



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulkeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai
Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von
Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld,
Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl,
Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 10 / Heft 1



1 9 4 3

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

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulkeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet.

Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

★

Unverlangte Manuskripte sind an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden. Nur wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, sind sie Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54 einzureichen.

★

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

===== Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen =====

★

Inhalt des ersten Heftes des 10. Bandes

(Dezember 1943)

Der tragische Abschluß. Ein Versuch. Von Hermann Glockner	1
Zwischenspiel. Von Wilhelm Schäfer	18
Die Wahrheit der Geschichte und die wahre Geschichte. Ein Beitrag zum Begriff der Geschichtsschreibung. Von Baltus Wigersma	25
Sein und Werden im Erbgeschehen. Von Lothar Stengel-von Rutkowski	57
Notizen	
Max Müller, Sein und Geist. (Erik Wolf)	75
Carl Christoph Beringer, Das Werden des erdgeschichtlichen Weltbildes im Spiegel großer Naturforscher und Denker aus zwei Jahrhunderten. (Marianne Trapp)	80

DER TRAGISCHE ABSCHLUSS. EIN VERSUCH.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Josef Hofmiller berichtet von Ludwig Thoma, daß er sich die düstern Ausgänge seiner größeren Geschichten und Dramen oft schweren Herzens abgerungen habe. Der tragische Abschluß sei ihm eigentlich gegen den Strich gegangen; auch wären die »Münchnerinnen« wohl nur deshalb ein Torso geblieben, weil der Dichter es nicht übers Herz brachte, seiner Paula wehe zu tun. Daß jedoch freundliche Abschlüsse weniger vornehm, ja in der »großen« Literatur gewissermaßen unpassend sind, war für Thoma ein unumstößlicher Glaubenssatz. Hofmiller dagegen vertritt die Ansicht, daß dieses Dogma falsch ist.

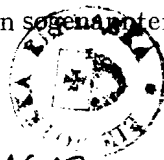
Wie liegt nun der Fall? Läßt sich die höhere Würde des tragischen Abschlusses begründen? Und worauf beruht die weitverbreitete Überzeugung von der Unstatthaftigkeit eines guten Ausganges in einer ernstesten Dichtung?

Ohne Zweifel ist der tragische Abschluß im Leben seltener als in der Kunst. Werther mußte sich, wie es scheint, erschießen, während für Goethe dazu keine Notwendigkeit bestand. Die Natur zeigt das Bestreben zur Wiederherstellung, zur Heilung, zur Genesung. Allen ihren Geschöpfen hat sie Wunsch und Willen zur Selbsterhaltung eingepflanzt. Warum bevorzugt der Dichter jene Fälle, in welchen die Rettung nicht gelingt?

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei von vornherein erklärt, daß selbstverständlich nicht nur der Tod einen tragischen Abschluß bedeutet. Mit Recht hat Goethe seinen Tasso einen »gesteigerten Werther« genannt; denn der Ausgang ist hier in der Tat noch furchtbarer als in jener Jugenddichtung. Wir haben also jede Art von katastrophalem Ende im Auge; Verzweiflung, Zusammenbruch der Persönlichkeit, hoffnungslose Resignation gelten uns so viel wie Sterben.

Umgekehrt jedoch wollen wir bei unserer Betrachtung den sogenannten

Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie. 10, 1.



»Sieg der Idee« nicht als guten Ausgang gelten lassen. Wir stellen uns auf einen naiveren Standpunkt, als er in philosophischen Abhandlungen über das Wesen der Tragödie eingenommen zu werden pflegt. Auch die Frage nach Schuld und Sühne lassen wir unberücksichtigt. Nur der düstere Ausgang als solcher beschäftigt uns — und zwar unter der Voraussetzung, daß er sich in der Dichtung ebensogut vermeiden lassen möchte wie im Leben. Jeder Menschenkenner wird zugeben, daß es in Wirklichkeit auch aus den verworrensten Zuständen oft genug einen Ausweg gibt, daß auch der Schuldigste Gnade finden, daß auch der Kränkste wieder gesund werden kann. Warum verzichten die Dichter auf diese Möglichkeit? Warum gestalten sie die Lage, in welche sie ihre Helden bringen, absichtlich so hoffnungslos, daß keine Rettung übrigbleibt?

Man könnte zunächst antworten: sie suchen das Auffallende, das Abnorme, das Nichtalltägliche, weil sie uns unter allen Umständen packen und erschüttern wollen. Die Gewohnheit hat unseren Blick abgestumpft; wir sehen das Große und Gewaltige dort nicht mehr, wo es im Rahmen des Natürlichen auftritt. Adalbert Stifter mag recht haben, wenn er in seiner Vorrede zu den Bunten Steinen erklärt: »Das Wehen der Luft, das Rieselndes Wassers, das Wachsen der Getreide, das Wogen des Meeres, das Grünen der Erde, das Glänzen des Himmels, das Schimmern der Gesteine halte ich für groß; das prächtig einherziehende Gewitter, den Blitz, welcher Häuser spaltet, den Sturm, der die Brandung treibt, den feuer-speienden Berg, das Erdbeben, welches Länder verschüttet, halte ich nicht für größer als obige Erscheinungen«. Aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß der Dichter mit den Eigentümlichkeiten unserer Seele rechnen muß; also auch mit unserer Ermüdbarkeit und Abgestumpftheit, die der Aufrüttelung durch das Ungewohnte und Überstarke bedarf. Rohe Übertreibungen oder auch nur die grundsätzliche Bevorzugung des Grausigen oder Krankhaften sollen damit selbstverständlich nicht entschuldigt werden. Aber das künstlerische Streben nach starken Effekten, wozu gewiß auch der tragische Abschluß gehört, läßt sich doch wohl aus dem natürlichen Bedürfnis der abgespannten Seele nach ungewöhnlichen Reizen hinreichend erklären und somit rechtfertigen.

Nun sprechen aber auch gewichtige Gründe gegen diese Aufrüttelungstheorie. Es paßt schlecht zu ihr, daß der tragische Abschluß gerade von jugendlichen Dichtern ebenso bevorzugt zu werden scheint wie von einem jugendlichen Publikum. Man sollte annehmen, daß junge Menschen durch die Macht der Gewohnheit noch keineswegs in so hohem Grade für die schlichte Größe einfacher Abläufe und natürlicher Lebenserscheinungen unempfindlich geworden wären, daß sie schon das Reizmittel furchtbarer

und gewaltsamer Effekte nötig hätten. Wahrscheinlich ist das auch ganz richtig — und in diesem Falle sind wir zu der beachtenswerten Feststellung gezwungen, daß die Jugend den tragischen Abschluß merkwürdigerweise als natürlich empfindet. Wie sie leichteren Herzens bereit ist, das Leben aufs Spiel zu setzen und vielleicht sogar wegzuworfen, so bewundert sie auch gerade jene gewaltsamen Erscheinungen, deren Größe von Stifter angezweifelt wird: die »mächtigen Bewegungen des Gemütes, den furchtbar einherrollenden Zorn, die Begier nach Rache, den entzündeten Geist, der nach Tätigkeit strebt, umreißt, ändert, zerstört und in der Erregung oft das eigene Leben hinwirft«. Goethe sah sich schon kurze Zeit nach Vollendung seines Werther dazu veranlaßt, den abgeschiedenen Geist seines Helden dem jugendlichen Leser warnend zurufen zu lassen: Sei ein Mann und folge mir nicht nach! —

Solange ganze Völker noch jung und unverbraucht sind, drücken nicht die Jünglinge, sondern die gereiften Männer, ja recht eigentlich die Alten, der Dichtung den Stempel ihrer Gesinnung auf. Zu solcher Zeit regiert noch nicht jene Verbindung des Lyrischen mit dem Dramatischen, welche das Übermaß einer heftigen Subjektivität und damit auch den tragischen Abschluß so sehr begünstigt, sondern die reine Epik.

Das Epos kennt den tragischen Abschluß im Grunde genommen überhaupt nicht. Der große Epiker orientiert sich allemal an der Natur; seine Helden sind entweder unverletzlich wie Sonne, Mond und Sterne, so daß sie aus allen Abenteuern heil hervorgehen, oder aber ihr Untergang ist in ein größeres Ganzes hineingestellt, dessen ewiges Leben die Vernichtung des Einzelnen überstrahlt und darum keine echte tragische Stimmung aufkommen läßt.

Allerdings hat auch die Natur ihre Schrecken. Aber was sich auf diesem Boden entwickeln kann, ist ein Gewaltiges von ganz anderer Art, als der tragische Zusammenbruch des Helden in einer spezifisch modernen Dichtung. In der Natur herrscht nicht die persönliche Freiheit, sondern das »Fatum«. Was mit diesem Worte gemeint ist, mag uns wiederum Stifter sagen, mit dessen altepischer Gesinnung bezeichnenderweise die Unerbittlichkeit des Fatums ebenso vereinbar ist, wie ihr der tragische Abschluß widerstrebt. Stifter hat furchtbare Naturkatastrophen dargestellt, aber immer mit der stillen Majestät einer — wenn auch unverstanden bleibenden — Gesetzmäßigkeit umgeben. Auf den ersten Seiten seines Abdias lesen wir: »Es gibt Menschen, auf welche eine solche Reihe Ungemach aus heiterm Himmel fällt, daß sie endlich dastehen und das hagelnde Gewitter über sich ergehen lassen: so wie es auch andere gibt, die das Glück mit solchem ausgesuchten Eigensinne heimsucht, daß es scheint,

als kehrten sich in einem gegebenen Falle die Naturgesetze um, damit es nur zu ihrem Heile ausschlage. Auf diesem Wege sind die Alten zu dem Begriffe des Fatums gekommen, wir zu dem mildernden des Schicksals. Aber es liegt auch wirklich etwas Schauderndes in der gelassenen Unschuld, womit die Naturgesetze wirken, daß uns ist, als lange ein unsichtbarer Arm aus der Wolke und tue vor unsern Augen das Unbegreifliche. Denn heute kommt mit derselben holden Miene Segen, und morgen geschieht das Entsetzliche. Und ist beides aus, dann ist in der Natur die Unbefangenheit wie früher. Dort zum Beispiele wallt ein Strom in schönem Silberspiegel, es fällt ein Knabe hinein, das Wasser kräuselt sich lieblich um seine Locken, er versinkt — und wieder nach einem Weilchen wallt der Silberspiegel wie vorher. Dort reitet der Beduine zwischen der dunklen Wolke seines Himmels und dem gelben Sande seiner Wüste: da springt ein leichter glänzender Funke auf sein Haupt, er fühlt durch seine Nerven ein unbekanntes Rieseln, hört noch trunken den Wolkendonner in seine Ohren und dann auf ewig nichts mehr. Dieses war den Alten Fatum, furchtbar letzter, starrer Grund des Geschehenden, über den man nicht hinaussieht und jenseits dessen auch nichts mehr ist, so daß ihm selber die Götter unterworfen sind. Uns ist es Schicksal, also ein von einer höhern Macht Gesendetes, das wir empfangen sollen. Der Starke unterwirft sich auch ergeben, der Schwache stürmt mit Klagen dawider, und der Gemeine staunt dumpf, wenn das Ungeheuere geschieht, oder er wird wahnwitzig und begeht Frevel. —

Das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtungen dürfte sich dahin zusammenfassen lassen, daß sowohl für wie gegen den tragischen Abschluß einer Dichtung Gründe aufgeführt werden können. Die Jugend scheint ohne weiteres geneigt, ihn für natürlich zu halten; das gereifte Alter dagegen unterscheidet die echte Naturkatastrophe von dem subjektiv übersteigerten und darum abnormen Einzelfall. »Mäßigung ist Kraft, nicht Schwäche; Toben ist Schwäche«, erklärte Stifter gegen Hebbel. Das gilt nicht nur für den Helden einer Dichtung, sondern auch für den Dichter selbst.

Der Dichter kann Personen und Handlungen frei erfinden; er kann sich aber auch an geschichtlich überlieferte Stoffe halten. Im letzteren Falle liegt der Ausgang gewöhnlich von vornherein fest. Schiller konnte nichts daran ändern, daß Maria Stuart hingerichtet, Wallenstein ermordet wurde. Solche historisch gebundene Dichtungen wollen wir hier unberücksichtigt lassen, obwohl sie keineswegs ganz und gar aus dem Umkreis unseres Problems herausfallen. Schon die Bevorzugung oder Ablehnung eines gegebenen tragisch endenden Stoffes, weiterhin die stets mögliche

dichterische Milderung oder Vergräßlichung des an sich festliegenden Ausgangs würden auf unsere Grundfrage zurückführen. Ebendarum jedoch fassen wir lieber gleich den einfacher gelagerten Fall der völlig frei erfundenen Handlung ins Auge. Hier schaltet und waltet die Phantasie frei über Heil und Unheil, über gute und böse Wendungen, über Leben und Tod.

Es kommt vor, daß der Dichter diese seine Freiheit mißbraucht. So hat Hebbel, der den tragischen Abschluß doch ganz gewiß grundsätzlich bejahte, einmal von Gutzkow gesagt: »Im Anfang schnitzt er Käserinden, und wenn sie nach und nach ein halb menschliches Gesicht bekommen und Interesse zu erwecken anfangen, haut er seine Männerchen wieder zusammen«. Hier ist ein unwürdiges, weil kindisches Gebaren treffend charakterisiert, welches darin besteht, daß der sogenannte tragische Dichter seine Phantasie an die Errichtung einer blutleeren und schwergewichtlosen Scheinwelt verschwendet, in welcher er dann ohne Verantwortung wütet wie ein Knabe, der Disteln köpft. Freiheit verpflichtet! Ein Dichter, der Lebendiges zu schaffen vermag, hat darum noch lange kein Recht, dieses Lebendige auch wieder zu zerstören, wie es ihm beliebt. Die aus dem magischen Spiegel der Phantasie herausgetretenen Gestalten sind nicht vogelfrei; haben sie die Kraft zur dichterischen Existenz, so haben sie auch den Willen dieses ihr Dasein zu behaupten. Es ist durchaus begreiflich, wenn der echte Dichter vor dem tragischen Abschluß ein Grauen empfindet und seine Kinder noch im letzten Augenblick am liebsten am Leben erhalten möchte.

Abermals fragen wir: gibt es eine künstlerische Notwendigkeit, welche den tragischen Abschluß unter allen Umständen fordert?

Wohlgemerkt: eine künstlerische! Die moralischen Gesetze scheinen uns hier nämlich nicht zu genügen. Wir verzichten auf die einfache Lösung, welche mit ihrer Hilfe zu erzielen wäre, weil von jedem Schöpfer Gnade zu erhoffen ist: von Gott, von der Natur, und also auch vom Dichter. Daß Gott gnädig ist, glaubt der Fromme; daß auf natürlichem Wege selbst scheinbar rettungslos Verlorene wieder körperlich und moralisch genesen können, ist eine Tatsache. Freilich stehen wir hier oft wie vor einem Wunder; wir wissen es uns nicht zu erklären, wie die Rettung eigentlich möglich war. Aber soll der Dichter seine phantasie-entsprungene Handlung wie ein Uhrwerk ablaufen lassen? Gleicht eine Dichtung einem mathematischen, moralischen oder juristischen Exempel? Gewiß nicht! Es kann sich also nur um eine künstlerische Notwendigkeit handeln, wenn der tragische Abschluß unausweichlich gefordert erscheint.

Die Aufrüttelungstheorie ist auch unter diesem Gesichtspunkte nicht

von der Hand zu weisen. Es liegt im Wesen der Kunst, daß sie Aufmerksamkeit erregen, in unsere Seele greifen und einen nachhaltigen Eindruck machen will. Dies kann bereits durch die Wahl des Stoffes bewirkt werden, und tragisch ausgehende Stoffe sind wohl an sich schon packender als solche mit freundlichem Ende. Wichtiger als das Was ist und bleibt jedoch immer das Wie der Darstellung. Dichten bedeutet an sich schon eine Steigerung der Wirklichkeit. Es ist also nicht nötig zu solchen Stoffen zu greifen, welche ins Extreme fallen, weil die dichterische Darstellung selbst schon eine Intensivierung mit sich bringt.

Solche Intensivierung leistet sowohl die epische wie die dramatische Darstellung. Im Hinblick auf die Abschlußgestaltung bestehen hier jedoch tiefgreifende Unterschiede. Der Dramatiker hat nicht so viel Raum und Zeit wie der Epiker; er vermag nicht an jedes Ende einen neuen Anfang zu knüpfen; nur ein einziges Schicksal ist ihm jedesmal darzustellen vergönnt; was sonst noch etwa zusammenbricht, gleicht dem Untergehölz, welches ein stürzender Baum mit sich reißt. Vor allem aber liegt es in der Form des Dramas, daß es einem Ende zueilt und daß mithin eine Szene die letzte sein wird. Eine Folge von Dramen so ineinanderzuschlingen wie die Geschichten von Tausendundeiner Nacht ist unmöglich. Das Problem des Abschlusses ist also für das Drama überhaupt in sehr viel höherem Grade akut als für die Epik. Es muß jedoch sofort hinzugefügt werden, daß sich in neuerer Zeit die Novelle von dieser streng geschlossenen Form des Dramas durchaus nicht mehr unterscheidet. Sie ist also, was den Abschluß anbelangt, der dramatischen Dichtung zuzuzählen, auch wenn sie so umfangreich sein sollte, daß sie der Dichter selbst als Roman bezeichnet. Der echte Roman dagegen würde sich eben gerade durch seine epische Haltung ausweisen.

Zu diesem formalen Unterschied kommt nun noch die bereits erwähnte Verschiedenheit von epischer und dramatischer Gesinnung. Für den Epiker steht das allgewaltige Naturgeschehen mit der erhabenen Typik seiner Abläufe und der Überfülle seiner Kraftreserven im Vordergrund. Der Tod ist hier etwas durchaus normales; er schafft Raum für neues Leben. Der Dramatiker dagegen hat es mit der Individualität zu tun: mit dem Einigen und seiner Freiheit.

Es ist für die epische Gesinnung kennzeichnend, daß die großen alten Epen aus dem namenlosen Grunde des Volks zu stammen und nicht von einer bestimmten einzelnen Persönlichkeit gedichtet worden zu sein scheinen. Dieser unpersönlichen Art, auf welche sie sich gewissermaßen selber vortragen, entspringt die repräsentative Typik ihrer Helden. Achilleus ist keine freie Einzelpersonlichkeit im modernen Sinne; er ist weniger und

mehr; er ist ein besonders ausgezeichneter und starker Träger des frühgriechischen Lebensgefühls. Deutlicher noch als an den immerhin schon stark zum Individuellen und Dramatischen hinneigenden homerischen Dichtungen läßt sich, was wir meinen, an der altgermanischen Epik aufzeigen. Wo die einzelne Persönlichkeit in erster Linie als besonders hervorragender Vertreter der Sippe, des Geschlechts oder sonst eines volkhaften Ganzen auftritt, kann es im Grunde keinen rein tragischen Abschluß geben, so reckenhaft sie auch handeln und zugrunde gehen mag. Das Entsetzliche, welches hier allerdings geschieht, gleicht allemal einer furchtbaren Naturkatastrophe, die dem Leben selbst keinen Abbruch zu tun imstande ist. Noch einmal sei betont, daß diese epische Gesinnung auch niemals als Lebensanschauung eines Einzelnen auftritt, sondern ihrem ganzen Wesen nach fraglos die Gemeinschaft beseelt. Mit Recht konnte darum Marcus Annaeus Lucanus sagen:

»Die nordischen Völker fürwahr sind
glücklich in ihrem Wahn,
da jener größte der Schrecken
nicht sie bedrängt:
die Furcht des Todes!
So stürzen die Männer
mutig entgegen dem Stahl
und sterben mit williger Seele.
Hier heißt feig, wer das Leben schont,
das doch wieder zurückkehrt«.

Erst in dem Augenblick, in welchem das einsam-einzige Individuum zu absolut selbständiger Existenz gelangt, ist die Richtung auf den tragischen Abschluß hin gegeben.

Es soll hier nicht untersucht werden, inwieweit dies etwa wirklich erst in neuerer Zeit der Fall ist. Die Gestalten des Nibelungenliedes sind jedenfalls schon nicht mehr rein episch in dem soeben vorgetragenen Sinne; sonst würde wohl auch die Dramatisierung (= Modernisierung) nicht möglich gewesen sein. Andererseits kommt die altgriechische Tragödie für unsere Fragestellung überhaupt nicht in Betracht, weil sie von vornherein unter ganz anderen Bedingungen stand. Der griechische Tragödiendichter behandelte nur fertige Stoffe, die er ausnahmslos dem Mythos entnahm. Wir aber gehen hier von der selbstherrlichen Phantasie eines Dichters aus, welcher Personen und Handlungen nach eigenem Ermessen frei erfindet. Diesen Dichtertypus gab es auch in Griechenland; Aristophanes ist sein hervorragendster Vertreter. Aber diese »ungebundenen« Poeten schufen in griechischer Zeit nur Komödien, d. h. sie stellten sich ausschließlich

in den Dienst des kompromißfreudigen natürlichen Lebens, welches tragische Abschlüsse zu vermeiden sucht!

Vielleicht ist diese frei erfindende Dichterphantasie grundsätzlich als Verfallserscheinung aufzufassen. Vielleicht ist die große Zeit der Tragödie allemal vorbei, wenn der Dichter nicht mehr durch den Mythos oder die Historie bestimmt wird, sondern ohne solchen religiösen oder geschichtlichen Halt sich liberalistisch dem Spiel seiner Einbildungskraft überläßt. Jedenfalls könnte man diese Auffassung vertreten und verstehen. Aber selbst in diesem Falle würden wir noch an unserer Fragestellung festhalten und den Versuch machen: den Liberalismus zu veredeln und in echte Freiheit zu verwandeln. Auch wir stellen es ja in Abrede, daß der Dichter seiner Phantasie die Zügel schießen lassen darf, wie ihm gerade beliebt! Wir betonen, daß Freiheit verpflichtet — und daß der Dichter mithin gerade dann, wenn er in scheinbarer Gottähnlichkeit aus dem Nichts schafft, seinen Geschöpfen gegenüber die meiste Verantwortung trägt.

Wer das Wesen des Tragischen zu untersuchen gedenkt, wird vielleicht am zweckmäßigsten von der griechischen Tragödie ausgehen und die wurzelhaften Zusammenhänge von Drama, Mythos und religiöser Bindung aufzeigen. Wir vermeiden diesen vielbegangenen Weg und wählen eine Fragestellung, welche die »artistische Freiheit« des heutigen Theaterdichters oder Novellisten zur Voraussetzung hat, nicht mit Maßstäben mißt, die von einer vergangenen geistigen Weltlage abstrahiert sind, und überhaupt lieber allmählich in die Tiefe führen, als von einem vorgefaßten metaphysischen Zentrum ausgehen möchte.

Seine entscheidende Wendung erhält unser Gedankengang durch die Einsicht, daß wir es in der neuzeitlichen Dichtung immer gewissermaßen mit zwei Helden zu tun haben. Der eine Held ist jeweils Geschöpf des Dichters. Er trägt die Handlung und ringt mit äußeren oder inneren Mächten, welche gleichfalls der poetischen Phantasie entsprungen sind. Der andere Held jedoch ist der Dichter selbst. Er ringt mit seinem Stoff, er sucht ihn zu bewältigen und in Form zu kleiden.

Mit der Behauptung, daß es nicht so sehr auf das Was als vielmehr auf das Wie der Darstellung ankomme, wurde der Akzent bereits vom stofflichen Inhalt auf die dichterische Form verlegt — und damit zugleich auch der reale Kampf des Dichters über den erfundenen Heldenkampf gestellt. Dies entspricht der modernen Auffassung, die nicht mehr naiv ist. Der naive Mensch gleicht immer dem Kinde, welches gar nicht auf den Gedanken kommt, daß sein Geschichtenbuch einen Verfasser hat. Zum Epos paßt diese unreflektierte Haltung; zum modernen Drama dagegen paßt sie nicht. Wenn Schiller die Aufrüttelungstheorie dadurch entstoff-

lichte und sublimierte, daß er auf den »ästhetischen Schein« hinwies, so setzte er einen sehr hohen Grad von Kunst-Bewußtheit voraus. Nur ein Publikum, welches der naiven Verwechslung von Dichtung und Wirklichkeit völlig entwachsen ist, wird imstande sein: an dem »Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst« auch im Trauerspiel festzuhalten.

Wir gehen hier auf die Theorien Schillers nicht weiter ein, sondern betonen noch einmal, daß unsere Frage nach Notwendigkeit oder Vermeidbarkeit des tragischen Abschlusses im Hinblick auf einen Dichter gestellt wird, welcher seine Gestalten und ihre Handlungen frei erfindet und somit in gewissem Sinne Herrschaft über Leben und Tod besitzt. Er schafft Schicksal und besitzt mithin eine ähnliche Macht, wie sie der fromme Mensch von seinem göttlichen Schöpfer voraussetzt. Und nun konstatieren wir eben eine merkwürdige Inkonzsequenz. Wir halten es für durchaus in der Ordnung, wenn der Dichter seine Personen, denen er doch alle ihre Charaktereigentümlichkeiten anerkundet hat, in die schlimmsten Situationen geraten läßt und ihnen ein furchtbares Ende bereitet. Für uns selbst dagegen würden wir in diesem Falle wahrscheinlich von einem entsprechenden Schöpfergott Gnade erhoffen. Warum gewährt es uns eine Art von Lust, wenn der Dichter diese Gnade nicht walten läßt?

Zur Beantwortung dieser Frage mag zunächst an die Bosheit des menschlichen Herzens erinnert werden, dem fremdes Leid an sich schon Vergnügen bereitet. Sensationslust und Schadenfreude gelten für abscheuliche Gefühle, was ihren Genuß beeinträchtigt; im Reiche der Dichtung jedoch erscheinen sie sozusagen ohne realen Gegenstand und der Leser oder Zuschauer kann sich ihnen also ohne Gewissensbisse hingeben. Dieser primitiven Befriedigung des Publikums entspricht die ebenso elementare Freude, welche der Dichter im Gefühle seiner doppelten Macht als Seelenführer und Schicksalsbereiter genießt: er gebietet ebenso über die guten und schlimmen Regungen seiner Leser und Zuschauer wie über Heil und Unheil seiner Phantasiegestalten.

Aber selbstverständlich reicht diese wenig ideale Auffassung zur Deutung unseres Phänomens nicht aus, wenn sie auch keineswegs völlig von der Hand zu weisen sein mag. Wir kompensieren sie sofort durch den Hinweis auf das mindestens ebenso stark mitsprechende Gerechtigkeitsempfinden, das unter allen Umständen nach einer Schuld sucht, durch deren Sühnung es sich alsdann befriedigt fühlt. Da der Nachweis einer solchen Schuld, falls er überhaupt gelingt, die Dichtung in bedenklicher Weise einem moralischen Exemplum annähert, so hat man sich in neuerer Zeit (vor allem seit Hegel und Hebbel) wieder auf den altorthischen Standpunkt von der Ur-Schuld des Individuums gestellt und die tiefsinnige

metaphysische Hypothese verfochten, daß ein besonders mächtiges und willensstarkes Hervortreten der Einzelpersönlichkeit (des »Helden«) an sich schon einen Übermut (Hybris) bedeute, welcher mit dem Untergang bezahlt werden muß.

Diese Deutung ist gewiß höchst bemerkenswert. Aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß sie nur eine Verfeinerung, keineswegs eine Überwindung des Moralismus darstellt. Außerdem scheint sie uns von einer so hohen philosophischen Warte aus gewonnen, daß sie das Tragische zu einer ganz allgemeinen Lebenserscheinung macht (»Pantragismus«), während wir es in der Dichtung doch immer mit konkreten Einzelfällen zu tun haben, deren Besonderheit uns letzten Endes mehr beschäftigt, als das allgemeine Gesetz, demzufolge jegliche Einzelexistenz dem Tode verfallen ist. Ob wir einen Untergang als tragisch empfinden oder nicht, hängt weitgehend davon ab, zu welchem Zeitpunkt und in welcher Gestalt er hereinbricht. Auch die metaphysische Ur-Schuld-Theorie erweist sich mithin als ungenügend.

Wir möchten annehmen, daß die Gestalten des Dichters ebenso wie wir selbst freier Handlungen fähig sind und mithin für ihre Entscheidungen einzustehen haben. Insoweit öffnen wir dem Moralismus grundsätzlich Tür und Tor. Aber wir bitten ihn nicht herein, weil wir ohne seine Hilfe auszukommen hoffen. Viel wichtiger als die Frage nach Freiheit oder Unfreiheit, Schuld oder Unschuld der Gestalten des Dichters ist uns der Umstand, daß der Dichter selbst frei ist und seine Geschöpfe infolgedessen begnadigen kann, wenn er will. Von den Dichtern gilt aber gewöhnlich, was Goethe anklagend von den himmlischen Mächten sagt: Sie führen ihre armen Gestalten ins Leben hinein, lassen sie schuldig werden und geben sie alsdann einem qualvoll schrecklichen Ende preis.

Betrachten wir nun aber auch einmal jene Literatur, welche den tragischen Abschluß vermeidet. Denn es gibt ja doch Erzählungen und Theaterstücke in Menge, welche nach allerhand Verwicklungen, die oft hart an den gefährlichsten Klippen und insbesondere auch an den schlimmsten moralischen Entgleisungen vorbeiführen, dennoch zu einem heiter-erfreulichen Ende gelangen. In diesem Falle verfährt der Dichter großzügig und skrupellos wie die Natur, die bekanntlich keine Moralistin ist. Könnte man doch meinen, daß im natürlichen Leben ein geradezu bodenloser Leichtsinn an der Tagesordnung sei — wenn man nicht auf der anderen Seite ganz genau wüßte und durch mannigfaltige Erfahrungen immer wieder aufs neue bestätigt fände, daß sich unter dem scheinbar leichtsinnig drauflos wirtschaftenden Oberflächengetriebe abgründige Tiefe und unerbittliche Gesetzmäßigkeit verbergen. Diese Abgründigkeit des im Anfang wie im

Untergang gleich siegreichen Lebens pflegt nun in jenen Erzählungen und Theaterstücken mit »happy end« nicht spürbar zu werden. Aus diesem Grunde fühlen wir uns auch nur unterhalten, gewinnen jedoch nicht den Eindruck einer höheren Kunstform.

Es liegt auf der Hand, daß der Fehler nicht am guten Ausgang als solchem liegt, sondern an dem Dichter, der sich seine Sache zu leicht gemacht hat. Ganz gewiß werden also tragische Stoffe auch deshalb bevorzugt, weil das Lossteuern auf ein schreckliches Ende an sich schon an die Tiefe erinnert, welche sich unter der anmutig gekräuselten Oberfläche des scheinbar so kompromißfreudig auf Versöhnung, Heilung oder Begnadigung bedachten Lebens verbirgt. Die Dichtung gewinnt durch einen tragischen Abschluß schon rein stofflich an Schwergewicht. Sie gewinnt aber auch an Form. Beim »happy end« lösen sich die Konflikte in Nichts auf; was die handelnden Personen in Bewegung setzte und unsere Anteilnahme wachrief, wird nicht mehr ernst genommen — wie ein Gewitter, nachdem es vorüberzog. Der tragische Abschluß dagegen setzt einen endgültigen Akzent; der Blitz schlägt ein — und wenn auch die Atmosphäre gereinigt und der Himmel wieder blau ist, so mahnt doch ein rauchender Trümmerhaufen an die Unwiderrufflichkeit des Geschehenen. Es ist mit Etwas vorbei.

Diese Unbedingtheit des Abschlusses muß dem frei schaffenden und sich für seine Gestalten verantwortlich fühlenden Dichter peinvoll sein. Er identifiziert sich mit seinen Phantasiegeschöpfen; er leidet und stirbt mit ihnen. Ihr Schicksal war seine Wahl; er hat die Bedingungen zubereitet, denen die Katastrophe entsprang; vermag er sie nicht abzuwenden, so geht sein eigenes Selbst zugrunde, insoweit es in seinen Gestalten lebendig war. Wie eine Mutter mit dem Kinde, welches sie überlebt, doch zugleich auch ihr eigen Fleisch und Blut begräbt, so gibt auch der Dichter Eigenstes preis, wenn er sein Geschöpf nicht zu retten imstande ist.

Wer diese Behauptung für übertrieben hält, sei an die berühmten Worte erinnert, die Goethe am 9. Dezember 1797 an Schiller schrieb: »Ich kenne mich zwar nicht selbst genug um zu wissen, ob ich eine wahre Tragödie schreiben könnte; ich erschrecke aber bloß vor dem Unternehmen und bin beinahe überzeugt, daß ich mich durch den bloßen Versuch zerstören könnte.« Schiller vermochte das nicht zu verstehen, weil bei ihm das Bewußtsein des ästhetischen Scheins das unmittelbare »pathologische Interesse« (Goethe) bei weitem überwog. Er suchte also für Goethes Zurückhaltung nach einem äußeren Grunde und glaubte, daß die rein poetische Natur des Freundes durch die praktischen Erfordernisse der Bühne und die Berechnung auf den Zuschauer gehindert würde. Zelter, der die be-

treffenden Briefe nach mehr als einem Menschenalter las, bemerkte das »Helldunkel«, mit welchem sich Schiller damals ausnahmsweise zufrieden gab. Der achtzigjährige Goethe bedeutete ihm: »Was die Tragödie betrifft, ist es ein kitzlicher Punkt. Ich bin nicht zum tragischen Dichter geboren, da meine Natur konzilient ist; daher kann der rein tragische Fall mich nicht interessieren, welcher eigentlich von Haus aus unversöhnlich sein muß, und in dieser übrigens so äußerst platten Welt kommt mir das Unversöhnliche ganz absurd vor« (31. Oktober 1831).

Und in der Tat sind die aufbauenden Kräfte in Goethes Dichtungen stets bei weitem stärker, als die zerstörenden. Der Geist, welcher verneint, gelangt bei ihm nirgends zum Ziele; nicht bloß in der Faustdichtung unterliegt er der positiv schaffenden Macht. Nur in seiner ersten Lebenshälfte hat Goethe »des düstern Wollens traurige Gefahr« (Worte der Muse des Dramas im Prolog zur Eröffnung des Berliner Theaters, 1821) darzustellen unternommen und in der Weislingtragödie, der Gretchentragödie, der Tassotragödie »eine Art Menschenopfer« dargebracht; später strebt er immer eine Versöhnung an, welche höchste Natürlichkeit mit höchstem Ethos verbindet. Sein vollkommenstes Werk dieser Art ist Iphigenie; bei tiefer Tragik wird hier dennoch ein völlig befriedigender guter Abschluß gewonnen; es glückte dem Dichter zu begnadigen, ohne dem seelischen Tiefgang auch nur das Geringste an Schwergewicht zu nehmen.

