch wohl ohne weiteres auf der Hand, daß ohne sinnenfällige Existenz unserer selbst und anderer Menschen auch sittliches Gemeinschaftsleben nicht wirklich werden könnte, so wenig auch unsere und der anderen Menschen bloße Existenz selber schon sittliches Gemeinschaftsleben wäre, wie jedes gemeinschaftswidrige Verhalten zeigt. Was mit Naturnotwendigkeit sich im Leben des Einzelnen zur Gewohnheit gestaltet, das weitet sich ebenso naturnotwendig im Zusammenleben mit anderen zur verbindenden Sitte. Und die verbindende Sitte läßt uns die sittliche Verbindlichkeit ahnen, so daß gerade aus der ursprünglichen Naturgebundenheit auch das Bewußtsein der sittlichen Freiheit in uns emporwachsen kann.

Allenthalben zeigt sich: Daß wir zu geistigen Zielen emporwachsen können, dafür sind natürliche Fähigkeiten vorausgesetzt, und sie gerade sind es ja, die sich zu jenen Zielen entfalten können. Auch ohne alle wissenschaftliche Überlegung und Untersuchung sind wir uns eigentlich darüber

schon im täglichen Leben klar. Wenn wir von Anlagen oder natürlichen Gaben und Fähigkeiten sprechen, so denken wir dabei immer an etwas, das nicht von uns allein stammt, das wir uns nicht selber gegeben haben, sondern das die Natur in uns selber gelegt, das sie uns gegeben hat. Aber insofern alle Anlage immer bezogen ist auf etwas, zu dem sie eben angelegt ist, die Gabe immer bezogen ist auf etwas, zu dem sie uns gegeben ist, alle Fähigkeit immer bezogen ist auf etwas, wozu sie uns befähigt, liegt in dem Gedanken der natürlichen Anlagen, Gaben und Fähigkeiten auch schon für die richtige Auffassung des täglichen Lebens die Beziehung auf ein geistiges Ziel. Und ebenso liegt im Gedanken dieses Zieles die Beziehung auf jene Anlagen, Gaben und Fähigkeiten, für die das Ziel eben Ziel ist, und die für die Erreichung des Zieles vorausgesetzt und notwendig sind. Ich sage: darüber sind wir uns auch schon im täglichen Leben klar. Und wir sind uns in ihm weiter auch darüber klar, wie sehr unser geistiger Zustand unmittelbar von unserem physischen abhängt. Schon ein gewöhnlicher Schnupfen hemmt unsere Gedanken, lähmt unsere Entschlüsse, läßt unsere Gefühle ermatten, und gar schwere Krankheit kann sie alle niederdrücken. Sie alle fließen also anders dahin in gesundem, anders in krankem Zustande, ja auch in gesundem Zustande anders bei schönem, anders bei schlechtem Wetter, anders in der Kälte, anders in der Hitze. Und wie unser leiblicher Zustand abhängt von geographischen Höhenverhältnissen, von Luftdruck, von Temperatur- und Lichtverhältnissen, so hängt von ihm wiederum ab unsere ganze Stimmung, unsere ganze geistige Haltung.

Es bedarf wohl keines Wortes darüber, daß solche Vorausgesetztheit des Natürlichen für das Geistige nicht bloß für unser individuelles Leben gilt. Liegt doch im Geistigen selbst auch immer Gemeinsamkeit, und wir brauchen an die soeben berührten Sinngelände, wie die des sittlichen und religiösen Lebens, nur kurz zu erinnern, um das sofort deutlich zu machen. Oder denken wir, um das noch weiter zu verdeutlichen, einmal an die ausgesprochen sozialen Verbände. Denjenigen der Familie haben wir schon einmal herangezogen. Die Familie ist ja der natürliche Quell- und Keimpunkt alles sozialen Lebens. Der Geist der Familie, aus dem der Einzelne ebenso emporwächst, wie er in ihn hineinwächst, aber ist in irgendeiner Weise entscheidend für das ganze künftige Leben des Einzelnen. Und das wiederum ist charakteristisch, daß wir überhaupt vom Geiste der Familie sprechen und sprechen können. Dieser Geist aber wiederum ist abhängig von der natürlichen Vereinigung von Mann und Frau, die sich zur natürlichen Fortzeugung verbinden, aus der allein die geistige Fortzeugung hervorgehen kann. Es ist gewiß der ganze Mensch im Manne, und es ist

der ganze Mensch in der Frau, also der natürliche und der geistige Mensch beider, der für die Gattenwahl und Familiengründung von entscheidender Bedeutung ist. Und doch erweist sich auch hier zunächst die natürliche Vereinigung der Geschlechter als die Voraussetzung dafür, daß geistiges Leben im Schoße der Familie erblühen kann.

Und was von der Familie im ureigentlichsten und engeren Sinne gilt, das gilt auch von der Familie in jenem umfassenden und weiten Sinne, in dem wir von der Familie des Volkes sprechen. Wie ich soeben auf den Zusammenhang von natürlicher und geistiger Fortzeugung in der Familie hingewiesen habe, so hat auch schon Fichte die Bedeutung dieses Zusammenhanges für das Ganze des Volkes betont. Im natürlichen Abstammungszusammenhange des Volkstums liegen die elementaren naturgebundenen Kräfte und Fähigkeiten, die natürlichen Keime und Wurzeln, die ursprunghaften Grundbedingungen und Voraussetzungen der Entfaltung des geistigen Seins der Nation, des nationalen Geistes im höchsten und tiefsten und im umfassendsten Sinne dieses Wortes. Nichts anderes als jene natürlichen Keime und Wurzeln, jene naturhaft-urtümlichen Grundbedingungen des ganzen Seins, also auch des geistigen Seins meinen wir, wenn wir im Deutschen von Blut und Rasse als den natürlichen Bedingungen des Volkstums sprechen. Nicht wird damit behauptet, daß es überhaupt etwa schlechthin einrassige Völker gebe. Wohl aber liegt darin, daß es für das Volkstum entscheidend ist, was für Rassen sich in ihm verbinden, und wie sie sich in ihm verbinden. Denn das bedeutet ja eben: Es kommt für das ganze Leben, das physische wie das geistige Leben eines Volkes, seiner Kultur, seiner Geschichte und seiner Geschehnisse darauf an, auf welchen natürlichen Lebensfundamenten und aus welchen natürlichen Lebensbausteinen der Lebensbau eines Volkes zur Nation aufgerichtet und gefügt ist, und wie diese selber in diesem Lebensbau in- und zueinander gefügt, miteinander verbunden werden. Darum bedeutet das endlich auch noch, daß eine Untergrabung und Unterhöhlung der natürlichen Fundamente, eine Lockerung seiner Bausteine und deren ungeeignete Verbindung oder Ersetzung den ganzen Bau einer Nation zum verhängnisvollen Einsturz bringen kann.

Wenn wir vorhin sagten, wir seien schon vom Augenblick unserer Geburt an durch unsere Familie in den Zusammenhang des natürlichen Lebens hineingestellt, so war das zwar richtig, aber nicht umfassend genug. Im Hinblick auf das Ganze der großen Familie des Volkes weitete sich dieser Gedanke noch zu ungeheuer bedeutungsvollem Umfange. Denn das ist ja auch gerade die Bedeutung der Familie, daß sie sowohl Quellpunkt, wie Glied im Ganzen volkheitlichen Lebens ist. Im Hinblick auf dieses Ganze

ist der Einzelne selbst schon vom Augenblick seiner Zeugung an dem Zusammenhange naturgesetzlich bedingten Lebens eingegliedert und auch in seinem geistigen Sein durch den Zusammenhang der ganzen Kette der Generationen vor ihm in der Vergangenheit bedingt für die ganze Zukunft seiner eigenen, auch seiner eigenen geistigen, Entwicklung, wie er zugleich bedingend und bestimmend werden kann für die ganze Kette der Generationen nach ihm. Das wiederum im physischen, wie im geistigen Sinne, was ihm zugleich eine ungeheure Verantwortung auferlegt.

So zeigt sich nach allen Seiten, wie es der erste Teil des Goetheschen Wortes, an das ich anknüpfte, besagt, daß in der Tat die Natur immer schon für den Geist vorausgesetzt ist.

Würde ich meine Ausführungen damit enden, so müßte wohl manchem der Gedanke aufsteigen, daß ich mich selber vielleicht hier zum Wortführer eines etwas bedenklichen Naturalismus gemacht hätte. In Wahrheit fügen sich freilich diese Untersuchungen, wenn man sie einer geschichtlichen Bewegung zuordnen will, gerade nicht dem Naturalismus, sondern jener philosophischen Entwicklungsreihe ein, die man als deutschen Idealismus bezeichnet, der dann aber nicht in einem engen schulmäßigen Sinne, sondern eben im Sinne einer philosophischen Problementwicklung zu nehmen ist. Daraus kann auch schon deutlich werden, daß gerade der deutsche Idealismus als richtig verstandener objektiver Idealismus der Natur nicht fremd und fern gegenübersteht, daß er sie nicht achtlos oder gar verächtlich beiseite läßt, sondern in der Natur selber sein großes und tiefes Problem findet.

Und doch ist es schon so: Würde mit dem bisher Ausgeführten das Verhältnis von Natur und Geist als erschöpft ausgegeben, so würde das notwendig sich als eine Art Naturalismus darstellen. Ja es würde nur noch eines nicht allzu großen Schrittes bedürfen, um von da zum Materialismus zu führen. Allein wir sind ja bisher nur der ersten Seite des Goetheschen Gedankens gefolgt. Verfolgen wir diesen nun auch nach seiner zweiten Seite, so tut sich sogleich noch ein neuer Ausblick auf.

Unser bisheriges Ergebnis drängt unmittelbar weiter zu neuen Fragen: Wie ist es denn möglich, daß aus der Natur geistiges Leben hervorgeht? Wie kann zunächst aus ihr subjektiver Geist im Sinne des Lebens geistiger Subjekte hervorgehen? Wie können diese die Wirklichkeit so gestalten, daß diese zugleich sinnvoll gestaltet wird, daß Sinn und Wert in der Wirklichkeit zur Darstellung gelangt, daß das, was man mit Hegel vielleicht als objektiven Geist bezeichnen könnte, zur Entfaltung gelangt? Kurz könnte man diese Fragen in die eine Frage zusammenfassen: Wie ist es

möglich, daß in der Natur und durch die Natur Kultur dargestellt wird? Das hatten wir in unserer bisherigen Untersuchung einfach immer als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber diese vermeintliche Selbstverständlichkeit enthält gerade ein besonders wichtiges, ja vielleicht das für die Philosophie wichtigste Problem, das man wohl auch dahin wenden könnte, wie muß die Wirklichkeit beschaffen sein, damit in ihr Werte, insbesondere: wie muß die Natur beschaffen sein, damit in ihr und durch sie Kultur darstellbar wird.

Dieses Problem in seinem ganzen Umfange hier in Angriff zu nehmen, ist selbstverständlich unmöglich. Immerhin können wir es in einer Richtung verfolgen, an der sich zeigen läßt, wie es wenigstens grundsätzlich zu bearbeiten ist. Sie tritt in grundsätzlicher Bedeutung besonders offenkundig hervor in der naturwissenschaftlichen Arbeit als solcher. Ist doch die Naturwissenschaft als solche selber Kultur, zwar nicht etwa die ganze Kultur, immerhin doch Kultur, nämlich als ein bestimmtes konkretes und ungemein bedeutungsvolles Gebiet der Kultur, und zugleich ist ihr Gegenstand die Natur. Als ein bestimmtes Gebiet der Kultur hat sie zugleich die Natur zu begreifen.

Damit wir aber die Natur begreifen können, dafür ist immer schon vorausgesetzt, daß die Natur selber begreiflich ist. In der Tat ist die Begreiflichkeit der Natur immer schon die Voraussetzung des Naturbegreifens durch die Naturwissenschaft. In dieser Voraussetzung aber liegt, um das zunächst einmal vorwegzunehmen, es aber bald noch genauer aufzuweisen, der Sinn, in dem nach Goethe auch der Geist vorausgesetzt ist, damit wir von Natur sprechen können. Die Begreiflichkeit der Natur ist uns freilich so vertraut, daß auch sie uns wieder als Selbstverständlichkeit erscheint und wir in ihr zunächst kein Problem sehen. Daß in der scheinbaren Selbstverständlichkeit in Wahrheit ein tiefes, ja vielleicht das tiefste Problem steckt, darauf achten wir nicht. Wir gehen, in der Gedankenlosigkeit des täglichen Lebens, wie Darwin einmal bemerkt hat, daran ganz achtlos vorüber. Das tun wir freilich nicht allein im täglichen Leben, sondern meist auch in der Wissenschaft. Wie sehr das auch in der Wissenschaft zu geschehen pflegt, das zeigt wohl am deutlichsten der Umstand, daß erst im Jahre 1790, also als die Wissenschaft bereits eine mehrtausendjährige reiche Geschichte hatte, das Problem als Problem zum ersten Male gesehen wurde. Erst im Jahre 1790 entdeckte Kant das Problem in seinem tiefsten, reichsten und reifsten Werke, in der Kritik der Urteilskraft, nachdem nicht allein ein ganzes Menschenalter hindurch seine eigene naturwissenschaftliche Arbeit, sondern auch seine anderen philosophischen Hauptwerke, wie die Kritik

der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft vorangegangen waren, deren grundlegende Bedeutung doch nur ein Tor leugnen könnte.