Auch Kleist scheint sich in seiner reiferen Zeit klar darüber gewesen zu sein, daß der gute Ausgang dem katastrophalen vorzuziehen ist, falls es gelingt: die Trivialisierung zu vermeiden. So ruft z. B. in der Marquise von O... trotz der dramatischen Anlage eine echt epische Gesinnung alle heilenden und versöhnenden Kräfte der Natur auf, um dem Leben zum Siege zu verhelfen. Wie gut der aus harten und weichen Wesenszügen wunderbar gefügte Genius des Dichters diesen ausgleichenden, wenig heroischen, leicht vergessenden und vergebenden, konzilienten Naturmächten im Grunde gewesen sein mag, verrät der Zerbrochene Krug. Das niederländische Lebensgefühl, welches hier herrscht, ist dem aristophanischen in mancher Hinsicht verwandt, und gerade die Gewißheit, daß die primitiven Kräfte, welche hier ihr Spiel treiben, nicht umzubringen sind, sichert diesem Lustspiel seinen Platz unter den Meisterkomödien der Weltliteratur. Auch im Prinzen von Homburg bleibt Kleist den Forderungen des natürlichen Lebens treu, so bedenklich er sie auch auf die Probe stellt. Der Kurfürst weicht von seinem Standpunkt nicht um Haaresbreite ab und wird zuletzt doch gerettet; denn sein unbeugsamer Charakter ist es eigentlich, welcher durch die Begnadigung des Prinzen am meisten gewinnt. Der Prinz selbst jedoch braucht den Tod in Wirklichkeit nicht mehr zu er-

leiden, weil er ihn in der Vorstellung vollständig erlebt und überwunden hat. Durch diesen genialen Kunstgriff erhält Kleists Drama allerdings etwas Ausgetüpfeltes und Überspitztes; die Lösung ist nicht so menschlich vollkommen und rein wie in Goethes Iphigenie.

Sogar Schiller, der doch an seinen Gestalten jenes persönlich-pathologische Interesse, welches Goethe mit Werther, Weislingen, Gretchen, Tasso verband, nicht nahm, bevorzugte den tragischen Abschluß später nicht mehr mit der Ausschließlichkeit, welche für seine Jugend allerdings charakteristisch war. Wo ihn geschichtliche Stoffe banden, suchte er wenigstens zu mildern und zu verklären. So bei der Jungfrau von Orleans, der er den Tod auf dem Scheiterhaufen ersparte. In Wilhelm Tell vollends erfreuen wir uns an der glücklichen Wendung, welche das Leben eines ganzen Volkes nimmt, nachdem es sich wieder unter gesunden und natürlichen Bedingungen entfalten darf.

Shakespeare dagegen ist gewissermaßen als Klassiker des tragischen Abschlusses zu bezeichnen. Macbeth, Othello, Lear, Hamlet sind durchaus exzentrische Schöpfungen, welche aus dem Kreise des Natürlichen hinausfallen: abenteuerliche Leistungen eines ungemein männlichen Geistes, der vor nichts zurückschreckt. Es wird immer erstaunlich bleiben, wie ein Menschenschöpfer dieser Art — etwa in Maß für Maß — mit den eigenen Traumgestalten Abrechnung hält.

Man weiß, mit welcher Begeisterung die jugendlichen Stürmer und Dränger gerade Shakespeare in das Grauen seiner fünften Akte zu folgen bereit waren, während Goethe und Schiller auf der Höhe ihres Wegs einem stilleren Ideale nachstrebten, dessen Erfüllung an weniger gewaltsame pathologische Erschütterungen geknüpft war. Diese Wendung erinnert uns wieder an die schon einmal ausgesprochene Tatsache, daß die Jugend den tragischen Abschluß noch keineswegs als unnatürlich empfindet, sondern als durchaus gesund und normal. Woher kommt das?

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß der junge Mensch den Untergang des Einzelnen gerade deshalb noch nicht so wichtig zu nehmen vermag wie eine zur ausgebildeten Einzelpersönlichkeit herangereifte Individualität, weil er dem ewig unvergänglichen Lebensganzen noch näher steht. Der junge Mensch erfreut sich gewissermaßen noch des kraftvollen Unsterblichkeitsbewußtseins, welches die Voraussetzung aller ursprünglichen Volksepik bildet: Tod und Untergang sind hier nur gelegentliche Naturkatastrophen, Episoden, welche dem Leben als solchem nichts anzuhaben vermögen. Gleichzeitig jedoch wird sich der Jugendliche mit besonderer Intensität seiner erwachenden Persönlichkeit und damit auch der Freiheit seines Ichs bewußt! Er gelangt also keineswegs zur Ausbildung

jener epischen Gesinnung, die ruhig und gelassen auf das Kommen und Gehen ganzer Geschlechter schaut — im Gegenteil! Die rasche Entscheidung über Leben und Tod bereitet ihm gerade jetzt aus dem doppelten Grunde einen besonderen Genuß, weil sie ihm noch leichter fällt und zugleich in höherem Grade als freie Leistung erscheint, als in späteren Jahren. Der gereifte Mann dagegen überschätzt die Bedeutung seiner individuellen Persönlichkeit zwar nicht, weiß aber doch sehr genau, was er an ihr besitzt und was für Arbeit nötig war, um die wenn auch vielleicht noch so bescheidene und mangelhafte Ausbildung dieses seines Selbst zu bewerkstelligen. In diesem Bewußtsein vermag er sich nicht mehr zu verschwenden; er geht sparsam mit seinen Kräften um; ein katastrophales Ende würde ihm mit Recht als unwiederbringlicher Verlust erscheinen. Er ist nicht mehr der ewig lebendige Mensch schlechthin mit seinem allgemeinen Auftrag an die Zukunft; er ist dieses einzige, einmalige und zu seiner besonderen Aufgabe unersetzbar berufene Individuum.

Es genügt jedoch nicht die jugendliche Gesinnung zu verstehen; wir müssen sie auch ernst nehmen. Der für sie charakteristische und die Vorliebe für den tragischen Abschluß begründende Übergang aus der kraftstrotzenden Verbundenheit mit einem unsterblichen Lebensganzen in die gefährlich freie Einsamkeit einer sich selber bildenden und behauptenden Individualität hat im Zeitalter der nordischen Renaissance in Shakespeare einen solch gewaltigen Repräsentanten erhalten, daß die psychologische Erklärung dieser eigenartigen Situation nicht ausreicht. Wir müssen sie in jeder Hinsicht als grundsätzlich berechtigt anerkennen.

Diese grundsätzliche Anerkennung ist an den Nachweis geknüpft, daß der tragische Abschluß nicht nur unter dem Gesichtswinkel eines bestimmten Zeit- oder Lebensalters, sondern unter allen Umständen »natürlich« ist. Zu diesem Zweck ist sein Urphänomen aufzusuchen: eine elementare Grundgestalt des Tragischen, welche noch keineswegs die furchtbare Ausnahme darstellt, über die wir erschrecken, sondern ein Alltägliches, dessen Erscheinung wir kaum mehr bemerken.

Dieses Urphänomen des tragischen Abschlusses fällt keineswegs mit dem metaphysischen Prinzip zusammen, auf welchem der »Pantragismus« beruht; es hat mit der Hybris der schon durch ihr bloßes Auftreten todgeweihten Einzelexistenz nichts zu tun. Ich erblicke es im Abschiednehmen.

Überall in der Welt wird in jedem Augenblick irgendwelche Trennung vollzogen; aber nur der Mensch ist es, der im eigentlichen Sinne des Wortes Abschied zu nehmen vermag. Er allein ist imstande sowohl einen Anfang wie einen Schluß zu setzen; er allein kann verzichten. Es ist leicht einzusehen,

daß dieses Vorrecht mit der Freiheit steht und fällt. Jede Entscheidung schließt einen Verzicht in sich ein; jeder Verzicht bedeutet ein Lebewohlsagen. Wenn der Sommer zu Ende geht, wenn die Blätter fallen und die Zugvögel ihre Nester verlassen, so legt der Mensch diesem natürlichen Geschehen die Vorstellung des Abschiednehmens unter; in Wahrheit jedoch nimmt nicht die Schwalbe von uns Abschied, sondern wir von ihr. Das nämliche gilt von der Jugend, ja sogar vom Leben. Nur der Mensch ist es, der die Grenzsetzung selbstbewußt vollzieht oder bestätigt; die Natur weiß nichts davon. Das Urphänomen des tragischen Abschlusses ist sehr einfach: es liegt im Abschiednehmen.

Wir haben Goethes Iphigenie als das vollkommenste Beispiel einer Dichtung mit »gutem« Abschlusse bezeichnet. Und in der Tat: dieser Abschluß bedeutet keinen Zusammenbruch, keine Katastrophe. Er ist aber gerade deshalb so vollendet, weil er das Wesen des Abschlusses — den Abschied, den Verzicht — aufs deutlichste zum Ausdruck bringt. Dennoch erscheint hier das herbe Lebewohl des freien Menschengestes ins Natürliche zurückgebogen; der Stachel der Unwiederbringlichkeit ist ihm weitgehend genommen:

»Nicht so, mein König! Ohne Segen,
In Widerwillen, scheid ich nicht von dir.
Verbann' uns nicht! Ein freundlich Gastrecht walte
Von dir zu uns: so sind wir nicht auf ewig
Getrennt und abgeschieden«.

So blicken wir der untergehenden Sonne nach; so flechten wir den Abschluß eines (wie wir wohl wissen) für immer entschwindenden Tages in den ewigen Kreislauf des natürlichen Kommens und Gehens.

An sich ist jeder Abschied dem Tode verwandt. In der Trilogie der Leidenschaft hat es Goethe ergreifend ausgesprochen. Noch einmal nimmt er rückblickend zu seiner Werther-Dichtung Stellung. Während er ehemals bald nach der Vollendung befohlen hatte: »Sei ein Mann und folge mir nicht nach« — heißt es nunmehr:

»Scheiden ist der Tod!
Wie klingt es rührend, wenn der Dichter singt,
Den Tod zu meiden, den das Scheiden bringt!«

Das Ende entspricht dem Anfang; der bewußte Tod dem Bewußtsein der schöpferischen Freiheit. In der Möglichkeit des Verzichts erblicken wir das Prinzip, aus welchem heraus der Mensch die Herrschaft über den Tod besitzt. Er kann etwas für abgeschlossen erklären. Auch das Leben.

Die Überhöhung und Steigerung, welche der Kunst überhaupt eigentümlich ist, bringt auch eine Intensivierung dieser Freiheitsleistung mit sich. So kommt es in der Dichtung zu jenen pathologisch-katastrophalen Abschlüssen, die wir vor allem im Auge haben, wenn wir von einem tragischen Ausgang sprechen.

Erst dort kommt die Freiheit des Menschen unbedingt zur Geltung, wo nicht nur das Beginnen, sondern auch das Vollenden als Handlung erscheint und mithin sogar das Sterben nicht nur als natürlicher Vorgang, sondern als freier Abschluß, als bewußt gesetzte letzte Stunde erscheint. Es ist notwendig, daß dieser Augenblick der Grenzsetzung nicht bloß als traurig empfunden wird, sondern daß wir eine Art von hoher Genugtuung dabei empfinden. Am einfachsten gestaltet sich die Lösung dieser Aufgabe für den Dichter, wenn er den Tod in die Hand des Helden legt. Ein feineres ästhetisches Gefühl wird jedoch immer finden, daß diese Lösung gewissermaßen zu einfach und vielleicht auch zu unnatürlich ist. Wiederum ging hier Kleist in der Penthesilea seinen ganz besonderen, einmaligen Weg.

Das »natürliche Geschehen« behält auch in der Tragödie sein Recht. Das kann man gar nicht stark genug betonen. Gerade aus diesem Grunde kann der Abschluß sehr wohl in äußerlicher Weise, ja vielleicht sogar durch einen Zufall herbeigeführt werden; denn der Zufall ist natürlicher als eine ausgeklügelte Konstruktion. Ein lehrreiches Beispiel dafür scheint mir der vielbesprochene Abschluß von Max Halbes »Jugend«. Wir sehen in diesem Drama schon wieder alles auf dem besten Wege: der Studiosus Hans wird das Geschehene verantworten; er wird fleißig sein, ein gutes Examen machen und schließlich sein Annchen heiraten. Der Dichter hat, wie es scheint, nichts versäumt, um dem tragischen Abschluß aus dem Wege zu gehen. Gleichwohl sagt uns unser Gefühl, daß die schönen Mahnreden des alten Onkels zwar andeuten, auf welchen Wegen das Leben seinen Fortgang nehmen und alles wieder gut werden könnte — aber es sind eben doch nur Worte, Anweisungen auf eine Zukunft, deren Einlösung uns nicht mehr vorgeführt werden kann. »Was wir im Drama böse werden sehen, das müssen wir auch wieder gut werden sehen«, notierte sich Hebbel einmal in sein Tagebuch. Aus diesem Grunde hat Halbe sein Annchen dem Schusse eines Schwachsinnigen zum Opfer fallen lassen: ein Abschluß, dem etwas Zufälliges anhaftet und der doch im künstlerischen Sinne berechtigt ist.

Mit der Berechtigung eines tragischen Abschlusses ist nun aber noch keineswegs seine absolute Notwendigkeit erwiesen.

Goethe hielt Polarität und Steigerung für die beiden Grundprinzipien des Lebens. Jedes Drama ist auf Polarität aufgebaut und führt uns den Lebensprozeß in künstlerisch gesteigerter Form vor Augen. Aber die Span-

nung braucht keineswegs zur Vernichtung zu führen; sie kann (wie z. B. in Stifters Nachsommer) bis an die Grenze des Erträglichen gehen und nichtsdestoweniger ganz und gar dem normalen Fortgange des Lebens dienen. Abschied und Verzicht werden in diesem Falle zu positiven geistigen Mächten, welche die Kraftreserven der Natur ins Unendliche erheben.

Josef Hofmiller hat also ganz recht, wenn er das Dogma von der Notwendigkeit und höheren Würde des tragischen Abschlusses zu stürzen versucht. Aber auch Ludwig Thoma hatte recht, wenn er zunächst einmal lieber auf einen tragischen Abschluß als auf ein happy end hinarbeitete. Er steckte sich ein vergleichsweise höheres Ziel. Trotzdem befriedigte ihn die Erreichung dieses Zieles nicht, weil er die Möglichkeit einer noch größeren dichterischen Leistung fühlte.

Der Dichter kann seine Helden retten — aber er muß das Opfer, welches er ihnen erspart, selber bringen. Er muß die Kraft aufbringen zu einer letzten Szene, die so eindrucksvoll und abschließend ist, daß sie sogar der Tod — der doch sonst der größte Meister im Verabschieden ist — nicht besser fertigbrächte! Ein paar Mal ist es Thoma gelungen. In der Mehrzahl der Fälle hat er aber doch zum katastrophalen Abschluß greifen müssen — und er hatte dann wohl immer ein wenig das Gefühl, daß nun die Gestalten seiner Dichtung bezahlten, was er als Dichter schuldig blieb.



ZWISCHENSPIEL.

VON

WILHELM SCHÄFER.

1. Bei der Sache.

Während ich die Feder hinlege, bin ich erwacht, über das Pult hinweg in mein Arbeitszimmer zu staunen, das, sonst so vertraut, mir im Augenblick eine fremde Welt ist. Noch klingen die letzten Worte nach, die ich schrieb, als hätte sie jemand gesprochen. Denn ich war in meinem Geschreibe über die Stelle hinaus gekommen, wo die mühsame Suche nach dem Weg aufhörte, wo sich mir gleichsam ein Tal öffnete, in das ich glücklich hinein ging, Satz um Satz zu finden, als ob ich Blumen pflückte.

Zunächst ist es noch, wie wenn ich, aus einem Traum erwacht, mich stockend in die Wirklichkeit fände. Tatsächlich verhält es sich anders, weil ich im Traum doch immer selber da bin und traumbewußt seine Angerblichkeiten erlebe. Hier aber war ich selber gar nicht mehr da. Mein Ich war in eine Nichtvorhandenheit gewichen, die mir nun, da ich zurückdenke, unbegreiflich ist. Denn fraglos muß ich doch ganz bei mir gewesen sein, um schreiben zu können.

Es ist leicht zu sagen, mein Unterbewußtsein habe die Blätter beschrieben, die als Gewißheit vor mir liegen, daß ich nicht geträumt habe; noch billiger wäre es, mit den Spiritisten von einem Trancezustand zu sprechen; besser sagt der Volksmund, ich sei ganz bei der Sache gewesen. Das war ich tatsächlich so sehr, daß ich mir selber nicht mehr vorhanden war; aber wer ohne mich hätte dann die Sache geschrieben?

Wollte ich Scherze machen, so würde ich sagen: ich sei außer mir gewesen, weil ich ganz bei mir war. Dessen bin ich jedenfalls gewiß, daß dieser, der über meinen Zustand nachsinnt, ein anderer ist als jener, der ihn erlebte. Ich stoße auf ein Zweierlei in mir: auf mein Ich, das mir ab-

handen gekommen war, und auf mein Selbst, das ohne Ich ebenso oder gar mehr über meine Kräfte verfügte.

Was also bleibt mir festzustellen übrig als dies: Daß mein Selbst und sein Bewußtsein, mein Ich, zweierlei Dinge sind und zwar so, daß mein Selbst seines Bewußtseins entraten kann, ja entraten muß, um ganz bei der Sache zu sein.

2. J ä g e r l i s t.

Aber der Fall kann verwickelter liegen: Ein anderes Mal, als mir ein Ding gar nicht gelingen will und mein letztes Mittel versagt hat, es zu erzwingen, indem ich suchend in meinem Arbeitszimmer hin und wider schreite; als die angespannteste Wachheit meines Bewußtseins mich im Stich läßt: handle ich aus hundertfältiger Erfahrung wie ein Frommer, der seine Dinge in Gottes Hand legt.

Ich werfe die im Trockenen sich abzappelnden Gedanken ins Wasser des Unterbewußten zurück: Schwimmt wohin ihr wollt! sage ich und bleibe noch einen Augenblick gleichsam winkend am Ufer stehen, um mir zum Abschied ihr Bild einzuprägen. Dann wende ich mich andern Dingen zu, gehe an den Flügel, lese in einem Buch oder schreibe Briefe.

Ich tue das aber nicht wie der Fromme, sondern als Jäger, der seine Flinte zwar auf den Rücken wirft, aber durchaus nicht auf seine Beute verzichtet. Nur hüte ich mich, an das Gewollte zu denken, das ich im Unterbewußten besser geborgen weiß, als in meinen Gedanken. Und in der Tat: nur selten mißlingt meine Jägerlist; sonst geschieht in meinem Unterbewußtsein von selber, was mein Bewußtsein nicht erzwingen konnte. Nach einer Weile, die freilich geraum sein muß, hat sich das Gewollte gefügt; ich kann weiter schreiben, wo ich stockte.

Was ist geschehen? Nicht nur mein Bewußtsein, mein Ich, sondern auch mein Selbst war nicht mehr bei der Sache; beide waren anders beschäftigt. Trotzdem hat sich das Gewollte gefügt: mir wurde geschenkt, was ich nicht erzwingen konnte.

Soll ich Eingebung nennen, was mir geschah? Solch ein Tor bin ich nicht, ein Wort einzusetzen, wo der Begriff fehlt. Wer sollte es mir geschenkt haben? Es hat sich etwas gefügt, was nach seiner Natur nicht nur zusammen gehörte, sondern auch wollte. Oder besser: zwei Elemente gingen eine Verbindung ein, als ich sie ihrer Natur überließ.

3. D e r S c h e i n w e r f e r.

Oder ist dies eine Täuschung? War ich nur müde und kam nach dem Zwischenspiel einer leichten Beschäftigung mit ausgeruhten Kräften an

meine Arbeit zurück? Was müden Händen entfallen ist, können frische natürlich halten.

Aber wer hat dies noch nicht erfahren, daß ihm ein geläufiger Name entfallen ist, den er mit angestrengtester Suche nicht findet, bis er verzichtet und von etwas anderem spricht? Nach einer Weile meldet der gesuchte Name sich lächelnd selber.

Er mußte gleichsam erst im Haus des Gedächtnisses gesucht werden. Und bei der unermeßlichen Anzahl der im Haus anwesenden Personen ist es begreiflich, daß er nicht sogleich gefunden wurde. Merkwürdig nur, daß der Ruf nach dem Gesuchten weiter ging, während der Rufer ihn schon längst wieder vergessen hatte; und daß der Name nicht ausgerufen werden konnte, weil eben der ja gesucht wurde. Die dadurch verschwierigte Suche vollzog sich automatisch — wie wir sagen — im Unterbewußtsein; aber wenn das Gedächtnis überhaupt schon ein Wunder ist, so wird es noch unbegreiflicher, wenn seine Erinnerungen sich von selber vollziehen.

Die Psychologen sprechen von der Bewußtseinsschwelle, unter der die Weltmasse der abgesunkenen Vorstellungen liegt, und über die sie heraufgeholt werden müssen, wenn sie nicht, gleichsam aufgerührt, auf eigene Faust kommen, wie etwa im Traum. Das Bewußtsein wäre danach das Guckfenster in die innere Welt, daran das Ich nicht als Türhüter, nein als König dieser Welt sitzt, weil es ja die Vorstellungen nicht nur wahrnimmt, sondern auch wertet und seiner Macht und Würde im Selbstbewußtsein gewiß ist. Kein Wunder, daß es hochmütig werden konnte, sein Königtum über diese innere Welt auf die äußere, die Sinnenwirklichkeit zu übertragen.

Ob das vermeintliche Guckfenster nicht bloß eine Taschenlaterne ist, mit dem das Ich sich im Weltall seiner Vorstellungen zurecht leuchtet? Der Raum ist zu ungeheuer, als daß sein schwacher Scheinwerfer mehr als der flackernde Lichtkegel sein könnte, den es wohl hier- und dorthin richtet, um den aber die schwarze Undurchdringlichkeit lauert. Was der Lichtkegel trifft, steht nicht in der Fülle des Augenblicks da, ist nur eine blasse Wiederholung im Scheinwerferlicht, von vorn gegen die Dunkelheit beleuchtet, darum schattenlos wie Gespenster.

Wenn wir die Augen im Schlaf zugemacht haben, geschieht es wohl, daß der Scheinwerfer der Taschenlaterne auf eigene Faust spielt. Wir heißen es Träume, daß er uns bunte Bilder vorgaukelt und mit bösen beunruhigt.

Hätten wir den Scheinwerfer nicht, so besäßen wir kein Gedächtnis und lebten im Augenblick wie die Tiere, oder bedrohter als sie, weil uns kein Instinkt hilft. Wäre aber der Raum der Seele ganz erleuchtet, so

gäbe es kein Vergessen: alles, was jemals eine Vorstellung war, von der herrlichsten bis zur elendesten, alles wäre immer da; was einem Gott zu ertragen möglich wäre, aber nicht uns Menschen.

4. Der Mistelstrauch.

Wir hören sagen, der Mensch begänne nicht mit seiner Geburt, sondern mit dem Augenblick, da er zum erstenmal Ich sage, also seiner bewußt würde, sich als Subjekt vom Objekt seiner Wahrnehmungen zu trennen. Damit erst sei er ein Mensch; durch sein Bewußtsein scheide er sich vom Tier. Der Geist also ist es, wie wir sagen, der uns lebendig macht.

Daß das Kind schon vorher eine Seele hatte, wird ihm nicht bestritten; denn es lebte ja. Die Seele ist Träger des Lebens; sie empfängt vom ersten Augenblick an die Wahrnehmungen der Sinne. Und da ein Kind das, was es zuerst können muß, nämlich seine Nahrungsaufnahme lernt, muß es von Anfang an ein Gedächtnis haben, darin die Wahrnehmungen sich sammeln. Allein die Anschauungen müssen ihm, ehe es Ich sagen gelernt hat, in unvorstellbarer Fülle zugeströmt sein, zugeströmt und bewahrt; denn es kann ja bereits Worte für Dinge sagen, die es wieder erkennt.

Schon die ersten Worte aber, die das Kind lallt, bevor es spricht, lernt es nicht von selber; es bildet sich keine Sprache, sondern sie wird ihm als etwas Fremdes zugebracht, das lebenslang eine Leihgabe bleibt, so vertraut sie ihm als Muttersprache wird. Es hat die Worte Vater und Mutter nachsprechen gelernt, nicht erfunden. Und so wenig es dem Hochmut des Intellektuellen entsprechen mag, zum mindesten seine Worte sind fremde Federn, mit denen er sich schmückt. Ohne Worte gibt es aber weder Begriffe noch Gedanken, in deren ungeheuren Bereich das Kind mit dem Ich und danach mit dem Abc gelockt wird.

Wenn das Kind Stuhl sagt, meint es zunächst seine sinnliche Wahrnehmung eines bestimmten Gegenstandes, nicht wie wir den Begriff. Dieser Begriff bezeichnet nichts Dinghaftes mehr, sondern etwas Gedachtes, von allen wirklichen Stühlen Abgezogenes. Es gibt Stühle, nur den Stuhl gibt es nicht; was ich von ihm aussage, muß an allen Stühlen zu finden sein. Mit diesem Begriff des gedachten Stuhls arbeiten die Gedanken; nur mit ihm können sie denken.

Aus Begriffen sind die Gebäude aufgerichtet, die der Menschengestalt seine Weltanschauungen nennt: keine Anschauungen, wie das Wort glauben machen will, sondern Gedachtheiten; denn auch alle Eigenschaften die er von dem Begriff Stuhl aussagt, daß er hoch, bequem oder elegant

sei, sind wieder nur Begriffe. Es war folgerichtig zu sagen, daß die Welt für den Denker nur aus Begriffen bestände.

Es liegt nahe, an einen Mistelstrauch zu denken, der sich auf einem Baum eingenistet hat, aus seinen Säften die Kraft zur eigenen Gestaltwerdung zu saugen. Denn was hat die Seele mit Begriffen zu tun? Ihre Zuträger, die Sinne, bringen ihr Wahrnehmungen, keine Begriffe; und was sie selber den Wahrnehmungen hinzufügt, sind Gefühle. Wie wenig sie mit dem Geist und seinen Begriffen zu tun hat, zeigen die Träume, in denen die Anschauungen selbstherrlich daher kommen. Erst das Erwachen stellt die Herrschaft des Geistes wieder her, der seine strengen Forderungen der Logik hat und an der Bewußtseinsschwelle wacht, daß keine Unordnung einreißt.

So unbeschränkt freilich herrscht der Geist nicht im Bewußtsein, daß er die Seele hindern kann, ihre Wahrnehmungen und Gefühle, Schmerzen und Sehnsüchte zu haben. Nur, wenn er einen strengen Denkbefehl gibt, herrschen die Begriffe; ins Nachdenken aber schon spielen die Anschauungen hinein, und wenn Einer sich seinen Gedanken überläßt, wie wir sagen, sind es meist Gefühle, die ihm Bilder vorgaukeln. Seine Hausordnung gleichsam wird nur eingehalten, wenn der Hausherr in Sicht ist; sonst macht das Gesinde, was es will. Und die Forderungen des Körpers, der auch seine Anforderungen an die Seele stellt, machen erst recht, daß der Geist nur relativ im Bewußtseinsraum zu befehlen hat, so absolut er Herr sein möchte.

5. »Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.«

Wenn freilich dieselbe Menschenseele, die im Beethovenhaus zu Bonn zum erstenmal Ich sagte, nach einigen Jahrzehnten fähig war, die neunte Symphonie zu schreiben, so scheint der Vergleich mit dem Mistelstrauch sehr zu hinken. Da bezeugt sich der Menscheng Geist so gewaltig, daß der Seele genug Ehre angetan scheint, wenn sie als Lebensboden betrachtet wird. Die einzige Erwägung, daß diese Symphonie weder vorher noch nachher hätte geschrieben werden können, daß sie — wie wir sagen — ein Kind ihrer Zeit ist, stellt vieles richtig.

Immerhin wenn wir diese Musik aufnehmen, was hat der Menscheng Geist in uns zunächst mit ihrer Wirkung zu tun? Freilich können wir Schillers Lied an die Freude nicht singen hören, ohne daß seine Worte das Gespinnst ihrer Gedanken über uns werfen. Aber sind es die Worte, die uns ergreifen? zum mindesten sie nicht allein. Es kann sogar sein, daß wir uns durch sie in unserm Gefühl beeinträchtigt fühlen, das vordem in über-

irdischen Welten zu schweben meinte und nun zurück auf die Erde genötigt wird. Und daß sonst in einer Symphonie keine Worte sind, erweckt uns kein Verlangen nach ihnen.

Soviel Anteil die Gedanken an unserm Gefühl nehmen mögen, sie sind es keinesfalls, die in der Musik unsere Seele bewegen. Sie fühlt sich, daran ist kein Zweifel, direkt angesprochen: ohne Worte; und sie antwortet auch ohne Worte. Und wenn wir den Zustand überlegen, aus dem wir wieder zu Wort kommen, so hat ihn das bewußte Ich zwar miterlebt, aber das Eigentliche geschah ohne sein Zutun; ja das Beglückende am Genuß der Musik war dies, daß wir tatsächlich außer uns und im tiefen Grund unseres Selbst vom Ich erlöst waren. Mehr als das: auch unser Selbst war außer sich, war ganz bei einer Sache, von der es buchstäblich hingerissen wurde.

Ist es nicht mehr oder weniger so im Erlebnis aller Kunst und aller Schönheit? Der Empfänger ihrer Seligkeit ist nicht der Geist, so ästhetisch er seine Gedanken darauf einstellen mag, sondern das Gefühl, also die Seele, die sich einer Sache, einem Es hingibt, und die sich in dieser Hingabe aus aller Unrast seines Ich wie aus der Drohung des Du erlöst, um so lange »selig« zu sein, wie der Geist mit seinen Fragen schweigt.

Es wird in der Musik deutlicher als in den andern Künsten, weil ihr der Geist hier nicht mit dem Wort hineinredet, auch kein Augenschein ablenkt, weil sie nur gehörte Wirklichkeit ist und als solche stark genug, uns völlig hinzunehmen, so daß, was die religiöse Seele in der Verzückung sucht, der musikalischen Seele geschenkt wird.

»Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.« sagt Mörike; also kann, wenn wir Schönes genießen, dies bedeuten, daß unsere Seele in solche Seligkeit einbezogen wird, wo sie, vom Ich befreit, nur noch ihr Selbst, mit diesem Selbst aber dem Es hingegeben und dadurch aus ihrem persönlichen Dasein, zum wenigsten für Augenblicke, ins ewige Leben eingegangen ist.

6. Eine Sache um ihrer selbst willen tun.

Aber war es um Schönheit gegangen, als ich die Feder hinlegte? Da ich doch keine Dichtung schrieb, sondern eine Wahrnehmung. Es hätte ebensowohl eine Abhandlung über ein historisches oder politisches Thema sein können, ja eine Arbeit meiner Hände, und ich wäre gleichso außer mir gewesen, sofern ich ganz bei der Sache war.

Eine Sache um ihrer selbst willen tun! ist offenbar die abendländische Antwort auf die morgenländische Frage des Paradieses. Dort ist der

Engel mit dem bloßen hauenden Schwert vor die Tür gestellt, damit Adam und Eva nicht ins »süße Nichtstun« zurück können, die zur Strafe für ihren Sündenfall fortab im Schweiß des Angesichts ihr Brot essen sollen; hier ist in der Arbeit der Segen des Tuns erkannt. Solches Tun geschieht nicht um Lohn — es war die fürchterliche Lehre des 19. Jahrhunderts, daß die Arbeit die ewige Plage und der Fluch des Menschen sei — es kann auch nicht aus Pflicht, nur aus Liebe zur Sache recht geschehen.

Indem ich mich einer Sache ganz hingebe, habe ich mein Ich vergessen; denn so lange ich mich etwa der Geschicklichkeit meiner Hände oder sonst einer persönlichen Eigenschaft freue, so lange ich mein Selbst fühle, bin ich noch nicht ganz bei der Sache. Habe ich aber mein Ich vergessen, woher soll mir dann jenes höchste Glück der Erdenkinder kommen, das der Persönlichkeit angepriesen wird? Da ich mich eben der Persönlichkeit begeben.

Nicht, damit ich mich einsetze und im Einsatz fühle, geschieht die Sache, sondern damit die Sache geschehe, setze ich mich ein, vielmehr werde ich von ihr hingenommen. Mein Ich geht ohne Rest auf. In was? Wo kein Ich mehr ist, kann auch kein Du mehr sein, das mich lockt oder nötigt. Ich und Du sind im Es aufgegangen, das im Tun der Sache geschehen will.

Es ist nicht das Himmelreich der Priester und nicht der Begriffsraum der Idealisten; es bleibt die Sinnenwirklichkeit, in die wir derart eingehen, indem wir das Ich und den Hochmut des Menschengesistes verlassen. In jedem wahren Tun, wenn wir ganz bei der Sache sind, gehören wir nicht mehr dem sterblichen Leben unserer gezählten Minuten an; wir gehen in ein anderes ein, und wer will uns wehren, daß wir es das ewige Leben nennen?

Noch während sich mir die Gedanken aufdrängen, wie sehnsüchtig der Schrei nach Erlösung in der erbsündigen Menschheit ist, greife ich wieder zur Feder, mit meinem Selbst dort einzugehen, wo ich keiner Erlösung bedarf, weil ich ganz bei der Sache im Sein, im Paradies, im Reich Gottes bin.

DIE WAHRHEIT DER GESCHICHTE
UND DIE WAHRE GESCHICHTE.
EIN BEITRAG ZUM BEGRIFF DER GESCHICHTSSCHREIBUNG.
VON
BALTUS WIGERSMA (AERDENHOUT).

I.

Man hat wiederholt versucht, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft scharf gegeneinander abzugrenzen, und war dabei vielfach bemüht, diese beiden Wissenschaften als nur gegensätzliche Typen darzustellen. Die Naturwissenschaft wurde als eine quantitativ gerichtete, Gesetze suchende, demgegenüber die Geschichtswissenschaft als eine qualitativ orientierte, Einzelnes beschreibende Wissenschaft definiert.

Man hat es aber ebenfalls unternommen, die Geschichtswissenschaft methodisch mit der Naturwissenschaft zu vergleichen, weil, so meinte man, beide eine kausal verbundene Kette von Ereignissen zu beschreiben hätten. Kant hat sogar seinerzeit die Hoffnung ausgesprochen, daß die historische Wissenschaft »wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im großen betrachtet, einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne« (»Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, Anfang). Einerseits betonte man die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des geschichtlichen Inhalts, andererseits hob man darin die Wiederkehr des Gleichen hervor. Einmal wurde die Erzählung des geschichtlichen Prozesses als eine individualisierende, dann wieder als generalisierende Wissenschaft gedeutet. Man hat historische Ereignisse als das Resultat des Handelns von hervorragenden Männern, ja von Heroen aufgefaßt, und demgegenüber, dieselben Ereignisse als das Tun von Kollektivismen, von Völkern verstanden. Ob die Geschichte evolutiv und zielgerichtet sei, oder ob sie das Gleiche in immer neue äußere Formen bringe, ob ihre Wissenschaft beschreibend, pragmatisch oder spekulativ sei, dar-

über sind die Historiker sich nicht einig geworden, insofern sie die Frage mit einem Entweder-Oder beantwortet haben wollten.

Nun hat man gewiß nicht übersehen, daß sowohl Vernunft wie Unvernunft, Logisches wie Unlogisches, eine »gewisse« Gesetzmäßigkeit und kausale Gebundenheit wie eine ebenso »gewisse« Freiheit und Finalität sich in der Geschichte gelten lassen. Derartige »Gewißeheiten« erweisen sich aber bei näherer Betrachtung immer als sehr ungewiß, sie können auch inhaltlich nicht in eindeutiger Weise bestimmt werden, und so muß man sich entweder damit zufrieden geben, die Gegensätze, die sich beim Versuch, den Sinn der Geschichte herauszuarbeiten, immer wieder zeigen, in verschiedenen Hinsichten aufzufassen, oder die entgegengesetzten Momente abwechselnd an Teilen der Geschichte zu demonstrieren und diese dann als »komplementäre« Prinzipien in dem aus diesen Teilen äußerlicherweise zusammengesetzten Ganzen zu betrachten. Solche Verfahren aber helfen nichts, falls man die Geschichte, diese in sich geteilte logische Ganzheit verstehen will, deren treibende Kraft gleichzeitig und in gleicher Hinsicht gesetzmäßig und nicht-gesetzmäßig, kausal bedingt und zielgerichtet, universell und individuell, rationell und irrationell, immer dieselbe und immer eine andere ist.

Es kann weiter auch nicht zum Begriff der Geschichte führen, wenn man sie als einseitig schicksalhaft bestimmt auffaßt und an Stelle der gesetzmäßigen Bedingtheit, das unentrinnbare Schicksal, bzw. die mystische Macht einer in Jahrhunderten, Jahrtausenden oder Aeonen schwingenden Rhythmik als das die Geschichte bestimmende Moment betrachtet. Damit hat man nur ein neues Wort eingeführt, nicht aber die wahre Bedeutung der geschichtlichen Tatsachen herausgearbeitet. Denn ihre Wahrheit ist so wenig wie das Geschehen selbst, eindeutig; im Gegenteil ist sie als die in sich geteilte Einheit der alles übergreifenden Macht der Geschichte, als die Macht Gottes, immer zwei- und mehrdeutig.

II.

Eine Frage, die bei der verstandesmäßig denkenden Betrachtung der Geschichte immer wieder auftaucht, ist wohl diese: Sind es die individuellen Kräfte der einzelnen historischen Menschen, die den Gang der Geschichte bestimmen, oder bestimmt eine über alle Individuen hingreifende, in oder hinter den historischen Erscheinungen verborgene, universelle Kraft, die Kraft des »Weltgeistes« oder des »Schicksals«, die Kraft Gottes oder der Vorsehung, die historischen Ereignisse, ohne daß die historischen Individuen sich dessen klar bewußt sind? In eine bekannte Ter-

minologie übersetzt, könnte diese Frage auch so formuliert werden: Schieben die Menschen o d e r werden sie geschoben? Und wenn sie geschoben werden, wäre dann der schiebenden Macht nur »führend« oder »schauend« »näherzukommen« oder könnte man sie auch denkend erfassen? Würde es möglich sein, die welthistorischen Gesetze oder das Gesetz dieser Macht in einer historionomischen Wissenschaft denkend zu bestimmen, in ähnlicher Weise wie die Gesetze der Naturkräfte in den Naturwissenschaften?

Stellt man solche Fragen, dann kann uns daran schon ein Unterschied zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft klar werden, der zwar, wie wir sehen werden, keine Trennung der beiden Disziplinen bedeutet, sondern vielmehr einen Unterschied von zwei Untrennbaren, eine Akzentverschiebung im wissenschaftlichen Denken, die einer Akzentverschiebung im Prozeß der Wirklichkeit entspricht. In der Naturwissenschaft bemühen wir uns allererst die Gesetze zu denken, nach denen sich die Naturprozesse vollziehen, und wollen wir, mit Hilfe dieser Gesetze, nicht nur Früheres erklären, sondern Kommendes voraussagen. In der Wissenschaft der Geschichte betonen wir dagegen mehr das Einmalige und Besondere des Geschehens und tritt der Versuch Regeln in der Geschichte zu erdenken, aus denen Folgerungen für die Zukunft zu ziehen wären, mehr zurück.

Im vergangenen Jahrhundert haben sogar viele führende Wissenschaftler geglaubt, daß eine in Gesetzen denkende Wissenschaft die einzige wäre und alles andere Denken nur dann den Namen wissenschaftlich verdienen könnte, falls es in naturwissenschaftlicher Weise vorgehen würde. Dieser Glaube an die einseitig gesetzmäßige Bedingtheit sowohl der leblosen wie der lebendigen Natur ist inzwischen gründlich untergraben worden. Erstens von der Seite der Biologie und der Paläontologie her, dann aber auch durch die Arbeit der Physiker und Astronomen. Mit der Planckschen Quantenhypothese und der daraus wieder entwickelten Quantenmechanik wurde der Überzeugung einer einseitig kausalen Gebundenheit der Natur der Boden entrissen. Planck selbst hat gelegentlich von einer »Bombe« gesprochen, wodurch der Glaube an den unverrückbaren kausalen Gang der leblosen Natur zutiefst erschüttert, dadurch auch der Freiheit oder wenigstens dem Zufall Eintritt in das Naturgeschehen gelassen wurde, was den älteren Physikern (darunter Planck selbst) wie eine Sünde gegen den Geist der Naturwissenschaft erschien, von den jüngeren aber bald angenommen wurde, weil sie fühlten und im eigenen Kreise auch verteidigten, daß gerade dadurch dem Begreifen einer anorganischen Entwicklung, wie die Astronomen sich diese verschiedentlich vorgestellt haben, aber auch dem einer organischen Entwicklung, neue Perspektiven eröffnet würden.

III.

Fragen wir nach dem Sinn der Naturgesetze, so wäre wohl zuerst daran zu denken, daß diese Gesetze sich immer beziehen auf die Wirkung von sogenannten Naturkräften und daß sie, nach der Vorstellung der Naturwissenschaftler, das Verhalten von Naturkörpern beschreiben »unter dem Einfluß dieser Kräfte«. So sagen uns z. B. die Fallgesetze, in welcher Weise materielle Massen sich unter dem Einfluß der Schwerkraft bewegen, geben die Keplerschen Gesetze uns die Bewegungen der Planeten unter dem Einfluß von Schwerkraft und Trägheit(skraft), und ermöglichen die Coulombschen Gesetze uns, die Wirkungen zu berechnen, welche elektrische oder magnetische Körper unter dem Einfluß magnetischer oder elektrischer Kräfte aufeinander ausüben.

Jedes Naturgesetz bezieht sich aber nur auf Teilgebiete der Wirklichkeit, nie auf diese als ein Ganzes. Denn das Ganze kann nicht einseitig einem seiner eigenen Teile unterworfen sein, weil eben das Ganze alles enthält und alles übergreift. Innerhalb des Ganzen gelten also alle Gesetze und gelten sie gleichzeitig alle nicht. Versucht man daher irgendein Gesetz auf die ganze Welt anzuwenden, so stößt man auf unlösbare Schwierigkeiten, die man nur überwinden kann, wenn man, in Einheit mit dem G e l t e n , auch das nicht-Gelten des Gesetzes innerhalb des Ganzen anerkennt. So stieß man z. B. beim Versuch der Anwendung des zweiten Hauptsatzes der mechanischen Wärmetheorie auf die ganze Welt, auf die Schwierigkeit, daß die Welt dem Gesetze nach schon längst vollständig hätte abgekühlt sein müssen. Das Vorhandensein vieler heißglühender Himmelskörper sowie ihre gegenseitigen Temperaturdifferenzen konnte man nur erklären, wenn man neben dem Gesetz auch das Nichtgelten des Gesetzes, allerdings zu einer früheren Zeit, herbeizog. So hat man sich vorgestellt, daß »früher« »etwas« Ungesetzmäßiges oder, physikalisch statistisch gesprochen, etwas Unwahrscheinliches in der Welt geschehen sei, wodurch die Himmelskörper mit ihren verschiedenen Temperaturen entstanden seien, und daß erst nach dieser Unwahrscheinlichkeit, vielleicht ergänzt von noch einigen anderen Unwahrscheinlichkeiten, die Temperaturdifferenzen in der Welt allmählich und ordnungsgemäß nach dem Gesetz ausgeglichen wurden und werden¹⁾.

Nun sind die Naturgesetze Abstraktionen aus dem ganzen Naturgeschehen, in dem alle verschiedenen Naturkräfte zur Einheit des Naturpro-

1) In der Wirklichkeit der Natur kommen Geltung und Nichtgeltung der Gesetze nicht in der Zeit hintereinander, sondern bilden sie eine Einheit und zwar als die (statische) Regel.

zesses verbunden sind. Wir können also in sogenannten »idealen Fällen« uns Wirkungen vorstellen oder sogar in Versuchsanstalten hervorrufen, in denen nur das Gesetz einer bestimmten Kraft untersucht wird. Immer aber müssen wir bedenken, daß die Wirklichkeit der Natur nur durch das einander entgegenwirkende Zusammenwirken aller Naturkräfte zustande¹⁾ kommt und nur als Ganzes zu begreifen ist, wenn wir das gelten lassen. Wenn wir daher von d e r Natur, von diesem Ganzen oder Einem sprechen, sind auch die besonderen Naturkräfte zu verstehen als verschiedene, aber miteinander zum Ganzen der Natur verbundene Äußerungen e i n e r Macht und diese Kräfte demonstrieren auch darin ihre Einheit, daß sie, wie wir nachher sehen werden, unter ein allgemeines Gesetz fallen und alle im Prozeß des Ganzen sowohl gelten als in Einheit hiermit nicht gelten, oder, in der Terminologie der Naturwissenschaft, daß sie als statistische Regeln gelten.

Die Regel nämlich ist nur a l s ihre Ausnahmen und wir können nur an diesen Ausnahmen die Regel konstatieren. Jeder Fall von der Regel weicht mehr oder weniger von ihr ab, und die Regel selbst ist das berechenbare, aber nie in ihrer Genauheit beobachtete Mittlere aus vielen beobachteten, aber unter sich differierenden Fällen. Alle Gesetze nun betrachtet die Naturwissenschaft unserer Zeit als Regeln und j e d e r n a t ü r l i c h e Fall ist also die Regel und, z u g l e i c h e r Z e i t und i n g l e i c h e r H i n s i c h t, n i c h t die Regel, weil jeder Fall uns sowohl die Regel zeigt, zugleich aber, als Ausnahme, von der Regel abweicht. Mit je weniger materiellen Individuen oder Atomen wir zu tun haben, um so deutlicher wird es, daß das individuelle Moment sich nach vorne drängt auf Kosten des generellen oder gesetzmäßigen Moments. Sollten wir die Geschichte von einem Atom zwischen anderen Atomen beschreiben müssen — und diese Geschichte enthält, insofern es sich nicht mit den Anderen verbinden würde, naturwissenschaftlich hauptsächlich die Zusammenstöße mit anderen Atomen und die Annahmen und Aussendungen von Energiequanten in einer vorher nicht berechenbaren Weise — dann würde es uns, selbst wenn wir, zu einer gewissen Zeit, die genaue Lage, den Energieinhalt usw. aller Atome kennen würden, was, wie Heisenberg gezeigt hat, prinzipiell ausgeschlossen ist, nicht möglich sein, über das Schicksal dieses Atoms im Detail irgend etwas m i t B e s t i m m t h e i t vorauszusagen, ebensowenig wie wir, auf Grund histo-

¹⁾ Man sagt dann in der Naturwissenschaft, daß die Kräfte einander das Gleichgewicht halten. So halten z. B. im Planetensystem die zentripetalen (oder die Attraktions-) und die zentrifugalen (oder die Trägheits-)kräfte einander das Gleichgewicht. Indem diese Kräfte in entgegengesetzter Richtung einander »aufheben«, erzeugen sie aber das System.

rischer Regeln, über die Einzelheiten der Schicksale von Menschen oder Völkern etwas mit Bestimmtheit voraussagen können. Wenn wir aber, wie das in der Praxis des Lebens immer der Fall ist, mit Komplexen von vielen Quadrillionen Atomen (1 Quadrillion = 1000 000 000 000 000 000 000 oder 10^{24} Atome) arbeiten, dann verhalten solche Komplexe sich nach allgemeinen Regeln, d. h. dann stellt es sich heraus, daß obwohl jedes individuelle Atom mehr oder weniger von den Regeln, durch die sein Verhalten bestimmt scheint, abweichen kann, doch im Durchschnitt das Verhalten der Gesamtheit aller Atome nach den Regeln stattfindet und zwar um so genauer, je nachdem die Anzahl der individuellen Atome größer wird. Bei massalen Wirkungen überwiegt das alle Individuen bindende Allgemeine, und dieses Allgemeine zeigt sich als die Regel, die alle individuell mehr oder weniger genau in ihrem Verhalten befolgen, die aber vom Ganzen genau befolgt wird¹⁾. Das aber bedeutet auch, daß es keine isolierten Kräfte gibt, welche die natürlichen Gegenstände treiben und daß diese Gegenstände keine Dinge sind, die *s e l b s t ä n d i g e* Kräfte enthalten oder ihnen gehorchen, sondern daß es die Dinge *s e l b s t* sind, die in solcher Weise kräftig agieren und reagieren, daß sie es alle in ähnlicher Weise oder nach den gleichen Regeln tun, dann aber immer so, daß sie individuell mehr oder weniger von diesen Regeln abweichen. Die Regel, es scheint auch schon von Novalis behauptet worden zu sein, kann als ein gewohnheitsmäßiges Verhalten der Dinge selbst, oder des Selbst der Dinge, betrachtet werden, das für alle Dinge von der gleichen Art im großen Ganzen darum ein Gleiches ist, weil alle Dinge, ihrem mächtig *s i c h* äußernden Wesen nach, gleich sind. Als ihre Regeln aber zeigt sich die Doppelseitigkeit der Macht aller Dinge, weil diese sich nicht *n u r* als eine objektiv-geltende oder allen gemeine Macht, sondern *z u g l e i c h* *u n d i n g l e i c h e r* *H i n s i c h t* als eine subjektive, als das Einzelne sich behauptende Macht erweist. Das Verhalten der leblosen natürlichen Individuen ist daher auch nicht *n u r* objektiv oder *n u r* subjektiv, sondern die Einheit (und damit der Unterschied) von Sub- und Objektivität.

IV.

Ähnlich wie die Naturwissenschaft von ihrem Suchen des Allgemeinen oder Generellen in den besonderen Erscheinungen zum Individuellen, von der »reinen« Gesetzmäßigkeit zur Regelmäßigkeit, d. h. zur statistischen Regel vorgeschritten ist, so daß in den Versuchen der neuesten Physik

1) Dazu in den »Veröffentlichungen des zweiten Hegelkongresses«, Seite 77 ff. »Ein-
führende Gedanken zum Begriff der Wahrscheinlichkeit«.

gerade das individuelle Phänomen eine große Rolle spielt, so hat, umgekehrt, die Geschichtswissenschaft sich wiederholt bemüht das Allgemeine in den individuellen Geschichten von Menschen und Völkern zu entdecken und diese Geschichten als Phasen einer durch irgendein Gesetz bedingten Entwicklungsreihe zu betrachten, mit dessen Erkenntnis man imstande sein würde, geschichtliche Voraussagen zu machen. Man kann dabei denken an die in mancher Hinsicht geistreiche Arbeit Spenglers, der die Weltgeschichte nach Kulturtypen einteilte und in ihrem Gange Analogien aufwies, auf Grund deren er den Untergang des Abendlandes glaubte ansagen zu können. Allerdings war dieser Versuch Spenglers, so eindringlich seine Vorstellungen der Kulturtypen und seine Argumente auch wirkten, wesentlich nicht neu. Sein Glaube an die ewige Wiederkehr des Gleichen in der Geschichte, die Goethe mit dem Klopfen eines Weltherzens verglichen hat und die Ranke sagen ließ, daß alle Zeitalter gleich nahe zu Gott wären, wurde von Griechen und Indern schon als ein Druck empfunden, dem man entrinnen möchte. Die Wiederkehr des Gleichen in der Geschichte hat nach Nietzsche und Danilewski neuerdings Joël in seinen »Wandlungen der Weltanschauungen«, die Typologie der Geschichte haben um 1200 herum schon der Abt Joachim von Floris in seinen historischen Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und vor wenigen Jahren Schubart in seiner mehr phantastischen, hinter Spenglers Arbeit aber zurückbleibenden Äonenlehre hervorgehoben.

Nun wird man im allgemeinen wohl zugeben, daß die Weltgeschichte nicht ziellos und chaotisch, sondern für diejenigen, die scharf zusehen, zielgerichtet, sagen wir auf die Kultur gerichtet ist und daß, als diese Kultur, die Macht der Welt sich fortwährend zu anderen Gestalten veräußert und das allen Gemeine sich als die Vielheit der Besonderheiten wiederholt, so daß die Geschichte nicht eine Erzählung von nur Individuellem oder nur Generellem ist, sondern daß Individuelles-an-sich und Generelles-an-sich vielmehr Momente sind in einem Ganzen, das erst interessant wird, insofern es uns das individuelle Handeln von Menschen und Völkern als ein Universelles, das geschichtlich ewig Verschwindende als eine Äußerung der ewig bleibenden Macht zu verstehen oder wenigstens zu fühlen gibt; wie aber diese entgegengesetzten Momente zu einer Wissenschaft verbunden sein können, das ist dann die große Frage, welche ein eindeutig sein wollender Verstand nicht befriedigend zu beantworten vermag, weil es, durch seine pedantische Forderung einer bedingungslosen Eindeutigkeit, an die Wahrheit der Geschichte, bevor sie gedacht wird, eine Bedingung stellt, die es ihm unmöglich macht, diese Wahrheit, die immer zwei- oder vieldeutig ist, denkend zu erzeugen.

V.

So steht also in unserer Zeit die Geschichtswissenschaft vor der gleichen Frage wie die Naturwissenschaft: sind die Prozesse der (natürlichen oder geschichtlichen) Wirklichkeit rein gesetzmäßig kausal bedingt oder sind sie zweckgerichtet final, sind sie individuell oder universell, sind die uns durch oder besser als ihre Gesetze bekannten Naturkräfte nebeneinander wirkende, die Naturerscheinungen treibende Selbständigkeiten oder wird schließlich auch die anorganische Natur durch eine »höhere«, alle anderen Kräfte in sich enthaltende und diese übergreifende Kraft getrieben, die sie zu immer mehr komplizierten Gestalten entwickelt? Und wenn das so wäre, dann erhebt sich für den Verstand doch immer wieder die Frage, ob wir den Sinn dieser Kraft würden erkennen können. Die Geschichtswissenschaft und die Naturwissenschaft sind von entgegengesetzten Seiten zu dieser Fragestellung gekommen. Die Geschichtswissenschaft, die die individuelle Seite der Geschichte betont hat, suchte doch vornehmlich daneben in wissenschaftlicher Weise das universelle oder generalisierende Moment hervorzuheben. Die Naturwissenschaft — die, wenn wir von den Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen Boltzmanns absehen, bis auf unsere Zeit ausschließlich generalisierend vorging, und manchmal in ironischer Weise die Versuche von Biologen und Paläontologen, die den Zauberkreis des kausalen Glaubens zu durchbrechen versuchten, verhöhnte — kam erst in jüngster Zeit dazu, das individuelle Moment im Verhalten der leblosen Materie in prägnanter Weise anzuerkennen.

Wissenschaftler aus den Lagern der Natur- und der Geschichtswissenschaft finden sich nun vor eine ähnliche Alternative gestellt. Beide werden diese Alternative aber nicht überwinden können, wenn sie nicht sich selbst überwinden, das heißt, wenn sie nicht den Glauben an das einseitige Gelten einer wissenschaftlichen Eindeutigkeit aufgeben wollen. Wer die Wahrheit erkennen will, darf der Wahrheit keine Bedingungen stellen und wer wissenschaftlich kritisch denken will, soll auch eine Kritik des Kritisierens nicht scheuen. Denn schließlich ist das sich wirkende Ganze, sei es nun das Ganze als natürliches oder als geschichtliches Geschehen, nicht einseitig, und deshalb kann die Wissenschaft der Natur oder der Geschichte nicht in dem Sinne eindeutig sein, daß sie entweder gesetzmäßig oder zweckmäßig, entweder kausal oder final, entweder individualistisch oder universalistisch betont, oder, um mit Windelband zu sprechen, entweder nomothetisch (d. h. Gesetze stellend) oder idiographisch (d. h. Einzelnes beschreibend) resp. nach Dilthey, entweder abstrahierend oder verstehend orientiert ist.

VI.

Die Wirklichkeit als Ganzes, als d a s Ganze, wirkt in allen besonderen Erscheinungen auch als Ganzes, so daß jede Erscheinung das Ganze-als-besondere-Erscheinung ist. Keine Erscheinung ist daher in einseitiger Weise als Ganzes o d e r als Teil zu begreifen, und jede Erscheinung muß, soll sie w i r k l i c h ganz sein, sowohl die eine wie die dazugehörige andere oder die Gegenseite als Moment in sich enthalten. Das wirkliche Ganze, d. h. die sich wirkende, die sich erzeugende, von nichts als von sich abhängige, nichts außer sich habende, die nur sich und nichts anderes behauptende, sich als solche kennende, freie Macht, ist daher auch nicht die Summe der besonderen, aus ihrem Zusammenhang gelösten Ereignisse, sondern das Ganze ist a l s jedes Ereignis, als das Kleinste wie als das Größte, nicht aber so, als ob die Macht der Ereignisse noch eine neben der Macht des Ganzen wäre, sondern so, daß alle durch ihre einheitliche Macht verbunden sind und alle a l s E r s c h e i n u n g e n dauernd geopfert (daher auch dauernd gesetzt) werden, damit nur diese Macht als ihr W e - s e n sich erzeuge und sich auch als solches erkenne. Denn das Ganze ist, indem es durch sich selbst w i r d oder als Macht s i c h e r z e u g t; dafür m u ß e s s i c h, sich selbst, zur eigenen Gegenkraft setzen und in der Überwindung dieser Gegenkraft, d. h. in der Überwindung seiner selbst-als-Gegenkraft, sich an sich selbst als freie Macht z e i g e n. Macht oder Kraft nämlich kann nur als solche sein, indem sie eine Gegenkraft überwindet, weil Kraft ohne Gegenkraft überhaupt keine K r a f t sein kann. Sie kann nicht wirken, wenn ihr nichts entgegenwirkt, und sie braucht daher die Reaktion, will sie sich als Aktion betätigen. Die Kraft aber des Ganzen, oder lieber, das Ganze als Kraft oder Macht, kann keine f r e m d e Kraft außer oder neben sich haben, sonst wäre es nicht das Ganze. Wird daher das Ganze als solches w i r k e n, d. h. sich und n u r sich erzeugen können, so m u ß e s s i c h zur Gegenkraft, sich zum »Gegenstand« seinerselbst¹⁾ machen, muß es dialektisch d. h. sich in sichselbst verteilend vorgehen, ein Müssen, das ihm nicht von außen her vorgeschrieben werden kann, sondern das seine innere Notwendigkeit, die unumgängliche Forderung an sichselbst ist, damit es sich als freie von nichts als von sich abhängige Macht hervorbringen könne. So m u ß das Ganze, und zwar fortwährend, sich zur eigenen Gegenkraft, zum Ande-

1) Alles, was wir Gegenstand nennen, ist Gegenstand von uns selbst. Dieser Genitiv ist aber sowohl sub- als objektiver Genitiv. Denn der Gegenstand ist nicht nur etwas, was uns selbst gegenüber steht, sondern zugleich etwas, in dem uns das eigene Selbst gegenübersteht und in dem wir auch uns selbst zurückfinden, wenn wir den Gegenstand erkennen.

ren seiner selbst setzen, es muß seine Einheit verneinen und sich als Teile setzen, was, wie gesagt, bedeutet, daß jeder Teil sowohl Einheit als Teil ist. Die Teile aber werden nur gesetzt, damit ihre Einheit sei und diese sich als solche erkenne. Deshalb können die Teile sich nicht als Bestimmte behaupten, sondern ändern sie sich fortwährend, werden sie durch die eigene Macht besiegt, damit diese Macht sich als die alles setzende und alles aufhebende, alles aus sich erzeugende und alles in sich zurücknehmende Einheit erzeugen und behaupten könne. Das wahre oder wirkliche Sein des Ganzen ist also die als ihre Dialektik sich erzeugende Macht, die als Werdende ist, indem sie, in der fortwährenden Setzung und Aufhebung alles Gegenständlichen, nur sich selbst behauptet als tatkräftiges Vereinen ihrer dauernd vergänglichen Formen.

Alles, was daher Gegenstand heißt, Gegenstand im alltäglichen, wissenschaftlichen oder philosophischen Sinn, Gegenstand der Erfahrung oder Gegenstand der Erkenntnis, alles was, anders gesagt, in irgendeiner Weise erscheint, ist das Ganze als wirkende Macht, ist die ganze Macht, die Allmacht, aber so, wie sie »sich« zu einer Vielheit von anscheinend verschiedenen, wesentlich aber einheitlichen mechanischen, physischen, chemischen, physiologischen, psychischen und geistigen Kräften setzt. Alle diese Kräfte aber stehen zueinander in einem dialektischen Verhältnis, so daß in den mehr entwickelten Kräften immer die weniger entwickelten enthalten sind. Deshalb konnte die Physik auch versuchen alle Kräfte auf Bewegungen von Molekülen, Atomen, Elektronen u. dgl. zu reduzieren und impliziert eine anorganisch-organische Entwicklung, daß in den mechanischen Kräften des Weltalls, die höheren Kräfte, auch die Kraft des Denkens, potentiell wirksam sind. Anerkennt man eine anorganische Entwicklung, dann wirken in der Natur alle Kräfte um sich dialektisch zu »höheren« Kräften zu entwickeln, damit in der am höchsten entwickelten Kraft des Geistes alle anderen Kräfte »aufgehoben« seien und das diese Kräfte miteinander bindende »Sich« sich als die Wahrheit aller Kräfte erkenne. Denn als jedes Denken, sei es nun gefühlsmäßig, schauend, verstandesmäßig oder vernunftsmäßig betont, fühlt, schaut, versteht oder begreift, d. h. erkennt in verschiedener Weise die Allmacht »sich« als die Wahrheit aller Mächte, kehrt sie aus dem, wozu sie sich als Erscheinung objektiviert hat, zu sich zurück, und erinnert sie, bewußt oder unbewußt dessen, was sie wesentlich tut, sich ihrer selbst als des Sinnes von allem, was irgendwo und irgendwann in der Welt geschieht. Denn die Macht des Ganzen vergißt sich zur erscheinenden Natur und zur Naturregelmäßigkeit, vergißt sich auch zu allem, was wir als Sitten und Gewohnheiten, auch z. B. als Sprache, uns zur zweiten Natur gemacht

machen. Aber weil die Natur, die Sitten und alles, was sich »vonselbst« oder in sogenannter natürlicher Weise vollzieht, wesentlich eine Phase im Prozeß der sich erzeugenden Allmacht ist, weil alles, was erscheint, die Allmacht selbst, aber als vereinzelte Erscheinung ist, kann sie nicht außerhalb dieser Erscheinungen fallen, kann sie sichselbst nicht zu solchen Erscheinungen verlieren, sondern sich nur dazu vergessen . . . und kann sie auch aus sich als Erscheinung wieder zu sich als die sich erkennende Macht der Erscheinungen zurückkehren, d. h. sie kann sich ihrer selbst wieder erinnern. Dasjenige, dessen sie sich dann erinnert, ist die unveränderliche Art und Weise, in der sie als fortwährend veränderliche natürliche, sittliche oder geistige Erscheinung funktioniert. Sie erinnert sich m. a. W. der Gesetze oder lieber der Regeln, nach denen sie, mittels der prozedierenden Erscheinungen, sich und sich allein als Macht erhält und sie kann dann auch fühlend, schauend, resp. verstandesmäßig oder vernünftig betont denkend ¹⁾, sich gleichzeitig erinnern, daß alle durch ihre Regel gekennzeichneten und nur als ihre Wirkungen wahrzunehmenden Kräfte Momente sind im dialektischen Prozeß des sich erzeugenden Ganzen. Weil nun alle verschiedenen Regeln, wodurch die natürlichen, sittlichen und geistigen Erscheinungen miteinander verbunden sind, Objektivierungen des Ganzen sind, so ist es zu erwarten, daß es auch eine alle Regeln verbindende Regel geben muß, die, als die Regel aller Regeln, auch die alle Regeln kennzeichnenden Momente der Objektivität und der Subjektivität, der Selbstbindung und der Selbstbefreiung in sich schließt. Der ganze Prozeß ist dann zu verstehen als die Selbstbindung der Allmacht zu dieser alle Regeln vereinenden Regel und die gleichzeitige Selbsterhebung über die einseitige Gebundenheit an diese Regel.

VII.

Die Regel, nach der sich in den natürlichen, den sittlichen aber auch in den geistigen zur Gewohnheit gewordenen Prozessen alles vollzieht, ist das sogenannte, vom Franzosen Maupertuis, in Leibniz' Zeit Vorsitz der Preußischen Akademie der Wissenschaften, propagierte Prinzip der kleinsten Wirkung. Seine Formulierung lautete ungefähr:

1) Alles Denken ist sowohl fühlend, schauend, verstandesmäßig als vernünftig, aber nicht alles Denken kennt sichselbst und seine Momente in ihrem wirklichen Verhältnis. Der Akzent kann daher, je nach der denkenden Persönlichkeit auf irgendeines seiner Momente fallen und er kann sichselbst seiner Akzentuierungen so bewußt sein, daß er Fühlen, Schauen, Verstehen und Begreifen sogar als verschiedene psychische, ihm anhaftende Eigenschaften denken kann.

»Wenn in der Natur irgendeine Änderung eintritt, so ist die für diese Änderung benötigte Wirkung (Aktion) die geringst mögliche«. Später ist dieses Prinzip von Lagrange und Hamilton in eine der naturwissenschaftlichen Denkweise mehr gemäße Form, und zwar zu einem, auch mit der Zukunft rechnenden Integralprinzip umgearbeitet worden, und ist es auch gelungen, die wichtigsten Naturgesetze aus diesem Prinzip abzuleiten. Man nennt daher dieses Prinzip das dynamische Grundgesetz der Mechanik¹⁾. Nun gilt aber dieses der Zukunft vorgreifende Prinzip nicht nur für die leblose Natur, sondern für alles natürliche Geschehen überhaupt, wobei unter »natürlich« auch das zu verstehen ist, was wir im sittlichen oder geistigen Leben »vonselbst« tun, was wir uns m. a. W. zur Gewohnheit gemacht haben und unsere zweite Natur nennen. Lernen wir z. B. das Klavierspielen, so müssen wir uns anfänglich bewußt konzentrieren auf das Anschlagen der richtigen Tasten, das Biegen unserer Finger usw. Wir müssen das kombinieren mit dem Lesen der Noten und dem Gebrauch der Pedale und weil wir das alles bewußt tun müssen, greifen wir nicht nur im Anfang öfter neben die Tasten, sondern können wir auch nur langsam die im Text angegebenen Noten anschlagen, so daß wir die Musik erst nach vielen Versuchen im gehörigen Tempo wiedergeben können. Durch fleißige Übung bringen wir es dann nach kürzerer oder längerer Zeit so weit, daß wir, ohne dabei b e w u ß t anwesend zu sein und uns bei unseren Manipulationen schon auf das, was kommen muß, einstellend, die richtigen Tasten sofort beim Lesen zu treffen wissen, so daß wir zum Schluß als geübte Pianisten die schwersten Stücke vom Blatt, oder nach Einübung auch ohne Blatt, spielen können. Was aber anfänglich viel Zeit u n d Arbeit²⁾ in Anspruch nahm, was uns ermüdete, weil wir unsere Aufmerksamkeit vollständig darauf konzentrieren mußten, das gelingt uns später ohne nennenswerte Anstrengung, weil wir es in immer gleicher Weise und mit der kleinsten Wirkung zu verrichten wissen. Nun b r a u c h e n zwar nicht alle Pianisten nach gleichen Regeln zu spielen, aber auf die Dauer wird es sich doch herausstellen, daß die Regeln, welche die geringste Wirkung fordern, im großen Ganzen von den guten Pianisten befolgt werden. Der Ausdruck »im großen Ganzen« aber impliziert, daß jeder Pianist, je nach seiner körperlichen und geistigen Art, mehr oder weniger von den Regeln wird abweichen können. Auch hier ist die Regel kein Gesetz, weil sie, wie alle Regeln, nur a l s ihre Ausnahmen,

1) Ausführliches über dieses Prinzip in meiner *Naturphilosophie*, Seite 204 f.

2) Die »Wirkung« ist auch physikalisch ein Produkt aus Arbeit und Zeitdauer, und, weil Arbeit physikalisch das Produkt aus Kraft und Raumlänge ist, wird die Wirkung (W) symbolisiert durch das Produkt aus Kraft, Raumlänge und Zeitdauer (k. s. t.).

d. h. als ihre mehr oder weniger von einem denkbaren, aber nie als solcher erscheinenden Durchschnitt abweichenden Fälle, wirklich ist ¹⁾).