Es war das Bewußtsein der für uns überhaupt faßlichen Ordnungen in der Natur, an dem Kant das Problem eben als Problem aufging. Und wie mannigfach auch in der Form variiert, dem Inhalte nach im gleichen Sinne begegnet es uns dann im Fortgang der Geschichte immer wieder nicht allein bei Philosophen, sondern auch bei großen Mathematikern und Naturforschern, seien es Physiker, oder Chemiker oder Biologen. In engster Verwandtschaft mit Kantischem Geiste tritt es uns entgegen bei einem der hervorragendsten Mathematiker des vorigen Jahrhunderts, bei Jacobi. Er sieht es in der das echte philosophische *θαυμάζειν*, wahrhaftige Verwunderung erweckenden Tatsache, daß auf die Natur die Mathematik anwendbar ist. Bei Döbereiner begegnet es uns im Zusammenhange mit jenen seinen tiefen Einsichten, durch die er die Erkenntnis der Periodizität der Elemente vorbereiten half. Und wie es uns in der Weiterentwicklung von Philosophie und Naturforschung bei Philosophen, wie Lotze und Liebmann, begegnet, so begegnet es uns bei Naturforschern, wie den Physikern Helmholtz und Ferdinand Braun und bei Biologen, wie Darwin.

Worin aber liegt nun eigentlich der Inhalt dieses Problems? Das ist eine so bedeutungsvolle und zugleich interessante Frage, daß wir auf sie genauer eingehen müssen, zumal da sie sich bei aller Wichtigkeit doch mit sehr einfachen Mitteln klarstellen läßt und ihre Bearbeitung gerade für unsere Aufgabe von der allergrößten, ja schlechthin entscheidenden Tragweite ist. Daß die Natur eine Ordnung aufweist, die sie unserem Begreifen faßlich macht, daß darum die Ordnung der Natur sich auch der Ordnung der Begriffe fügen muß, darin liegt, um uns zunächst der Darstellung des Problems bei Kant zu bedienen, der Sinn der so merkwürdigen Begreiflichkeit der Natur. Die Tatsache als solche ist uns, wie gesagt, so vertraut, daß wir in ihr kein Problem sehen, daß sie uns als selbstverständlich erscheint. Bei etwas tieferem Nachdenken zeigt sich aber, daß wir genau das Gegenteil von dieser vermeintlichen Selbstverständlichkeit erwarten sollten, und daß dieses Gegenteil viel näher liege. Zeigt uns doch die Natur eine durchgängige Verschiedenheit der wirklichen Gegenstände. Kein Mensch ist dem anderen vollkommen gleich, und selbst einige Zwillingsgeschwister, so ähnlich sie einander sehen mögen, sind voneinander verschieden. Kein Strauch, kein Baum gleicht dem anderen ganz, ja auf demselben Baume wachsen, wie Leibniz betont hatte, nicht zwei gleiche Blätter. Was also läge bei solcher durchgängigen Verschiedenheit und Ungleichartigkeit der Naturgegenstände näher, als daß diese überhaupt keine Gleichartigkeit und inhaltliche Verwandtschaft aufwiesen, daß sie einander gänzlich hetero-

gen wären, heterogener als ein menschlicher Gedanke einem Steinwurf, heterogener als der Herzschlag des Menschen dem Fallen von Regentropfen ist? Das läßt sich nicht nur ausdenken, so wie ich es soeben getan habe, sondern müßte bei der durchgängigen Verschiedenheit und Ungleichartigkeit alles Wirklichen das eigentlich Naheliegende, ja Nächstliegende sein.

Nun zeigt uns aber die Natur bei und in aller Ungleichartigkeit und Verschiedenheit auch Gleichartigkeit und sachlich-inhaltliche Verwandtschaft. Und das in so bestimmter Ordnung von Verwandtschaftsgraden und Stufenfolgen der Dinge, daß diese Ordnung in geradezu wunderbarer Weise der Ordnung von Verwandtschaftsgraden und Stufenfolgen auch der Begriffe entspricht, daß die Nähe und Ferne der sachlich-inhaltlichen Verwandtschaft der natürlichen Gegenstände auch der Nähe und Ferne der sachlich-inhaltlichen Verwandtschaft der Begriffe sich fügt. Was uns in unserer alltäglichen Gedankenlosigkeit zunächst als Selbstverständlichkeit anmutet, das muß uns bei tieferem Nachdenken, wie Kant sagte, als ein »glücklicher Zufall«, wie Darwin später sagte, sogar als eine »wunderbare Tatsache«, ja geradezu als ein »Wunder« erscheinen. Von seiten der Biologie hat gerade Darwin diesem Problem der Begreiflichkeit der Natur einen so einfachen und elementaren Ausdruck gegeben, daß mir in der ganzen Literatur eine zur elementaren Anknüpfung geeignetere Fassung, und ich glaube die ja nicht gerade allzu umfangreiche Literatur zu diesem Problem ziemlich genau zu kennen, überhaupt nicht begegnet ist. Ich habe darum fast immer, wenn ich selber dieses Problem erörterte, an die Fassung Darwins, die uns den Problemverhalt ganz konkret verdeutlicht, angeknüpft ¹⁾ und möchte das auch hier tun, gerade weil sie uns das Problem in einer ganz konkreten Gestalt zeigt.

In seinem Hauptwerke über »Die Entstehung der Arten« führt Darwin einmal wörtlich folgendes aus: »Es ist eine **w i r k l i c h w u n d e r b a r e T a t s a c h e**, obwohl wir das **W u n d e r** aus Vertrautheit damit zu übersehen pflegen, daß alle Tiere und alle Pflanzen zu allen Zeiten und überall so miteinander verwandt sind, daß sie **G r u p p e n** bilden, die einander **s u b o r d i n i e r t** sind, so daß nämlich, wie wir allerwärts erkennen, Varietäten einer Art einander am nächsten stehen, daß Arten einer Gattung weniger und ungleiche Verwandtschaft zeigen und Untergattungen und Sektionen bilden, daß Arten verschiedener Gattungen einander noch weniger nahestehen, und daß Gattungen mit verschiedenen Verwandtschaftsgraden zueinander Unterfamilien, Familien, Unterord-

1) Vgl. ausführlicher meine Schriften: »Immanuel Kant« S. 420 ff. und »Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« S. 304 ff.

nungen, Ordnungen und Klassen zusammensetzen.« Achten wir darauf, daß Darwin ausdrücklich von einer »wunderbaren Tatsache«, ja einem »Wunder« spricht, dann wird uns gleich deutlich, daß er die Begreiflichkeit der Natur nicht einfach als Selbstverständlichkeit hinnimmt. Gerade diese seine Verwunderung zeigt den großen Forscher auch als hervorragenden Denker, der den Spott Nietzsches, so sehr er manche Darwinianer treffen mag, nicht verdient. Das »Wunder« der Begreiflichkeit der Natur aber sieht Darwin, wie die zitierten Sätze zeigen, in der Subordination der einzelnen Lebewesen unter allgemeine Gruppen, dieser wieder unter noch allgemeineren Gruppen usf. gehorchend also der logischen Subordination der Begriffsverhältnisse.

Diese Subordination und damit die Begreiflichkeit der Natur ist wirklich. Fragen wir, wie sie möglich ist, so heißt das, an die Stelle des vermeintlichen »glücklichen Zufalls«, wie Kant sagt, oder des »Wunders«, wie Darwin sagt, Notwendigkeit und Gesetz setzen. Denn bei Wunder und Zufall kann doch die Wissenschaft, besonders gerade die Naturwissenschaft, nicht stehenbleiben, wenn sie auch davon ausgehen mag. Daß das Problem nicht einfach biologisch, etwa durch Intraselektion und abstrahierender Anpassung unserer Vorstellungen zu lösen ist, das dürfte auch Darwin gesehen haben. Es liegt ja auch auf der Hand. Für unser subjektives Subordinieren als Bewußtseinsbetätigung denkender Subjekte mag das in Betracht kommen. Aber auch dafür wäre ja die Naturbegreiflichkeit selber schon vorausgesetzt, und die Erklärung würde sich in einem fehlerhaften Zirkel bewegen. Hier steht nicht ein subjektives Subordinieren, nicht unser subjektives Vorstellen, sondern die Subordination der Objekte selber nicht unter Vorstellungen, sondern unter Begriffe in Rede. Überdies besteht diese Subordination nicht allein auf biologischem Gebiete für die organische Natur, sondern für die ganze Natur, also auch auf dem Gebiete der anorganischen Natur, z. B. für das chemische und physikalische Gebiet. Ob also verschiedene Dinge unter die Gruppen: Gold, Silber, Kupfer, Eisen subordiniert sind, diese wiederum unter die Gruppe Metall, diese unter die Gruppe: Element, oder ob verschiedene Vorgänge unter die allgemeinen Gruppen: freier Fall, Wurf, Stoß, diese unter die noch allgemeinere Gruppe: Bewegung subordiniert sind, oder ob schließlich, wie Planck sagt, alle physikalischen Prozesse unter die Gruppen der reversiblen und die der irreversiblen Prozesse subordiniert sind, immer handelt es sich nicht um ein bloßes Subordinieren subordinierender Subjekte, sondern um die sachliche Subordination subordinierter Gegenstände unter Begriffe.

Gänzlich unauflösbar wäre das Problem der Begreiflichkeit der Natur,

wenn Natur und Begriff als zwei gänzlich getrennte Regionen auseinanderfielen, wenn also auf der einen Seite die Natur im Sinne eines abstrakten Naturalismus ein von aller begrifflichen Gesetzmäßigkeit abgelöstes Sein oder Wesen, d. h. eine sogenannte »absolute Realität« wäre, und wenn auf der anderen Seite die Begriffe nicht wahrhaft gegenständliche Gesetze und Beziehungen, sondern im Sinne einer formalistischen und subjektivistischen Abstraktionstheorie eben bloße Abstraktionen wären. Schon zum Beginn der Neuzeit hatte Galilei im Zusammenhange mit seiner Entdeckung der Fallgesetzmäßigkeit erklärt: Die Tatsachen der Fallerscheinungen begreifen, heiße sie aus dem Begriff als dem Gesetz des Falles begreifen. Damit kündigt sich bereits als Ahnung an, was mehr als zwei Jahrhunderte später der große deutsche Forscher Helmholtz als klare, scharfe Einsicht dahin aussprach, daß Naturgesetze selber Begriffe sind. Der Begriff kann aber nur Grundlage und Gesetz des Begreifens sein, wenn er auch Grundlage der begriffenen Sache ist. In einer besonders glücklichen Formulierung hat Kant das in dem Satze, der vielleicht der wichtigste Satz der Kr. d. r. V. ist, dahin ausgedrückt, daß »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung«. Nun ist die Natur selber »der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung«. Wird der Begriff also in dem tiefen Sinne der Bedingung einer Sache oder eines Gegenstandes erfaßt und zugleich als Gesetz des Geistes, dann ergibt sich die entscheidende Einsicht, die das Ergebnis gemeinsamen philosophischen Ringens und Mühens jener großen Bewegung ist, die von Leibniz über Kant zu allen hervorragenden Erscheinungen des philosophischen Lebens bis in unsere unmittelbare Gegenwart führt. Diese Einsicht gelangt aber auch in jenen hervorragenden Erscheinungen auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete zum Durchbruch, auf die ich gleich bei der Darstellung des Problems der Begreiflichkeit der Natur hingewiesen hatte. Eine von ihnen, der dabei genannte große Mathematiker Jacobi, hat in engster sachlicher Übereinstimmung mit dem soeben herangezogenen Satze Kants aus der Kr. d. r. V. dieser schlechthin entscheidenden Einsicht vielleicht die kürzeste und zugleich eindringlichste Fassung gegeben, daß »die Gesetze des Geistes auch sind die Gesetze der Natur«. In diesem Sinne ist nicht allein die Mathematik auf die Natur anwendbar, sondern ist auch die Natur überhaupt und grundsätzlich begreifbar, weil damit der Geist selber die Voraussetzung der Natur ist. So wird denn auch das zweite Glied des Goetheschen Gedankens, von dem wir ausgingen, verständlich, wird verständlich, daß »wer von der Natur spricht, den Geist voraussetzen muß«.