Der Pianist hat sich bewußt und unter Aufwendung von Zeit und Arbeit die Manipulationen angeeignet, die er später unbewußt und mühelos verrichtet, er ist sozusagen nicht mehr dabei, er hat sich selbst zu diesen Regeln vergessen, und so sehr sind sie ihm zur Natur geworden, daß er meistens nicht einmal sagen kann, in welcher Weise er sie befolgt. Weil er nun aber sich selbst nicht loswerden kann, ist er imstande sich der Regeln, zu denen er sich in irrationeller Weise gesetzt und vergessen hat, rationaliter zu erinnern; er kann sie dann sogar mit seinem Verstand analysieren und diese Analyse zur ihrer Verbesserung benutzen, damit er sich noch mehr Zeit und Arbeit sparen und seine Manipulationen mit noch weniger Zeit und Mühe vollziehen könne. Diese auch vom Verstande ausgeübte Wirkungsökonomie ist aber nicht sein Zweck, sondern sie ist vielmehr das Mittel zu seinem Zweck; die unbewußt von ihm erlernten, aber bewußt erinnerten und von ihm in verstandesmäßiger Weise durchdachten und ausgebauten Spielgewohnheiten, die er sich selbst als eine zweite Natur auferlegt, dienen ihm um sich darüber zu erheben und sich als freie, schöpferische Macht empfinden zu können. Der wirkliche Zweck des Künstlers ist, so sagt man oft, daß er sich in seiner Kunst auslebe, in die natürlichen Klänge seine Seele oder seinen Geist hineinlege, durch seine Kunst sich und seine Zuhörer befriedige oder, mehr philosophisch ausgedrückt, sich und seine Hörer fühlen lasse, daß es der allen gemeine Geist ist, der, durch die Vermittlung von dem, was der Künstler sich zur Natur gemacht hat, sich in der Musik als freie, sich erzeugende Macht erlebt. Vieles, was er durch Aufwand von Arbeit und Zeit hat erlernen müssen, wird beim Vortrag des Künstlers »spielend« überwunden, so daß er und seine Zuhörer, die sich in sein Spiel vertiefen, nicht mehr die verschiedenen Töne hören und nicht mehr die vielen Hand- und Fingerbewegungen sehen, sondern durch die Vermittlung der zur Natur gewordenen Geschicklich-

1) Auch wer das Radfahren oder das Chauffieren lernt, oder, als Kind, zu Laufen beginnt, muß anfänglich viel Wirkung auf das Lernen vergeuden. Ist das Gelernte aber zu einer Gewohnheit geworden, so vollzieht sich die Wirkung nach dem Prinzip der kleinsten Wirkung und werden auch kleine Bewegungen, welche schon Rechnung halten mit dem, was in der Zukunft erwartet wird, ganz unbewußt verrichtet.

Auch die moderne, sog. Entwicklungspsychologie hat das »Vorgreifen« auf eine spätere neue Entwicklungsphase während einer früheren erkannt. Was in einer Entwicklungsstufe erreicht werden muß, wird in einer vorübergehenden gewissermaßen »geahnt« und mit vielem Aktionsaufwand vorbereitet. So ist das »Lallen« des Kindes eine unbewußte Vorübung für das Sprechen, das phantasiereiche Spielen eine Vorbereitung für das spontane Handeln im Leben des Erwachsenen.

keiten, sich als die Macht über die Natur, als freie nur durch sich selbst gebundene Macht fühlen. Dieses Gefühl aber können Künstler und Zuhörer nur dann haben, wenn sie sich in die Musik als in einen einheitlichen, mit dem Gang des Geistes im Wesen kongruierenden Gang vertiefen. Das aber fordert ihre völlige Hingabe und vom Künstler die größte Anstrengung. Während er alles andere nach dem Prinzip der geringsten Wirkung zu verrichten imstande ist, fordert das künstlerische Moment einer musikalischen Produktion nicht nur die Konzentrierung seiner Aufmerksamkeit bei der Ausführung, sondern dazu eine Zeit und Arbeit verschlingende, regelmäßige Übung, in der er seine Kunst immer weiter entwickeln muß, damit sie nicht natürlich und mechanisch werde. Das wahrhaft Schöpferische, das Geistige kann der Künstler nur nach dem Prinzip einer maximalen Leistung erzielen.

Ähnlich geht es in der Wissenschaft. Der höhere Mathematiker hat sich die einfachen und die mehr komplizierten Rechenmethoden der Algebra, analytischen Geometrie, Infinitesimalrechnung usw. so zur Gewohnheit gemacht, daß er diese ohne nennenswerte Wirkung verwenden kann; sie sind ihm zu einer zweiten Natur geworden. Aber er hat sich die Arbeit und die Zeit, das zu erreichen, nur geleistet, um immer wieder neue Probleme anfassen zu können. Das, was sein ganzes Interesse absorbiert, ist immer die Lösung der letzten von ihm angefaßten Probleme, und alles bisher Erreichte dient ihm dabei als Mittel. Auf das letzte Problem aber richtet sich seine volle Aufmerksamkeit und er spart sich weder Zeit noch Mühe um die Lösung dieses Problems zu erreichen, so daß wir auch hier mit Recht von einem Prinzip der größten Wirkung sprechen können.

Wesentlich nicht anders entwickeln sich die anderen Wissenschaften und die Philosophie. Die letzte, in Mühe und Not erreichte Formulierung seiner Gedanken dient dem Philosophen wieder als Mittel, in neuen Sätzen dieselbe Wahrheit in immer mehr gereinigte Formen zu übertragen, und diese neuen Formen braucht er, damit er sich in geistiger Arbeit seiner freien Macht bewußt werde.

Auch das Leben der Völker vollzieht sich in einem solchen dialektischen Gang. Das, was es früher kulturell geschaffen hat, interessiert ein Volk nur, insofern es als Mittel dienen kann, seinen immer gleichen und zugleich immer anderen Zweck zu erreichen: eine eigene Form von Sitte, Recht und Kultur zu bilden und sich als Macht gegen alle Mächte zu behaupten, die das verhindern möchten. Die Kämpfe um solche ewig letzten Zwecke, welche immer die Maximalleistung der führenden Geister, in großen Zeiten auch das Herausreißen der Mehrzahl aus ihrer bequemen Alltagseinstellung fordern, sind die Objekte der historischen Wissen-

schaften. Nur wenn wir von einer solchen maximalen, der Zukunft vorgehenden Einstellung eines Volkes als eines Ganzen ausgehen, verstehen wir das dem Verstand wunderbar harmonische Emporblühen von reinen Kunstformen in Ägypten und in Hellas, verstehen wir auch die Erhebung der germanischen Völker in der Renaissancezeit aus dem Dunkel eines kritiklosen kirchlichen Dogmatizismus zu einem schöpferischen Erfindertum, das die Welt nicht mehr als ein Gegebenes hinnahm, sondern das in jeder Hinsicht die Macht des Geistes über die Natur, in der Mystik eines Eckhart sogar über eine abstrakte Gottheit zu setzen wagte.

Aber auch in der organischen Natur gilt, neben dem Prinzip der kleinsten, das Prinzip der größten Wirkung. Dabei fragt es sich nur, was der Zweck eines Naturprozesses ist. Alles, was als Mittel zu diesem Zweck schon zur Natur geworden ist, hat seine Geschichte schon hinter sich und vollzieht sich automatisch und nach dem Prinzip der kleinsten Wirkung, das aber, was als der Zweck einer bestimmten Naturerscheinung betrachtet werden muß, fordert die völlige Einsetzung der Macht einer solchen Erscheinung, die dann nach dem Prinzip einer maximalen Wirkung funktioniert. Nehmen wir z. B. den tierischen Prozeß. Alle körperlichen Funktionen des Tieres (das Wachsen, das Klopfen des Herzens, das Atmen, die Wirkung der Drüsen, der Nieren usw.) verrichtet es in natürlicher Weise, ohne daß es selbst dabei bewußt anwesend ist. Alle Funktionen vollziehen sich als ob es nicht das Tier selbst wäre, das diese leite: die meist verwickelten Wirkungen und Zusammenwirkungen der Organe verlaufen ohne merkbare Anstrengung nach dem Prinzip der kleinsten Wirkung. Und weil nun alle Tiere (überhaupt alle Erscheinungen) dem *Wesen* nach gleich sind, finden auch die gleichartigen natürlichen Funktionen im Prinzip oder im großen Ganzen in gleicher Weise d. h. nach den gleichen Regeln statt. Diese Regeln sind dann die Objekte der biologischen Wissenschaften.

Sobald aber das Tier sich auf seinen eigentlichen Zweck richtet, und dieser Zweck ist für die Tiere das Behaupten der Art, handelt es nicht mehr betont objektiv-regelmäßig und nach dem Prinzip der kleinsten Wirkung, sondern tritt das individuelle Moment auf Kosten des allgemeinen geltenden nach vorne und versucht das Tier mit einer maximalen Wirkung sein Ziel zu erreichen. Das ganze Interesse seiner Macht wird auf dieses Ziel konzentriert und alles andere scheint dabei geringfügig zu werden. Die körperliche Automatik fungiert zwar nach wie vor, aber Hunger, Durst, Schmerz, kurz alles, was sonst die Aufmerksamkeit des Tieres an sich ziehen würde, wird in der Brunstzeit unbedeutend, so unbedeutend, daß gewisse Tiere nach der Paarung sterben, alle aber in den körperlichen Funktionen einen Rückfall zeigen.

Daß in der organischen Natur das Prinzip der kleinsten und das einer größten Wirkung zu gleicher Zeit gelten, jedoch mit verschiedener Betonung der beiden Prinzipien in den miteinander abwechselnden Zeitaltern, scheint auch aus den paläontologischen Untersuchungen hervorzugehen. Aus diesen können wir nämlich folgern, daß natürliche Ereignisse, welche unter den jetzigen irdischen Zuständen ein Minimum der Wirkung fordern, bei ihrem Entstehen ein Maximum verbraucht haben. In gewissen Perioden der Erdgeschichte wurde nämlich mit auffallender Intensität Neues gebildet und trat das, was schon zu bestimmten Gestalten ausgebildet, was Gewohnheit, oder Natur geworden war, zurück. Neue Formen des Lebens wurden in völlig voneinander getrennten Teilen der Welt in intensivster Weise gebildet, und solche Perioden der Revolution wechselten ab mit Perioden, in denen das Neugebildete sich ruhiger entwickeln konnte. Die Natur durchbrach offenbar in den Zeiten, wo Neues sich bildete, die Grenzen ihrer eigenen Bindungen, sie richtete sich (sei es auch ihres Tuns ganz unbewußt) auf neue Lebensformen, sie experimentierte sozusagen mit sich selbst und schuf dabei, indem sie Jahrhunderte oder Jahrtausende lang ihre Energie daran vergeudete, manchmal Überflüssiges und Unpraktisches, das später zum Teil auch wieder verschwand, weil es sich in den neugebildeten Milieus nicht erhalten konnte. Die zu einer höheren Entwicklung brauchbaren Gestalten aber erhielten sich und konnten in späteren Perioden wieder die eigenen Grenzen durchbrechen, um sich zu neuen Gestalten umzubilden. Insofern es möglich ist, solche Grenzdurchbrechungen, solches Werden neuer Gestalten ohne eine zu weitgehende Phantasie zu rekonstruieren, bilden sie die Objekte einer historischen Wissenschaft.

Auch in der anorganischen Natur müssen wir auf ungesetzmäßige Grenzforzierungen schließen, wollen wir von einer anorganischen Entwicklung, der doch heutzutage alle Astronomen beipflichten, sprechen können. Solche Grenzforzierungen sind allerdings auf der Erde nicht in historischer Zeit beobachtet worden, doch es liegt auf der Hand anzunehmen, daß die verschiedenen Sterne als Beispiele anorganischer Prozesse betrachtet werden können, die in einer bestimmten Entwicklungslinie festgelaufen sind. Es wäre dann auch nicht ausgeschlossen, daß auf diesen Himmelskörpern noch nicht alle Naturregeln in gleicher Weise gelten, wie auf der Erde, so wie bei primitiven Völkern noch nicht so hoch entwickelte Rechte und Pflichten gelten als bei den germanischen Völkern¹⁾.

1) Ausführlich darüber in meiner »Naturphilosophie«, erschienen 1943 in holländischer Sprache bei N. V. van Dishoeck Bussum. Darin wurde u. a. gezeigt, daß seit dem Er-

Die Bildung des mehr Entwickelten aus dem weniger Entwickelten zu erklären, gelingt nicht, wenn man das Naturgeschehen einseitig gesetzmäßig und kausal bedingt auffassen will. Dazu ist es notwendig seine Zuflucht zu nehmen zu einer Kräftewirkung, die sowohl gesetzmäßig als ungesetzmäßig, sowohl nach dem Gesetz der kleinsten Wirkung und automatisch als mit maximaler Wirkung und spontan sich vollzieht. Damit ist nicht gesagt, daß die Wirklichkeit dem Zufall überliefert sei, sondern wohl, daß in der Natur die Selbsterhebung über die rein gesetzliche Bindung (so wie im menschlichen Leben die Selbstbefreiung aus überlieferten Sitten und Gesetzen) das mitbestimmende Moment in der Bewegung des Ganzen ist und war. Von der älteren statistischen Physik ist das schon stillschweigend¹⁾, seit Planck von der Quantenmechanik ganz offen anerkannt worden. Die Naturwissenschaft wollte und will zwar noch immer unzweideutig sein, aber sie hat sich so entwickelt, daß sie der Zweideutigkeit des wirklichen Naturgeschehens nicht mehr entrinnen kann. Denn gilt das Gesetz als (statistische) Regel, dann ist jedes Naturereignis sowohl eine Demonstrierung eines oder mehrerer Gesetze als, zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht, ihre Verneinung. Die Geschichtswissenschaft hat, weil auch sie, wie die Naturwissenschaft, eindeutig sein möchte, das Moment des Ungesetzlichen, des Einmaligen betont, aber sie konnte nicht umhin neben dem Moment der Freiheit, der Spontaneität und der Individualität das Andere der Gebundenheit und der universell geltenden Regelmäßigkeit hervorzuheben. Beide Wissenschaften zeigen also, daß sie nicht wesentlich voneinander getrennt, sondern nur entgegengesetzt akzentuierte Äußerungen²⁾ des Geistes sind, die zwei extreme

scheinen der Menschen auf der Erde, die anorganische und organische Entwicklung im Weltall zwecklos geworden ist, weil seine Kraft jetzt auf die geistige Entwicklung konzentriert ist. Alles, was sich vor dem Entstehen der Menschen unbewußterweise gebildet hat, dient dem Menschen als Mittel auch dann, wenn es ihm (z. B. als Raubtier in der Natur, resp. als Mücke oder Bazill u. a.) schädlich erscheint. Erst wenn, z. B. durch irgendeine Katastrophe, der Mensch auf der Erde verschwinden würde, müßte irgendwo in der Welt von neuem eine Entwicklung einsetzen, die wieder auf das Entstehen der Menschen und der Kultur hinauslaufen würde. Jedes Atom, oder sagen wir lieber, jedes Wirkungsquant in der Welt hat jetzt die Möglichkeit in den Körper irgendeines Menschen aufgenommen zu werden und, als das Fühlen und Denken dieses Menschen zum Bewußtsein seiner Macht zu kommen, ohne daß es den langen Weg der anorganisch-organischen Entwicklung noch einmal zu gehen braucht.

¹⁾ Z. B. in der Selbstbewegung der Moleküle.

²⁾ Es ist logisch, daß die ersten Wissenschaften die Mathematik und die Historik waren. Die Mathematik gibt sich ab mit den ersten Naturkategorien: Raum, Punkt, Linie, Fläche usw., bestimmt diese denkend von sich aus und ohne Rücksicht auf ihre Anwendung und entdeckt dann, daß diese ihre Bestimmungen auch in den leblosen Räumlichkeiten gelten.

Phasen im Wirklichkeitsprozeß, der die Werden des Geistes selbst ist, wiedergeben. Denn sowohl in den natürlichen als in den geschichtlichen Prozessen kann der Geist nur sich selbst als die sich erzeugende, alles Besondere setzende, aufhebende und bewegende Macht erkennen.

VIII.

Das, was wesentlich geschieht, das, was, anders gesagt, die wahre, immer endende und immer anfangende Geschichte heißen müßte, ist das Werden des Geistes und zwar nicht aus etwas Anderem, dem Geiste Fremden, sondern aus seiner Selbstentfremdung. Wird daher der Geist aus der Natur, so ist die Natur schon Geist, aber prozedierender Geist, der sich zur Natur, d. h. zu einem gewohnheitsmäßigen Ereignen, das er Natur nennt, einwickelt, damit er sich wieder aus dieser seiner Entwicklung, d. h. aus sich-als-Natur zu sich-als-Geist auswickeln könne. Dieses Ein- und Auswickeln ist aber nicht ein einmaliges, auch nicht ein periodisch abwechselndes, sondern ein ewiges, alles Einzelne durchziehendes Werden, es ist die ewig freie Tätigkeit des Geistes, durch die er sich selbst hervorbringt. Jede Entwicklung liefert sofort die Möglichkeit zu einer Entwicklung, jede Entwicklung ist, so wie sie sich irgendeine bestimmte Gestalt gegeben hat, sofort wieder eine Entwicklung oder ein erscheinender »Gegenstand«, aus dem der Geist wieder durch eigene Macht neu geboren werden kann. Dauernd bindet sich die Macht des Ganzen zu bestimmten natürlichen, sittlichen oder geistigen Erscheinungen und ebenso dauernd löst sich diese Macht daraus, indem sie sich zur Selbst-erkenntnis entwickelt.

Das wesentliche Geschehen oder die wahre Geschichte ist, weil als jedes Geschehen das Ganze, das Wesen oder die wahre Macht sich und nur sich erzeugt, an jeder Besonderheit zu erkennen. Da aber der wesentliche Inhalt der wahren Geschichte die Selbstbindung zur Selbstbefreiung und die Selbstbefreiung zur Selbstbindung der als alle Mächte seienden Macht ist, wird uns irgendein Geschehen, mag es uns nun in naturwissenschaftlicher oder geschichtswissenschaftlicher Weise vorgedacht sein, erst dann interessant, wenn es uns diesen wesentlichen Inhalt in irgendeiner Weise inne werden läßt. Die Naturwissenschaftler versuchen daher nicht nur, sich der Gesetzmäßigkeiten der Natur zu erinnern, um, indem sie das tun, sich als die allgemeine Macht, die sich selbst unbewußt zur Natur bindet, zu fühlen, sondern sie vereinigen auch die vielen Gesetze zu einer Theorie,

Die historische Wissenschaft beschreibt das freie Werden des Geistes, die entgegengesetzte Seite des wirklichen Prozesses und auch darin findet der Geist sich zurück,

suchen für ihre Theorie die Beweise in neuen Erscheinungen und deduzieren aus der Theorie, zu der sich nun der Geist bewußterweise gebunden hat, neue noch unbekannte Gesetze, die sie durch Versuche bestätigen. Sie erleben sich in dieser Weise als die Macht, die der Natur ihre Gesetze vorschreibt, weil sie erfahren, daß ihre subjektiven Gedanken objektiv gelten. Aber auch aus seiner bewußt theoretischen Bindung befreit sich der Geist wieder, indem er Erscheinungen erdenkt, die nicht zu der Theorie stimmen, so daß eine neue, sagen wir eine ergänzende oder mehr umfassende Theorie notwendig wird, in der die alte als Moment »aufgehoben« ist. Das **E r k e n n e n** seiner Bindungen zur objektiven Natur oder zur allgemein geltenden Theorie, und das **E r l e b e n** seiner Befreiung aus dem, wozu er sich selbst gebunden hat, ist das Tun des Geistes in den Naturwissenschaften.

Kann nun die Macht des »Ganzen« nur sein, indem sie fortwährend sich selbst erzeugt, so kann sie nur als ihrer selbst bewußte freie Macht werden, falls ihr die Freiheit nicht als ein Attribut anhängt, sondern das Sein ihrer Freiheit identisch ist mit ihrem Werden. Damit aber die Macht des Ganzen sich ihrer Freiheit bewußt werden kann, muß sie sich aus der Unfreiheit befreien, und darf sie diese Unfreiheit nicht einer fremden Macht, sondern nur sich selbst verdanken, so daß ihre Unfreiheit, sie selbst als ihre Unfreiheit, sein muß als die Bindung, wozu sie selbst sich vergißt. Die geschichtlichen Wissenschaften sollen sich nun nicht mit dem **S e i n** der Bindungen der Allmacht in der Form von Gesetzen, sondern mit ihrem **W e r d e n**, und zwar vorzüglich mit dem Werden der menschlichen Bindungen zu Gewohnheiten, Wirtschaftsregeln, Sitten, Gesetzen, Staatseinrichtungen, kulturellen Gestalten usw., sowie mit der Befreiung der Menschen aus diesen ihren Bindungen befassen. Die Menschen nämlich befreien sich daraus, erstens indem sie bestimmte Gewohnheiten, Sitten, Gesetze usw. in **s u b j e k t i v e r** Weise anwenden, so daß diese für sie als Regel gelten, zweitens aber indem sie ständig alles Gestaltete in schöpferischer Weise zu neuen Gestalten umbilden. Auch im geistigen Leben, in Kunst, Wissenschaft und Religion, befriedigt es sie nicht, die sittlichen und geistigen **G e s t a l t e n**, welche die Vorfahren gebildet haben, nur zu kopieren. Jede Generation will das Überlieferte in **e i g e n e r** Weise gestalten, d. h. jede Generation nimmt die Tradition der Vorfahren an, aber damit sie umgebildet an ihre Nachkommenschaft übertragen werden könne. Menschen wollen nie einseitig Nachtreter oder Epigonen sein, sie wollen als schöpferische Macht, die sich den Vorfahren verbunden fühlt, der Tradition zwar nicht untreu werden, aber sie wollen das Traditionelle neu gestalten, so daß sie, mittels ihrer

Bindung an das und mittels ihrer Befreiung aus dem, was früher erreicht wurde, sich ihrer freien Macht bewußt werden. Die Freiheit, oder lieber, das Bewußtsein der Freiheit muß erworben werden, und dieses Erwerben ist das Resultat der Unterwerfung an und zugleich der Befreiung aus den sittlich-geistigen Gestaltungen der Vorfahren: Gestaltungen, die man nicht zum Konventionellen erstarren lassen will. In sogenannten ruhigen Zeitaltern werden bestimmte Prinzipien in dialektischer Weise entwickelt, dabei aber immer nach und nach so sehr vereinseitigt, daß zum Schluß keine Entwicklungsmöglichkeit mehr bleibt und die Vernachlässigung der anderen Seite »sich« rächt. Ist aber die sittliche Entwicklung in eine Sackgasse geraten, dann kann nur durch Grenzforzierung eine neue Kulturperiode eröffnet werden und das bedeutet Kampf zwischen denjenigen, die diese Grenzen zu hüten sich berufen fühlen und zwischen den neuen Männern, die die schwere Aufgabe haben, in der Menschheit die Kraft zum Durchbrechen dieser Grenzen zu erwecken. Dann auch kommen die großen historischen Zeiten, in denen die Menschenwelt dem Verstande wie eine Irrenanstalt vorkommt, und in denen alles Gewordene sich als relativ-nichtig erweist. Menschen und Völker lösen sich aus erstarrten sittlichen Gestaltungen, um sich zu gleicher Zeit an neue Sitten, Rechte und geistige Errungenschaften binden zu können. Die Regel wird also aufgehoben, aber in Mühe und Not wieder in neuer Gestalt gesetzt. Aber klarer als in der Natur fällt im historischen Geschehen die Zweideutigkeit und die andauernde Aktionsvergeudung auf. Allerdings, auch ein Wasserstoffatom, das fortwährend gegen andere Atome stößt, das Strahlungsquanten aus der Umgebung annimmt und nach ihr ausstrahlt, dabei aber das zur Gewohnheit gewordene Naturgesetz befolgt und in Einheit damit nicht befolgt, tut wesentlich nichts anderes als ein Volk, das sich ebenso fortwährend an seine Nachbarn stößt, sittliche und geistige Wirkungswerte mit ihnen austauscht und das auch die sittlichen und geistigen Regeln mit einer, sei es auch geringeren, Manifestationswahrscheinlichkeit befolgt als die leblosen Naturkörper ihre zur Gewohnheit gewordenen Gesetze. Aber weil im geschichtlichen Verhalten Menschen geopfert und in härtester Weise geprüft werden, und weil diejenigen, die ihre Ruhe und ihr Glück wünschen, nicht verstehen, daß diese in der Weltgeschichte wenig gelten, weil da die Macht des Ganzen, Gottes Macht, nur sich selbst will, und dabei alles Besondere, das man behalten möchte, zunichte wird, darum scheint dem Verstande die Welt in großen historischen Zeiten wie verrückt und ihre Geschichte, die doch die wahre Geschichte, das Leben Gottes ist, etwas Unverständliches. Das aber ist nicht die Schuld der Geschichte, sondern die des Verstandes, der

den Gang der Welt schon zu verbessern sich berufen fühlt, ehe es diesen gut verstanden hat.

IX.

Weil historische Ereignisse nie, wie natürliche, zu gleicher Zeit in großen Mengen stattfinden, und wir dort zahlenmäßig mit nur wenigen Völkern, ja sogar mit relativ wenigen Menschen (höchstens einigen Millionen) rechnen können, während wir hier mit Quadrillionen Individuen zu tun haben, weil ferner das Wirken von Völkern und Menschen nicht mechanisch akzentuiert ist, sondern mehr oder weniger überlegt stattfindet und sie auch bewußt ihre Gewohnheiten ändern können, deshalb gelten, unter den irdischen Umständen, die Naturregeln im großen Ganzen als Gesetze, bleiben aber die historischen Regelmäßigkeiten großen Schwankungen unterworfen und können diese nie dazu dienen, detaillierte und zuverlässige Aussagen zu machen über die geschichtliche Zukunft. An den Wirtschaftsregeln hat man es deutlich erfahren können, wie gering die Wahrscheinlichkeit sein kann, mit der Voraussagen über den Verlauf der Wirtschaft zur Praxis stimmen. Denn es bilden sich wohl Wirtschaftsregeln, und zwar hinter dem Rücken der handelnden Menschen, aber dabei ist die Anzahl dieser Menschen verhältnismäßig so gering und ihr wirtschaftliches Handeln wird noch von so vielen unberechenbaren, vor allem geistigen Faktoren bestimmt, daß die Regeln der Wirtschaft schon aus diesen Gründen statistisch eine viel größere Unwahrscheinlichkeit aufweisen müssen als die Naturgesetze. Studiert nun die Wissenschaft den Gang der Wirtschaft, so entdeckt sie darin zunächst diejenigen Regelmäßigkeiten, die sie ökonomische Gesetze nennt. Anfänglich meint sie, daß die Wirtschaft diese Gesetze ebenso genau befolgen würde, wie die leblose Natur die ihrigen und es ist daher begreiflich, daß sich eine mathematische Schule unter den Ökonomen gebildet hat, welche, auf Grund der ökonomischen Gesetze, die wirtschaftliche Zukunft meinte berechnen zu können. Das Gesetz z. B. von Nachfrage und Angebot würde, so hat man gemeint, ebenso mechanisch wirken, wie die Fallgesetze. Daß aber in der wirklichen Wirtschaft, in der das Gesetz zwar gilt, ihm aber zu gleicher Zeit widersprochen wird¹⁾, größere Nachfrage sogar mit

1) Sowie eine größere Nachfrage eintritt, wird der Produzent die Dringlichkeit seines Angebots mäßigen und seine Preise erhöhen. Gleichzeitig aber bemüht er sich seine Produktion zu erhöhen und das Angebot größer zu machen. Läßt die Frage nach Gütern nach, so wird das Angebot energischer, gleichzeitig aber die Produktion eingeschränkt. Gerade diese beiden einander entgegengesetzten Momente verursachen die dauernde Bewegung der Wirtschaft.

geringerem Angebot, größeres Angebot mit geringerer Nachfrage zusammengehen kann, das hat eine eindeutig sein wollende ökonomische Wissenschaft, welche die Gemeinschaft nur als einen Handelsmarkt betrachtete, nicht annehmen wollen; wir erfahren es jedoch in Kriegszeiten täglich. Die Menschheit funktioniert aber auch in normalen Zeiten nicht einseitig wirtschaftlich, und die Gemeinschaft ist nicht ein Markt von nur Handel treibenden Individuen, vielmehr ist die Wirtschaft das Mittel zum sittlichen und geistigen Leben und kann deshalb, wenn nötig, auch denkend gelenkt werden. Eine solche planmäßige Lenkung der Wirtschaft, der sich die gesetzesgläubigen Ökonomen immer am energischsten widersetzen, bringt aber nicht ein Ausschalten der Wirtschaftsregeln mit sich, denn das ist unmöglich, sondern bedeutet ein Vorsorgen für eine Zukunft, in der diese Regeln nicht mehr einseitig gelten können. Das bedeutet m. a. W. eine »Aufhebung« ihrer Geltung, in diesem Falle, ein Beeinflussen ihrer statistischen Wahrscheinlichkeit innerhalb von Grenzen, welche denkend bestimmt werden. Planmäßige Lenkungen der Wirtschaft fordern, als geistige Schöpfungen, während einer gewissen Zeit eine maximale Wirkung, und deshalb gehört die Beschreibung ihres Entstehens nicht zum Gebiete einer nach Regelmäßigkeiten suchenden, in naturwissenschaftlicher Weise vorgehenden und eindeutig sein wollenden ökonomischen, sondern zur historischen Wissenschaft. Erst wenn das Neugebildete sich konsolidiert hat und, meistens auf dem Umweg vieler Verirrungen und Fehlschläge, zur Gewohnheit und daher objektiv geworden ist, kann sich die Wissenschaft damit abgeben und neue Regeln in der Wirtschaft konstatieren. In Zeiten einer planmäßigen Lenkung der Wirtschaft müssen die führenden Ökonomen daher nicht nur wissenschaftlich ausgebildet sein, sondern sich vor allem durch ihre schöpferische Kraft auszeichnen und müssen sie ihren Glauben an die Thesen ihrer Wissenschaft manchmal zum Teufel schicken. In solchen Zeiten ist die Ökonomie eher eine Kunst als ein Können und der Ökonom eher ein Künstler als ein Rechner; in solchen Zeiten wird Neues geboren durch die Geisteskraft weniger führenden Köpfe, aber in solchen Zeiten können auch Nörgler und Meckerer, Epigonen und Theoretiker ihre braven und gelehrten Köpfe schütteln und den Untergang der Welt ansagen. Sie bekommen sogar mitunter Recht, weil nun einmal auch die Gestalter neuer, wirtschaftlicher, politischer oder geistiger Formen nicht mit dem ersten Griff das Richtige treffen und ganz sicher ihre Gehilfen große und kleine Fehler machen werden, so daß Philister und Kaikapitäne sich auf die Brust schlagen und behaupten können, s i e hätten das Unglück schon vorausgesagt. Aber Philister bauen nichts Neues und Kaikapitäne lenken nicht

das Schiff der Menschheit durch Stürme und Gewitter. Dazu braucht die Menschheit eben solche, die den Mut haben, gesetzte Grenzen zu durchbrechen, um in neuen, zeitgemäßen Gestaltungen Altes zu erneuern und Neues der geistigen Erbschaft zur Aus- und Umbildung zu überliefern.

Die Geschichtswissenschaft interessiert sich wenig für das Sein der im Natur- und Geistesleben geltenden Regeln, die mit der geringsten Wirkung ausgeführt werden, sondern allererst für ihr Werden, das eine maximale Einstellung der handelnden Individuen (Menschen oder Völker) beansprucht. Aus der Arbeit der historischen Persönlichkeiten und Völker kristallisiert sich dann allerdings nach und nach Neues aus, das wiederum zur Gewohnheit wird und als richtungbestimmendes Wahrzeichen in einer Periode ruhiger Entwicklung dienen kann. Bevor das aber erreicht wird, muß der Geist von Menschen und Völkern für die neuen Gestalten reif gemacht werden und das bedeutet Kampf, Kampf der Vertreter älterer Anschauungen oder veralteter Systeme, welche noch die Macht des Ganzen in sich spüren, mit den Vertretern einer neuen Anschauung oder eines neuen Systems, welche sich ebenfalls durch die Macht des Ganzen getrieben fühlen. Macht und Gegenmacht aber sind nichts Anderes als die sich in diesem Kampf mit sich erzeugende Allmacht, die nur sich selbst und keinesfalls das Glück, die Ruhe und das Wohlergehen von möglichst vielen Menschen auf Kosten von möglichst wenig Arbeit bezweckt. In historisch-wichtigen Zeiten spürt der Mensch am Leibe die Nichtigkeit seiner Besonderheit und von allem Besonderen, das ihm wertvoll erscheint, und in solchen Zeiten wendet der Geist, als eine Mehrzahl von Menschen, sich der Religion, als einige Wenigen der Philosophie zu; nicht aber n u r der überkommenen, sondern zugleich einer neuen, in die die übertragene Religion oder Philosophie als Moment eingehen. In solchen Zeiten bildet der Geist mit einem ungeheuren Aufwand von Zeit und Arbeit die alten geistigen Gestaltungen der einen Wahrheit zu neuen um, und es ist diese Umbildung, die wiederum Objekt der Geschichte wird¹⁾.

1) Eine solche Umbildung des Glaubens ist nicht immer gegen die vorhandenen kirchlichen Organisationen gerichtet, sondern vollzieht sich in vielen Fällen innerhalb dieser Organisationen. Alle Sätze des sogenannten unbezweifelbar wahren Evangeliums gelten uns nur als wahr, insofern wir diese i n u n s e r e r W e i s e deuten. Und unsere Deutung ist eine ganz andere als die der ersten Alexandrinischen Christen, anders als die des Justinus Martyr, des Clemens Alexandrinus, des Origenes, anders als die Tertullians, Augustins oder der Scholastiker, anders als die Luthers, Calvins oder der modernen Theologen. Ja, derselbe Pfarrer, der zweimal über irgendeinen Bibeltext predigt, wird ihm nicht zweimal die gleiche Deutung geben. Auch er e n t w i c k e l t seine Gedanken und diese Entwicklung ist nichts anderes als die Einheit von der Einheit und dem Unterschied des alten und eines neuen Glaubens. Wäre es wahr, was eine Kirche mitunter zur Aufrechterhaltung ihres An-

So ist die Geschichte einerseits die Erzählung von unennbarem menschlichen Elend, vom »blutenden Herzen der Menschheit«, und andererseits die der Taten heroischer, sittlicher und geistiger Kämpfer, die sich und andere einsetzen, damit sie ihre historische Aufgabe erfüllen und die Menschheit über neue Wege zum immer gleichen Ziel führen: zum Bewußtwerden nämlich ihrer Freiheit. Geschichte ist die ewig gleiche und ewig andere Schaustellung des Leidens und Sterbens, zugleich aber der Wiedergeburt von Völkern, die aus ihrer Geschichte nie lernen können, weil sie diese Geschichte selbst sind. Die Geschichte erzählt uns in stets neuen Formen von dem immer sich wiederholenden Tod der schuldlosen Schuld, sowie von ihrer Auferstehung aus dem Tode, von der Selbstversklavung der Menschen an politische und geistige Systeme und von ihrer Selbstbefreiung aus den sittlichen und religiösen Kerkern, in die sie sich eingeschlossen hat.

Als jeder Mensch wird sich die Allmacht ihrer selbst als freie, sich und sich allein wollende Macht bewußt, aber dieses subjektive Bewußtwerden fordert immer wieder objektive Bindungen, d. h. allgemein geltende Gestaltungen der Macht, die, im Kampf mit den früheren Gestaltungen als Gegenmacht, errungen werden müssen. Daß die daraus hervorgehenden historischen Kämpfe auch ihr Regelmaß haben, versteht sich. Alles hat eben sein Regelmaß und die Regel der Geschichte ist nichts anderes als ihr Begriff. Denn alle diese Kämpfe sind wesentlich der immer gleiche Kampf: der Kampf der Allmacht mit sich selbst. Das begreifbare Regelmaß der Geschichte aber ist, im Gegensatz mit dem Regelmaß der Natur, so sehr mit der Unwahrscheinlichkeit belastet, daß es nie, wie Kant es hoffte, zu historisch zuverlässigen Voraussagen wird dienen können. Dennoch ist die Wahrheit von jeder Geschichte, daß sie ein Abglanz, sagen wir lieber: ein besonderer, mehr oder weniger abweichender Fall von der wahren Geschichte, d. h. von der sich als Prozeß verwirklichenden wahren Macht, von dem Werden des Geistes ist, so daß die gute geschichtliche Erzählung auch als solches empfunden werden soll.

Der Naturwissenschaftler beschäftigt sich mit dem ewig ersten Teil

schens behaupten muß, daß sie nämlich ihren Glauben oder ihre Dogmen nie geändert habe, dann wäre damit die Religion aus der Sphäre des Geistigen und Lebendigen in die des Natürlichen und Toten gewandert, und wäre Religion nicht mehr als eine zur Natur entstellte Gewohnheit. Mit der päpstlichen Unfehlbarkeit hat die römisch-katholische Kirche ihr Haupt in geistiger Hinsicht nicht gewürdigt. Denn es ist ein Vorrecht des Geistes, daß er sich irren kann, ja es ist gerade seine Freiheit, daß er sich fortwährend irrt und darum sich zur Wissenschaft, zum Schaffen eines immer sich erneuernden Wissens bilden kann. Die Natur irrt sich praktisch nicht mehr (und noch-nicht) und deshalb ist der Geist die Macht über die Natur, an deren Gewohnheiten er sich erinnern und die er darum ausnutzen kann.

vom Prozeß des sich erzeugenden Ganzen, mit dem nämlich, worin der Geist sich zur Natur gemacht hat. Und er hat dabei die Verfügung über eine unbeschränkte Anzahl von leblosen Individuen, an deren Gesetze, d. h. an deren zur Natur gewordene Gewohnheiten er sich erinnert und die er unter von ihm gewählten Umständen kontrollieren kann.

Der Geschichtsforscher aber hat es zu tun mit dem ewig letzten Teil im Prozeß des sich produzierenden Wesens, mit dem Teil, in dem alle von den anderen Wissenschaften erdachten Regelmäßigkeiten zwar gelten, aber darin als Mittel zum Zweck, nämlich zum Selbstbewußtwerden der Allmacht als freier Macht dienen. Der wesentliche Zweck aber der Geschichtswissenschaft ist: zu zeigen wie, mit der Regelmäßigkeit im natürlichen, sittlichen und geistigen Leben als Hintergrund, immer wieder neue, langsam w e r d e n d e Gewohnheiten in Mühe und Not, d. h. mit Aufopferung einer unsäglichen Menge von Zeit und Energie von der Menschheit herausgearbeitet werden, und das nur, damit sie sich frei fühle.

Die Naturwissenschaft beschreibt dasjenige Geschehen, das nach dem Gesetz der geringsten Wirkung stattfindet, diejenigen Gestaltungen der Wirklichkeit, die den leblosen oder lebendigen Erscheinungen längst zur Gewohnheit geworden sind. Auch die Psychologie oder die Soziologie und die Ökonomie können als in naturwissenschaftlicher Weise vorgehende Wissenschaften betrachtet werden, wenn sie auch weit weniger als die Naturwissenschaft auf ihre »Gesetze« schwören können, und ihr die Möglichkeit der massalen Nachprüfung um so mehr verloren geht, je nachdem die Anzahl ihrer Individuen ab- und deren Größe zunimmt. Die Naturwissenschaft empfindet es aber als eine Belastung, daß sie in der Natur auch das Wirken des Zufalls hat zulassen müssen, und daß sie das eherne Gesetz, an das sie früher in fester Überzeugung glaubte, weil es ihr ausnahmslos genaue Voraussagen für die Zukunft zu garantieren schien, zur statistischen Regel »herabgesetzt« hat, so daß sie die Zukunft nur noch mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit voraussagen kann. Und doch hat sie damit das Vorgehen der wahren Geschichte, auch im Naturgeschehen, d. h. die Einheit der noch unbewußten Selbstbindung der Kraft aller leblosen Dinge zum Gesetz und ihrer Selbstbefreiung hieraus erkannt.

Die Geschichtswissenschaft dagegen beschreibt die Ereignisse, welche nach dem Gesetz der größten Wirkung stattfinden, die, wobei Menschen und Völker geopfert werden, ohne daß der Zweck davon anfänglich deutlich wäre. Diesen Zweck aber begreifen oder wenigstens fühlen zu lassen, das Werden von neuen sittlichen und geistigen, aus dem Kampf der Menschen hervorgehenden und zur Natur w e r d e n d e n Gestaltungen

deutlich zu machen, ist die Aufgabe der historischen Wissenschaft. Das aber belastet sie unentrinnbar mit Werturteilen und subjektiven Schlüssen, weil solche Gestaltungen nie, wie in der leblosen Natur, praktisch zum Gesetz werden, sondern als (Un-)wahrscheinlichkeitsregeln von Menschen und Völkern ausgeführt, gewürdigt und umgeändert werden. Diese dem Verstand als Fehler vorkommende Eigentümlichkeit der Geschichtswissenschaft ist gerade ihr Leben bringendes Moment, denn sie erschließt die Möglichkeit, dieselbe Geschichte in immer neuen Formen zu erzählen und diese der geistigen Kapazität der Leser anzupassen. Insofern sie aber Wissenschaft ist, muß dafür gesorgt werden, daß das subjektive Moment, sagen wir das Moment der Auswahl aus vielen möglichen Gestaltungen einer Geschichte, nicht dahin übertrieben wird, daß der Erzähler die historischen Tatsachen entstelle oder phantastische Schlüsse für die Zukunft ziehe.

X.

Zum Schluß wäre noch etwas zu sagen über das Verhältnis der wissenschaftlichen Historiographie zu der belletristischen, der streng wissenschaftlichen Arbeit zu der Dichtung von historischen Romanen und »vies romancées«. Die Geschichtswissenschaftler rühmen sich, den Verfassern der erdichteten geschichtlichen Erzählungen gegenüber, ihrer kritisch verantwortungsvollen Geisteshaltung, die, in Hinsicht auf die benutzbaren historischen Tatsachen und ihrer Verbindung zum Ganzen einer Geschichtserzählung, den Künstlern manchmal fehlen würde. Und sie tun das im allgemeinen mit Recht.

Ohne nun aber den kritischen Ernst der Historiker bezweifeln zu wollen, kann man doch auch die Besten und »Objektivsten« unter ihnen auf Interpretationen der tatsächlichen Verhältnisse hinweisen, die den Maßstab einer ernsten Kritik nicht standhalten können, so daß man mit Recht den Vorwurf des Aristoteles, daß die Dichter lügen, auch den Historikern machen könnte. »Toute histoire est truqué«. Daß damit der Geschichtswissenschaftler nicht ein bewußter Lügner, und seine Muse nicht, wie Schopenhauer es mehr plastisch als geschmackvoll hingeschrieben hat, »mit der Lüge so durch und durch infiziert ist, wie eine Gassenhure mit der Syphilis«, möge hier, sei es auch überflüssigerweise und mit Ausnahme in gewissen kirchlichen Diensten stehender »Historiker«, konstatiert werden. Aber etwas von Unwahrheit ist doch auch an der gewissenhaftesten Geschichtsschreibung, so wie auch etwas von Ungenauigkeit mit jedem vereinzelt physikalischen Experiment verbunden ist. Wer historisch unbezweifelbare Tatsachen nur nacheinander in der richtigen Zeitfolge wieder-

geben würde, der hätte damit noch keine Geschichte geschrieben. Der Historiker muß nun einmal zwischen den Zeilen lesen, auf denen die geschichtlichen Tatsachen geschrieben sind, er muß sich in die Lage der historischen Personen versetzen, die an dem Zustandekommen solcher Tatsachen auffallend mitgewirkt haben, er kann übrigens, trotz des vielen Materials, worüber er mitunter verfügen mag, immer nur einen winzigen Teil von den Auswirkungen aller Kräfte wissen, als deren Resultante die ihm bekannten Ereignisse betrachtet werden können. Er muß auf der Grundlage dieser winzigen Gegebenheiten wie ein Geheimpolizist den Gang von dem für immer in der Vergangenheit Verlorenen konstruieren, wobei er sich selbst und seine Wünsche beim besten Willen nicht vollständig ausschalten kann. Er muß bei seiner Geschichtserzählung das Wenige, das aus dem Strom des Lebens in der Erinnerung der Menschheit erhalten blieb, interpretieren und auslegen, m. a. W., er muß sich selbst mit hineinlegen, eine Hineinlegung, die notwendig ist, soll die erzählte Geschichte als ein wirklicher Fall der wahren Geschichte, als ein Werden neuer Gestalten aus den überlieferten, als ein Sich-erschaffen der Macht des Ganzen durch sich selbst als Gegenmacht, als ein sich seiner Freiheit Bewußt werden dieser Macht empfunden werden. Die Geschichtsschreibung hat nicht die Absicht eine sinnlose Neugier zu befriedigen, sondern die wahre Bedeutung einer Folge von historischen Ereignissen fühlen, womöglich begreifen zu lassen. Nur wenn er das versteht, hat der Historiker, und haben die Leser seiner Arbeit, sich selbst als freie Allmacht, sich selbst als Fälle des Ganzen erlebt und nur in diesem Falle erfüllt die geschichtliche Erzählung ihren Zweck. Denn der Zweck der historischen Wissenschaft ist nicht eine, übrigens unmögliche, sogenannte objektive und adäquate Wiedergabe von Verganem, ist ebensowenig eine psychologische Analyse, wodurch die Weltgeschichte leicht zum Niveau einer Hintertreppengeschichte hinuntergedrückt werden kann, sondern der Zweck ist das Sichfinden, das Sicherkennen des Geistes in den Kämpfen, die Menschen und Völker miteinander geführt haben. Alles, was verstandesmäßig roh, grauhaft, unsittlich scheint, wird, wenn es seiner Bedeutung nach erzählt wird, zu einem wesentlich sittlichen und vernünftigen Geschehen, wird, wie Hegel es am Ende seiner »Philosophie der Geschichte« gesagt haben soll, zur wahrhaften Theodizee, der Rechtfertigung Gottes als die Weltgeschichte ¹⁾.

1) An einer gut erzählten Geschichte kann es uns auch deutlich werden, daß »alles, was wirklich ist, vernünftig und alles, was vernünftig ist, auch wirklich ist«. Denn vernünftig ist die Selbsterzeugung der Allmacht, die sich zum Unvernünftigen verstellt, damit sie sich daraus als die sich erkennende, alles Unvernünftige umfassende und überwindende

Ob ein historisches Buch einen größeren Leserkreis finden wird, hängt daher von zwei wichtigen Faktoren ab, und zwar erstens davon, ob der Historiker sich in seinen Stoff so hineinzuleben weiß, daß er diesen als einen Fall der wahren Geschichte, als die endliche Erscheinung der unendlichen Macht darzustellen weiß, zweitens aber davon, ob er die geistige Einstellung seiner zukünftigen Leser so zu erraten vermag, daß sie in seiner Erzählung auch wirklich das selbsttätige Werden der Macht, die sie im Wesen selbst sind, erleben. Das aber fordert von dem Geschichtsschreiber nicht nur eine ausgedehnte wissenschaftliche Kenntnis und eine kritische Bearbeitung der historischen Daten, sondern außerdem, wie Schiller es schon betont und in seinen historischen Arbeiten mitunter überbetont hat, eine künstlerische Begabung, einen offenen Blick für das Ganze und für den wesentlichen Hintergrund, die, es sei hier ohne jeden Hintergedanken konstatiert, nicht jedem Historiker gegeben ist. Wenn nicht der Künstler in ihm sich über die Forderung einer eindeutig sein wollenden Wissenschaft, über die Vorurteile seines Standes zu erheben weiß, wird unbedingt die Erzählung eines Geschichtsschreibers langweilig, möge sie noch so gelehrt oder hochgelehrt sein. Ist aber der Historiker nicht nur ein gelehrter Kopf, sondern zugleich ein Dichter, dann wird er bei der Wiedergabe einer historischen Periode, in die er sich versenkt hat, wenn auch ganz unbewußt und vielleicht zu seinem späteren fachmännischen Erschrecken, die restlose Durchführung der sogenannten Prinzipien seiner eindeutig sein wollenden kritischen »rein induktiven« Wissenschaft negieren. Denn wer nur in wissenschaftlicher Weise kritisch sein will, nicht aber bereit ist, das Kritisieren selbst auch zu kritisieren, und wer nur das Gelten von bestimmten, mit vielen ausgesuchten, hochwissenschaftlichen Argumenten plausibel gemachten, sogenannten ersten oder letzten Gegebenheiten anerkennt, nicht aber zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht anerkennen will, daß auch das Nicht-gelten der nämlichen Gegebenheiten dem wirklichen Geschehen eigen ist, wer alles nur als eine kausale Folge von etwas anderem, nicht aber in Einheit damit als spontane Macht anerkennen kann, der vergeudet seine Arbeit auf das natürliche Moment der Geschichte, wo diese vor allem dem Geistigen gewidmet sein sollte, und der kann vielleicht ein totes Gerippe mit vielem Geschick konstruieren, nie aber eine Geschichte als einen Fall der wahren Geschichte, nie ein Geschehen als das Geschehen, nie das Vergangene als die lebendige Gegenwart verstehen und verstehen lassen. Soll eine Geschichte als ein Fall der wahren

Macht entwickeln könne. Auch das Unvernünftige ist also in seinem Grunde vernünftig und es gibt so wenig »reine« Unvernunft als »reine« Vernunft ohne ihr Gegenteil.

ren Geschichte verstanden werden, dann muß die Erzählung den, der kritischen Gläubigkeit unverständlichen Kampf der Allmacht mit sich selbst wiedergeben, und ein solcher Kampf, der ihr freies Werden selber ist, ist immer zweideutig.

Hat aber die führende Schicht eines Kulturvolks das Wahre in der Geschichte verstanden oder wenigstens gefühlt, dann tritt in großen historischen Zeiten, in denen eine dialektische Wendung des Schicksals ganzer Völker notwendig wird, auch die mit einer geschichtlichen Erziehung verbundene Gefahr hervor. Denn dann wird es an den Tatsachen der Geschichte deutlich, daß die Welt sich nicht bewegt, damit der Alltagsmensch mit soviel als möglich Bequemlichkeiten sich umringe. Diese zeigen sich dann vielmehr als Mittel im Verlauf der Weltgeschichte, nicht aber als ihr Zweck. Weil die Mehrzahl der Menschen das aber nicht versteht, darum stört sie die scheinbare Geringschätzung, mit der die auf eine Maximalleistung eingestellten Führer die in ruhigen Zeiten durch Sitte und Gesetz treu gehüteten Werte beiseite schieben oder schieben lassen. Diese Männer aber müssen das Gewordene für das Werdende, die tote Formenwelt für das Gestalten neuer Sitten und Rechte zeitweilig opfern, und ihre saure und schwere Aufgabe ist es, die Mitarbeit derjenigen zu erringen, deren Geist geschichtlich vorzüglich rückwärts orientiert ist und die sich erst durch den Erfolg der neuen Ideen, nicht durch diese selbst imponieren lassen. Die Ehrfurcht der Bürger für eine völkische Tradition wirkt zwar reinigend auf das, was in revolutionären Zeiten neu geboren wird, ihre hemmende Kraft kann aber mitunter auch so sehr überwiegen, daß sie die Geburt einer neuen Sittlichkeit verzögert oder sogar erstickt. Im letzteren Fall, wenn der Geist einer Mehrzahl nicht mehr vorwärts spähen kann, wenn die Bewunderung für das Alte und relativ Tote den Glauben an das Neue und Lebendige vertilgt, kann ein Volk sich nicht in der Geschichte behaupten, degradiert es sich zu einem Naturvolk und muß es die Führung der Welt anderen Völkern überlassen, die sich auf eine Maximalleistung und die damit verbundenen Opfer einzustellen bereit sind. Aber auch eine Maximaleinstellung ohne genügende Rücksicht auf das, was zur (zweiten) Natur geworden ist, birgt die Gefahr des Mißlingens in sich und Fälle eines solchen Mißlingens weist die Geschichte viele auf. Nur eine vernünftige Einheit von Spontaneität und Ehrfurcht für die gewordene Formenwelt, vom Prinzip der kleinsten und der größten Wirkung, eine Einheit, die nur wenige große Staatsmänner als politische Künstler zu verwirklichen wissen, verbürgt das Fortbestehen eines Volkes. So haben dann die Historiker die schwere Aufgabe diese Einheit das Volk, vor allem aber ihre führenden Männer, fühlen oder verstehen

zu lassen, eine Aufgabe, die eine Interpretierung der Tatsachen fordert, die nicht nur nüchtern, nicht nur wissenschaftlich kritisch sein kann, sondern die dazu eine, auch den großen Politikern eigene, künstlerische Veranlagung beansprucht.

Jede gut erzählte Geschichte ist also, als das »Anderssagen« von dem, was gesagt werden soll, gewissermaßen eine zur Allegorie entwickelte Legende. Macht aber die klare Besinnung auf das tatsächliche Geschehen einer überwiegend künstlerischen Phantasie Platz, so entwickelt sie sich zur Sage oder sogar zum Mythos. Obwohl nun die Grenzen zwischen Wissenschaft und Phantasie schwer zu ziehen sind, so kann doch gesagt werden, daß Völker, die nur Sagen und Mythen kennen, noch ein traumhaftes Leben führen und noch außerhalb der Geschichte stehen, um erst von besonneneren Nachfolgern in der Weltgeschichte eingeordnet zu werden. Legende, Allegorie, Sage und Mythe mögen Momente sein in jeder historischen Erzählung, wie historische Ereignisse wieder als Momente in Legenden, Allegorien, Sagen und Mythen, ja sogar in Fabeln eingehen, eine wissenschaftliche Beschreibung der Geschichte aber muß im großen Ganzen einer besonnenen Kritik standhalten können. Wie aber eine Geschichte durch Historiker geschrieben werden soll, läßt sich nicht vorschriftsmäßig angeben, auch darum nicht, weil die Art und Weise, in der dieselbe Geschichte geschrieben werden kann, wechselt mit der Bildungsstufe der Verfasser und ihrer Leser. Für Volksschüler soll z. B. die vaterländische Geschichte anders geschrieben werden als für Studenten, und für Studenten im allgemeinen soll sie wieder anders sein als für studierende Historiker. Überhaupt hat ein Volk bessere Historiker, je nachdem es selbst den Sinn der Geschichte besser zu fühlen imstande ist, so daß Völker ohne Gefühl für historischen Sinn (wie z. B. die Ägypter, Sumerer oder Babylonier) keine Historiker hervorzubringen imstande waren.

Will man nun, ohne zu moralisieren, Geschichte schreiben für einen Leserkreis, der eine kulturelle Erhebung über die Alltagsarbeit sucht, so soll darin die Erbauung ein nicht zu vernachlässigender Faktor sein, wenn auch die Erbauung nicht als Zweck angesehen werden soll. Erbauen aber wird eine historische Erzählung nur dann, wenn die Leser im Kampf der Ahnen den eigenen Kampf um die Bewußtwerdung ihrer Freiheit, im Vergangenen die Gegenwart, im Besonderen das Allgemeine erleben können¹⁾. Der Grund des Erfolges der historischen Romane und der

1) »Der Geschichtsschreiber muß . . . die Begebenheiten so zusammenstellen, daß sie das Gemüth auf ähnliche Weise, als die Wirklichkeit selbst, berühren.« »Alles, was in der Weltgeschichte ist, bewegt sich auch in dem Innern der Menschen. Je tiefer daher das Gemüth einer Nation alles Menschliche empfindet, je zarter, vielseitiger und reiner sie dadurch er-

romanhaften Lebensgeschichten ist dieser, daß sie, obwohl wissenschaftlich ungenau, ja manchmal zum größten Teil der Phantasie entsprungen, dennoch an einer unwahren und unwissenschaftlichen Geschichtsschreibung die wahre Geschichte besser erleben lassen, als eine wissenschaftliche Arbeit es an einer trockenen und langweiligen, kritisch aber durch und durch verantworteten historischen Erzählung tun kann. Übrigens wechselt mit dem Volke, für das und dem Zeitalter, in dem eine Geschichte geschrieben wird, die Art der Erbauung; ja, die Erbauung erhebt sich zum Begreifen, sobald die Geschichte ihrem Begriff nach, also in philosophischer Weise, erzählt wird. In diesem Fall aber ist die Wahrheit der Geschichte nicht mehr verschieden von der wahren Geschichte und ist die Bedeutung der Geschichte eins geworden mit ihrer Erzählung. Historiker sind aber nur äußerst selten Philosophen und das ist schon gut, weil sie sonst wohl kaum energische historische Forscher sein würden und — wegen der hohen Ansprüche, die eine philosophische Arbeit an die Geisteskraft der Leser stellen muß — die Leserschaft äußerst beschränkt bleiben würde. Ihre intellektuelle Einseitigkeit können sie daher nur korrigieren, wenn sie künstlerisch veranlagt sind und die geistige Einstellung der eigenen Zeit richtig erfüllen können. Jede Geschichtsschreibung steht daher mehr oder weniger unter dem Einfluß der zeitgebundenen Geisteshaltung. Zwar schärft das Bewußtsein an einer Zeitenwende zu stehen den Geist für den ewigen Sinn der Geschichte, aber kein Historiker wird sich dann der Einwirkung der kämpfenden säkularen Mächte entziehen können. Was also unsere heutige Geschichte anbelangt, so werden die nach uns kommenden Geschichtsschreiber besser als wir die Vernunft in dem Unvernünftigen, das Sittliche in dem Unsittlichen unserer Geschichte spüren und dichtend ihren ewigen Sinn darstellen können; dem Philosophen aber wird es immer obliegen die Wahrheit der Geschichte herauszuarbeiten, weil er sich darüber klar sein soll, daß jede Geschichte ein Fall der wahren Geschichte ist. Der seiner selbst bewußte Geist erkennt in der Geschichte sein eigenes Leben und das Vergangene ist für ihn ebenso die Gegenwart wie das Zukünftige. Er weiß, daß alles, was geschah, geschieht und geschehen wird, *w e s e n t l i c h* die freie Erzeugung seiner eigenen Macht, die wahre Geschichte also eine immer neue Geschichte ist. Obwohl er daher die geistige Versöhnung erlebt, im allgemeinen Gang der Geschichte steht er doch der Geschichte seiner eigenen Zeit nicht gleichgültig und uninteressiert gegenüber. Er ist nicht nur der kalte Zuschauer, nicht einer, der

griffen wird, desto mehr hat sie Anlage Geschichtsschreiber im wahren Sinne des Wortes zu besitzen.« Wilh. von Humboldt. (Werke, Akademieausgabe, Bd. IV, Seite 47, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers).

sozusagen aus dem klaren Himmel seiner Gewißheit auf das trübe Treiben der Menschheit mit einem überlegenen Lächeln herabblickt. Denn er weiß sich selbst als endlichen Fall der Allmacht, der das, was er ist, nur sein kann als Sohn seines Volkes und als Kind seiner Zeit, und er begreift, daß in seiner Erkenntnis der ganze Natur- und Kulturprozeß vorausgesetzt ist und bleibt. So sehr ihm das Herz bluten mag, wenn im Kampf der Völker schwer errungene sittliche und geistige Kulturwerte vernichtet werden, so sehr kann er aber dessen gewiß sein, daß der Geist die Macht ist dieses Ringen zur Bereinigung seiner alles zerstückelnden verstandesmäßigen Geisteshaltung zu verwenden. Und das nicht, damit der Verstand und seine Errungenschaften als kulturfeindlich oder als »Widersacher der Seele« betrachtet werden, sondern damit es als Mittel zu einem harmonischen Kulturleben werde dienen können. Der Geist des Abendlandes kann nicht zurück nach einem seelisch dumpf empfindenden und reagierenden, instinktiven »natürlichen« Leben. Er kann sich weder »auf den Trümmern des Vergangenen« eine neue Kultur aufbauen noch in der Sackgasse des vieles wissenden, rechnenden, spitzfindigen, aber nichts begreifenden Verstandes sich gefangen geben, falls er seine führende Stellung in der Welt beibehalten will. Sogar diejenigen Denker, die uns den Untergang des Okzidents ansagen, haben das Zutrauen zu der Macht des abendländischen Geistes als Hintergrund ihrer Gedanken und hoffen durch ihre eigene Arbeit zu seiner Gesundung beizutragen, um ihn aus seiner betont quantitativ-mechanischen »Nachtansicht« zu einer mehr qualitativ-schöpferischen »Tagesansicht« zurückzuführen.

SEIN UND WERDEN IM ERBGESCHEHEN.

VON

LOTHAR STENGEL-VON RUTKOWSKI (JENA).

1. Erbwelt und Umwelt als Schicksalsfaktoren in der Philosophie.

Wenn wir die gewaltige Leistung der Weltphilosophie überblicken, erkennen wir, daß ihre wenigen großen Hauptthemen in jeder Epoche der Geschichte immer erneut zur Erörterung stehen. Aber in jeder Zeit führt das Thema zu einer anderen Tonart, in der die Symphonie von Frage und Antwort um es aufklingt. So bewegend heute noch Platos Frage nach dem Verhältnis von Idee und Wirklichkeit ist — der gegenwärtige Philosoph erlebt das Problem in einer anderen Wertungsfärbung und unter einer anderen Erkenntnissituation. Auch die Gesamtheit der Vorstellungen ist auf Grund der anderen Tradition und Gegenwart, unter der der jeweilige Gestalter eines Problems groß geworden ist, eine andere. Und endlich ist auch sein wissenschaftlicher Wille, sein Drang, den ihn bewegenden Problemstoff zu prägen, jeweils verschieden. Nicht anders geht es mit Platos Vorstellungen über das Erbgeschehen. War er auch der einzige große Philosoph, der vor der Zäsur der christlichen Epoche die Erbpflege als philosophisches Thema großen Stiles aufwarf und behandelte (wie Hans F. K. Günther in seinem »Plato als Hüter des Lebens« dargetan), so bewegten ihn trotz aller Verwandtschaft über die zwei Jahrtausende hinweg doch andere Motive als uns, die wir heute wieder zu einer genetischen Philosophie, einer erbgerechten Erkenntnis und Wertlehre zu kommen versuchen. Ja selbst Denker wie Nietzsche und Spengler, die uns in Themenstellung und Zeitabschnitt noch erregend nahe stehen, erscheinen uns in Fragestellung und Themenbehandlung um wesentliche »Noniusgrade« verschoben, und wir erleben an diesem Gewährwerden in aller Deutlichkeit, in welchem Tempo wir heute Geschichte teils handelnd, teils erleidend erleben.

Fragen wir uns nach dem Grunde dieser »Noniusverschiebung« zwischen den Denkern der verschiedenen Zeiten, so stoßen wir auf die beiden großen, erschöpfenden Alternativen alles Lebendigen, die beiden Schicksalskomponenten des Bios: Erbwelt und Umwelt. Sie sind es, die in ständiger Auseinandersetzung das Kräftespiel der Individual- und Gruppenschicksale der Lebewesen veranlassen und entscheiden. Sie bilden in nur den Kundigen deutlicher Skala die beiden gegeneinander verschieblichen Hälften des »Nonius«, nach deren Stellung die Weltenstunde und die säkulare Aufgabe für jeden Menschen und jede Zeit eine jeweils andere ist. Aber die Modellvorstellung des Nonius ist für dieses schicksalsmäßige sich Verändern des Lebens noch nicht vollständig. Während die Teile des Nonius sich in einer einfachen linearen oder Kreisbewegung gegeneinander verschieben, verändern sich die Lebenspole Erbwelt und Umwelt eher in einer unendlichen Spirale, so daß niemals die gleiche, korrespondierende Situation wiederkehrt, also niemals und nirgendwo die gleiche Erbkombination in die gleiche Umweltkonstellation gestellt ist.

Nun sind Erbwelt und Umwelt, zumal für den Menschen, ungeheuer kompliziert aufgebaute Faktoren. Die Erbwelt besteht aus historisch alten, phylogenetischen, und verhältnismäßig jungen, spezifischen Elementen. Sie verbindet die Erbmasse des Menschen mit dem Gesamtlebendigen, dem Reich der Wirbeltiere, den Primaten, der Systemrasse, dem Volk, der Sippe und der engeren Familie, der »Vitalrasse«. Sie birgt in sich die Struktur von Morphologie, Physiologie und Psychologie von Rasse und Individuen und entscheidet über Gesundheit, Krankheit, Leistung, Form und Funktion sowie Geist, Seele, Gedächtnis und Willen. Sie hat ihre komplizierten Beziehungen von Genen, Chromosomen und Genomen, ihre Verhältnisse von Dominanz und Rezessivität, Epistase und Hypostase, multipeler Allelie, Polymerie, Kombination, Mutation und Modifikation, Expressivität, Penetranz und Plastizität, und was der beachtenswerten Einzelmomente im Erbgeschehen mehr sind.

Nicht minder vielgestaltig ist die Umwelt des Menschen. Ich habe sie eingehend in meinem Buch »Was ist ein Volk?«¹⁾ dargestellt. Sie gliedert sich in die natürliche, vorwiegend geographisch-klimatische Umwelt und die kulturelle, vorwiegend historisch-politische Umwelt. Die historisch-politische Umwelt umfaßt all das, was der Mensch an seiner Umwelt selbstgestaltend verändert und aufbaut, also Siedlung,

1) Verlag Kurt Stenger, Erfurt, 2. Aufl 1942.

Sprache, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst, Religion, Recht, öffentliche Meinung, soziale Struktur und dergleichen mehr. Der Mensch hat also neben seiner dinglichen Umwelt eine geistige Umwelt, ein geistiges Klima, das ihn durch Erziehung und Gewöhnung, Beeinflussung und Anregung, Hemmung und Förderung, Lockung und Einschränkung stärkstens formt und modelt.

Die Umwelt wirkt auf die Erbwelt bekanntlich auf zwei verschiedene Weisen ein, einmal durch die *Auslese* oder die Bewirkung einer unterschiedlichen Vermehrung der durch die Umwelt auf Grund ihrer erblichen Unterschiede verschieden begünstigten Gruppen und zum anderen durch die *Auslösung*, die Modifikation, die aus dem Morpho-Genom den Phänotyp des Morphologischen, aus dem Physio-Genom die Konstitution als Erscheinungsbild des Physiologischen, aus dem Psycho-Genom den Charakter als das Erscheinungsbild des Geist-Seelischen macht. Erziehung, Beispiel, Erfahrung, Tradition, Übung, Drill, Abrichtung, Erkenntnis, Beeinflussung, Beeindruckung sind unter anderem solche verschiedenen Formen geistiger Modifikation (Induktion), die nach verschiedenen Richtungen innerhalb des ererbten Spielraums der Anlagen von Rassen und Individuen möglich ist. Je weiter die Rassenerkenntnis vordringt, um so deutlicher wird die Bedeutung einer rassen- und erbgemäßen oder rassen- und erbfremden Umgebung für die Lebens- und Kulturleistung einer Erbgruppe. Im Durchschnitt aber sind am Schicksal jedes Lebens Erbanlagen und Umweltverhältnisse zu je 50% beteiligt. Deshalb bilden die natürlichen Ergänzungsfächer einer Rassenkunde, Rassenhygiene und Kulturbio-logie ganz besonders *Geopolitik*, worauf Prof. Haushofer¹⁾ in so dankenswerter Weise hingewiesen hat, und *Kultur-Soziologie*, worauf die forschende Tätigkeit des Arbeitswissenschaftlichen Institutes der DAF. in Berlin in hohem Maße fußt (Dr. Pohl, Dr. Keferstein). Sind aber Erbwelt und Umwelt die Komponenten jedes Schicksals und jeder historischen Leistung, so muß auf Grund der hohen Veränderlichkeit dieser Komponenten auch das Resultat der einzelnen Teilgebiete und der Kultur ein jeweils anderes sein.

Um auf unsere Ausgangsgedanken zurückzukommen, können wir also nunmehr feststellen, daß jeder Philosoph auf Grund seiner rassischen und erbindividuellen Beschaffenheit und auf Grund der geistigen aber auch dinglichen, natürlich-kultürlichen Umwelt seiner Lebens-epoche stets eine spezifisch gefärbte Leistung hervorbringt, deren Übertragung und Wiedererweckung bei anderen Rassen und anderen spezifischen Erbgruppen und

1) Vgl. seine Besprechung meines Buches in der Zeitschrift für Geopolitik Heft 12, Dez. 1941, XVIII. Jahrg., S. 693/94.