Es wird damit aber auch offenbar, daß der Geist in einem anderen

Sinne, in anderer Bedeutung Voraussetzung der Natur ist, als die Natur Voraussetzung für den Geist ist. Es wäre ein groteskes Mißverständnis, das sich leider gerade den großen Erscheinungen der deutschen Philosophie angehängt hat, wollte man behaupten, diese hätten gemeint und gelehrt, unser kleiner, endlicher, menschlicher Geist, oder gar bloß unser menschlicher Intellekt sei die Voraussetzung der Natur. Nein, dafür ist, wie wir im ersten Teile unserer Untersuchung erkannt haben, gerade die Natur immer schon Voraussetzung. Alles Menschliche ist naturbedingt, ist ein bescheidenes Glied im Ganzen der Natur. Der Geist, der für die Natur Voraussetzung ist, kann nur sein ein das All lebendig durchdringender, die Welt tätig bedingender Geist, der All-umfassende Geist als Inbegriff der Weltgesetzlichkeit schlechthin. In diesem Sinne also ist der Begriff selber Gesetz, lebendig tatendes Grundgesetz, und als solches zugleich, wie es Lotze einmal ebenso kurz wie tief und klar ausgesprochen hat, »das eigene Leben der Wirklichkeit«.

Das in aller Tiefe, Klarheit und Schärfe wirklich selber begriffen zu haben, ist eines der entscheidendsten Verdienste gerade der deutschen Philosophie und ihrer größten Gestalten. Wer deshalb heute noch über diese mitzureden wagt und dabei verächtlich herablassend von der »bloßen Begrifflichkeit« ihres Denkens spricht, weil er selber den Begriff nur als formale Abstraktion zu fassen vermag, und mit seinem Absprechen über eine der größten deutschen Leistungen gar noch vielleicht meint, selber gut deutsch zu denken, der beweist nur, wie fern er den echten Einsichten des echten, besten und tiefsten deutschen Denkens geblieben ist, und wie sehr er in Wirklichkeit jenem fremden Rationalismus verfallen und verhaftet ist, der zwar in der Geschichte die flachste Form des Rationalismus, aber gerade darum doch nicht einmal mit dem ganzen geschichtlichen Rationalismus schlechtweg identisch ist.

Den Geist nun als Voraussetzung der Natur hatte, zwar noch in bloßer Ahnung, aber doch in kühner, großartiger Ahnung sogar schon einer der gewaltigsten Denker der Antike gefaßt. Das geschah gewiß noch ohne alle wissenschaftliche Strenge, weil Jahrtausende vor der Erfassung des Problems der Begreiflichkeit der Natur. Aber es geschah doch eben in einem die Jahrtausende vorwegnehmenden Denken, als Heraklit den *λόγος* als den von Ewigkeit zu Ewigkeit das All durchdringenden *νόμος* erkannte. Indem er aber den *λόγον τὸν διὰ παντὸς διήκοντα*, den Logos eben als das All durchdringend erfaßt, setzt er ihn nicht außer oder neben das All, sondern als dieses eben so durchdringend und durchziehend, daß alles nach dem Logos geschehen (*γίγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*) und Eines das All und Alles Eines (*καὶ ἐν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἐν*) sein kann.

Der mit Heraklit beginnende, aber auch schon in den größten Erscheinungen der Antike weitergeführte Logos-Gedanke hat darum auch tief eingewirkt auf die ganze Folgezeit. Es ist auch kein Zufall, daß gerade das christliche Johannisevangelium, an dessen Spitze dieser Logos-Gedanke steht, wenigstens bei uns in Deutschland, immer wieder gerade ganz große Gestalten unseres Geisteslebens, wie etwa Goethe und Fichte, beschäftigt hat, so daß sich in ihm griechische Antike, Christentum und deutscher Geist der Neuzeit in ebenso tiefer wie bedeutungsvoller Weise begegnen und zusammenfinden. Das Wort *λόγος* ist wohl in allen Sprachen schwer übersetzbar. Wir brauchen nur an die Mühe zu denken, die Faust sich gibt, um für den Anfang des Johannisevangeliums einen geeigneten Ausdruck zu finden. Übersetzen wir diesen Anfang mit: »Im Anfang war der Geist«, dann darf »Geist« jedenfalls nicht im Sinne des menschlichen Geistes oder eines anderen, sei es noch so groß, aber doch als einzelnes geistiges Wesen gedachten Geistes genommen werden. Eine solche Übersetzung lehnt ja Faust ausdrücklich ab, wie ihm auch die andere Übersetzung »Im Anfang war das Wort« und welche Übersetzung er zunächst sonst noch versuchen mag, nicht genügt. Wenn wir also den Geist trotzdem, wie es Goethe selber auch ausdrücklich tut, als Voraussetzung der Natur fassen, so darf das nicht im Sinne eines bestimmten einzelnen geistigen Dinges oder Wesens geschehen, sondern in dem Sinne, in dem etwa Kant vom »Wesen aller Wesen« spricht. Das ist es, was nach Faust »die Welt im Innersten zusammenhält« und dem er in seinem Bemühen um die Übersetzung des Johannisevangeliums schließlich den endgültigen Ausdruck gibt:

»Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!«

Der Geist als Allbedingende Tat — das allein kann der Sinn des Gedankens sein, daß »wer von der Natur spricht, den Geist voraussetzen muß«. Und wenn Goethe in diesem Sinne den Geist als Idee und die Idee geradezu als den »Geist des Wirklichen« faßt, so befindet sich unser größter deutscher Dichter in einer geradezu wundervollen Übereinstimmung mit unserem größten deutschen Denker. Denn wie es bei Goethe heißt, daß »die Eine Idee« dem Ganzen der Welt »zum Grunde liegt«, so heißt es bei Kant, daß »die Welt aus einer Idee entsprungen« ist. Damit wird auch der ursprüngliche tiefe Sinn, den das Wort »Idee« bei den Griechen, insbesondere bei Platon hatte, abgehoben gegen jene verblassenden Entstellungen und Verflachungen, die später in der Idee nur eine Vorstellung oder einen Gedanken vorstellender oder denkender endlicher Subjekte sahen, Entstellungen und Verflachungen, die leider fast in alle Sprachen der Welt

sich eingenistet haben. Freilich ist damit auch die Bedeutung der Idee selbst der griechischen Auffassung gegenüber unendlich vertieft: Die Idee ist Geist als lebendige Tat, und sie ist dieses zugleich als Ursprung und Grundlage der Welt. Das ist sie aber nicht im Sinne zeitlichen Schaffens oder im zeitlichen Sinne der selber zeitlichen Entstehung, die immer nur für das Entstehen des Endlichen in der unendlichen Zeit *innerhalb* der Welt, nicht aber *von* der Welt, gilt, die das unendliche Werden selber ist. Ursprung und Grundlage der Welt kann darum die Idee als Tat und Leben nur sein, insofern sie ihre überzeitlich ihr einwohnende Bedingung ist, also im überzeitlichen Sinne des Bedingens und Bedingt-Seins von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Idee und Welt verhalten sich also wie Bedingendes und Bedingtes. Sie fallen darum ebensowenig zur Identität zusammen, wie sie beziehungslos auseinanderfallen. Das ist es, was Goethe die »Synthese von Geist und Welt« genannt hat. Weil die Natur also nicht im Sinne eines sturen Materialismus gott- und geist-verlassen ist, darum auch ist sie nicht allein begreifbar, sondern kann überhaupt auch geistiges Leben in der Zeit aus ihr hervorgehen.

Gewiß hat Goethe in einer zum Teil fast wörtlichen, zum Teil freien dichterischen Übersetzung von lateinischen Prosaworten Giordano Brunos gesagt:

»Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe,
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.«

Aber gerade in der recht freien Übersetzung der letzten drei Verse klingt doch, auch Giordano Bruno gegenüber, recht deutlich ein Unterschied hindurch. Vollends bedeutet die »Synthese von Geist und Welt« einen selber weltweiten Abstand zu Spinozas Identität von Gott und Natur in der Spinozistischen Fassung »Deus sive Natura«. Auf den Unterschied von Spinoza habe ich schon sozusagen in meiner wissenschaftlichen Jugendzeit hingewiesen, als die Goethe-Literatur den Einfluß Spinozas, den Goethe freilich selbst betont hat, doch noch ungeheuer überschätzte. Jedenfalls ist für Goethe nicht, wie für Spinoza, Gott einfach die Natur und die Natur einfach Gott. Beide fallen auch für Goethe nicht einfach zusammen. Aber sie klaffen auch nicht beziehungslos auseinander: Die Natur ist nicht gottverlassen, weil sie geistbedingt und geistdurchdrungen ist. Und der Geist ist nicht in ein abstraktes Jenseits der Natur gebannt,

nicht naturfremd und naturentleert, weil er in der Natur als sie durchdringende Bedingung lebt. Als solche umfaßt, umspannt und »hegt« er sie ebenso in sich, wie er sich in ihr selber darstellt. Darum allein kann auch geistiges Leben aus der Natur hervorgehen, kann sie Voraussetzung des Geistes in der Zeit sein, weil Geist von Ewigkeit her ihre eigene innere Voraussetzung ist. Das ist der Sinn der »Gott-Natur«. Und weil der Geist als Tat und Leben, als »belebendes Prinzip« im Sinne der deutschen Sprache, von Ewigkeit zu Ewigkeit der Welt »zum Grunde liegt«, darum ist auch im Leben »die Welt dem Tüchtigen nicht stumm«. Das bedeutet gewiß zunächst, daß er die Welt überhaupt verstehen und begreifen kann. Wieviel Unverstandenes und Unbegriffenes im unendlichen Weltganzen für das endliche Bewußtsein auch immer bestehen bleiben mag, auch das bescheidenste Ausmaß solchen lebendigen Verstehens und Begreifens setzt immer schon das Gegründet-Sein der Welt im All-bedingenden Geist als Tat und Leben voraus.

Daß »die Welt dem Tüchtigen nicht stumm ist«, bedeutet aber weiter auch, daß der Mensch sich liebend in die Natur zu versenken, in »ihre tiefste Brust, wie in den Busen eines Freundes zu schauen« vermag, und daß er sich in frommer Ehrfurcht zu ihren »unermeßlich hohen Werken« erheben und in Demut vor ihnen beugen kann. Endlich aber und vor allem bedeutet der Gedanke, daß »die Welt dem Tüchtigen nicht stumm ist«, oder, wie Hegel denselben Gedanken ausdrückt, daß den, der die Welt vernünftig anzusehen vermag, auch die Welt ihrerseits vernünftig ansieht, dieser Gedanke also bedeutet endlich noch, daß der Mensch überhaupt in der Welt sinnvoll leben, handeln und wirken kann. Der Geist als Tat und Leben im überzeitlichen Sinne, in Ewigkeitsbedeutung, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß wir durch eigene zeitliche Tat in der Welt sinnvoll schaffen und arbeiten und dadurch unserem zeitlichen Leben einen Ewigkeitssinn und überzeitlichen Wertgehalt erarbeiten können. Das meint auch Fichte, wenn er der deutschen Tat der Reformation durch Luther die entscheidende religiöse Erkenntnis nachrühmt, daß uns »die Ewigkeit nicht erst jenseits des Grabes anbricht, sondern mitten in die Gegenwart hineinkommt«. Zeit und Ewigkeit sind also nicht auseinandergelassen. Das aber gründet sich im tiefsten und höchsten Sinne darauf, daß, um unsere Untersuchung, wie wir sie mit einem Worte Goethes begonnen haben, auch mit einem Worte Goethes zu beschließen, der »Geist des Lebens Leben« selber ist.

ZUR ENTSTEHUNG VON A. G. BAUMGARTENS ÄSTHETIK.

VON

PAUL MENZER (HALLE).

Die Ästhetik Baumgartens hat in letzter Zeit¹⁾ mehrfach neue Beachtung und Würdigung erfahren. Als ein besonderes Zeichen dieses neuen Interesses mag erwähnt werden, daß Freunde und Verehrer B. Croces zu seinem 70. Geburtstag einen neuen Abdruck der Ästhetik in einem Prachtbande gebracht haben, in dem auch die »Meditationes« enthalten sind.

Im folgenden will ich nun nicht zur Frage der Auffassung und Wertung von Baumgartens systematischem Hauptwerk Stellung nehmen, sondern nur einen bescheidenen Beitrag zu dessen Entstehung zu geben versuchen. Dabei gehe ich von der Ansicht aus, daß Logik und Psychologie von entscheidendem Einfluß auf sein Werden gewesen sind. Die Bedeutung der ersteren ist in letzter Zeit sehr stark betont worden, mir will scheinen, daß man die der letzteren dabei allzu gering veranschlagt hat. Ich möchte von einem indirekten und einem direkten Einfluß der Psychologie sprechen, einmal gewissermaßen durch die Logik hindurch, dann direkt durch Darbietung psychologischer Einteilungen.