Einzelmenschen und deren Gültigkeit in einer anderen Umweltsituation in einem nur eingeschränkten Maße möglich ist. Die beiden »Nonius-Skalen« haben sich infolge einer Änderung der Erbwelt sowohl als auch der Umwelt kennzeichnend gegeneinander verschoben, und zwar die Erbwelt sowohl hinsichtlich der Beschaffenheit des lehrenden Philosophen, als auch des ihn vernehmenden Publikums; andererseits die Umwelt sowohl hinsichtlich der Bildung und Weltanschauung des lehrenden Philosophen als auch hinsichtlich der Erwartung, der bewegenden Probleme und der öffentlichen wie geheimen Meinung der lauschenden und lesenden Mitwelt. Davon bleibt unberührt, daß erblich verwandte Menschen einander über Generationen hinaus auch geistig nahe stehen. Sie trennt die jeweils zufällige Zeitmeinung. Sie verbindet ein großer Anteil des ererbten Wesens. Dennoch würden sie durch die gleiche Zeit einander noch enger genähert und angeglichen werden. Es ist erb- und umweltbedingt, daß uns Heutigen beispielsweise die Edda noch etwas sagt, ja vielleicht mehr sagt als der Generation vor hundert Jahren. Es ist ebenfalls erb- und umweltbedingt, daß sie uns mehr sagt als sie etwa einem Japaner zu sagen vermöchte. Und doch spricht sie wieder in ganz anderer Weise zu uns, als sie zu jener Generation sprach, aus der sie entstand. Die Umweltskala ist heute eine sehr andere. Aber auch die Erbskala ist eine um einiges verschiedene. Denn inzwischen wurden aus Germanen Deutsche mit zwar gleicher Grundsubstanz, aber mit anderer »Legierung«. Und auch die Auslese der Eddazeit las nach anderen Prinzipien aus als heute. Dazwischen aber liegt vor allem die entscheidende Auslese — und damit qualitative Änderung der Erbsubstanz — durch das Mittelalter.

Selbstverständlich werden andererseits auch rassisch oder individuell mehr oder minder verschiedene Menschen durch die gleiche Umwelt wie etwa das gleiche philosophische Thema, das als Umweltreiz wirkt, oder durch die gleiche Kulturepoche in einem gewissen Maße gleichgeschaltet. Die Philosophen der Aufklärung haben eben durch die Gemeinsamkeit ihres geistigen Milieus etwas »Verwandtes«; nur daß es sich hier vorwiegend um eine »Umweltverwandtschaft« und keine »Erbverwandtschaft« handelt. Es können allerdings auch ganze Kulturepochen oder Kunststile von einer Rasse oder einer kennzeichnenden Rassenlegierung her gefärbt sein, weil diese Legierung zu einer bestimmten Zeit eine politische oder kulturelle Machtstellung und damit Auswirkungsmöglichkeit erwarb; oder auch, weil ein rassisch kennzeichnend bestimmter Künstler so genial oder anerkannt war, daß er stilbildend wirkte und seine künstlerischen Epigonen und Nachahmer auf dem Weg über seine Leistung modifizierte (induzierte).

Aus all dem geht hervor, daß das Zusammenwirken von Erbwelt und Umwelt nicht zuletzt auf Grund der Kompliziertheit dieser beiden Faktoren ein sehr vielseitiges sein kann. Eine genetische Philosophie muß also zu der Überzeugung kommen, daß jede philosophische These zeit- und erbbeunden ist. Gewiß wirkt sie noch eine Zeitlang, ja vielleicht über Jahrhunderte hinweg irgendwie fort. Aber ihr Gewicht verschiebt sich. Entdeckungen, Erfindungen, wissenschaftliche Erkenntnisse, Machtverhältnisse, Missionen und Reformen, historische Notwendigkeiten und Zufälligkeiten verändern die Sachlage. Aus Herzensangelegenheiten und Hauptsachen werden Randerscheinungen und Nebensächlichkeiten. Und auf einmal ist das Zentralproblem einer Zeit eine Angelegenheit, die nur noch in spezialistischen historischen Untersuchungen auftaucht, — aus dem Bewußtsein der späten Gegenwart aber verschwunden ist.

In ähnlichem Maße wie die Umwelt ändert sich als Grundlage, als Träger, Schöpfer und Gestalter philosophischer Probleme auch die Erbwelt, das biologisch-genetische Substrat der Philosophen. Der frühe indogermanisch-arischer Herkunft hatte andere philosophische Bedürfnisse als der späte, mit den Erbanlagen eines dunklen Menschenschlages durchsetzte. Der Nordafrikaner Augustin hatte Gehirnzellen, die von anderen Rahmenvorstellungen¹⁾ erregt wurden und sich zu anderen Lösungen hingezogen fühlten als die von Luther, Schleiermacher oder Hauer. Neue Kombinationen von Erbanlagen verändern sowohl die Neigungen und Interessen als auch die wesensgemäßen Denkmethoden und Denkfähigkeiten der Geistesarbeiter eines Volkes. Ganz ohne Zweifel ist in den letzten hundert Jahren auch in Deutschland zumindest einmal — wenn man die Systemzeit mit ihren jüdischen Gelehrten und Politikern einbeziehen will, sogar zweimal — eine auch rassisch andersartige Ablösung der führenden Köpfe in Wissenschaft und Staatsführung vor sich gegangen. Die Namen Cohen, Einstein, Freud, Adler, Husserl, Cassirer zeigen, wie einschneidend diese Ablösung für das Wesen der philosophisch-psychologischen Wissenschaft war. Aber auch wenn wir von diesen andersrassigen Volksfremden absehen, ist zweifellos ein gewisser Erbwandel auf unseren Universitäten im Gange. Der schizothyme, konstruktiv-spezialistische Typ des vielleicht mehr nordisch-ostbaltischen oder nordisch-westischen Gelehrten ist seltener geworden, und an seine Stelle scheint ein mehr zyklotyper, an die Forderungen des Tages mehr anpassungsfähiger praktisch-pathetischer Typ etwa nordisch-dinarischer oder nordisch-fälischer Legierung zu treten. Dieser pfllegt, im Gegensatz zu der in Ab-

1) Vgl. Hubert Rohrer, Die Vorgänge im Gehirn und das geistige Leben, Verlag Ambros. Barth, Leipzig 1939.

stand, Einsamkeit und Analyse mehr weit-sichtigen Theorien nachgehenden Gelehrten- und gelehrten Generation von gestern, mehr dem Kontakt mit den derben und wirklichkeitsnahen Fragen der täglichen Notwendigkeiten und ihrer Synthese zugewandt zu sein. Es ist keineswegs gesagt, daß dieser Wandel ein endgültiger ist. Der stete Wechsel von Tradition und Revolution, statischen und dynamischen Elementen in Geschichte und Kultur und die Tatsache jeweils anderer Zeitnötigungen (Kolbenheyer) mögen irgendwann auch wieder einen anderen Erbtyp an die geistige Front stellen. Aber auch das nicht für die Ewigkeit. Wohl dem Volke, das, dem Tempo und dem Drängen der jeweiligen Gegenwart entsprechend, den zur Lösung des gordischen Knotens gerade rechten Typ auf Grund der Fülle seines Erbanlagen-Reservoirs verschieden ausgestatteter Familien, Stämme und Konubialstände hervorbringen kann!

Die Aufgaben, die die jeweilige Zeit — »Zeit« im historischen Verstande ist immer Umwelt! — den in ihr lebenden Menschen stellt, sind stets verschieden. Die philosophischen Fragestellungen sind für den jeweils lebenden Philosophen immer etwas andere. Die bewegenden Worte, ja die Worte, die als Kristallisationen ihrer bewegendsten Probleme in den einzelnen Zeiten neu entspringen und erstmals geboren werden, sind jeweils andere. Nicht umsonst verändern ja auch bereits geprägte Worte in verschiedenen geistigen Zeiträumen ihren Sinn. Das ist häufig genug ein Grund für das philosophische aneinander-Vorbeireden verschiedener, in der Aussprache noch miteinander in Berührung stehender Generationen. Auch heute noch gibt es Begriffe, die von verschiedenen Menschen teils ihrem mittelalterlich-theologischen, teils ihrem aufgeklärten, von der französischen Revolution geprägten Gehalt nach, teils aber schon in einem neuen, vom nationalsozialistischen, genetisch bestimmten Zeitalter sinngemäß abgewandelten Verstande gebraucht werden. Zum Teil müssen aus diesem Grunde neue Vokabeln entstehen, um das Neue prägnant fassen zu können¹⁾.

So wahr es nämlich Kategorien gibt, auf Grund deren Existenz jedes menschliche Denken, soweit es alle Menschen verbindet, zustande kommt, so wahr gibt es Kategorien, d. h. Grundbegriffe, die den Extrakt, die geistige Formel, die Quintessenz der einer Zeit aufgegebenen Probleme enthalten. Aber auch sie veralten mit der Zeit und werden dann für jede Zeit neu geboren und geprägt.

Für unsere Zeit sind neben anderen die Worte »Erbwelt« und »Umwelt«, »Sozialismus« und »Nationalismus«, »Ich« und »Gemeinschaft« solche

1) Vgl. dazu Kolbenheyers Begründung des Fremdwortgebrauches in der Wissenschaft. »Bauhütte«, 4. Aufl., Verlag Alb. Langen, München 1941.

Kategorienpaare, deren wissenschaftliche Erkenntnis, ethische Wertung und politische Ordnung unserer Generation aufgegeben ist.

2. Rasse und Mutation als Träger von Statik und Dynamik im Erbgeschehen.

Wenn ich im Vorhergehenden die charakteristische Veränderung von Erbwelt und Umwelt in sich sowohl als auch in ihrem Verhältnis zueinander angedeutet habe und dazu als Modellvorstellung das Beispiel des Nonius in einer unendlichen Spirale gebrauchte, um die stets neue Weltens-tunde zu kennzeichnen, unter die eine stets andere Erbkombination des Lebendigen gestellt ist, so gilt es jetzt zu zeigen, in welcher charakteristischen Weise sich die Erbmasse und als Teil von ihr die »Rasse« zu wandeln vermag. Dabei erhebt sich die Frage, ob sich denn überhaupt eine Rasse verändern kann. Denn gegenüber der Milieubesessenheit jener Zeit, in der in Opposition zu dieser Überbewertung der Umwelt die Erberkenntnis dämmerte, wurde von genetischer Seite schlagwortartig häufig betont, daß die Rasse, das Wesen, die Erbbeschaffenheit eines Individuums oder einer Individuengruppe (Population), zumal wenn sie »reinerassig« sei, durch die Umwelt wenig oder gar nicht verändert werden könne. Es erhob sich darüber der Streit, ob die Rasse etwas »Statisches« oder etwas »Dynamisches« sei, etwas, was durch die Zeiten hindurch als ruhender Pol in der Umweltenflucht bestehen bleibt, oder etwas, das sich nach den Bedürfnissen der Umwelt, nachfolgend und anpassend, richtet. Damit aber erhebt sich der alte Philosophenstreit von »Sein« und »Werden« für das Rassengeschehen. Dieses ist aber gerade für unsere Zeit von derartig zentraler Bedeutung, daß eine Klärung dieser Fragestellung, Statik oder Dynamik, Sein oder Werden — oder vielleicht kein »entweder — oder«, sondern ein erkenntnismäßig fruchtbares »sowohl — als auch« — sich als überaus lohnend erweist.

Wir müssen dabei von dem modernen Rassenbegriff ausgehen. Er besagt, daß Rasse eine kennzeichnende Erbanlagenhäufung ist. Die Ansammlung charakteristischer Anlagen ist durch eine jeweilige Auslese oder Züchtung bewirkt worden. Züchtung oder Auslese besteht darin, daß eine bestimmte Anlage, oder mehrere solcher Anlagen, durch unterschiedliche Vermehrung ihrer Träger von einer geringen Anzahl ausgehend zu einer stärkeren zahlenmäßigen Verbreitung oder Ansammlung gebracht werden. Jede beliebige Anlage kann durch eine entsprechende Vermehrung oder Ausbreitung zu einer Rassenanlage werden. Sie wird dann aus einer Anlage, die bisher vielleicht nur für

ein Individuum charakteristisch war, für die Bevölkerung eines ganzen Zuchtraumes kennzeichnend. Zuchtraum ist immer jene Umwelt, die zur Vermehrung von Anlagen bis zu ihrem Typisch-Werden für eine Lebewesengruppe der Anlaß ist. Es gibt, wie schon früher angedeutet wurde, natürliche, kulturelle, dingliche und geistige Zuchträume. Eine Staatsgrenze, eine Religion (Judentum), ein Rückzugsgebiet, eine Zivilisationsstufe und vieles andere mehr kann ein Zuchtraum sein. Beim Menschen ist teils die Natur, die »Vorsehung«, das »Geschick«, soweit all das im weitesten Sinne »Umwelt« für ihn bedeutet, Züchter! Teils aber ist er als Gestalter der Kultur, als Schöpfer und Durchsetzer einer bestimmten Sozialform (Kommunismus, Nationalsozialismus), als Vertreter eines bestimmten Ideals (Liberalismus, Christentum, Rassenhygiene) sein eigener Züchter. Bei seinen Haustieren ist dieser Züchter der Mensch, der die Züchtungsrichtung auf eine Leistung oder eine Äußerlichkeit, ein bestimmtes Merkmal, das sein sportliches oder wirtschaftliches Interesse erregt hat, hin bestimmt. Das Material, aus dem die Auslese erfolgt und das dann, ausgelesen, die kennzeichnende Erbgemeinschaft der Rasse bildet, sind die Erbanlagen (Gene) und ihre Veränderungen, die man Mutationen nennt. Auf Mutationen und ihre geographisch verschieden verteilten Häufungen gehen die Rassen, auf Mutationen, die den Anforderungen des Daseins nicht genügen und daher einen mangelnden Anpassungszustand des behafteten Lebewesens hervorrufen, die Erb-Krankheiten zurück. Wir sind heute der Ansicht, daß ein großer Prozentsatz aller Gene — der Mensch wird von mehreren tausend solcher Gene aufgebaut — von Zeit zu Zeit eine Änderung durchmacht (mutiert). Man stellt sich diese Änderung als einen der Atomverlagerung ähnlichen Vorgang vor. Manche sprechen die Gene ja bereits als »wohl-definierte Atomgruppen«, also etwa als komplizierte Eiweißmoleküle, an. Die Mutationen gehen allem Anscheine nach richtungslos vor sich. Man weiß nicht vorher, was für eine Mutation entsteht. Mutationen können durch physikalische, chemische und mechanische Ursachen hervorgerufen werden. Doch ist die Qualität der Mutationen unabhängig von der Qualität der auslösenden Ursache. Durch verschiedene Ursachen können gleiche Mutationen hervorgerufen werden.

Ob eine Mutation als neue wertvolle oder belanglose Eigenschaft oder als ein solches Merkmal erscheint, oder ob es als störende Anomalie oder gar als Erbkrankheit anzusprechen ist, darüber entscheidet allein die Umwelt als Zuchtraum. Dieselbe Mutation kann in einer Umwelt für das Leben nützlich,

in einer anderen für das Leben belanglos oder schädlich sein. Je nachdem wird die neue Mutation im Vorgang der Auslese ausgebreitet, vegetiert als seltene Anlage nebenher, erscheint in gleicher Häufigkeit wie das alte, nicht mutierte Merkmal, oder wird wieder zum Verschwinden gezwungen, weil die mit ihr ausgestatteten Individuen unter dem Zwange der Umwelt unter die Räder kommen und entweder sofort oder in wenigen Generationen aussterben.

Nun hat die Erfahrung ergeben, daß es Gene gibt, die leicht in Änderungen umschlagen, leicht mutieren und solche, deren »atomare« oder »molekulare« Struktur sehr fest, sehr unerschütterlich ist. Dieser Umstand gewinnt für die Rassen- und Artbildung eine ganz besondere Bedeutung. Denn je nachdem, ob eine Umwelt lange Zeit hindurch gleich bleibt oder häufig in kleinen Zeitabschnitten wechselt, werden entweder die »konservativen« oder die »revolutionären« Gene vermehrt, also gezüchtet.

Die mehreren tausend Gene, die ein lebensstüchtiges Individuum, sagen wir einen Menschen, aufbauen, bilden eine Funktionsgemeinschaft. Sie sind auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen. Sie müssen zumindest so miteinander arbeiten, daß das Individuum, das sie aufbauen, zur Fortpflanzung kommt, sonst sind sie mit ihm des Todes. Die Gene eines funktionstüchtigen Lebewesens bilden also ein gewisses Gleichgewicht, wie etwa die Räder einer gehenden Uhr ein gewisses Gleichgewicht bilden, dessen Effekt eben das »Gehen« der Uhr ist. Im Konkurrenzkampf oder in der Konkurrentoleranz des Lebens breiten sich allmählich die am besten und richtigsten gehenden »Lebensuhren« am weitesten aus. In einem, in hartem Zuchtraum der freien Wildbahn (Naturmilieu) lebenden, gesunden Individuum einer lebensstüchtigen Rasse bildet die gesamte Gengemeinschaft (ich vermeide bewußt das unklare Tausendsassa-Wort »Ganzheit«!) nicht nur ein beliebiges, sondern sogar ein optimales Lebens-Gleichgewicht. Ich meine damit ein Gleichgewicht, das manchen harten Stoß aus der Umwelt verträgt, ohne aus seiner Ruhelage herauszugeraten. Alle Individuen und Rassevertreter, die dieses optimale Gleichgewicht zur Bewältigung und Ertragung des Lebens und Daseins — man muß, um zu leben, nämlich nicht nur hart im »Geben«, sondern auch hart im »Nehmen« sein — nicht hatten, sind ja durch das Sieb der Auslese (Selektion) längst in den großen Schmelztiegel des Untergangs geschüttet worden. Es bleiben also stets nur jene Individuen am Leben und geraten zu ausreichender Fortpflanzung, deren Gene eine lebensgerechte Struktur und ein gutes morphologisches, physiologisches und psychologisches Gesamtergebnis

gewährleisten. Bleiben die Auslesebedingungen lange Generationen hindurch gleich, so werden nicht nur jene Gene gezüchtet, die das optimale Lebensgleichgewicht verursachen, sondern zugleich jene, die es für die Dauer erhalten. Hat sich durch die Auslesebedingungen der Umwelt nämlich erst einmal ein optimales Verhältnis der zum Leben notwendigen Struktur, Funktion und Leistung herausgemendelt, so bedeutet jede wahllose Veränderung — und jede Mutation ist eine solch wahllose Änderung — einen Nachteil, solange die Auslesebedingungen, also die Umweltbedingungen, die gleichen bleiben. Es ist wieder wie bei einem trefflich gehenden Uhrwerk. Wenn ich bei einem solchen wahllos an dem Räderwerk, seiner Zahnung und seinen Proportionen, seiner Lage und seiner Umdrehungsgeschwindigkeit etwas ändere, geht die Uhr bestimmt schlechter, wenn sie nicht gar stehenbleibt. Infolgedessen bedeutet bei einer in einem langdauernd gleichen Milieu auf dieses durchgezüchteten Rasse jede Mutation einen Nachteil. Individuen mit Mutationen verfallen unter solchen Bedingungen somit in der Regel dem biologischen Boykott, wenn nicht der Ausmerzung. Sie geraten ins Hintertreffen. Nur in seltenen Glücksfällen ist eine Mutation auch einmal eine Verbesserung über den schon erreichten sehr günstigen Gesamtzustand hinaus. Dann bleibt natürlich auch diese erhalten. Da Gene nun verschieden stark zu Mutationen neigen, werden durch ein konservatives Milieu die »konservativen« Gene gezüchtet, erhalten und ausgebreitet. Gene hingegen, die aus der Reihe tanzen, kommen unter die Räder. Eine Rasse also, die lange Zeit hindurch in einer besonderen Umwelt mit energischer Züchtungstendenz lebt, wird nicht nur möglichst reinerbig auf ein bestimmtes Genverhältnis und ein kennzeichnendes Gengleichgewicht durchgezüchtet, sondern sie verliert auch, je länger diese einseitige Umwelt andauert um so mehr, an mutationsfähigen Genen. Sie verliert damit zugleich mehr und mehr die Fähigkeit, sich durch das Zustandebringen von neuen Mutationen einer veränderten Umwelt selektiv anzupassen. Hier liegt der Schlüssel zum Untergang der Saurier, der Säbelkatzen, Mammute, Riesenhirsche, Bronten und anderer ausgestorbener Arten und Rassen der Lebewesenwelt. Die einseitige, lange Zeit gleichbleibende Züchtung auf eine ganz bestimmte Lebensanpassung und Lebensleistung hin bedeutet, bei aller gigantischen Sonderleistung in dem rasseneigenen Milieu, in einem anderen Milieu und bei Milieuschwankungen und Änderungen eine Sackgasse, in der der Untergang droht.

So zweckmäßig die konservativen Gene bei gleichbleibenden Umweltbedingungen sind, so wichtig sind die revolutionären Gene in den Zeiten des Umbruchs, der neuen Verhältnisse, die andere Reaktionen fordern,

als sie bisher üblich und gut waren. In der neuen Lage, in der die alten Spielregeln und Antworten gegen Druck und Zwang des Lebens und für Sieg und Bestand im Dasein versagen, bieten neue Versuche und neue Fähigkeiten, mögen sie bisher auch als ausgefallen und in der alten Zeit als verkehrt erschienen sein, eine Chance. Jeder sich neben der alten Sackgassen bietende Weg trägt die Möglichkeit in sich, ein Ausweg zu sein. So wurde beispielsweise die sonst krüppelhafte Stummelflügeligkeit auf der windbewegten Inselgruppe der Kerguelen den dort ihr Dasein fristenden Fliegen zur rettenden Lebensbedingung. In wechselnder Umwelt sind also leicht mutierende Gene mit ihrem Angebot an neuen Methoden und Möglichkeiten, im Leben durchzukommen, vom Schicksal begünstigt. In unbeständigen Zeiten werden die Glücksritter unter den Genen die Favoriten der Vorsehung. Und bei Naturkatastrophen und Revolutionen des Zuchtraums hebt möglicherweise eine Laune des Schicksals den Krüppel und Paria unvermutet auf den Thron und macht ihn zum Stammvater einer neuen Rassen-Dynastie.

Das gleiche Geschehen spielt nicht nur bei der Rassenbildung und Generhaltung bei Lebewesengruppen im Nebeneinander des Raumes eine Rolle, sondern auch im Nacheinander des zeitlichen, phylogenetischen Geschehens. Jedes Lebewesen hat solche Gene in sich, die in der Gengemeinschaft und ihrem Zusammenspiel sowohl als auch durch lange Zeiträume hindurch erprobt sind, und andere Gene, die nicht nur in der Gengemeinschaft, sondern auch in der Auslese der Umwelt verhältnismäßig junge Mutationen darstellen. Phylogenetisch alte und bewährte Gene, wie etwa jene, die bei allen Wirbeltieren die Anlage und Ausbildung einer Wirbelsäule bewirken, werden demnach weniger zu neuen und gar einschneidenden Mutationen neigen, als andere, die im allgemeinen Stammesgeschehen die Grundlage zu verhältnismäßig jungen Organen und Organteilen bilden. Die Entwicklungsmöglichkeit und Entwicklungswahrscheinlichkeit ist deshalb bei stammesgeschichtlich alten Organen und Organteilen geringer. Sie sind nicht nur bewährte Spezialisten geworden, sondern auch bis zum gewissen Grade große Einseitige, deren Entwicklung imposant aber auch festgefahren und gegenüber neuen Anforderungen wenig »elastisch« geworden ist. Junge Organe aber bergen noch viele revolutionäre Möglichkeiten sowohl nach der destruktiven, wie nach der produktiven Richtung hin in sich. Wie bei allen Mutationen entscheidet darüber, was hier destruktiv und was hier produktiv oder konstruktiv ist, allein die Umwelt. Was in der zuchteigenen (auto-selektiven) Umwelt produktiv war, kann in einer zuchtfremden (allo-selektiven) Umwelt destruktiv sein. Was im Naturmilieu Afrikas selbst-

mörderisch erscheint, wie etwa Initiative und Arbeitslust, war im Naturmilieu Nordeuropas lebensnotwendig. Was im Kulturmilieu des kommunistischen Sowjetstaates Verbrechen war, wie etwa das Privateigentum, gehörte im Kulturmilieu des liberalistischen Amerika zum ordentlichen Ansehen, wie der Besitz!

Ein verhältnismäßig junges Organ ist das menschliche Gehirn, vor allem in jenen Partien, die es von dem Gehirn der übrigen Wirbeltiere, Säuger und auch Herrentiere, unterscheiden. Es ist das vor allem die menschliche Hirnrinde und diese wiederum vor allem in den Teilen des Vorderhirns. Daneben gibt es aber auch im menschlichen Gehirn Teile, die stammesgeschichtlich älter sind, und die deshalb in ähnlicher Ausbildung, Form und Funktion auch schon bei den übrigen, selbst weiter verwandten Lebewesen vorhanden und in ihrer Genstruktur durch lange Ausleseepochen relativ fixiert und deshalb mutationsarm sind. Es sind das die sogenannten »Stammganglien« oder kurz: der »Hirnstamm«. Wenn Rohracher¹⁾ recht hat und die menschlichen Leidenschaften und Grundfunktionen mehr im »Stamm«, die menschliche Intelligenz, Logik und Methodik mehr in der »Rinde« ihr materielles Substrat hat, dann müßte sich die Menschheit weniger in ihren Grundfunktionen unterscheiden und in Zukunft zu wandeln vermögen als vielmehr in ihrer Intelligenz und der denkerischen Methode, die Probleme der Zukunft zu meistern.

Für die bessere psychologische und physiologische Erkenntnis des Wesens und des Ausmaßes erblicher geist-seelischer Unterschiede der Rassen und Völker sowie für eine Biologie des Geistigen wäre eine weitere Erforschung dieser Verhältnisse von sehr großer Bedeutung. Tatsächlich ähneln sich ja alle Menschen vom Idioten bis zum Genie und vom Papua bis zum Nordmann nur in wenigen Grundfunktionen. Es gibt aber immerhin einige wenige ethische Grundvorstellungen wie etwa die über Eigentum und Mord, sowie einige Grundbedürfnisse von Liebe, Macht, Religion und Wissen, die vielleicht auf Grund eines wenig differenzierten gemeinsamen Besitzes an alt ausgelesenen Genen für die Stammganglien allen Menschen gemeinsam sind. Dennoch haben selbstverständlich die Zuchträume vermutlich auch die die Stammganglien bildenden Gene auf Grund von Mutationen je nach den Maßstäben der natürlichen und kulturellen Umwelt ausgelesen und bei ihnen Unterschiede geschaffen, wenn diese Unterschiede auch in den jüngsten Entwicklungsperioden durch Angebot an mutierenden Genen vermutlich spärlicher wurden. Nicht umsonst haben innerasiatischer Chinese, fälischer Holländer und

1) Vgl. sein schon vorhin zitiertes Buch.

mediterraner Südspanier ein verschiedenes Temperament und somit auch hinsichtlich ihrer Reizschwelle, Tendenz, Dauer und Intensität verschiedene »Leidenschaften«. Wobei im einzelnen sich wieder die Frage erhebt, ob diese Unterschiede durch die unterschiedliche Kraft des »Stammes« oder die unterschiedliche Lenkung und Steuerung, Bremsung und Hemmung der dazugehörigen Rinde hervorgerufen werden. Andererseits haben die großen Testreihen der behavioristischen Psychologie ja gerade wesentliche Unterschiede, beispielsweise zwischen weißen und farbigen Rassen, in der Intelligenz bewiesen.

Als jungem Organ ist jedenfalls von der menschlichen Hirnrinde bzw. den sie bedingenden Genen eine höhere Quote von Mutationen zu erwarten als von anderen Hirnteilen und vielen sonstigen Organen und Bauelementen. Es müßte Rassen geben, die auch bezüglich ihrer Gehirnentwicklung in eine Sackgasse allzu einseitiger Züchtung in einem lange andauernden, zu spezifischen Milieu hineingezüchtet wurden. Vermutlich haben wir in den Pygmäen-Rassen der Erde eine solche Züchtung durch einseitiges Naturmilieu. Vielleicht haben wir in den Juden eine andere Fehlzüchtung durch das Zivilisationsmilieu einer auf Parasiten-Fähigkeiten einseitig auslesenden talmudischen Religion als geistigem Zuchtklima.

Man könnte nach diesen Überlegungen über die subjektive Wertung der Rassen hinaus nach ihrem Wert für ihre eigene Kultur sogar zu einer möglichen o b j e k t i v e n W e r t u n g kommen, indem man sagt, die »wertvollste« Rasse ist jene, die noch genügend Mutationen und damit eine genügende Genmannigfaltigkeit aufweist, um sich an die Wechselfälle einer nie stille stehenden Umweltentwicklung in Natur und Kultur jeweils anpassen zu können. Zweifellos ständen in der Gegenwart dann der ostasiatische Zuchtraum mit Japan und der europäische Zuchtraum mit der Nordischen Rasse als Kern an der Spitze einer selektiv-mutativen Anpassung an die Bewältigung der modernen Kultur und ihrer vielseitigen Anforderungen. Das wäre eine Gegenlehre gegen die Spenglers vom »Untergang des Abendlandes«.

Für die große Mutabilität des menschlichen Gehirns sprächen dann sowohl die großen Intelligenzunterschiede als auch die zahlreichen Geistes- und Gemütskrankheiten in den Kulturpopulationen der Gegenwart. Es wären das positive und negative Mutationen, die das junge Organ noch zahlreich lieferte, weil das »optimale Standard-Gehirn« im »Dinformat« gottlob noch nicht gezüchtet wurde und uns noch eine Fülle an Wegen und Formen für die künftigen Jahrtausende zur Verfügung steht.

Des ungeachtet bleibt es selbstverständliche menschliche und völkische

Pflicht, die Geisteskranken, insbesondere die im Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses aufgeführten, an der Fortpflanzung zu hindern. Eine Rückmutation zur Norm ist von diesen Trägern durchschlagender oder zum Teil reinerbiger rezessiver Gene nicht zu erwarten, und unterdessen würden sie durch lange Generationen nur Elend und Unheil stiften, das zu verhüten unsere Verantwortung uns aufgibt.

Wenden wir uns von dem gewonnenen Standort zurück zu der Frage, ob das Rassen- und Erbgeschehen statisch oder dynamisch, ein Sein oder ein Werden sei. Die Antwort kann nur lauten: beides! Ja darüber hinaus: ein stetes, notwendiges Wechselspiel von beidem.

Bei Mutationen ohne eine Auslese, die zu einer Geordnetheit und Stete der Funktion führt, wäre keine biologische Einheit und vor allem keine biologische Leistung möglich. Eines der Prinzipien des Lebens ist, in gleichen Erscheinungen fortzudauern. Die Möglichkeit jener Ordnung, die eine Dauer und Wiederkehr von Gleichem oder Ähnlichem gewährleistet, schafft jene Häufung und Gleichrichtung von Mutationen, die uns als Rassenbildung imponiert. Rasse ist Genhäufung, Leistungseinheit, charakteristische Erbanlagen-gemeinschaft. Soll diese Gemeinschaft zustande kommen, so muß eine unerbittliche Umwelt — mag sie auf Härte der natürlichen Lebensbedingungen oder auf der Konsequenz menschlicher Gesetze als einer beabsichtigten oder auch unwillkürlichen Züchtungsordnung beruhen — alles Extravagante über die Klinge der Ausmerze springen lassen. In diesem Sinne ist Rassen-Statik durch die Zeiten hindurch gewahrte Tradition, die ihrerseits traditionelle Leistung und Haltung gewährleistet. Nur gleiche Rasse ermöglicht Verständnis und Kultureinheit über die Generationen und Zufälle der bewegten Zeitläufe hinweg! Wo die Gleichrichtung der Natur, des Klimas, des landschaftlichen Raumes als gleichschaltender Auslesefaktor in seiner Wirkung nachläßt, weil der Mensch, die natürliche Umwelt ausgleichend und überwindend, eine künstliche Umwelt seiner Sitten, Praktiken und Direktiven, genannt Kultur und Zivilisation, aufrichtet, muß durch Gesetz und Vernunft, Weltanschauung und Wert eine neue Auslesetendenz geschaffen werden. Sonst vernichtet die Kultur jene Rasse, aus deren Leistung sie entstand, und geht dann selbst zugrunde. Gelingt eine neue Auslese, geht sie aber, jetzt durch das Kulturmilieu gesteuert, in eine andere Richtung als die frühere vom Naturmilieu gelenkte Auslese, dann erfolgt ein Kulturknick. Als Beispiel etwa der germanische Raum vor und nach der christlichen Mission, Wird aber die

Umwelt zu exklusiv und vielseitig verengt und die Auslese der Gene zu intensiv, dann wird aus der fruchtbaren Rassenordnung eine unfruchtbare Rassenschablone. Beispiele sind die Rassen der extremen klimatischen Rückzugsgebiete (Arktis, Buschmanngebiet), aber auch die Rassen der extremen Domestikation. Die auf Spezialleistung und Sportformen gezüchteten Haustiere sind solche Schablonenzüchtungen, die in freier Wildbahn aus Mangel an Anpassung elend zugrunde gehen würden. Die Gegensätze berühren sich auch hier: aus übertriebener Spezialanpassung an ein einseitiges Zuchtziel wird ein Mangel an Allgemeinanpassung an das vielseitige Leben. Auch Gesetz, Sitte, Kult und Wirtschaftsform des Menschen können, in einseitigen überwerteten Prinzipien und Dogmen erstarrt und über lange Generationen konserviert, zu lebensuntüchtigen Erbschablonen führen.

Der heilsame Hecht im Karpfenteich ist hier die Mutation. Sie wird zum Retter in der Not, wenn die alte Umwelt, auf die die alte Erbordnung eingespielt war, in die Brüche geht.

Ein besonderes Licht fällt von diesen Erkenntnissen aus auf das Problem der *R a s s e n m i s c h u n g*. Sie ist nicht in jedem Falle von vorneherein vom Übel. Die Mischung oder Kreuzung, d. h. die Neukombination von bisher nicht in Gemeinschaft stehenden Genen, ist einer der gebräuchlichsten Wege von Pflanzen- und Tierzucht zu neuer oder besserer Leistung. Nur darf eine solche Mischung nicht um ihrer selbst willen oder plan-, sinn- und ziellos vorgenommen werden.