Es darf nicht vergessen werden, daß nach Kants tadelnden Worten in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« »einige Neuere« die Logik durch »psychologische Kapitel von den verschiedenen Erkenntniskräften (der Einbildungskraft, dem Witze) zu erweitern dachten«. Dadurch sei sie verunstaltet worden. Dieser Vorwurf, so berechtigt er ist, unterschätzt aber doch die Bedeutung der Psychologie für Wolffs Logik. Das wird deutlich, wenn wir die Vorrede seiner »Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit« vom Jahre 1712 nachlesen. Dort

1) Ich verweise auf E. Bergmann, Die Begründung der deutschen Ästhetik, 1911; A. Baeumler, Kants Kritik der Urteilskraft I, 1923; A. Riemann, Die Ästhetik A. G. Baumgartens, 1928; H. G. Peters, Die Ästhetik A. G. Baumgartens, 1934.

wird zuerst die Bedeutung der Mathematik für Aufzeigung eines Weges zur gründlichen Erkenntnis betont, auch J. Locke habe letzthin auf sie verwiesen. Dann aber heißt es weiter: »Endlich muß ich auch bekennen, daß, wie ich im Anfange meines Nachsinnens über die Kräfte des Verstandes mich in vieles nicht recht finden konnte, auch in einigen Stücken ohne Not auf Umwege geraten war, mir des Herrn von Leibniz sinnreiche Gedanken von der Erkenntnis, der Wahrheit und den Begriffen . . . unverhofft ein großes Licht gegeben.« Dieser aus dem Jahre 1684 stammende, nur wenige Seiten (Erdmann S. 79—81) umfassende Aufsatz enthält die wichtigen Unterscheidungen zwischen einer *cognitio obscura* und *clara* und teilt diese dann wieder in eine *confusa* und *distincta*. Es genügt, daran zu erinnern, daß Wolff diese Lehre für seine Unterscheidung einer *facultas cognoscendi inferior* und einer *superior* verwertet hat (*Psychologia empirica* (§§ 54. 55). Generell äußert er sich über das Verhältnis von Logik und Psychologie in dem »*discursus praeliminaris de philosophia in genere*« § 89, wo es heißt: »*Cum Logica exponat modum dirigendi intellectum in cognitione veritatis; usum docere debet operationum ipsius in veritate cognoscenda. Quatenam vero sit facultas cognoscitiva, quatenam ipsius sint operationes, ex psychologia addiscendum.*« Daß Baumgarten mit diesen Anschauungen übereinstimmte, geht daraus hervor, daß er Wolffs »Gedanken« für seine Vorlesungen verwertete und im Jahre 1761 eine *acroasis logica* erscheinen ließ, die als eine Art Kommentar des Wolffischen Textes aufgefaßt werden kann und überall Hinweise auf jenes Lehrbuch gibt. Einigermaßen rückständig dürfte es doch wohl genannt werden können, daß Baumgarten ein deutsch geschriebenes Buch lateinisch glossiert und meint, ein jeder werde seinem Verfahren zustimmen, der »*plebe rectius novit, quid sit eruditio*«.

Damit ist wohl der indirekte Einfluß der Psychologie auf die neue Ästhetik erwiesen, daß der direkte ein sehr viel größerer sein muß, leuchtet ein, da es sich ja in ihr um die *facultas cognoscitiva inferior* handelt.

Den ersten Versuch Baumgartens, das Arbeitsgebiet der Ästhetik abzustecken, enthalten die §§ 115—117 der »*Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*« vom Jahre 1739. Hier wird die Aufgabe der Logik im Sinne Wolffs gefaßt. Sie ist die »*scientia vel philosophice aliquid cognoscendi, vel facultatem cognoscitivam superiorem dirigente in cognoscenda veritate*«. Aus dem Gedanken an eine Logik *sensu generaliore* entsteht nun die Idee einer für die *facultas inferior* ein Gleiches leistenden Wissenschaft. »*Tunc enim daretur occasio philosophis non sine ingente lucro inquirendi in ea etiam artificia, quibus inferiores cognoscendi facultates expoliri possent, acui et ad emolumentum orbis*

felicius adhiberi.« Die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft wird durch die Psychologie gesichert, welche »firma principia« gibt. Wir erhalten folgende Definition: scientia, quae facultatem cognoscitivam inferiorem dirigat oder scientia sensitive quid cognoscendi. Der Parallelismus mit der Logik ist deutlich, es fehlt nur der Zusatz: in cognoscenda veritate. In § 116 wird der Gegensatz der *νοητά* und der *αἰσθητά* unter Berufung auf die Alten entwickelt und der Name Aesthetica eingeführt. Da ihr Gegenstand die *αἰσθητά* sind, so ist klar, daß hier die Aufgabe einer Ästhetik in umfassendem Sinne gemeint ist. Baumgarten ist sich aber der Tragweite seiner Idee noch nicht bewußt und in § 117 schränkt er seine Themastellung wieder auf den Vortrag ein. Den Philosophen interessiere er nicht weiter, wohl aber den Ästhetiker. Und nun vereinigt Baumgarten die beiden damals viel behandelten Arten des Vortrages, Rede und Dichtung, und unterscheidet eine *rhetorica generalis* und eine *poetica generalis*. Die erstere ist die *scientia de imperfecte repraesentationes sensitivas proponendo in genere*, die zweite die *scientia de perfecte proponendo repraesentationes sensitivas in genere*. Was er unter unvollkommen und vollkommen versteht, sagt er nicht. Dies erklärt sich wohl daraus, daß er in § 9 die bekannte Definition gegeben hat: »Oratio sensitiva perfecta est poema.« Ihrer Erläuterung dient ja die Dissertation nach ihrem Hauptteil. Dann aber erfahren wir aus den Schlußsätzen des § 117, daß hier noch ein Problem vorliegt. Die Philosophen sollen sich mit der, in der damaligen Poetik viel erörterten, Aufgabe einer Grenzziehung zwischen Poesie und Beredsamkeit beschäftigen, die, so wird die Lösung angedeutet, sich nur dem Grade nach unterscheiden. Die Einteilung der Rhetorik und Poetik soll dagegen den »harum artium rhetoribus, qui historicam et experimentalem earum cognitionem animis insererent« überlassen bleiben. Es will mir scheinen, als habe Baumgarten dabei an den professor poeseos gedacht.

Zwischen diesem Programm und dem ersten Teil der systematischen Ästhetik liegt nun ein Zeitraum von 11 Jahren und es entsteht die Frage, wie Baumgartens Entwicklung bis zu seinem Hauptwerk zu denken sei. Die Hinweise in diesem auf Paragraphen der *Metaphysica* zeigen den Weg. Man hat auch schon versucht, diese Quelle zu verwerten, aber zweierlei dabei übersehen. Einmal ist man nicht genau chronologisch vorgegangen und andererseits hat man den Hinweis auf die Psychologie vernachlässigt.

Baumgartens *Metaphysica* ist zum erstenmal im Jahre 1739¹⁾ er-

1) Die Universitätsbibliothek in Halle besitzt sämtliche Auflagen außer der zweiten, die ich aus der Preußischen Staatsbibliothek entliehen habe.

schienen. In dieser ersten Auflage findet sich als § 533 die Definition: »Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est aesthetica, meditationis et orationis sensitivae vel minorem intendens perfectionem, rhetorica, vel maiorem poetica universalis.« Sie stimmt im wesentlichen mit der Dissertation überein, enthält aber die Zusätze »cognoscendi« und »meditationis«. Diese lassen sich doch wohl verstehen als Anzeichen einer philosophischen Vertiefung der Aufgabe. Bedeutsam erscheint mir besonders der erste Zusatz. Das »proponendi« fehlt in § 1 des Hauptwerkes.

Im übrigen begegnet man dem Wort Ästhetik noch dreimal. § 587 lautet: »Complexus regularum perficiendae memoriae est ars mnemonica, pars aestheticae, regulas extendendae, confirmandae, conservandae, excitandae, capacioris fideliorisque reddendae memoriae praescribens.« Diese Fassung ist in die späteren Auflagen übergegangen. Das gleiche gilt vom § 678, der von den Affekten handelt und eine Pathologia psychologica, aesthetica und practica unterscheidet. Von der zweiten erhalten wir die Bestimmung: »path. aesth. eorum [affectuum] excitandorum, compescendorum, significandorumque regulas continens.« Hier klingt die in späterer Zeit so bedeutungsvolle Unterscheidung einer theoretischen, ästhetischen und praktischen Philosophie an. Schließlich sei auf den zweiten Paragraphen der Psychologia empirica (§ 502) verwiesen, in dem gesagt wird, daß diese die ersten Prinzipien der Ästhetik enthalte.

Zwei Jahre später, im Jahre 1741, finden wir im zweiten der »Philosophischen Briefe von Aletheophilus« weitere Aufklärung über den Plan zu einer Ästhetik. Baumgarten spricht hier von einer »organischen Philosophie, die auch im weiteren Verstande Logik genannt werden könne«. Sie ist die »Wissenschaft der Verbesserung des Erkenntnisses«, deren vornehmster Teil die Logik ist. Diese zeigt den Weg zur deutlichen Einsicht in die Wahrheiten an, sie hat zu ihrem Vorwurf nur den Verstand in seiner engeren Bedeutung und die Vernunft. Unter Berufung darauf, daß wir »weit mehrere Vermögen der Seele besitzen«, wird dann eine Ästhetik gefordert, für die »die Gesetze der sinnlichen und lebhaften Erkenntnis, wenn sie auch nicht bis zur Deutlichkeit in genauester Bedeutung aufsteigen sollte«, zurückbehalten werden sollen. Diese »Wissenschaft der Verbesserung sinnlicher Erkenntnis« wird dann eingeteilt in »die Künste, so sich mit der Erkenntnis selbst, und die, so sich mit dem lebhaften Vortrage hauptsächlich beschäftigen«. Und nun erfahren wir weiter: »Die Einteilung der ersteren fließt ungezwungen aus den mancherlei Vermögen, die wir zu der unteren Erkenntniskraft der Seele zu zählen haben.« Demgemäß spricht Baumgarten von einer Kunst der Aufmerksamkeit und der damit verbundenen Kunst der Absonderung und einer ästhetischen

Empirik oder einer Kunst, seine Erfahrung zu verbessern, »wenn sie auch eben nicht zur eigentlichen Deutlichkeit gelangen sollte«. Charakteristisch ist die Bezeichnung »bestimmte Anschauungsurteile«, die dadurch erzielt werden sollen. Auf Grund der Einteilung in innere und äußere Empfindungen wird ein methodisch erarbeitetes Wissen der täglichen Erfahrung gegenübergestellt. Als Vorgänger in einer solchen »ästhetischen Erfahrungskunst« werden Musschenbroek, die Florentinische Akademie, Boyle, Malebranche und der große Baco de Vernlamio genannt. Zum Schluß spricht Baumgarten von den Waffen der Sinne, Vergrößerungs- und Ferngläsern, Barometer, Thermometer usw. Mehr wird über diese neue Wissenschaft nicht gesagt, der Briefschreiber bricht ab mit dem Versprechen, über die folgenden Teile dieser Wissenschaft gegebenenfalls Weiteres zu sagen.

Es ist klar, daß diese neue Wissenschaft ein sehr viel umfassenderes Gebiet haben sollte als die spätere, deren Zweck nach § 14 die »perfectio cognitionis sensitivae, qua talis« ist, mit dem erklärenden Zusatz: *Haec autem est pulchritudo*.

Zeitlich in nächster Nähe zur Arbeit an den Briefen ist nun sicher die an der zweiten Auflage der *Metaphysik* zu rücken. Diese erschien im Jahre 1742 und hier findet sich der § 533 in erheblich anderer Fassung. Er lautet: *Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est aesthetica (logica facultatis cognoscitivae inferioris)*. Die einengende Beziehung auf Rhetorik und Poetik ist also fortgelassen. Unverändert findet sich diese neue Definition noch in der dritten Auflage vom Jahre 1750, während die vierte (1757), die Hauptbestimmung beibehaltend, in die Klammer aufnimmt: *Logica facultatis cognoscitivae inferioris, philosophia gratiarum et musarum, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis*. In der in dieser Ausgabe beigegebenen Verdeutschung wird die Ästhetik »die Wissenschaft des Schönen« genannt. Die fünfte Auflage vom Jahre 1763 hat daran nichts geändert. Diese Zusammenstellung zeigt deutlich, daß Baumgarten die weitere Fassung der Aufgabe wieder eingeschränkt hat, und zwar auf die Ästhetik im heutigen Sinne, als deren Begründer er gelten darf.

Die Vergleichung der zweiten mit der ersten Auflage zeigt aber noch ein anderes. Wir erhalten in jener, und zwar innerhalb der *psychologia empirica*, durch Zusätze, die in der ersten Auflage fehlen, den Plan einer Ästhetik in dem Sinne, wie der behandelte zweite Brief ihn begonnen hatte. Der Aufzählung der Erkenntniskräfte entsprechend wird jedesmal ein besonderes Arbeitsgebiet für die Ästhetik abgesteckt. Ich gebe der Kürze wegen folgende Zusammenstellung, die Nummern der Paragraphen in der Klammer:

Facultas cognoscitiva inferior	— aesthetica	(533)
Sensus	— aesthetica empirica	(544)
Phantasia	— aesth. phantasiae	(570)
Perspicacia	— aesth. perspicaciae	(575)
Memoria	— ars mnemonica	(587)
Facultas fingendi	— aesth. mythica	(592)
Praevisio	— aesth. mantica	(604)
Iudicium	— aesthetica critica	(607)
Praesagitio	— objectum manticae aesth.	(610)
Facultas characteristica	— aesth. characteristica	(622)
Facultas appetitiva inferior	— aesth. affectuum	(678)

mit dem Zusatz: quo pertinet pathologia oratoria, rhetorica, poetica.

Daß für die Erkenntnisvermögen intellectus und ratio keine entsprechende Ästhetik aufgezählt wird, ist selbstverständlich, aber nicht uninteressant ist es, daß § 637, der von der profunditas und puritas intellectus handelt, in der zweiten Auflage den Zusatz erhalten hat: »Perfectio eiusdem [intellectus] notas extensive distinctas formandi est intellectus pulchritudo.«

Am umfangreichsten sind die Veränderungen, die der § 622 erhalten, der auf den ebenfalls geänderten § 349 zurückweist. Von der in diesem definierten allgemeinen characteristica wird eine aesthetica characteristica unterschieden. Als characteristica orationis wird sie philologia universalis genannt. Als solche gibt sie allgemeine und besondere Regeln, welche letztere für die eloquentia gelten. Diese ist die perfectio in oratione sensitiva und ist allgemein die Kunst, wohl zu sprechen (oratoria), im besonderen die Redekunst und die Dichtkunst, erstere als oratoria soluta, letztere als ligata. Diese Einteilung beweist von neuem, daß die Ästhetik der Idee nach von den beiden genannten Künsten sich losgelöst hat.

Aus dieser Vergleichung der beiden ersten Auflagen der Metaphysik geht wohl hervor, daß Baumgarten im Jahre 1742 einen umfassenden Plan einer Ästhetik entworfen hatte. Die Bemerkung in der Praefatio vom Jahre 1750: »illa, quae octo ab hinc annis mente conceperam, novis accessionibus emendationibusque, si possim, meliora reddere mens fuit« bestätigt diese Ansicht in überzeugender Weise. Einen weiteren Beweis gibt auch die Darstellung, die Baumgarten nach der von Poppe veröffentlichten ¹⁾ Vorlesung gegeben hat. Er spricht dort von den »Meditationes« und dann heißt es weiter: »In der Metaphysik, wo er (Baumgarten) zeigte, daß die Untervermögen noch verbessert werden müßten, fragte man end-

1) B. Poppe, A. G. Baumgarten, 1907, J. D. Münster.

lich, wo dies geschehe, und als die Ästhetik vorgeschlagen wurde, die noch immer in *piis desideris* war, so brachte es das Verlangen sie zu sehen so weit, daß gegenwärtiges System zustande kam.« Auch sei daran erinnert, daß Baumgarten nach seiner Übersiedlung nach Frankfurt a. d. O. im Jahre 1740 bald mit ästhetischen Vorlesungen begann.

Es entsteht nun die Frage, wie Baumgartens Ideen zur Ästhetik in den Jahren 1742—1750 sich entwickelt haben. Leider fehlt es uns meines Wissens an jeglichem Material ¹⁾ für diese Zwischenzeit. In der Praefatio zum Hauptwerk spricht er sich über seine Pläne nicht aus. Er verheißt die Fortsetzung des Werkes und bemerkt: »Tunc forte plura praefari licebit.« In der Vorrede zum zweiten Teil, die in ergreifenden Worten von seiner tödlichen Erkrankung berichtet, beklagt er dann, daß er nicht einmal den ersten Teil der theoretischen Ästhetik (die *heuristica*) habe vollenden können. In der Synopsis werden als weitere Teile die *Methodologia* und *Semiotica* genannt, schließlich die *aesthetica practica* als zweiter Teil des ganzen Werkes. Über die Gründe der Gliederung der theoretischen Ästhetik hat Baumgarten sich nicht weiter geäußert, er zieht nur die Parallele zur Logik. So heißt es in der Vorlesung zu § 13 der »Ästhetik«: »Wir nennen die Logik die ältere Schwester der Ästhetik in Ansehung der Theorie. . . . Nach den Ideen, nach welchen wir die Logik eingeteilt, werden wir auch die Ästhetik einteilen.« Dieser Hinweis läßt sich nicht weiter verfolgen, die Dreiteilung entnimmt Baumgarten aus der Rhetorik. Schon die »*Meditationes*« bringen sie in § 6 für die *oratio sensitiva* und in § 10 für das *Poema*.

Es ist nun wohl klar, daß ein Teil der in der Metaphysik aufgezählten Arten der Ästhetik in das Gebiet der theoretischen Ästhetik gehören. Diese hat Baumgarten zum größten Teil dargestellt und von den nicht vollendeten Teilen haben wir die Titel. In der Vorrede von 1758 beklagt Baumgarten, daß er nicht das Kapitel von der *certitudo aestheticae* habe ausführen können und auch nicht das von der *vita cognitionis aestheticae*. Dann weist er auf die *Methodologia*, *Semiotica* hin. Es scheint also, als ob mit ihnen die theoretische Ästhetik abgeschlossen sein sollte.

1) Die 1769 nach Baumgartens Tode von dem Hallenser Professor J. Chr. Foerster herausgegebene »*Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*« kann als Quelle kaum benutzt werden. Der Herausgeber berichtet von verschiedenen Heften aus verschiedenen Zeiten. Die Ästhetik wird als *scientia cognitionis sensitivae* bezeichnet und ihr Programm im Anschluß an die Einteilungen der Psychologie entwickelt. Sie tritt also als umfassende Wissenschaft im Sinne des Entwurfes in der Metaphysik auf. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß die *Mantica* (Wahrsagerkunst) in 48 Paragraphen behandelt wird. Der Herausgeber äußert Bedenken, ob er das Kapitel *de divinationibus* veröffentlichen durfte, bezeichnet es aber ausdrücklich als von Baumgarten herrührend.

Was geschah aber nun mit den anderen erwähnten Teilen der Ästhetik, wie sie die Metaphysik aufzählt? Während wir bei Baumgarten keine Antwort finden, läßt ein Blick auf G. F. Meiers »Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften« (1745—50) einen Plan entdecken, der dem Entwurf in der Metaphysik entspricht. Meier teilt den ersten Teil der theoretischen Ästhetik, die *aesthetica heuristica* in zwei Teile: 1. Von den Schönheiten der sinnlichen Erkenntnisse überhaupt, 2. Von der schönen Erkenntnis insbesondere. Der erste Teil umfaßt seinem Inhalte nach das, was bei Baumgarten in den Capiteln de *pulchritudine cognitionis generatim* und *speciatim* behandelt wird, nur mit dem Unterschiede, daß bei ihm mit der Untersuchung über den *character aesthetici* begonnen, bei Meier aber damit geschlossen wird. Der zweite Teil zerfällt dann bei diesem wieder in zwei Teile: 1. Von den schönen Gedanken, insofern sie als Wirkungen der sinnlichen Erkenntnisvermögen betrachtet werden, 2. Von den ästhetischen Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Von den schönen Gedanken handelt nun der zweite Band der »Anfangsgründe«, und zwar in völliger Übereinstimmung mit Baumgartens *psychologia empirica*, nur mit der unbedeutenden Abweichung, daß Meier drei Erkenntnisvermögen besonders anführt (Aufmerksamkeit, Abstraktion, Witz), die Baumgarten zwar genannt, aber nicht besonders unter ästhetischem Gesichtspunkte bezeichnet hatte (Metaphysik §§ 529, 572). Der dritte Band, der geistloseste von allen, handelt dann unter steten Verweisungen auf das Frühere im Anschluß an die Logik von ästhetischen Begriffen, Urteilen und Schlüssen.

Auffallend ist nun, daß Meier in dem 1758 erschienenen »Auszug aus den Anfangsgründen aller schönen Künste und Wissenschaften« Band 2 und 3 seines Hauptwerkes aufgibt. Die Lehre von den schönen Gedanken fehlt völlig. Das Buch von den schönen Begriffen usw. wird jetzt als Lehre von den Schönheiten der besonderen Gattungen der sinnlichen Erkenntnis gebracht, von ihr sagt aber der Verfasser selbst, daß sie überschlagen werden kann. Der verbleibende Rest würde sich dann, allerdings in verkürzter Form, mit Baumgartens Werk decken. Wir erhalten sogar Skizzen einer Methodologie und Semiotik, das Ganze schließt mit einem Kapitel über den schönen Geist.

Die Vermutung liegt nahe, daß Meier nach dem Erscheinen von Baumgartens Werk zu diesen Änderungen veranlaßt wurde. Wie weit seine erste Darstellung auf Pläne Baumgartens zurückging, läßt sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen. Wichtiger ist die Frage, was diesen, solche Pläne vorausgesetzt, bewogen haben könnte, seiner Ästhetik eine andere Form zu geben. Mir scheint nun, als ob die verschiedene Stellung, die die

Lehre vom character aesthetici bei Baumgarten im Vergleich zu Meier einnimmt, nicht ohne Bedeutung ist. Jener war sich dieses Gegensatzes bewußt. In § 27 der Vorlesung heißt es: »Hier kommen wir in natürlicher Ordnung auf die Abhandlung des schönen Geistes. Man wird zugleich sehen, wie vorteilhaft die Ästhetik ist, und wie das Subjekt beschaffen sein muß, das sie treiben soll. Deshalb wird diese Abhandlung natürlicher voranstehen, als wenn wir sie mit Herrn Meier zuletzt nehmen wollten. Wann ich die wesentlichen Stücke von der Beschaffenheit einer Sache anführe, so führe ich ihren Charakter an. Hier werden wir die wesentlichen Stücke anführen, die den schönen Geist ausmachen. . . . Wir werden uns auf das Besondere nicht einlassen, was z. B. ein komischer oder Heldendichter zu beobachten hat, sondern nur bei dem Allgemeinen stehen bleiben.« Wie aber konnte er nun den schönen Geist anders schildern als mit den Mitteln seiner empirischen Psychologie? Prüft man die Sect. II—VI (§ 28 ff.), so zeigt sich, daß kaum ein Vermögen fehlt, das die Metaphysik aufgezählt hat, wie sich denn auch überall Hinweise auf diese finden. War aber in der Charakteristik des schönen Geistes alles Wesentliche über die schöne Denkungsart gesagt, so wurde das überflüssig, was Meier in seinem zweiten Bande wiederholungsreich ausführte.

Es bleibt noch die Frage, was wohl Baumgarten veranlaßt habe, seine Ästhetik mit einer Lehre vom schönen Geist zu beginnen. Jenes Zitat aus der Vorlesung gibt leider nicht genügende Aufklärung. Ich möchte die Vermutung wagen, daß wir in dieser dem Künstler gegönnten Vorrangstellung einen Einfluß der Genielehre der Zeit zu sehen haben. Welche Bedeutung diese für die weitere Entwicklung der deutschen Ästhetik gehabt hat, ist bekannt. Ob Baumgarten sich der Tragweite seines Verfahrens bewußt war, vermag ich nicht zu sagen. Ich möchte es nicht annehmen, ebensowenig wie er ahnen konnte, daß seine Lehre von einer Logik der Sinnlichkeit einmal ihre Vollendung in einer Kritik der Urteilskraft finden würde. Es gilt ja überhaupt von ihm, daß die Ausführung hinter der Idee zurückblieb. Darin liegt der letzte Grund dafür, daß seine Leistung ebenso über- wie unterschätzt worden ist.

Notizen.

Johann Gustav Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Rudolf Hübner. Verlag R. Oldenbourg, München und Leipzig 1937.