Vielmehr muß hinter jeder Kreuzung der Wille und die Tat zu einer neuen Auslese und damit zu einer neuen Ordnung stehen. Rassen sind ausgelesene Genanhäufungen oder kennzeichnende Mutationsansammlungen und -konservierungen. In verschiedenen Zuchträumen entstandene Rassen haben jeweils völlig andersartige Mutationen gespeichert und erhalten. Wenn schon *e i n* gemeinschaftsfremdes Gen u. U. das Funktionsgleichgewicht einer Rasse als Mutation, die ich dann »Letal-Faktor« nenne, bis zur Lebensunfähigkeit des damit behafteten Individuums stören kann, wieviel mehr »Bruch« muß bei dem miteinander »in Reaktion-treten« von ganzen, aufeinander nicht abgestimmten Mutationsgesellschaften entstehen! Der Züchter von Pflanze und Tier merzt den »Bruch«, den »Ausschuß«, der seinem Zuchtziele nicht entspricht, rigoros aus. Der Rassenpolitiker vermöchte das nicht in dem notwendigen Ausmaße. Dennoch ließe sich mit strenger Gewalt und in hartnäckiger Planung auch aus einer menschlichen Mischbevölkerung in genügend langer Generationendauer etwas nach Leistung und Form Einheitliches, Schönes, Gesundes und Schöpferisches herauszüchten, wenn das Ausgangsmaterial

dazu das Fundament bietet. Die Kreuzung einander noch nahestehender Stammeschläge oder nahe verwandter Rassen bietet deshalb häufig keine unguten Typen, weil hier die Sonderzüchtung noch nicht zu divergent ist. Das Mutationsgefälle der einander verwandten Erbgleichgewichtslagen ist nicht groß, die Stufe der neuen Reaktion durch die Lebensleistung noch überbrückbar. Beweis dafür sind die nordisch-fälischen, nordisch-dinari-schen, nordisch-ostbaltischen Mischbevölkerungen und Legierungen der deutschen Stämme.

Je entfernter aber die Gengemeinschaften zweier Rassen einander stehen, je größer die Anzahl der von kulturellichem und natürlichem Milieu gezüchteten Sondermutationen ist, um so riskanter ist das Mischungs-experiment und um so geringer die Aussicht, daß aus dem Hexenkessel der in Gang gesetzten Reaktionen ein neues leistungsfähiges Gengleichgewicht in Form einer neuen Rasse entsteht. Ganz abgesehen davon, daß über der Dauer des notwendigen historisch-politischen Züchtungsvorganges meist der Faden der Kulturtradition abreißt. Immerhin entstand aus dem Rassenchaos des versinkenden Römerreiches einmal ein neues Italien. Aus dem hellenistischen Gen-Wirrwarr ist aber bisher die Ordnung eines beachtenswerten neuen Hellas noch nicht entstanden.

Die volkstümliche Ansicht, daß in die Erstarrung einer »alten Familie« einmal »junges Blut« hinein müsse und daß dann tatsächlich neues tüch-tiges Leben erblühen könne, hat in den vorhin umrissenen Tatsachen ihre Grundlage. Ist ein Erbstrom so einseitig gezüchtet, daß er aus sich selbst heraus leistungsfähige und lebensgerechte Erbanlagen bzw. Mu-tationen nicht mehr in ausreichendem Tempo oder ausreichender Zahl hervorbringt, dann kann in wenigen günstigen Fällen die Einkreuzung eines gesünderen und weniger spezialisierten Erbstammes als Züchtung eines anderen Milieus den Mangel an eigenen Mutanten oder sonst an-passungselastischen Genen ersetzen. Doch auch hier gelingt es nicht immer, aus dieser »Gewaltreaktion« ein neues beständiges und leistungsfähiges Gengleichgewicht zu gewinnen. Und mit Recht warnt Fontane in seinen »Irrungen und Wirrungen« die jungen Offiziere vor dem gefährlichen Ex-periment der Mesallianzen, ganz abgesehen davon, daß ja nicht nur die »alte Familie« »frisches Blut« erhält, sondern auch, daß das »frische Blut« sich zu fünfzig Prozent seiner Frische begibt, zumal in alten Familien neben der Herauszüchtung zu spezifischer Leistung (Herrentum) fähiger Erbanlagen gleichzeitig auch Anlagen für Geistes- und Gemütskrankheiten durch häufige Verwandten- und engere Konnubialkreise gehäuft sind.

Von diesen Extremfällen abgesehen aber bildet der gewisse Antagonis-mus von Rasse und Mutation im Erbgeschehen ein ewig heilsames Wechsel-

spiel. Wie in der Geschichte Tradition und Revolution einander ablösen müssen, um sowohl vor Erstarrung als auch vor Chaos zu bewahren, so folgen einander Perioden konservativen Seins und dynamischen Werdens im Erbgeschehen, meist in unmerklichem Ineinandergreifen, seltener in krisennaher Heftigkeit.

Wie Sein und Werden, die feindlichen Urprobleme langer Philosophieepochen, keine Gegensätze bilden, sondern verschiedene Aspekte oder Wesenheiten des Alls darstellen, so ist auch das Erbgeschehen sowohl statisch als auch dynamisch, je nachdem in welcher Situation und in welcher Phase ich ihm meine Aufmerksamkeit zuwende.

Rasse ist das Bestreben des Lebens, über Generationen hinaus in gewisser Opposition zum Wechsel des flüchtigen Daseins und der Umwelt Dauer und Form zu gewinnen. Mutation ist der Weg, sich trotz der erreichten traditionellen Eigentümlichkeit die Elastizität für die unvorhergesehenen Situationen und Imponderabilien der Zukunft zu bewahren.

Eines ohne das andere bedeutet Untergang. Das Wechselspiel von rassischer Ordnung und der ständigen Infragestellung dieser Ordnung durch neue Mutationen oder gar den Einbruch gehäufte fremder Mutationen durch Mischung ist eine jener Weisheiten der Vorsehung, Notwendigkeiten des Schicksals oder Launen des Zufalls, je nach welcher weltanschaulichen Vorstellung der schauende Betrachter dies Geschehen wägt und benennt.

Seine gewaltige zwingende Gesetzmäßigkeit ist nicht weniger eindrucksvoll als sein bedenkenlos revolutionärer Elan. Der Sinn, der dahinter steht, ist die Erhaltung jenes ewigen Kampfes und seiner unendlich schöpferischen Mannigfaltigkeit der Leistung und Formgestaltung.

Für das gegenwärtige Geschehen in Europa hat eine solide und allgemeine Erkenntnis dieser Dinge besonderes Gewicht. Daß das Kulturzentrum unserer Erde, das europäische Abendland, die biologische Potenz zu einem »jungen Europa« aufbringt, verdankt es der Ordnung sowohl als auch der Elastizität seiner Bevölkerung und ihres Rassenkernes.

Die indogermanische Völkerwiege zwischen dem Nordkap und den Alpen, der Normandie und dem Kaukasus hat sich sowohl die Schwerkraft eines kulturtragenden rassischen Gleichgewichtes durch den Anteil nordischen, verbindenden Geblütes, wie auch die Elastizität erblicher Vielseitigkeit bewahrt. Der Großraum Europas mit seinen tausenden von verschiedenen Aufgaben für Spezialisten der Politik, Wissenschaft, Wirtschaft und Kultur verlangt sowohl diese Vielseitigkeit an Kombinations- und Entwicklungsmöglichkeiten, als auch den verbindenden und zu

Schöpferkraft aktivierenden Gleichrichter und Katalysator einer gemeinsamen rassischen Resonanz.

Es kann dem geistigen Horizont und der Praxis der Bevölkerungspolitik unseres Kontinentes nur nützen, sich sowohl der erbbiologischen Bedeutung als auch des philosophischen Gehaltes dieser Erkenntnis bewußt zu werden.

Denn sowohl der nordische Gedanke als auch eine genetische, auf den Tatsachen der Erberkenntnis aufbauende Philosophie gehören als Kinder der nationalsozialistischen Idee zu den konstruktiven Gedanken unseres zu neuem Sein und Werden erwachten Erdteils.

Notizen.

Max Müller, Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1940. VII u. 232 S.

Der Verfasser dieses bedeutenden Buches ist nicht nur den Weg der meisten jüngeren Philosophen von der Wertlehre zur Seinsfrage gegangen. Er hat nicht nur bei Rickert und Husserl, bei Jaspers und Heidegger studiert. Er hat sich auch im weiten geistigen Raum des »Neuthomismus« umgesehen und sich mit fast allen zeitgenössischen deutschen Philosophen auseinandergesetzt. Man spürt mit Befriedigung diesen Reichtum seiner fachlichen Kenntnis und vielseitigen Schulung. Viel stärker aber empfindet man die Wohltat einer umfassenden geistigen Bildung und am stärksten den Anhauch einer weit ausgreifenden Kraft des eindringenden Denkens. Es ist erquicklich zu fühlen, daß der Verfasser unter seiner harten, unerläßlichen Vorarbeit gedulden Quellenstudiums nicht ermattet ist und sich auch nicht darin verloren hat. Vielmehr hat er dabei — was auf unmittelbare Weise einem Denker heute nicht mehr gelingen kann — mittelbar seinen eigenen Weg gefunden. Davon

gibt dieses neue Buch (in deutlicher Weiterentwicklung gegenüber seiner älteren Schrift »Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre«, 1932) Zeugnis. Obwohl es einen Titel trägt, der zur Annahme verleiten könnte, es sei in Anlehnung an Heideggers großes Werk entstanden und obwohl es im Untertitel zum Ausdruck bringt, daß es sich ein vergangenes Denken zum Gegenstand des Nachdenkens gewählt hat, ist es doch ganz und gar eigenständig.

Eigenständig — das heißt nicht, es handle sich hier um ein »freischwebendes« Spekulieren ohne systematische und historische »Voraussetzungen«. Davon ist keine Rede. Das Buch ist aus der Begegnung des Verfassers mit der mittelalterlichen Ontologie erwachsen und es zeigt in seinem Stil den Einfluß eines lateinischen Denkens. Daher bezeichnet auch der ursprünglich erwogene Titel »Realität und Rationalität« für den Sach- und Sprachkundigen die Art des hier geübten Philosophierens fast noch besser als der endgültig gewählte. »Realitas« und »Ratio« sind Begriffe der lateinischen Sprache und haben ihre feste Bedeutung eben da empfangen, wo des Verfassers Denkarbeit ansetzt: bei Thomas von Aquin.

Eigenständig — das soll sagen: Max Müllers Denkweise ist die des Systeme-

matikers, nicht die des Historikers. Sein philosophie-historisches Anliegen ist nicht das primäre. Die Interpretation »will zunächst dem Philosophieren und dann erst hierdurch der Philosophiegeschichte dienen« (Vorwort). Es werden keine neuen historischen Daten ermittelt und es ist nicht die Absicht gewesen, den ganzen Reichtum des Quellenbestandes, wie ihn die Monographien der Grabmann-Schule erforscht und gesichert haben, auszubreiten. Verfasser will aber auch nicht den geistesgeschichtlichen Standort der thomistischen Ontologie im Zusammenhang eines vorgefaßten Mittelalter-Verständnisses bestimmen. Weder referierende Belehrung noch verstehende Deutung ist gewollt. Vielmehr wird der »Erstvollzug« des mittelalterlichen ontologischen Denkens »nachvollzogen«; etwas »Vor-Gedachtes« wird »nachgedacht«; d. h. in selbständiger Spekulation werden die Ansätze thomistischer Ontologie neu zum System geformt.

Damit ist nicht gesagt, daß die Grundlage des Nachvollzugs die »Theologie« oder das »persönliche Glaubensleben« Thomas' von Aquin sei. Das hieße den Wahrheitsgehalt, die Objektivität des von Thomas Gedachten mit den psychologischen oder historischen Voraussetzungen seines Denkens verwechseln. Man darf nicht vermengen, was er selbst deutlich unterschieden hat: Metaphysik und Theologie. Die Ontologie aber ist ein Teil der Metaphysik, nicht der Theologie. Daher muß sie aus jener, nicht aus dieser begründet und verstanden werden.

Es ist allerdings die Frage, ob ein solches Nebeneinander, wie es Thomas im Unterschied zu Augustinus für durchführbar hielt, möglich ist. Mit dem

bloßen Hinweis darauf, daß ja die Wurzeln dieser Ontologie antik sind und die aristotelische Ontologie, auf der Thomas weiterbaut, sich selbst (ohne Theologie) begründet, darf man die Frage wohl nicht abweisen. Denn es fragt sich eben, ob nicht jede »wirkliche« Philosophie, die mehr als eine bloße Lehre von Denkformen und Denkvoraussetzungen, nämlich echtes Weltverständnis gewinnen will, einer sie begründenden Theologie bedarf. Das scheint schon darin anzukündigen, daß »Welt« ein je immer auf Außer- und Überweltliches bezogener Begriff ist. Die griechische »Welt« und damit ihre philosophische Auslegung ist aber nicht die christliche »Welt« und ihre Wahrheit ist nicht die Wahrheit der mittelalterlichen Philosophie; es kann also nur aus der Selbstbegründung der aristotelischen Ontologie nicht die der thomistischen abgeleitet werden. Denkt man aber an einen gleichbleibenden Grundbestand von Axiomen und formalen Sätzen der »Ontologie überhaupt«, so zeigten diese (vorausgesetzt, daß es dergleichen gibt) nicht die Besonderheit der »hochmittelalterlichen« Ontologie, auf die es doch gerade ankommt. Es wäre dann nicht einzusehen, warum die Müllersche Interpretation gerade Thomas gewählt hat und sein Denken betrifft und nicht das von Aristoteles. Indessen können diese Überlegungen weder den Wert noch die Berechtigung einer Untersuchung, wie der von Max Müller angestellten, erschüttern. Es geht dem Verfasser überhaupt nicht um den historischen Thomas, um den »Thomismus« oder um eine »thomistische Weltanschauung«, sondern um das von Thomas ursprünglich erfaßte philosophische Anliegen der Ontologie. Und dieses

Anliegen interessiert Max Müller nicht deshalb, weil es Thomas von Aquin beschäftigt hat, es ist vielmehr sein eigenes Anliegen.

Den »Inhalt« dieses Werkes skizzierend wiederzugeben ist kaum möglich. Es kommt bei ihm nicht nur auf einzelne Gedankenzusammenhänge oder »Resultate« an, sondern auf die Denkbewegung selber. Diese läßt sich nur im Mit-Denken begreifen. Aber die Stationen, die sie zurücklegt, lassen sich herausheben und kennzeichnen. Es hat einen guten Sinn, daß der Verfasser nicht nach Kapiteln aufgliedert, sondern eine Reihenfolge von Untersuchungen angestellt hat.

Dabei löst die erste eine ganz besondere Aufgabe: den Leser mitdenkend aus dem heutigen Philosophieren über das Sein — soweit es in der Kontinuität des abendländisch-christlichen, also des lateinischen, nicht des griechischen Philosophierens steht — auf dessen Ursprung zurückzuführen. Dabei wird ausgegangen vom Seinsbegriff des Neukantianismus und Positivismus. Beide, wenn auch intentional entgegengesetzt, stimmen darin überein, dem Seinsbegriff nur eine untergeordnete Funktion im System der Philosophie zuzubilligen. Der Positivist verengt das Sein auf den Bereich des physisch und psychisch »Wirklichen«. Der Neukantianer beläßt es dabei, setzt aber dem so begriffenen »Sein« noch das »Gelten« (den »Wert«) entgegen. Dieses macht er zum Gegenstand seines Philosophierens, aus dem somit das Sein und die Ontologie entwinden. Verfasser sieht diese Entwicklung bereits in der Seinsdeutung Kants begründet: durch den »Hineinstieg ins Subjekt« habe Kant das Sein relativiert zu dem, was »für

das Subjekt« ist« und damit die »Erforschung des dem Subjekt und Objekt übergeordneten Seins« aufgegeben. Mit der von Heidegger durchgeführten Interpretation der Kantschen Kritik als Fundamentalontologie setzt sich Verfasser leider explizit nicht auseinander, so daß, wie Krings (Philos. Jahrb. 1942, S. 218—19) zutreffend ausführt, »die Frage, ob Kant ontologisch zu interpretieren sei oder nicht, offen bleibt«. Außer Ansatz geblieben ist in diesem Zusammenhang die moderne Anknüpfung an die Ontologie Hegels, wie auch an andere Seinsdeutungen philosophischer Systeme des 19. Jahrhunderts (wohl, weil keines der Seinsfrage einen prinzipiellen Vorrang zuerkannt hat). Erst in der Phänomenologie sieht Verfasser die Idee der Ontologie wieder lebendig geworden, weil hier das »regionale Sein« das Prius vor allem in ihm Seienden hat. Das Seinsverständnis ist also Voraussetzung aller Einzelerkenntnis und die Phänomenologie als Ontologie wird damit zur Grundwissenschaft überhaupt. Das Sein erweist sich als das »unausgefüllt Schrankenlose«, also als das Leerste, ens commune; und zugleich als der alle Möglichkeiten des Seienden einschließende Gedanke, das Gefüllteste, ipsum esse. Wo immer »ist« gesagt wird, ist das Thema der Ontologie, die damit wahrhaft universal, d. h. Grundlage jeder möglichen Erkenntnis und Weltanschauung ist, angeschlagen. Die Grundbegriffe einer solchen universalen Ontologie, wie sie Thomas von Aquin in seiner Lehre von den »Transcendentalien« erfaßt hat, will Verfasser spekulativ entfalten.

Demgemäß beginnt die zweite Untersuchung mit der Erörterung der

beiden Transcendentalien »Wahrheit« (verum) und »Wirklichkeit« (Ens) und ihrer inneren Beziehung. Beide sind Weisen des Da-Seins: die »Wirklichkeit« als die »materielle Seinsweise« (in re), die »Wahrheit« als esse »in intellectu«. »Wahrsein ist die unmittelbare Aktualität des Seins« und hat deshalb als Erfüllungsart des Seins einen Vorrang vor der mittelbar (in einem anderen, dem »Seienden«) geschehenden Seinsweise des Wirklichen. Im Endlichen ist Ort der Wahrheit der Mensch, des Wirklichen das Ding. Eine Identität von Wahrheit und Wirklichkeit aktualisiert sich nur in Gott; der Mensch, wenn er »wahr« sagt, bleibt damit immer im Raum der Endlichkeit des Geistes und so an das »Wirkliche« gebunden, das von ihm unabhängig, dinghaft besteht. Da aber in beiden erst das Sein zur Erfüllung kommt, sind Mensch und Ding konvertibel, sie verweisen aufeinander und bilden zusammen die »Welt«. »Daher verweist Wirkliches von sich her auf Erkenntnis, daher ,fordert' alle Wirklichkeit die Wahrheit« (S. 138). Erst der Mensch gibt dem Ding seine volle Wirklichkeit, erst die Fülle des Dinglichen entbindet das Wahrsagen des Menschen zur »eigentlichen« Wahrheit.

In der dritten Untersuchung wird nun aufgewiesen, daß auch im Seienden (in der »Welt«) selbst, nicht nur in ihrem Wahrsein, sondern auch in ihrem Wirklichsein, Geist »ist«. Das soll nicht im Sinne des göttlichen Schöpfungsplans und der ihm gemäßen Schöpfungsordnung verstanden werden, sondern im Sinne einer aus dem Sein des Seienden selbst hergeleiteten Weise. Das Sein ist also »Principium« (gründender Grund) des Seienden (seiner

Wahrheit und seiner Wirklichkeit). Es entfaltet sich bei Thomas von Aquin in der Dreiheit von Form, Materie und Existenz, die zusammen das Seiende konstituieren. Diese »Prinzipien« liegen aber nicht »vor« dem Seienden: sie sind, indem sie gründen; was sie gründen, ist aber ein anderes, eben Seiendes. Das Sein als Inbegriff der (nicht-seienden) »Principia« »existiert« nur im principiare. Der »Vorgang« der Gründung des Seienden ist nicht Vor a u s gang, weder im kausalen noch im historischen Sinne, sondern je und je sich vollziehender, dauernder »Übergang« des gründenden Seins in das begründet Seiende. Dieses Verständnis der Konstitution des Seienden meint nicht nur die Konstitution des Dinghaft-Wirklichen, sondern auch die des erkannten Wahren. Die Existenz der Erkenntnis hat allerdings einen anderen Modus als die des Seienden, das Gegenstand der Erkenntnis ist. Sie vollzieht sich im »Geiste« als Rückgründung (Nachvollzug der »wirklichen« Gründung), in der »abstractio«, wogegen alle Gründung von Seiendem »concretio« (Individuation) ist. Die abstractio zeigt vorexistenten und vorindividuellen (universalen) Seinsmodus. Die Ausführungen über die »vorexistente Realität« des Erkenntnis-Grundes (4. Kapitel der 3. Untersuchung) bilden einen der reizvollsten, aber auch schwierigsten und fragwürdigsten Abschnitte des ganzen Werkes. Denn die Behauptung einer „Selbigkeit“ des Grundes, der sich in so verschiedenen Modi des Seins manifestiert, läßt doch fragen, ob nicht von hier aus eine Sprengung der zwingenden Aufgliederung des Seienden in Erkenntnis-Seiendes und Erkennbar-Seiendes, also eine Überwindung der vielberufenen „Subjekt - Objekt - Spaltung«

überhaupt möglich wäre. Im Rahmen der thomistischen Ontologie könnte das allerdings nicht gelingen, aber Verfasser verweist selbst auf die andersartige ontologische Fundamentierung bei Hegel.

Der Mensch verhält sich zum Seienden nicht nur als intellektual, sondern auch als sinnlich »Erkennender«. Die Sensibilität bildet den Gegenstand der vierten und letzten Untersuchung. Die »Sinnlichkeit« ermöglicht dem Menschen, die »concretio« des Seinsgrundes in den seienden Dingen zu erfassen, wie die Erkenntnis den Seinsgrund in abstracto aus der »Gründung« »zurückholt« und in sein »reines An-sich« zurückführt. Ein Vergleich dieses Gedankens mit dem Hegelschen dialektischen Schema des An-sich-, Für-sich- und An-und-für-sich-Seins wäre interessant. Denn die thomistische »concretio« durch das »sensibile« ist doch wohl nichts anderes als die Anerkennung des Fürsichseins der Dinge, ihre »Freilassung«. Trotz der Unterschiedenheit von sensible und intellectus stehen aber beide so wenig »nebeneinander«, wie Wahrheit und Wirklichkeit. Sie »fordern« sich wechselseitig und sind immer schon je »beieinander«, weil der »intellectus agens« bei jeder Seinsbestimmung, die von »etwas« aussagt, daß es ist, schon darin ist, andererseits aber das so ausgesagte Seiende erst durch das »sensibile« konkret wird und »erscheint«.

Am Ende des ganzen Werkes wird eine Zusammenfassung dessen gegeben, was dem Verfasser als wesentlicher Kern seines Philosophierens erscheint. Es ist daher nicht eine Summe von »Resultaten«, die es ermöglichen, ihn in die Vielstimmigkeit des philosophischen Gesprächs der Gegenwart harmonisch einzuordnen, sondern eine ge-

drängte Wiederezusammenfaltung der im Buch entfalteten Weltdeutung. »Weder Geist als endlicher noch Ding als welthaft-geschaffenes haben einen endgültigen Vorrang voreinander, sie beide sind als Teilorte erst zusammen der eigentliche Ort der Wirklichkeit, die ‚Verwirklichung‘ ist« (S. 232). Dieser Schlußspruch zeigt nicht nur die Weite und Tiefe, sondern auch die gelöste Dialektik des hier geübten Philosophierens, das stets die Einheit im Unterschiedenen wahrte.

Nicht nur in seiner mit allen Mitteln der neuzeitlichen Philosophie ausgestatteten Darstellungsweise, auch nicht nur in der eigenen, zwar von Heidegger deutlich geschiedenen, aber von seiner Sprachkraft zu sich selbst befreiten Sprechweise zeigt sich, daß hier kein Werk aus schulmäßiger Tradition entstanden ist, vielmehr ein philosophierender Mensch der Gegenwart sich äußert. Es zeigt sich, wie schon zu Beginn unserer Betrachtung gesagt wurde, in der Eigenständigkeit, mit der hier der »Einstieg« in die Probleme vollzogen worden ist. Das gibt seinem Buch gegenüber allem irgendwie »scholastischem« (im Bereich begrenzter philosophie-historischer Aufgabenstellung durchaus berechtigten) Schrifttum eine vitale Überlegenheit.

Entscheidend ist, daß die Selbständigkeit der ontologischen Konzeption hier bereits so groß ist, daß die Möglichkeit des »Nachvollziehens« ihre Grenzen erreicht hat. Hierin mag der Grund dafür liegen, daß der Verfasser die Ausweitung seiner Ontologie zur Metaphysik ebenso offen gelassen hat wie die Konkretisierung der gewonnenen transzendentalen »Grund«begriffe zu »regionalen Ontologien« des natürlichen, poli-

tischen, religiösen Da- und Was-seins. Damit erhebt sich dann die Frage, für deren Beantwortung die zukünftigen Denkleistungen des Verfassers zuständig sein werden: ob der Rückgang zu Thomas nicht doch nur ein Umweg auf dem Wege zu sich selber war, ein unumgänglicher zwar, aber doch ein Umweg, der das Zentrum des hier werkenden Geistes zwar ahnen läßt, aber einstweilen noch unenthüllt gelassen hat.

Freiburg i. Br.

Erik Wolf.

Carl Christoph Beringer:

Das Werden des erdgeschichtlichen Weltbildes im Spiegel großer Naturforscher und Denker aus zwei Jahrhunderten. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1939. VII u. 88 Seiten.

In zwei Längsschnitten verfolgt das anregende Buch die Vorstellungen, welche die moderne Wissenschaft in den letzten zweihundert Jahren hinsichtlich der Entwicklung von Erde und Leben hegte. In dem ersten Teil haben die Geologen, Paläontologen und Biologen das Wort, im zweiten die philosophischen Denker. Mit der Zusammenstellung ihrer Ansichten sucht der Verfasser sinnfällig zu machen, daß die wissenschaftlichen Theorien jeweils dem allgemeinen Zeitdenken entsprechen. Er unterscheidet seit der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart vier Epochen der Urweltkunde. Einer Frühzeit, in der die Probleme sichtbar wer-

den, folgt die klassische (1790—1860) mit organisch-historischer Haupttendenz. Die dritte Epoche ist die des mechanistischen Denkens — gekennzeichnet durch Deszendenztheorie und geologischen Aktualismus —, während die gegenwärtige vierte neben dem monistischen Dynamismus rein naturwissenschaftlicher Richtung nach einem organisch-biologischen Historismus strebt.

Damit sind wir bei dem Hauptanliegen des Verfassers angelangt. Unter Hinweis auf Oswald Spengler vertritt er die Ansicht, das Gebiet der Erdgeschichte sei einer echt historischen Behandlung ebenso zugänglich wie das der menschlichen Geschichte. Der Begriff »Geschichte« sei auf die geologischen und paläontologischen Stoffgebiete auszudehnen. Indessen ist gerade Spengler mit seiner die historische Begriffsbildung verwischenden biologischen Denkweise kein guter Anwalt dieser Behauptung. Und die vom Verf. für seine These angeführten modernen geologischen Theorien, die auf das Typische und Zyklische in der Erdgeschichte gerichtet sind, zeugen entschieden stärker von einem Suchen nach allgemeiner Gesetzmäßigkeit als nach dem Besonderen und Einmaligen. Doch soll mit dieser Feststellung nicht bestritten werden, daß die wissenschaftliche Erdgeschichte durch die Berücksichtigung des historisch-individuellen Momentes sehr befruchtet werden kann.

Gießen.

Marianne Trapp.



010194



HANS ERICH FEINE

Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit

3., ergänzte Auflage

1943. VI, 152 S. RM. 4.30

(Grundrisse des Deutschen Rechts)

Aus einer Besprechung der 2. Auflage:

Das . . . Buch konnte schon nach kaum drei Jahren in zweiter Auflage erscheinen, ein Beweis, daß es sich im akademischen Unterricht und Studium voll bewährt hat. In der neuen Auflage wurde nun auch die Entwicklung der deutschen Verfassung in der jüngsten Vergangenheit seit dem Zusammenbruch von 1918 bis zum Großdeutschen Reich dargestellt. Ein Abschnitt behandelt die „Weimarer Verfassung und das Zwischenreich“, ein zweiter ist dem „Durchbruch des nationalsozialistischen Reichsgedankens und der Gründung des Großdeutschen Reiches durch Adolf Hitler“ gewidmet. Hier kann der Leser nicht nur die wichtigsten Tatsachen bis zur Gegenwart herab sowie die geistigen und politischen Kräfte, die sie herbeiführten, kennenlernen, sondern die überall angeführten wichtigsten einschlägigen Literaturangaben ermöglichen es ihm auch, seine Kenntnisse im Selbststudium zu vertiefen. . . .

Deutsche Literaturzeitung 1942, H. 1/2.

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

WALTHER KÖHLER

Ernst Troeltsch

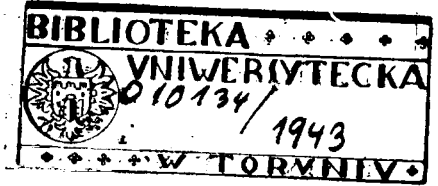
1941. VIII, 418 S. Mit einem Bildnis. Hlwd. RM. 9.80

Inhaltsübersicht:

Einleitung. – Der Ansatz. – Die allgemeine moderne Geisteslage. – Die theologische Lage der Gegenwart und die aus ihr zu erhebenden Forderungen. – Die Begründung des Glaubens auf den historischen Jesus. Glaube und Geschichte. – Das Wesen des Christentums. – Die Absolutheit des Christentums. – Die Selbständigkeit der Religion (Religionsphilosophie). – Dogmatik. – Ethik. – Das Werden der sogenannten historischen Methode. – Die Soziallehren der christlichen Kirchen. – Der Politiker. – Der Historismus und seine Probleme. Der systematische Abschluß. – Schluß. – Register.

z. Z. nur ins Ausland lieferbar.

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



WALTER BAETKE

Professor an der Universität Leipzig

Das Heilige im Germanischen

1942. VIII, 226 S., RM. 9.60

Wenn die vergleichende Religionswissenschaft es sich heute zur Aufgabe macht, die innere Struktur der Religionen zu erfassen, so wird doch nach wie vor die exakte Untersuchung der geschichtlichen Überlieferung die unerläßliche Voraussetzung dafür bilden. In dem neuen Werk des Leipziger Germanisten und Religionsgeschichtlers ist diese Synthese in glücklicher Weise vollzogen. Während von den beiden darin vereinigten Abhandlungen der ersten („Das Phänomen des Heiligen“) grundsätzliche Bedeutung zukommt, findet diese Theorie in der zweiten Arbeit („Die germanischen Ausdrücke für das Heilige und ihre Bedeutung“) ihre Anwendung auf die germanische Religion. In eingehender Untersuchung des Wortmaterials in den einzelnen germanischen Dialekten wird ein in manchen Zügen neues Bild der germanischen Religion herausgearbeitet. – So ist das Buch eine für Germanisten wie für Theologen und Religionswissenschaftler gleich bedeutsame Neuerscheinung.

Voraussichtlich im Februar 1944 wieder lieferbar.

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

FRANZ ROLF SCHRÖDER

Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte

Heft 1: Ingunar-Freyr. 1941. V, 74 S. RM. 3.60

Heft 2: Skadi und die Götter Skandinaviens.

Mit 3 Abb. 1941. III, 167 S. RM. 7.60

In die Tiefen germanischer Religionsgeschichte führen zwei höchst anregende und gedankenreiche Schriften von Fr. Schröder. . . . Mit bewundernswert weitem Blick, der in gleicher Weise über Religion und Brauchtum indogermanischer und nicht-indogermanischer Völker reicht, kann er den ursprünglichen Sinn mancher unverstänlich scheinenden Überlieferungen erhellen. . . . Gerade das ist das Bedeutsame an diesen Untersuchungen, daß sie die Ausblicke auf die Indogermanisierung, auf die Einschmelzung und immer weiterschreitende Umwandlung einer älteren, andersartigen Schicht zu eröffnen scheinen; es ist, als ob jene Zweiheit des Wani-schen und Asischen sich enträtseln wollte.

Zeitschrift für Deutsche Bildung 1942 H. 10/12.

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

✓ 20544



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulkeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai
Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von
Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld,
Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl,
Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 10 / Heft 2



1 9 4 4

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

COGITO ERGO SUM.

VON

MAX WUNDT (TÜBINGEN).

So oft man die Lehre Descartes' vorträgt, ist man gezwungen, diesen unglücklichen Satz in den Mund zu nehmen, da er nun einmal der bekannteste ist, und für manchen sogar der allein bekannte. Man wird meistens eine Entschuldigung hinzufügen, indem man darauf hinweist, daß er richtig verstanden werden müsse und das Gemeinte durch ihn nur mangelhaft ausgedrückt sei. Aber man wird dadurch nicht hindern können, daß die Hörer sich wundern und sich fragen, warum der große Denker nicht einen andern Ausdruck gewählt habe, und ob er denn nicht imstande gewesen sei, das, was er meinte, auch zu sagen.

Was an dem Satze mißfällt, liegt auf der Hand. Er ist der erste Grundsatz, den Descartes als unmittelbar gewiß hinstellt, um aus ihm weitere Sätze abzuleiten. Wie kann er ihm dann durch das ergo die Form der Vermittlung, d. h. eines Schlusses geben? Er entwickelt sein Verfahren im Hinblick auf das Vorbild der Mathematik und im Gegensatz zu dem syllogistischen der aristotelisch-scholastischen Logik, um unzweifelhaft Gewisses zu finden. Warum kleidet er dies Gewisse dann in einen Ausdruck, der so deutlich an das von ihm bekämpfte Verfahren erinnert? Bekanntlich hat er selbst dagegen Einspruch erhoben, den Satz als Schluß zu verstehen (*Responsiones secundae* 3, Werke VII 140, 18 — 141, 2¹); aber warum hat er ihn dann so gefaßt? Liest man ihn aber als ein einfaches Urteil, in das er ja leicht übergeführt werden kann (*cogitans sum*, als Denkender bin ich), so ist dies nach den kantischen Unterscheidungen zweifellos ein zergliederndes, das bloß der Erläuterung dient, indem die Satzaussage dem Satzgegenstande nichts Neues hinzufügt, sondern nur einen Teil desselben besonders hervorhebt. Der Satz ist richtig und sogar »klar und deutlich«, weil das Sein in dem Denken schon mitenthalten ist. Darum

1) Sämtliche Anführungen nach der Ausgabe von Adam und Tannery.

Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie 10, 2.



scheint er aber selbstverständlich und beinahe nichtssagend. Darauf wies unter den Einwendern schon Hobbes hin, denn *cogito* und *sum cogitans* bezeichneten überhaupt einfach dasselbe (*Objectiones tertiae* II, Werke VII 172, 14); und Gassendi erklärte, daß er diesen Schluß auch aus jeder andern Tätigkeit hätte ziehen können, denn das natürliche Licht lehre uns, daß, was handle, auch sei (*Obj. quintae* II, ebd. 259, 4). Vgl. das bekannte Gegenbeispiel: Ich gehe spazieren, also bin ich (*Prinzipien* I 9, Werke VIII 7, 24; etwas anders Hobbes VII, 172, 21) oder: Ich atme, also bin ich (I 513, 15; II 37, 26). Descartes selber scheint den Satz für eine bloße Zergliederung zu nehmen, wenn er seine Wahrheit in den *Prinzipien* aus der Regel des Widerspruchs begründet (VIII 7, 5—7).