Daß Droysen als philosophischer Erforscher der geschichtswissenschaftlichen Methode eine hervorragende Stelle einnimmt, ist bekannt: sein »Grundriß der Historik« wurde von Helmut Berve¹⁾ als »unendlich gehaltreich«, von Erich Rothacker²⁾ als die »geistvollste Einführung in die Geschichtswissenschaft« bezeichnet. Das in knappem Paragraphenstil verfaßte Büchlein bereitet jedoch dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten; es war als ein gedruckter Leitfaden zu Droysens Vorlesungen über »Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte« gedacht, der den mündlichen Vortrag durch einprägsame Hervorhebung des Wesentlichsten erleichtern, aber keineswegs

überflüssig machen sollte. Friedrich Meinecke berichtet aus eigener Erfahrung, daß der »Grundriß« für sich allein wenigstens für Anfänger kaum zu fassen war³⁾. So wurde das Bedürfnis und der Wunsch nach einer Veröffentlichung der Vorlesung selbst rege.

Rudolf Hübner hat diese vollständige Ausgabe des von Droysen im Laufe von fünfundzwanzig Jahren nicht weniger als achtzehnmal gehaltenen Kollegs in musterhafter Weise besorgt und nach manchen Schwierigkeiten nun auch in würdiger Ausstattung zum Druck gebracht. Über die Beschaffenheit der nachgelassenen Manuskripte und die Prinzipien der Textgestaltung unterrichtet das Vorwort. Selbstverständlich mußte der »Grundriß« noch einmal mit abgedruckt werden. Außerdem enthält die Neuauflage nicht nur die früheren Beilagen: »Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft« (Auseinandersetzung mit Buckle), »Natur und Geschichte« und »Kunst

1) Einführung in die von ihm 1931 neu besorgte Urausgabe der »Geschichte Alexanders des Großen« (Kröners Taschenausgaben, Bd. 87), S. XXX.

2) Einführung in den als I. Band der Sammlung »Philosophie und Geisteswissenschaften« erschienenen Neudruck des »Grundrisses der Historik« (Verlag Max Niemeyer, Halle 1925), S. VIII.

3) Historische Zeitschrift CXXI (1929), S. 286.

und Methode«, sondern auch die seinerzeit nur in wenigen Exemplaren gedruckte »Privatvorrede« zum Zweiten Teil der »Geschichte des Hellenismus« (1843) und die 1867 beim Eintritt in die Berliner Akademie gehaltene Rede. Dazu Sach- und Personenregister.

An dem historischen Wert dieser »Neuerscheinung« wird niemand zweifeln können. Ich möchte jedoch annehmen, daß von Droysens Vorlesung auch noch eine lebendige Wirkung auf Gegenwart und Zukunft der Geschichtswissenschaft ausgehen kann. Um diese Vermutung wenigstens andeutungsweise aus dem Inhalt des Werkes zu rechtfertigen, empfiehlt es sich, seine praktisch-didaktische und seine philosophische Bedeutung getrennt ins Auge zu fassen.

I.

Droysen war ein Schüler Hegels; er gehörte jedoch zu jener jüngeren Generation von Forschern, welche sich von der spekulativen Philosophie abwandten, ohne ihr auf das Universale gerichtetes Jugendstreben jemals völlig zu verleugnen. Es kam darauf an: solide einzelwissenschaftliche Methoden auszuarbeiten, mit welchen sich klar gestellte Fragen so beantworten ließen, wie es dem unmittelbaren Wirklichkeitsbewußtsein einer Zeit entsprach, welche der schwankenden Systembauten müde geworden war. Daß Naturwissenschaft und Geschichtschreibung dabei recht verschiedene Wege einschlugen, zeigte sich bald; da jedoch das philosophische Absolutheitsstreben keineswegs erloschen war, beanspruchte die Naturwissenschaft — im sicheren Besitz einer bereits vielfach erprobten Begriffsbildung — beim Aufbau des

neuen »empirischen« Weltbildes die Führung.

Droysen ist der erste große deutsche Geschichtschreiber, welcher dagegen nicht bloß Einspruch erhob, sondern die Eigentümlichkeit der historischen Methode auch philosophisch begründete. Hätte er seinen Kampf lediglich als Logiker oder Erkenntnistheoretiker geführt, so wäre er heute durch Windelband, Rickert, Spranger u. a. überholt. Er wollte aber weder eine spekulative Geschichtsphilosophie (wie Hegel), noch eine bloß formale Methodenlehre (wie die Neukantianer) schreiben; seine Stärke lag in der Beherrschung der geschichtlichen Stoffmassen und der Praxis ihrer wissenschaftlichen Bewältigung. Nicht als reflektierender Theoretiker, sondern als selbst- und sachbewußter Könnler hielt er seine Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte; es handelte sich um die philosophische Durchdringung einer geistigen Tätigkeit, deren Vollzug allenthalben ebenso geleistet wie demonstriert wurde, seine letzte Vollendung aber allerdings durch das hinzutretende philosophische Bewußtsein erhielt.

So kommt es, daß die praktisch-didaktische Bedeutung von Droysens Vorlesungen heute noch genau so groß ist wie vor 60 Jahren. Wir besitzen keine zweite »Einleitung in die Geschichtswissenschaft«, deren Verfasser sich mit Droysen als Geschichtschreiber messen könnte. Er beherrschte die weitgespannten universalgeschichtlichen Synthesen (Hellenismus) ebenso wie die Anforderungen der männlich-

gestrafften Biographie (York von War-tenburg); er vereinigte die Meisterschaft der künstlerischen Darstellung (Geschichte Alexanders des Großen) mit der wissenschaftlichen Technik einer auf Archivstudium gegründeten Einzelforschung (Geschichte der preu-Bischen Politik); er verband die Sicherheit philologischer Durchbildung mit dichterischer Einfühlungs- und Gestaltungskraft (Aristophanes-Übersetzung). Bei solchem Reichtum wird die Methodenlehre ganz von selbst über die nackte Entwicklung von »Gedankengängen« hinausführen. Eine Fülle von Beispielen zeigt dem Leser überall zugleich die praktische Anwendung der dargelegten Prinzipien, ob es sich nun um Materialkunde, Quellenkritik oder Interpretation, um Untersuchung, Erzählung oder Diskussion des Geschichtlichen handelt.

Lehrende und Lernende der Geschichtswissenschaft werden deshalb Droysens Vorlesungen unter allen Umständen mit Gewinn studieren — auch wenn sie das Buch gar nicht auf seinen philosophischen Gehalt hin betrachten. Die darin niedergelegte Historiker-Erfahrung ist so bedeutend, daß der philosophische Standpunkt ebenso unberücksichtigt bleiben könnte, wie etwa (um ein gleichwertvolles Werk der Kunstwissenschaft zu nennen) Gottfried Sempers ästhetische Grundüberzeugung in seinem an praktischen Hinweisen ähnlich unerschöpflichen Werke »Der Stil«.

II.

Worin besteht nun aber die philosophische Bedeutung von Droysens Historik?

Auf den ersten Seiten des »Grund-

risses« lesen wir: »In den Untersuchungen Wilhelm von Humboldts fand ich diejenigen Gedanken, die, so schien es mir, den Weg erschlossen; er schien mir ein Bacon für die Geschichtswissenschaft.« Dieses Bekenntnis ist selbstverständlich sehr ernst zu nehmen. Aber es bezieht sich vor allem auf das Zusammengreifen von Ideellem und Praktischem, auf die ethisch-politische Grundhaltung und auf die hermeneutische Meisterschaft. Im eigentlich philosophischen Sinne dagegen lassen sich Droysens Gedanken nicht durchaus auf Humboldt zurückführen. Ja sie stehen bisweilen sogar in Gegensatz zu ihm; und zwar dort am meisten, wo philosophisches Gebiet am entschiedensten betreten wird.

Dies ist bereits in den einleitenden Abschnitten der Fall. Doch scheinen mir die ersten Seiten der »endgültigen« Fassung insoferne recht zeitgebunden zu sein, als sie sich erkenntnistheoretischen Theorien anschließen, die heute kaum mehr vertreten werden und für Droysen selbst erst in späterer Zeit maßgebend wurden. Wilhelm Wundts »Physiologische Psychologie« (1874) finden wir angeführt; von der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien wird in einer Weise philosophischer Gebrauch gemacht, wie es in dem Jahrzehnt üblich war, in welchem Droysen nach Mitteilung des Herausgebers seine Vorlesung noch einmal völlig neu niederschrieb und die dritte Auflage des »Grundrisses« herausgab (1881). Wie wenig diese Gedanken zu einer klaren Unterscheidung von »natürlicher« und »geschichtlicher« Welt zu führen vermögen, zeigt der Abschnitt über Raum und Zeit. Droysen charakterisiert diese »beiden Anschauungen« folgendermaßen:

Ben: »Raum und Zeit verhalten sich wie Stetigkeit und Rastlosigkeit, wie Ruhe und Eile, wie Gebundenheit und Ungehemmtheit, wie Stoff und Kraft« (S. 8 f.). Die aphoristische Zuspitzung dieses in Wahrheit durchaus nicht scharf gedachten Satzes erinnert an Schelling. Aber er stammt keineswegs aus den ersten Jahrzehnten nach Hegels Tod, sondern gerade aus einer späteren Schaffensperiode Droysens.

Da Rudolf Hübner den Text des »Grundrisses« mit einem philologischen Apparat versehen hat, können wir die späteren Fassungen mit dem ersten Manuskriptdruck von 1858 vergleichen. Gerade die ersten Paragraphen lauteten ursprünglich ganz anders. Man möchte annehmen, daß der Grundtext spekulativer sei als die späteren Formulierungen. Das Gegenteil ist der Fall. Die schlechterdings geniale Fassung der ersten Paragraphen von 1858 betont (§ 2) den empirischen Ausgang aller geschichtlichen Forschung klar und eindeutig; mit derselben Klarheit wird (§ 4) das Ideelle und Scheinhafte der Vergangenheit hervorgehoben. An die Stelle dieser einfachen Grundgedanken traten später erkenntnistheoretische Erwägungen, die von Raum und Zeit, Nebeneinander und Nacheinander, Zeichen und Abbild usw. handelten — und auf diese Weise eine (letzten Endes doch naturwissenschaftlich bevormundete) neue Metaphysik aufbauten.

Diese spätere Grundlegung ¹⁾ hat mit dem eigentlichen Droysen nicht viel zu tun. Seine charakteristische Stimme vernehmen wir in dem Satze: »Geschichte ist die Bewegung

der sittlichen Welt«. Was aber macht den Menschen zum sittlichen Wesen? Antwort: »Das Wesen der sittlichen Welt ist der Wille und das Wollen« (S. 13). »Hier ist das Bewegende und Wirkende nicht die Mechanik der Atome, sondern der Wille, der aus dem Ich-Sein entspringt, und der zusammenwirkende Wille vieler, die in Gemeinschaft, in Familiengeist, Gemeingeist, Volksgeist gleichsam ein gemeinsames Ichsein haben« (S. 12).

Hier sind jene philosophischen Grundgedanken ausgesprochen, welche sich nicht nur durch das ganze Buch hindurchziehen, sondern auch von der ersten bis zur letzten Fassung immer gleich blieben. Begriffe wie »Familiengeist, Gemeingeist, Volksgeist« erinnern an Hegel. Was Droysen darunter versteht, geht aus dem philosophisch wichtigsten Abschnitt »Die sittlichen Mächte« (S. 202—264) deutlich hervor. Er entwickelt hier in breiter Ausführung eine Lehre von den natürlichen, idealen und praktischen Gemeinsamkeiten. »Wir haben oft genug bemerkt«, heißt es gleich am Anfang, »daß die Elemente, aus denen sich die sittliche Welt aufbaut, die einzelnen Menschen und ihre Willensakte sind, daß aber diese Elemente, weit entfernt, in der Art individualistisch, absolut und von abstrakter Selbstbestimmung zu sein, wie von Hobbes und Rousseau an bis zu dem heutigen Nihilismus auch praktisch geltend gemacht wird, vielmehr erst in den sittlichen Gemeinsamkeiten ihren qualitativen Inhalt empfangen.« »Gemeinsamkeiten beherrschen uns als sittliche

1) Den Übergang von der früheren zur späteren Grundlegung scheint mir der Aufsatz »Natur und Geschichte« zu zeigen, der dem »Grundriß« bereits 1867 beigegeben war.

Mächte . . . jede dieser Mächte schafft sich ihre Sphäre nach ihrer Art« (S. 203).

Natürliche Gemeinsamkeiten sind die Familie, das Geschlecht, das Volk. Was Droysen hier (S. 207 f.) über den »Familiengeist« und die durch ihn bestimmte Familiengeschichte sagt, ist in seiner schlichten Wahrheit kaum zu übertreffen. »Jeder lebt sein kleines stilles Stückchen Geschichte in dem, daß er seine Familie gründet. Das ist die entscheidende, die eigentliche Geschichte zeit seines Lebens, und so bleibt sie ihm in der Erinnerung. Tausendfach wiederholt sich dasselbe und doch jedem in eigenster, individuellster Weise, und die Menschen werden nicht satt, in immer neuen Büchern sich erzählen zu lassen, wie fingierte Menschen solch Stückchen Geschichte gelebt haben.« Die Ausführungen über den »Volksgeist« stehen Hegel sehr nahe. Der »Volksgeist ist das konstante, einigende, Form gebende. Aber er ist nicht ursprünglich, sondern geschichtlich geworden; er bleibt nicht, wie er war, sondern ist im Fluß der Geschichte. Der so ausgesprochene Satz erscheint ziemlich trivial; er ist aber in seiner historischen Verwendung ebenso präzise wie fruchtbar« (S. 216).

Als ideale Gemeinsamkeiten werden die Sprache, die Kunst, die Wissenschaft und die Religion behandelt; als praktische Gemeinsamkeiten die Sphäre der Gesellschaft, die Sphäre der Wohlfahrt, die Sphäre des Rechts und der Macht. — Nach den gegebenen Zitaten bedarf es wohl kaum noch des besonderen Hinweises, daß diese philosophisch belangvollsten Abschnitte gerade für die gegenwärtigen Bemühungen um eine Theorie der Gemeinschaft außerordentlich viel zu bieten haben.

Auch der Schluß der Vorlesungen (S. 315 f.) darf wohl »philosophisch« genannt werden. »Zweierlei sollte besonders klar hervortreten. Einmal daß wir nicht, wie die Naturwissenschaften, das Mittel des Experimentes haben, daß wir nur forschen und nichts als forschen können. Dann: daß auch die gründlichste Forschung nur einen fragmentarischen Schein von der Vergangenheit erhalten kann, daß Geschichte und unser Wissen von ihr himmelweit verschieden sind. Kunststücke der Phantasie helfen da nicht. — Wir gewinnen nicht ein Bild des Geschehenen an sich, sondern unserer Auffassung und geistigen Verarbeitung davon. — Das ist nicht so leicht und das Studium der Geschichte ist nicht so heiter, wie es sich dem ersten Blicke darstellt.«

Gießen.

Hermann Glockner.

Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften. XI. Band: Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins. XII. Band: Zur preußischen Geschichte. Verlag und Druck von G. B. Teubner, Leipzig und Berlin 1936.

Die kurz vor dem Weltkrieg von Georg Misch, Herman Nohl, Bernhard Groethuysen und Paul Ritter begonnene und in den letzten fünfzehn Jahren weitgehend geförderte Dilthey-Ausgabe ist in der letzten Zeit um zwei Bände bereichert worden, welche uns den Philosophen von einer Seite nahebringen, die bisher wohl nur einem verhältnismäßig kleinen Kreise von Freunden und Sachkundigen bekannt war. Zwar hatten schon die unter dem Titel »Der junge Dilthey« 1933 von Clara Misch herausgegebenen Briefe und Tage-

bücher gezeigt, daß sich sein Werdegang durchaus nicht nur in einer gelehrts-ästhetischen Atmosphäre vollzog; aber völlig deutlich wird der nationalpädagogische, auf Aktion und Reformation hinwirkende Zug seiner Persönlichkeit doch erst jetzt, nachdem die umfangreiche, größtenteils anonyme oder pseudonyme, in Zeitschriften und Tageszeitungen verstreute schriftstellerische Leistung seiner Jugendjahre wenigstens in einer zweibändigen Auswahl allgemein zugänglich gemacht ist.

Allerdings enthalten die beiden neuen Bände auch einige Arbeiten aus Diltheys reifster, ja letzter Zeit. Aber diese Spätlinge fallen so wenig aus dem Rahmen des Ganzen, daß sie geradezu als Beweis für die innere Einheit des tragenden Grundgerüsts aller seiner Bestrebungen gelten können. So ließ sich z. B. in den Hamann-Aufsatz von 1858 ein Manuskript zwanglos einfügen, welches ein halbes Jahrhundert später niedergeschrieben wurde. Auch die dem Nachlaß entnommenen »Erinnerungen an deutsche Geschichtschreiber« (Ranke, Droysen, Giesebrecht, Haym, Treitschke, Mommsen) schließen sich bruchlos an die prächtigen Aufsätze über Johannes von Müller, Niebuhr, Schlosser und Dahlmann an, die 1862 bis 1874 erschienen waren. Und schließlich zeigt die freilich sehr fragmentarische Altersabhandlung »Das allgemeine Landrecht«, wie sich der fast Achtzigjährige noch einmal zur preußischen Geschichte zurückwandte, um die »Energie des Geistes, der seiner Herrschaft gewiß ist«, an der Justizreform des Friderizianischen Staats darzustellen.

Der Titel des XI. Bandes »Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins« stammt

von Dilthey selbst. Er findet sich in den Entwürfen zur Einleitung in eine Sammlung von Aufsätzen, die zeigen sollten, wie sich in Deutschland eine Geschichtschreibung entwickelte, der keine andere Nation Gleichwertiges an die Seite zu stellen hat und die von der »Flachheit Voltaires«, der »Kälte Humes«, der »Frivolität Bolingbrokes« und dem »Geklapper des Pragmatischen« gleichweit entfernt ist. Im Mittelpunkt der Sammlung sollten »die beiden großen Universalhistoriker unserer Nation, Schlosser und Ranke« stehen. »Der Gegensatz zwischen der Geschichtschreibung von Schlosser und der von Ranke beherrschte in meiner Jugend, in dem dritten und vierten Jahrzehnt, die ganze historische Literatur Deutschlands« (Anfang der »Erinnerungen an deutsche Geschichtschreiber«, Seite 215). Die Wirkung dieser beiden Männer bzw. ihrer Schüler auf Dilthey muß sich also der Leser vor allem vergegenwärtigen: hier ist, um sein eigenes Wort zu gebrauchen, das »Erlebnis«, dem eine vielfache Folge eigener Stellungnahmen, Forschungsrichtungen und Leistungen entsprang.

Es ist schade, daß der für den Verfasser wie für den behandelten Mann gleichwichtige Schlosser-Aufsatz (1862 in den Preußischen Jahrbüchern erschienen) von Haym stark zusammengestrichen worden war und das Original verlorengegangen zu sein scheint. Für seine Entstehungsgeschichte sind Diltheys Briefe an Bernhard und Luise Scholz (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1933) und an Rudolf Haym (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1936) auf-

schlußreich. Teilweise gegen Gervinus gerichtet, enthält er alle Gesichtspunkte, unter welchen Dilthey einen Geschichtschreiber zu betrachten pflegte: Herkommen und Bildungsgang, theologische und philosophische Interessen, gelehrte Forschung und praktisches Wirken, Verhältnis zum Publikum und Auffassung des Historikerberufes. Der Übergang von der philosophisch-literarischen zur politischen Geschichtsschreibung wird mit besonderer Eindringlichkeit herausgearbeitet; er bildet das Grundproblem der Abhandlung und bleibt auch für die Charakteristik der anderen Historikerpersönlichkeiten maßgebend.

Man möchte wünschen, daß Dilthey Gestalt und Leistung R a n k e s in ähnlich ausführlicher Weise behandelt hätte; die vorhandene Skizze ist unübertrefflich und gehört zum Schönsten, was er schrieb. Erst wenn man Schlosser und Ranke gegeneinanderhält, eröffnet sich der großartige Blick in Vergangenheit und Gegenwart des historischen Bewußtseins, der von Johann Georg Hamann bis zum Ausgange des 19. Jahrhunderts reicht.

Daß die Aufsatz-Sammlung mit Hamann beginnt, entsprach Diltheys Plan; der tiefverwurzelte Zusammenhang des historischen Bewußtseins mit der religiösen Bewegung sollte herausgestellt werden. An zweiter Stelle findet sich ein Carl Immanuel Nitzsch gewidmeter Jubiläumsartikel, der den Prozeß der Historisierung noch vorsichtig innerhalb theologischer Gedankengänge vergegenwärtigt. In den folgenden »Laienbriefen« (es handelt sich um »Weltliche und theologische Literatur« und Gustav Freytags »Bilder aus der deutschen Vergangenheit«) vollzieht Dilthey, wie der

Herausgeber zutreffend bemerkt, diesen Übergang von der Theologie zur Geschichte gleichsam für sich selber — während das Hervorgehen der politischen und philosophischen Geschichtsschreibung aus der Theologie alsdann in dem zentralen Schlosser-Aufsatz als eine Hauptthese prägnant hervortritt.

Die beiden Darstellungen Johannes von Müllers und Niebuhrs, welche der Schlosser-Abhandlung unmittelbar vorangehen, sind nicht von gleichem Gewicht; sie erschienen ursprünglich in Westermanns Monatsheften. Zwei nachfolgende Aufsätze über Dahlmann und Friedrich v. Raumer stammen aus den Jahren 1873/74.

In der über Schlosser und Ranke hinausführenden Sammlung »Zeitgenossen« scheinen mir die Erinnerungen an Heinrich von Treitschke, Rudolf Haym, Julian Schmidt und Wilhelm Scherer am wichtigsten. Aus dem übrigen Inhalt des Bandes wäre noch die Besprechung von Jacob Burckhardts »Kultur der Renaissance« zu nennen. Der für den Kritiker Dilthey bezeichnende Satz: »Urteilen heißt bleibende Resultate herausheben« (S. 196) findet sich nicht darin, scheint mir aber gerade auf diese doch überwiegend kühle Beurteilung vorzüglich zu passen.

Der Herausgeber, Erich Weniger, hat in seinem Vorbericht die aktive und auf Wirkung hinarbeitende Seite Diltheys, die in der Tat in diesem Bande oft genug zum Ausdruck kommt, besonders betont. Er verweist auf den Satz: »Jede Epoche im Leben eines Volkes ist schwach, die nicht aus sich selbst schöpfen kann, sondern von dem Ertrag einer ihr vorangegangenen Zeit leben will.« Es gehe also nicht an, Diltheys Werk einfach auf die Formel

»Historismus« zu bringen. Bei Haym und seinen Freunden sei das Gefühl des Epigontums immer irgendwie vorhanden gewesen; Dilthey jedoch glaubte an die wirkenden Kräfte, welche gerade dem geschichtlichen Bewußtsein entspringen; er versuchte solche Kräfte zu wecken. Aus diesem Grunde verschmähte er auch jene »konkrete Popularität« nicht, die im Vorwort zum Ersten Bande von Westermanns Monatsheften gefordert und versprochen worden war. Und wirklich: es ist erstaunlich, mit welcher Unermüdlichkeit Dilthey sein reiches Können immer wieder in den Dienst einer »allgemeinverständlichen« Schriftstellerei stellte, die ohne Zweifel die Wissenschaft in höherem Grade dem Leben dienstbar machen wollte, als dies akademischerweise der Fall zu sein pflegt.

Der gleichfalls von Erich Weniger herausgegebene XII. Band »Zur preußischen Geschichte« läßt diese vielfach übersehenen Seiten von Diltheys Wirksamkeit noch deutlicher hervortreten. Seinen Hauptinhalt bilden die fünf Aufsätze »Reorganisatoren des preußischen Staates« (Stein, Hardenberg, Humboldt, Gneisenau, Scharnhorst), die in einfacher Erzählung deutlich machen, worauf es in dem neuen Deutschen Reiche nach dem Gesetz, nach welchem es entstanden war, ankam. Sie waren 1872 in Westermanns Monatsheften erschienen und sind heute begreiflicherweise sowohl im Ganzen wie in zahlreichen Einzelheiten überholt. Nirgends jedoch kommt Dilthey in der Grundgesinnung Droysens so nahe (vgl. seine Charakteristik Droysens und die Wendung »eingedenk des alten Satzes, daß Staaten auf denjenigen Wegen, durch diejenigen Mittel, durch welche

sie groß wurden, auch erhalten werden müssen«: Band XI, S. 227) wie in diesen vorzüglich geschriebenen fünf Charakteristiken.

Von eigentümlich persönlicher Bedeutung ist der an die Spitze gestellte Aufsatz »Schleiermachers politische Gesinnung und Wirk-samkeit«. Es liegt nahe, den angeblich »nur ästhetisch empfindenden, alles verstehenden, vorsichtig zurückhalten-den Dilthey« mit Schleiermacher zu vergleichen, dem er vielleicht unter allen Persönlichkeiten, deren Wesen er deutete, am kongenialsten war. »Nichts deutet in dem früheren Leben Schleiermachers auf irgendein besonderes Interesse am Staat.« Und doch »gehört er zu den großen Männern, welche zuerst aus ihren Privatverhältnissen heraus einen Weg fanden, für den Staat zu leben«. Nicht ohne Schärfe fährt Dilthey fort: »Vielleicht helfen die folgenden Mitteilungen ein unglaublich lächerliches Vorurteil der Unwissenden zu zerstören, welche aus einiger Lektüre der Reden über Religion und gewisser Partien der Briefe diese stahlharte Natur für eine empfindsame Seele halten, welche zeitlebens am liebsten im zarten Gespräch mit edlen Frauen die großen Fragen des menschlichen Gemüts diskutiert habe. Da man diesen Guten, welche in Schleiermacher eine weibliche Natur erkannt haben, schwerlich zumuten kann, die Kritik der Sittenlehre oder die Ethik zu lesen: so erregen ihnen doch vielleicht einige der hier folgenden Äußerungen und Tatsachen wenigstens einigen Zweifel an ihrer leicht errungenen Erkenntnis« (S. 2).

Über die an letzter Stelle abgedruckte große Abhandlung »Das allgemeine Landrecht« ist schwer

zu urteilen. Paul Ritter hatte die Veröffentlichung in dem von ihm besorgten III. Bande abgelehnt, weil ihm das Manuskript »eine gründliche Umgestaltung« zu verlangen schien. Nun ist es doch — unter Fortlassung des wissenschaftlichen Apparates — ohne Umarbeitung veröffentlicht worden. Die Form ist sehr ungleichmäßig. Aber es handelt sich in der Tat um eine Art »Testament«: nicht nur um die Krönung der Darstellung des Friderizianischen Staates, sondern außerdem um eine letzte Willensäußerung darüber, daß eine »Geschichte des deutschen Geistes« auch an den praktischen Entscheidungen und Institutionen nicht vorübergehen darf und soll. Aus diesem Grunde scheint mir die Mitteilung doch gerechtfertigt.

Während den früheren Bänden jeweils ein Namenregister beigegeben war, wird ein solches bei Band XI und XII leider vermißt.

Gießen. Hermann Glockner.

Eberhard Zschimmer, *Deutsche Philosophen der Technik*, 1937; *Philosophie der Technik*, Einführung in die technische Ideenwelt, 1933; beide: Verlag Enke, Stuttgart.

In der »dritten, völlig umgearbeiteten Auflage« seiner »Philosophie der Technik« sucht der Verfasser »dem Verständnis des an philosophische Kost nur wenig gewöhnten Lesers . . . mehr entgegenzukommen als früher« (Vorwort), und hat dies auch zweifellos vermocht. Trotzdem empfiehlt es sich für jeden Leser, das Büchlein »Deutsche Philosophen der Technik« zuerst vorzunehmen, weil es auf Zschimmers Deutung

der technischen Ideenwelt hinführt und sie vollkommen durchsichtig macht.

An die Spitze seiner Auswahl setzt der Verfasser Ernst Kapps gewaltsamen Versuch, alle Technik als »Organprojektion« zu erklären. Kann dieser Begriff auch nicht alle Erfindungen umfassen, so bleibt es doch sein Verdienst, das Denken auf einen philosophischen Ort aller möglichen Erscheinungen der Technik aufmerksam gemacht zu haben. Tiefer ins Wesen des Erfinders dringt Max Eyth mit seiner einführenden Psychologie, welche die Ähnlichkeit zwischen Erfindung und Kunstwerk enthüllt, aber gerade deswegen auch die Rolle der Wissenschaft im Technischen unterschätzt. Andererseits belastet der Künstler-Ingenieur den Begriff der Technik mit dem der Aufgabe, dem Erfundenen im Leben seinen Platz zu erobern. E. d. v. Mayer überspannt diesen Begriff auf den der Organisation und Ulr. Wendt engt ihn auf gewerbliche und landwirtschaftliche Arbeit ein, stellt ihn aber trotz des Vorrangs, den für ihn das Materielle einnimmt, »auf den Boden des deutschen Idealismus« (S. 63), wenn er die Technik als »Werkzeug einer höheren Macht« (Hegels Weltgeist!) betrachtet. Mit Gedanken M. Eyths segelt Alard du Bois Reymond ins Fahrwasser des Positivismus. Die »Invention« leitet er aus der Summe der »inventatbildenden« Eigenschaften der Materie und aus der Summe der Bedürfnisse ab. Im wechselseitigen Kampfe zwischen Fortpflanzungsdruck, Produktion, Handel, Wettbewerb und Krieg sieht er die Erfindung als Siegerin hervorgehen. Viktor Engelhardt, mit dem Zschimmer in vielen Punkten übereinstimmt, sieht in der Geschichte der

technischen Einflüsse auf das Denken einen Beweis für die Abhängigkeit der Weltanschauungen von den Großtaten der Erfinder. Aber nicht die Technik hat eine neue Weltanschauung hervorgebracht, sondern der nationalsozialistische Idealismus hat die Technik aus dem Materialismus erlöst (S. 115).

So ergibt sich aus Zschimmers ungekünstelter Darstellung die Dialektik des Begriffes vom Technischen: zuerst das Schema dieses Begriffes, dessen Umfang jedoch zu eng gezogen ist, dann seine Lagerung um das Erfinden als den Mittelpunkt, aber mit überdehntem Umfange, dann seine abermalige Verengung und Verschiebung, dann sein Aufstieg zum Idealismus, dann seine Wendung zum Positivismus und schließlich seine Herrschaft über die Weltanschauungen. Der nächste Schritt in der Philosophie der Technik muß dazu führen, daß sie als ihren Mittelpunkt das Wesen des Erfindens festhält, alles bloß tatsächlich unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen mit der Technik Verknüpfte logisch abscheidet, das Technische dem Geiste unterordnet und als eine Funktion der »Macht des Geistes über die Materie der Welt« begreifen lehrt.

Diesen Schritt unternimmt Zschimmer. Ihm geht es in seiner »Philosophie der Technik« um eine »Kritik der technischen Vernunft«. Das schrecke keinen Leser, der dabei an Kant denkt, von Zschimmers Buch ab! Da wird in gemeinverständlicher Sprache ohne unanschauliche Analytik aus der »Phänomenologie der Technik« (S. 3) der »Inbegriff alles Technischen« (S. 4) aufgebaut, gezeigt, warum dessen Angelpunkt im Erfinden liegt und daß »der Typus des Erfinders, die mit der Ge-

meinheit reiner Geldgier und kapitalistischer Plusmacherei scheinbar logisch verknüpfte Technik wie mit einem Schlage in das Reich der Ideen hebt« (S. 18). Wir sehen, wie der Erfinder eine »Erweiterung der Sinne« (S. 19) ermöglicht und den Menschen in eine »zweite Natur« versetzt (S. 20). Nebenbei führt Zschimmer den Naturalismus Ostwalds ab und verwahrt sich gegen Sprangers Urteil, das den kulturgeschichtlichen Körper des Technischen, nicht aber dessen Seele sieht (S. 24 f.). Er selbst würde dabei freilich den Begriff der Materie besser durch den des »Materialen« im Fichteschen Sinn ersetzen. Im zweiten Kapitel widerlegt er die »starre Dogmatik in den philosophischen Ansichten von der Technik« (S. 32 ff.), so Ed. v. Mayers Verwechslung der Technik mit Wirtschaftsarbeit, Pops Lehre vom »geistig-sittlich indifferenten Gebrauchsmittel« und nebenher die patristische Weltanschauung, bei der Zschimmer allerdings einseitig die asketische Richtung berücksichtigt. Für ihn ist Technik eine »Fortsetzung von Gottes Schöpfung« — kein ganz neuer Gedanke, der vielmehr schon bei Albertus Magnus anklingt — und daher nicht mit dem Willen zu verwechseln, »der das Erfinderverk wirtschaftlich ausnutzt« (S. 40). Aus dem dritten Kapitel verdienen besondere Erwähnung die Klärung des Verhältnisses von geistiger und körperlicher Arbeit (Überführung des Vorgestellten in die gegebene Natur) (S. 48 ff.), die Scheidewand zwischen »Mechanisierung des Bewußtseins« und »Automatisierung der Arbeit zur Erzeugung von Wirtschaftsgütern« (S. 54) und die Anmerkungen, die Zschimmer über staatliche Maßnahmen gegen die

Arbeitslosigkeit infolge der Automatisierung gibt (S. 57 f.). »Machterweiterung des geistigen Willens in der Welt der Materie« (S. 66), »Bewußtsein des Volksgeistes von seiner ... Macht« (S. 69), nicht Mittel zum Glück der Masse, sondern eine immanente Funktion der »Idee der Freiheit als Macht des Geistes über die Materie der Welt« (S. 76) — das ist das Wesen der Technik.

Skizzenartig entwickelt Zschimmer diese beachtenswerten Gedanken; aber sein Buch ist doch mehr als Entwurf. Es ist nicht erst Keim, sondern Frucht langjähriger Denkens und — Lebens. Amberg. J. Münzhuber.

Julius Binder, System der Rechtsphilosophie. Der »Philosophie des Rechts« 2. vollkommen neu bearbeitete Aufl. 1937, Verlag von Georg Stilke, Berlin. 511 Seiten.

Auf die 1935 erschienene »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«¹⁾ hat Binder nunmehr ein »System« folgen lassen, das sich im wesentlichen als eine Neubearbeitung der in seiner »Philosophie des Rechts« (1925) entwickelten »Kategorienlehre« darstellt, deren Gliederung in den Hauptzügen beibehalten worden ist. Die Lehre von der Rechtswissenschaft und der Rechtsanwendung, der die erste Auflage einen breiten Raum gewidmet hatte, soll als selbständiges Werk unter dem Titel einer Wissenschaftslehre des Rechts möglichst bald nachfolgen. Binders neues Werk gehört schon wegen der Weite seiner Anlage, nicht minder aber

wegen der eigentümlichen Denkerpersönlichkeit seines Verfassers zu den wichtigsten rechtsphilosophischen Neuerscheinungen der letzten Jahre. Über die grundsätzliche Problematik des Binderschen Systems habe ich mich in dieser Zeitschrift bereits an anderer Stelle (oben, S. 237 ff.) geäußert. Ich darf mich daher hier auf einige wenige Hinweise beschränken. Die neue Darstellung übernimmt aus der früheren eine Reihe von Gedanken, die 1925 bahnbrechend waren und heute schon fast zum Gemeingut der deutschen Rechtswissenschaft gehören. So die Ausführungen über die dialektische Einheit von Persönlichkeit und Gemeinschaft, von Volk und Staat, über das Eigentum als ein von der Gemeinschaft anvertrautes Gut, über die Betriebsgemeinschaft, die freilich erst durch den Nationalsozialismus einen wirklichen Inhalt erhalten hat u. a. m. Besonders hinweisen möchte ich auf die ausgezeichnete Darlegung des Verhältnisses von Volk und Recht auf S. 239. Sehr wichtig ist, was Binder auf S. 184 über den Unterschied des »kirchlichen« und des von ihm sogenannten »staatsphilosophischen« Universalismus ausführt, da ohnedies die von Binder beibehaltene Kennzeichnung seines Standpunktes als »Universalismus« leicht mißverstanden werden könnte. Manche der aus der ersten Auflage übernommenen Ausführungen muten heute allerdings schon etwas überholt an; das gilt besonders von den Darlegungen über die juristische Person (S. 42 ff.), über die Staatsformen (S. 284 ff.) und über die Unterscheidung von öffentlichem und

1) Vgl. die Besprechung dieses Werkes durch M. Wundt in dieser Zeitschrift, Bd. 2, S. 281 ff.

privatem Recht (S. 339 ff.). Eine sehr bemerkenswerte Fortentwicklung seines früheren Standpunktes lassen Binders Ausführungen über das Völkerrecht (S. 440 ff.) erkennen, dessen Rechtscharakter er nun nicht mehr bestreitet, das nach ihm aber nur als der eigene sittliche Wille der einzelnen Völker Geltung hat. Allerdings darf das Völkerrecht gerade von dieser Auffassung aus nicht mehr, wie es Binder noch tut, als »überstaatliches Recht«

bezeichnet werden. Ob es sich nun um das Völkerrecht handelt oder um die Grundlagen des rechtsgeschäftlichen Verkehrs, die Lehre von der Willenserklärung, die Vertragslehre, um die Familie oder um den Staat, überall erweist sich Binders neues Werk als eine Fundgrube von Erkenntnissen, die für die weitere Entwicklung der Rechtswissenschaft von erheblicher Bedeutung sein werden.

Kiel.

Karl Larenz.

Druckfehlerberichtigung:

S. 138 setze Z. 8 v. u. hinter »zu Leibe«: ³⁾,
 ändere Z. 4 v. u. hinter »Arbeit« ³⁾ in ¹⁾.



✓ BIBLIOTEKA * * * * *
UNIwersytecka
010134 / 1938
* * * * * W TORUNIU * * * * *