Nun ist es merkwürdig, daß dieser berühmteste Satz Descartes' im strengen Sinne gar nicht von ihm ist. In den lateinisch geschriebenen *Meditationen* findet er sich nicht, dagegen heißt es im vierten Teile des *Discours*, der einen Auszug daraus gibt: *je pense, donc je suis* (VI 32, 19; 33, 17), und dies ist dann in der von Descartes nur durchgesehenen lateinischen Übersetzung mit *ego cogito ergo sum* wiedergegeben (VI 558 und 559), eine Fassung, die er selbst in die *Prinzipien* aufnahm (VIII 7, 8; 8, 9). Daß er den Ausdruck gebilligt hat, wird man also nicht leugnen können, und in der Tat ist er schon frühzeitig als Kennzeichen seiner Lehre verstanden worden. Schon die Einwände gegen die *Meditationen* legen ihn manchmal zugrunde, obwohl er dort gar nicht steht (VII 91, 17; vgl. 413, 1—11. Gassendi hält sich strenger an den Gedankengang der *Meditationen*, *Object. quintae* II).

Vor der Öffentlichkeit ist bekanntlich die Darstellung des *Discours* zuerst erschienen (1637), ihr folgte die der *Meditationen* (1641), und die *Prinzipien* kamen im selben Jahre heraus wie die lateinische Übersetzung des *Discours* (1644). Trotzdem wird man annehmen müssen, daß die ausführliche Darstellung der *Meditationen* die ursprüngliche ist und die so viel kürzere des *Discours* und der *Prinzipien* Auszüge daraus darstellen. Wir wissen ja aus Descartes' Briefen, besonders an Mersenne, daß er bereits lange vor dem *Discours* eine erste Darstellung in einem »kleinen Traktat« niederschrieb, die er im Juli 1629 als vollendet meldet (I 17, 7), und die er im Oktober desselben Jahres als »un échantillon de ma philosophie« zu veröffentlichen gedachte (23, 35). Im April 1630 zeigt er sich nicht mehr davon befriedigt, glaubt aber doch einen Weg gefunden zu haben, auf dem man die metaphysischen Wahrheiten ebenso augenscheinlich beweisen könne wie die der Geometrie (144, 11—17). Und im November 1630 kündigt er noch einmal die nahe bevorstehende Vollendung des »petit Traité de Metaphysique« an, in dem er das Dasein Gottes und die

Unsterblichkeit der Seele bewaise (I 82, 17—22). Dann hören wir nichts mehr davon, die Schrift scheint liegen geblieben. In die nächsten Jahre fallen hauptsächlich die Niederschriften zu dem geplanten Werke über die Welt. Und erst im März 1637 erwähnt er, schon im Zusammenhang mit dem Discours, daß er vor ungefähr acht Jahren in lateinischer Sprache »un commencement de Metaphysique« geschrieben habe (350, 19—21). Im Discours selbst, dessen vierter Teil ja ausdrücklich als Auszug jener früheren Schrift eingeführt wird, bezeichnet er sie als »premières méditations« (VI 31, 14—15).

Wie weit gleichen die Meditationen von 1641 dem frühen Traktat von 1629 und 1630? Das ist nicht leicht zu sagen, und Adam gibt in seiner als Supplement zu den Werken erschienenen Schrift über Leben und Werke des Descartes vielleicht eine gar zu sichere Rekonstruktion seines Inhalts (S. 129—44). Davor, beide allzu nahe aneinanderzurücken, könnte uns die Tatsache warnen, daß Descartes, als er die Arbeit an der endgültigen Darstellung der Meditationen begann, im November 1639 wie von einer ganz neuen Schrift redet, keineswegs von der Bearbeitung einer älteren, und sie vielmehr zur Erklärung dessen dienen lassen will, was er früher über diesen Gegenstand geschrieben habe (II 622, 16—18; vgl. auch 267, 10 bis 12). Mit dem früher Geschriebenen kann nur die Darstellung des Discours gemeint sein, denn nur eine veröffentlichte Schrift bedurfte der Erklärung, obwohl er merkwürdigerweise hier auch die neue, die nur die Meditationen sein können, als Discours bezeichnet. Trotzdem wird man nach der Bemerkung vom November 1630 und dem Auszug im vierten Teile des Discours annehmen dürfen, daß der Gedankengang der alten und der neuen Schrift im großen und ganzen gleich gewesen ist. Wie weit allerdings auch Einzelheiten, steht dahin und läßt sich bei dem Mangel aller genauen Angaben über die erste Fassung oder gar wörtlicher Anführungen aus ihr nicht mehr ausmachen. Und so kann man auch nicht streng beweisen, daß sie jenen unglücklichen Satz noch nicht enthielt, zumal er ja in dem Auszug steht, den der Discours von ihr gibt. Andererseits kann er hier aber natürlich gut auch eine verkürzende Zusammenfassung sein, was seine etwas mißratene Form vielleicht am besten erklärte. Und verglichen mit dem Gedankengang der endgültigen Meditationen ist er unleugbar nur eine solche Zusammenfassung. Da er sich aber, wie wir aus den Einwänden gesehen haben, so rasch durchsetzte und sofort als besonders bezeichnend empfunden wurde, und da er offenbar auch Descartes gefallen hat, was seine Aufnahme in die Prinzipien beweist, so ist sein Fehlen in den Meditationen zweifellos recht auffällig und erklärt sich am zwanglosesten durch die Annahme, daß er in der dabei zugrunde gelegten und in dieser Hin-

sicht übernommenen Urfassung eben noch nicht vorhanden war. Einen endgültigen Beweis dafür, daß es sich so verhält, werden wir erst aus einer Zergliederung der Meditationen selbst gewinnen können. Lassen wir daher das Verhältnis dieses Satzes im Discours zur Urfassung der Meditationen zunächst noch dahingestellt, so ist sein Verhältnis zur Endfassung derselben jedenfalls klar. Descartes selber sagt uns, daß er mit den Meditationen die Absicht habe, das früher (d. h. im Discours) Geschriebene aufzuklären (d'éclaircir II, 622, 17). Damit ist durch ihn selbst die Darstellung der Meditationen als maßgebend gesichert; aus ihr müssen die Auszüge im Discours und in den Prinzipien verstanden und beleuchtet werden, und nicht umgekehrt.

Um den wahren Sinn jenes ersten Grundsatzes zu erfassen, der gewöhnlich durch den berühmten Satz wiedergegeben wird, müssen wir uns also an die Meditationen halten. Unzählige Male ist der Inhalt zumal der beiden ersten dargestellt, der Zweifel und der Gewinn der ersten Gewißheit im Ich, und er gehört zu den berühmtesten Gedankengängen der neueren Philosophie überhaupt. Und doch wird man nicht behaupten können, daß der Zusammenhang schon in jeder Hinsicht geklärt sei. Er verdient darum immer von neuem eine Auslegung.

Über drei Stufen entwickelt sich in der ersten Meditation der Zweifel, wobei Descartes sorgfältig bemüht ist, nur die Haltung der gemäßigten, etwa akademischen, Zweifelslehre einzunehmen, die den Zweifel nur soweit treibt, um die Sicherheit der Erkenntnis zu erschüttern, und sich nicht zu der schroffen Stellung vordrängen läßt, ihre Unmöglichkeit zu behaupten. Die Zustimmung soll nur zurückgehalten werden (*assensionem esse cohibendam* VII 18, 8, die echte Stellung des gemäßigten Skeptikers, die *Epoché*). In diesem Sinne ist der Zweifel »methodisch« und nicht »dogmatisch«. Es genügt darum, gegen jede Behauptung nur überhaupt einen Zweifelsgrund aufzuweisen, um sie damit als sichere Grundlage der Erkenntnis auszuschalten. Das Ziel der Untersuchung ist die Gewißheit, und der Zweifel ist das methodische Mittel, die Erfahrung zu zergliedern, um zuzusehen, ob sich in ihr eine solche Gewißheit findet. Es wird dabei nach den Regeln verfahren, die im zweiten Teil des Discours ausdrücklich in Worte gefaßt werden (VI 18, f.), ja der Zweifel ist im Grunde nur eine Anwendung dieser vier Regeln. 1. Nichts soll als wahr angenommen werden, was nicht so klar und deutlich ist, daß man keine Veranlassung hat, es in Zweifel zu ziehen. Damit scheidet also alles aus, was ihm im Geringsten ausgesetzt ist, und der planmäßig durchgeführte Zweifel ist das Mittel, das Wahre zu suchen, indem er alles beseitigt, was nach dieser Regel

dem Anspruch an Wahrheit nicht genügt. 2. Jede Schwierigkeit (*difficulté* = Aporie, Problem) soll in möglichst viele Teile zerlegt und dabei 3. nach einer bestimmten Ordnung vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortgeschritten werden. So werden die verschiedenen Zweifelsgründe nacheinander in Anwendung gebracht, und dabei wird zuerst das leichter zu Bezweifelnde erledigt und allmählich zu dem schwerer zu Bezweifelnden fortgegangen. Indem alle denkbaren Zweifelsgründe vorgebracht werden, wird auch 4. der Regel genügt, daß man sich durch vollständige Aufzählung und allgemeine Übersichten vergewissern soll, nichts ausgelassen zu haben.

So bewirkt der Zweifel eine Zergliederung des Gegebenen, um festzustellen, ob sich in ihm irgend etwas wahrhaft Gewisses findet. Alles, was im Geringsten bezweifelt werden kann, scheidet aus, und es heißt abwarten, was übrig bleibt und sich als Gewisses dadurch bekundet, daß es dem Zweifel nicht zugänglich ist. Ausgegangen wird von dem gesamten Umfang der Erfahrung. Jeder Zweifelsgrund erweitert dabei den Umkreis des Ungewissen, und zwar so, daß jeder folgende auch das noch erschüttert, was der vorangehende unangetastet hatte stehen lassen. So kann der Zweifel an der Zuverlässigkeit der Sinne nur einen Teil der Wahrnehmung treffen, denn er bezieht sich doch eigentlich nur auf kleine und entfernte Gegenstände, während das unmittelbar Gegenwärtige und besonders das Bewußtsein des eigenen Leibes davon kaum berührt wird. Diese Sicherheit wird erst durch den zweiten Grund erschüttert, der in einer romantischen, doch auch jener Zeit nicht fernliegenden Weise die Grenze zwischen Wachen und Traum verwischt (1635 erschien Calderons *Leben ein Traum*). All dies kann ich auch träumen, und ein sicheres Kennzeichen, Wachen und Traum zu unterscheiden, habe ich nicht. (Was man als solches anführen könnte, Klarheit, Zusammenhang, ist nur relativ und kann keinen absoluten Unterschied wie zwischen Wahr und Falsch begründen). Aber manches bleibt wahr, auch wenn wir es träumen, so die Natur des Körpers überhaupt und insbesondere seine mathematischen Eigenschaften. Gegen diese Sicherheit muß dann der stärkste Grund ins Feld geführt werden, nämlich daß Gott mich vielleicht so geschaffen hat, daß ich mich auch in dem täusche, was mir am sichersten scheint. Seine Güte kann dagegen nicht unbedingt ins Feld geführt werden, denn ihr widerstreitet es ja eigentlich, daß ich mich überhaupt irre; und nehme ich eine geringere Ursache meines Daseins an, so ist die Wahrscheinlichkeit um so größer, daß ich unvollkommen und also dem Irrtum unterworfen bin.

Die drei Argumente werden schließlich in dem furchtbaren und in der Tat jede Gewißheit in der Wurzel vergiftenden Gedanken zusammenge-

faßt, daß irgendein boshafter und zugleich höchst mächtiger und schlauer Geist all seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen. Man darf diesen Gedanken nicht einfach mit dem dritten Zweifelsgrund zusammenfließen lassen; er entwickelt sich vielmehr aus einer Erörterung, die alle drei Gründe verbindet (*Quibus sane argumentis . . . 21, 20*). Damit wird der Zweifel zu solcher Gewalt gesteigert, daß er auch auf das Folgende mit übergreift und selbst die in der zweiten Betrachtung gewonnene erste Gewißheit im voraus mit erschüttert. Kuno Fischer hat darum mit Recht darauf hingewiesen, daß erst durch den Gottesbeweis in der dritten Betrachtung, der Gott als Quell und Gewähr aller Wahrheit sichert, die Möglichkeit irgendwelcher Gewißheit wiedergewonnen wird ¹⁾.

In dem Abriß des Inhalts, der der Ausgabe der Meditationen vorangestellt wurde, den Descartes aber erst nachträglich niederschrieb (*III 268, 9—14*), sagt er von den Zweifelsgründen, daß sie *de rebus omnibus praesertim materialibus* handelten (*VII 12, 1—2*), und man tut gut, diese vorwaltende Richtung des Zweifels zu beachten. In der Tat gilt er zumeist der Außenwelt und ihrem wirklichen Dasein. Bei den beiden ersten Gründen liegt das auf der Hand; aber auch das Mathematische, gegen dessen Gewißheit der dritte Grund aufgerufen wird, wird vor allem als Eigenschaft des Körpers, als Ausdehnung, Quantität usw. betrachtet (*20, 16 bis 19*). Redet Descartes an anderer Stelle (so in den Prinzipien *VIII 6, 9*) ganz allgemein von den mathematischen Beweisen, so darf man doch auch dabei eine gewisse Beziehung auf die Gegenständlichkeit nicht verkennen. Denn die mögliche Täuschung durch den Urheber unseres Daseins kann immer nur diese Beziehung betreffen, da das Mathematische, rein als geistige Schöpfung angesehen, davon eigentlich unberührt bliebe. Und so ist die Einschränkung des Zweifels auf die materiellen Dinge in dem Abriß vielleicht zu eng und aus Descartes' Vorsicht zu erklären; aber auf irgendeine Art Gegenständlichkeit bezieht er sich bestimmt immer. Er betrifft das Verhältnis des Denkens zum Sein und stellt in Frage, ob mit dem Denken wirklich ein Sein getroffen ist. Und so kann man die Erschütterung des gegenständlichen Bewußtseins als sein und der ersten Meditation Ergebnis bezeichnen.

1) In dem Auszug, den der Discours bietet, fehlt der dritte Grund und der boshafte Geist. Man kann aber nicht glauben, daß dies in der Urfassung der Meditationen nicht vorhanden gewesen sei, da die große Bedeutung, die der Gottesbeweis für den ganzen Aufbau der Erkenntnis bei Descartes besitzt, nur von hier aus richtig verstanden werden kann. Bekanntlich scheute Descartes nichts so sehr als einen Zusammenstoß mit der Kirche, und er wird wohl gefürchtet haben, daß dieser an sich schon etwas bedenkliche Gedanke in einer so verkürzten Darstellung erst recht zu Mißverständnissen und Mißdeutungen Anlaß gäbe.

Auf diese Gegenständlichkeit wird dann am Eingang der zweiten Meditation noch einmal besonders und fast in einer zu groben Weise hingewiesen, indem der Zweifel ausdrücklich auf das bezogen wird, was ich mit den Sinnen wahrnehme oder was sich mir im Gedächtnis darstellt (VII 24, 14—18 = § 2 der Übersetzung von Buchenau). Aber auch ein davon ganz verschiedenes Sein (*esse*), wie etwa das Gottes, ist zweifelhaft, da ich den Gedanken desselben ja selbst gebildet haben könnte (ebd. 19—24). Man sieht deutlich, die Frage gilt immer dem Sein; in ihm soll Wahrheit und Gewißheit gewonnen werden, und der Zweifel erregt die Sorge, ob das Sein nicht verfehlt ist.

Nur von dieser Frage her ist nun auch der berühmte erste Grundsatz, das erste Gewisse, zu verstehen; aus ihr entspringt seine Fassung, wie sie in der letzthin allein maßgebenden Gestalt die zweite Meditation bietet. Es ist das Sein, um das es sich auch hierbei handelt. Neben Gott erscheint als ein von allem körperlichen Sein Verschiedenes das Ich. Wie steht es um dessen Sein? Bin ich nicht wenigstens etwas (*nunquid ergo saltem ego aliquid sum?* 24—25). Und wenn gegen diese Möglichkeit sofort die ganze Wucht der Zweifelsgründe wieder andrängt, so können sie ihr doch nichts anhaben. Weder Sinnestäuschung noch Traum, denn sie können mir nur meinen Leib zweifelhaft machen, aber ich bin noch etwas anderes als dieser. Und selbst wenn ich mich unter dem Gewicht jener Gründe überredet habe, daß es nichts in der Welt gibt (*nihil plane esse in mundo*, 25, 2—3), so müßte ich doch sein, wenn ich mich überreden konnte. Dagegen vermag selbst der höchst mächtige und verschlagene Betrüger nichts auszurichten, denn offenbar kann er mich nur täuschen, weil ich bin. Und so ergibt sich als das erste Gewisse nicht etwa das Denken, wie man nach dem berühmten Satze annehmen müßte, sondern vielmehr das Sein, nicht das Ich denke, sondern das Ich bin (*ego sum, ego existo*, 25, 12; so auch in der vorangestellten, aber später geschriebenen Übersicht 12, 13 und in der Antwort auf die sechsten Einwände 480, 1—3). So heißt es in dieser allein ausgeführten und daher allein maßgebenden Darstellung, und nur aus ihr darf man Descartes' Lehre in ihrem wahren Zusammenhang verstehen. Die Betonung des Ichs ist dabei noch besonders zu beachten, durch sie wird das Sein des Ichs allen andern Arten des Seins entgegengestellt. Wenn alles gegenständliche Sein, das Sein der Sachen, durch den Zweifel erschüttert ist, so bleibt das Sein des Selbst davon unberührt.

Dabei spielt nun aber das *cogitare* auch eine Rolle (25, 10), aber es hat eine ganz andere Stellung und Aufgabe als in dem Satze *cogito ergo sum* oder in dessen Umschreibung, wie sie die Prinzipien (I, 75, Werke VIII 38, 17—18) geben: »*Advertemus nos existere, quatenus sumus naturae*

cogitantis.« Hier heißt es vielmehr, daß der betrügerische Geist mich täuschen möge, soviel er kann, »nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo« (VII 25, 9—10). Es könnte einen Augenblick scheinen, als ob hier doch das Sein des Ichs von seinem Denken abhängig gemacht würde; aber das ist nach dem ganzen Zusammenhang unmöglich, da erst an einer späteren Stelle, wie wir sehen werden, dies Sein als cogitatio bestimmt wird. Vielmehr bedeutet diese hier gerade die umfassende Haltung, die ebenso die Gegenstände wie das Ich einschließt. Alle Erwägungen Descartes', und schon die der ersten Meditation, gehen ja vom Denken, vom Bewußtsein aus, und die Frage, aus der der Zweifel emporwächst, ist jedesmal die, ob und in wie weit dem Denken ein Sein entspricht. Bei allen Gegenständen ist dies zweifelhaft, weil das Sein nicht im Denken gegeben ist, sondern erst irgendwie zu ihm hinzukommen müßte. Beim Ich dagegen wird durch das Bewußtsein desselben unmittelbar auch sein Sein erfaßt. Beides ist hier nicht getrennt, und am wenigsten braucht das eine aus dem andern auf dem Wege eines Schlusses gefolgert zu werden. Gerade diese untrennbare Verbindung beider, das unmittelbare Gegebensein des Seins im Bewußtsein ist das Wesentliche. Die cogitatio bezeichnet hier also nur die allgemeine Weise, in der uns alles, die Sachen sowohl wie das Selbst, gegenwärtig ist, und keineswegs folgt gerade aus ihr das Sein. Denn bei den Sachen bleibt das Sein ja zweifelhaft, und nur beim Selbst ist es gewiß. Also nicht die cogitatio verbürgt das Sein des Selbst, wenn auch dieses, ebenso wie alles andere, nur in ihr dem Menschen gegeben sein kann. Sondern unmittelbar gewiß und durch nichts anderes verbürgt ist das Sein des Selbst selber, denn dies Sein kommt nicht, wie das der Sachen, als ein neues zum Denken hinzu, sondern ist schlechthin mit ihm eins ¹⁾.

Man pflegt Descartes als Haupt und für die Neuzeit als den eigentlichen Begründer der »Bewußtseinsphilosophie« jeder Art Seinsphilosophie entgegenzustellen, und insbesondere von der heutigen »Existenzphilosophie« wird sein Ansatz verworfen, weil er, indem er vom Bewußtsein, nämlich der cogitatio, ausgehe, alsbald das Sein verfehle und sich den Zugang zur eigentlichen Existenz selber verbaue. Nun soll dieser Auffassung nicht jedes Recht bestritten werden. Denn daß Descartes zu den einwärts gewandten Denkern gehört, die mehr mit ihrem Ich als mit den Sachen be-

1) Die zuerst 1647 erschienene französische Übersetzung der Meditationen nähert diese Ausführungen (des § 3 Buchenau) noch mehr dem berühmten Satze an, indem sie nach den Worten, daß ich gewiß etwas war, wenn ich mich zu etwas überredete, noch einschreibt: »Ou seulement si j'ai pensé quelque chose« (IX 19). Den Sinn dieses Satzes werden wir erst später ganz verstehen.

schäftigt sind, ist auch nach dem hier entwickelten Ansatz offenbar, und der Zweifel als Ausgang deutet auf dieselbe Haltung, da er das Sein von dem Grade der Gewißheit für das Selbst abhängig macht. Geht man aber nicht von dieser sozusagen unbewußten Grundhaltung aus, sondern von der ausdrücklich entwickelten Lehre, so ist jene Entgegensetzung nicht ganz billig, und man kann bei ihm sogar den deutlichen Ansatz zur Existenzphilosophie selber finden. Ist ihm doch nicht das cogito, sondern das existo das erste, und er gewinnt die grundlegende Gewißheit nicht im Was, sondern im Daß. Daß ich bin, darauf kommt zunächst alles an, und erst, nachdem hier fester Boden gewonnen ist, kann nun weiter gefragt werden, was ich bin, eine Frage, deren Beantwortung die ganze übrige zweite Meditation gewidmet ist. Übrigens macht ja auch die Existenzphilosophie die Voraussetzung, daß die Existenz nur im Menschen angetroffen werden könne, und in ihrer einwärts gewandten Haltung und Selbstbezogenheit geht sie zweifellos noch über Descartes hinaus.

Nachdem ein erstes Daß und damit an dieser Stelle das Sein gesichert ist, erhebt sich nun die Frage nach dem Was dieses Seins (VII 25, 14—15). Damit ist der Gegenstand der folgenden Untersuchungen bezeichnet, und dies ist eben die Hauptsache, daß jetzt erst, nachdem das Sein des Ichs feststeht, das Denken als sein Wesen bestimmt wird. Grundlegend ist die Sicherung des Daseins und nicht des Soseins. Denn gerade das Dasein ging im Zweifel verloren, und erst, nachdem es wenigstens an einer Stelle wiedergewonnen ist, kann nach seinem Sosein gefragt werden.

Deutlich wird diese Frage nach dem Was als die folgende von der zuerst entschiedenen nach dem Daß abgehoben (*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui iam necessario sum*, 25, 14—15 und *Quidnam igitur antehac me esse putavi?* 25, 25), und keineswegs fließt beides so ungeschieden ineinander, wie es nach den üblichen Darstellungen manchmal scheinen könnte. Dabei geht aber das sum voraus, und das cogito folgt erst als seine nähere Wesensbestimmung. Denn dies ist nun der weitere Inhalt der zweiten Meditation, die Beantwortung der Frage, was das Ich ist, und seine Bestimmung als cogitatio. Dabei hat dies »Denken« aber mehrere Bedeutungen, und die Eigenart der weiteren Erörterungen liegt nicht zuletzt in deren Folge und Ablösung, wobei sie an den Grenzen wohl auch ineinander überfließen, obwohl sie sich im Kerne deutlich gegeneinander abheben. Daß Descartes sie nicht scheidet und sie mit demselben Worte deckt, gehört zu den Besonderheiten seines Denkens und Sprechens, über die zuletzt noch etwas zu sagen sein wird, und jedenfalls auch zu den Zügen, die einige Zweifel daran wecken müssen, ob er mit Recht als reiner Rationalist und also Verstandesmensch hingestellt werden darf. Diese

Lässigkeit wird dadurch noch auffallender, als er eben zuvor, wie wir sahen, das *cogitare* in einem ganz unbestimmten Sinne brauchte (25, 10), ja es in diesem Sinne sogar hier gelegentlich wiederholt (26, 1).

Der Gedankenfortschritt ist folgender. Descartes geht auch jetzt von dem unmittelbaren Bewußtsein aus, und will zusehen, was von dessen Bestimmungen den Zweifelsgründen standhält, die auch hier in dem Gedanken an den mächtigen und boshaften Betrüger zusammengefaßt werden (26, 24—25). Zweifellos habe ich mich immer für einen Menschen gehalten. Aber was ist der Mensch? (25, 26). Die nur begriffliche Bestimmung als *animal rationale* wird rasch abgewiesen, würde sie doch für jeden ihrer Bestandteile weitere Bestimmungen verlangen, wodurch sich die Schwierigkeiten nur vermehrten. Vielmehr soll von dem ausgegangen werden, was sich von selbst und unter Führung der Natur meiner Auffassung (*cogitationi meae* 26, 1) darbot. Dies ist der Mensch im vollen Sinne seines Wesens unter Einschluß besonders auch seiner Leiblichkeit. Diese runde Vorstellung wird nun ebenso zergliedert, wie in der ersten Meditation die Welt überhaupt, indem gefragt wird, was von ihr als sicher übrig bleibt, wenn alles Zweifelhafte, worin der mächtige Betrüger mich täuschen könnte, abgezogen wird. Es ist aber nach dem früheren Ergebnis ohne weiteres klar, was so als unsicher beiseite gesetzt werden muß, nämlich alles das, was irgendwie zur Gegenständlichkeit gehört, also vor allem der Leib des Menschen und ebenso alle Tätigkeiten, die mit dem Leibe zusammenhängen, wie Gehen, sich Ernähren, Empfinden. Was all dies verbindet, ist offenbar der Umstand, daß ich es in gegenständlicher Weise auffassen kann, daß es auch ein Inhalt meines Sachbewußtseins ist und darum hinsichtlich seines Daseins zweifelhaft gemacht werden kann. Und so bleibt nur das Denken übrig, was von mir nicht getrennt werden kann (*cogitatio est, haec sola a me divelli nequit*, 27, 8). In diesem Trennen, dem *divelli*, müssen wir den Ausdruck der Gegenständlichkeit sehen; nur die *cogitatio* ist nicht in dieser gegenständlichen Weise auf mich bezogen, sondern schlechthin mit mir eins. So tritt das Selbstbewußtsein als nicht zu vergegenständlichend dem Sachbewußtsein gegenüber. Während bei diesem immer die Frage nach dem Sein bleibt, ist dies im Selbstbewußtsein unmittelbar mit gegeben, weil hier Sein und Denken nicht getrennt, sondern eins und dasselbe sind.

Dies ist die erste Bedeutung, in der der Sinn der *cogitatio* festgelegt wird, nämlich als Selbstbewußtsein. Dabei erlaubt sich Descartes allerdings nach unserer Auffassung zwei leise Grenzüberschreitungen, die für seine Denkart bezeichnend sind. Einmal bestimmt er das Sein des denkenden Ichs alsbald als *res cogitans* (27, 13), wodurch es zur metaphysischen

Substanz gesteigert scheint, wozu die bisherigen Darlegungen nicht berechtigten. Zunächst könnte man res nur noch in dem ganz unbestimmten Sinne von ens nehmen, zwei Begriffe, die in der scholastischen Sprache oft ineinanderfließen; aber es ist doch deutlich, daß Descartes, indem er cogitatio mit res cogitans vertauscht, sich den Übergang in die metaphysische Substanzenlehre erschließt, und in dem Auszug, den der Discours gibt, redet er an dieser Stelle ausdrücklich und ohne Bedenken von einer Substanz, deren Wesen das Denken ist (VI 33, 4—5). Und auch die Grenzen der cogitatio selbst werden etwas verwischt, indem sie nicht nur für das Selbstbewußtsein als Grundlage alles Denkens gebraucht wird, sondern auch für das aus ihm entspringende absichtliche Denken selber. Nirgends ist Descartes so sehr Intellektualist als im Psychologischen, indem er die schlichten seelischen Gehalte betrachtet, als entstünden sie aus bewußter Überlegung. Und so wird ihm auch das Selbstbewußtsein leicht zu einer ausdrücklichen Handlung des Denkens, und er kann die res cogitans damit ohne weiteres auch als Verstand oder Vernunft bestimmen (VII 27, 14). Dies führt uns zu ihren weiteren Bedeutungen.

Es wird nämlich nun (§ 14 Buchenau, VII 28, 20 ff.) genauer gefragt, was die cogitatio ist, und dabei werden alsbald sämtliche Tätigkeiten des Geistes aufgezählt, da sie sich alle irgendwie als ihre Teile darstellen. Es sind die Tätigkeiten, die im Zweifel wirkten und in denen ich mich daher selber finde, wenn ich auf mich als den Zweifelnden achte, nämlich als zweifelnd, einsehend, bejahend, verneinend, wollend, nicht wollend, einbildend, empfindend. Alles dieses kann, als Tätigkeit meines Bewußtseins betrachtet, nicht von mir getrennt werden (quid . . . distinguatur? quid . . . a me ipso separatum dici possit, 29, 3—4). Auch hier können wir das Trennen in dem bestimmten Sinne der Gegenständlichkeit auffassen. Als Gegenstand tritt mir nur der Inhalt dieser Tätigkeiten gegenüber, diese selber widersetzen sich jeder Vergegenständlichung. Besonders hervorgehoben wird dieses Verhältnis an der Einbildungskraft (imaginatio), denn sie ist vor allem auf Gegenstände bezogen, und vor ihren Bildern wurde daher vor allem gewarnt, da sie uns über das Wesen des Ichs täuschen (§ 10—13 Buchenau, VII 27, 18—28, 19). Jetzt dagegen heißt es, daß, wenn auch keine res imaginata wahr sein mag, die vis imaginandi selbst doch wahrhaftig existiert und einen Teil der cogitatio ausmacht (29, 7 bis 11). Und dasselbe gilt für die Sinneswahrnehmung; daß ihre Inhalte mir erscheinen, das in me sentire (29, 16) kann nicht falsch sein. Und so wird eigentlich die ganze Welt wiedergewonnen, die durch den Zweifel zerstört war, aber nicht in ihrer Gegenständlichkeit und sachlichen Gegebenheit, sondern als Inhalt des Selbst. Dies ist die zweite Bedeutung der cogitatio.

Sie ist danach das Bewußtsein in seinem ganzen Umfang und allen seinen Tätigkeiten, aber eben nur als Bewußtsein betrachtet (ebenso Prinzipien I, 9, Werke VIII 7, 20—8, 2).

Mit § 15 Buchenau (VII 29, 19 ff.) wendet sich die Erörterung wieder der Dingwelt zu, und dabei wird die dritte Bedeutung der *cogitatio* gewonnen. Es scheint zunächst wenig glaubhaft, daß die körperlichen Dinge mir undeutlicher sein sollen, als jenes unbestimmte Etwas in mir, das ich niemals vor die Einbildung bringen kann. Andererseits wäre es wunderbar, wenn ich die mir fremden Dinge, gegen die sich so viele Zweifel vorbringen ließen, deutlicher erfassen sollte, als das Wahre und Bekannte, kurz als mich selbst (29, 19—28). Um diese Frage zu entscheiden, wird eine Zergliederung der Körper vorgenommen, und zwar nicht derselben im allgemeinen, sondern eines bestimmten. Das nun folgende berühmte Beispiel vom Wachs will dartun, daß dessen dingliche Einheit in keiner seiner sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften liegt, da diese sich sämtlich, etwa bei Erwärmung, verändern. Was also das Wachs selber ist, diese Zusammenfassung (*comprehensio* 31, 9) seiner Bestimmungen, kann ich nicht mit der Einbildungskraft ergreifen, die nicht imstande ist, jene zahllosen Veränderungen zu durchlaufen, sondern nur durch das Denken (*sola mente* 31, 17, *solius mentis inspectio* 31, 25; franz. *par l'entendement . . . une inspection de l'esprit* IX 24 f.).

Es ist also ein Akt unseres Denkens, durch den wir die mannigfaltigen und sich beständig verändernden Eigenschaften des Dinges zu einer Einheit verknüpfen, um das Ding damit eigentlich erst als eines und ein bestimmtes zu erfassen. Uns erinnert dieser Gedanke selbstverständlich an Kants Einheit der transzendentalen Apperzeption, durch die das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung zur synthetischen Einheit gebracht wird, und sicher ist beidemale letztlich dasselbe gemeint. Doch bei Descartes hat er noch eine etwas andere Prägung. Es macht sich nämlich wieder sein psychologischer Intellektualismus geltend, demzufolge der schlichte seelische Vollzug nur allzu leicht als eine bewußte Denkhandlung genommen und das seelische Geschehen mit dem nachträglichen Urteil über dasselbe vermengt wird. So erscheint ihm auch dieser unmittelbar aus der Einheit des Bewußtseins entspringende Akt mehr als ein absichtliches Urteil, demzufolge wir die Einheit des Dinges nicht nur einfach vollziehen, sondern zugleich ausdrücklich anerkennen. Und er führt sie daher auf eine Einsicht des Geistes (*mentis inspectio*) oder auf den begreifenden Verstand zurück (*mon entendement seul qui le conçoit*). Einen gewissen Unterschied deutet er allerdings selber an, wenn er an diesem Akte zwei Stufen unterscheidet, eine unvollkommene, verworrene, und eine klare

und deutliche, je nach dem Grade der Aufmerksamkeit (31, 25—28). Aber damit wird im Grunde ja die logische, urteilsmäßige Art desselben noch besonders betont, die sich nur bei verworrener Auffassung der Aufmerksamkeit entzieht. Und so ist dies die dritte Bedeutung, in der sich die cogitatio darstellt. Sie ist das logische Bewußtsein, das an der Klarheit und Deutlichkeit seiner Verknüpfungen die Gewähr seiner Gewißheit besitzt. Streng genommen ist es eine unzutreffende Ausdrucksweise, wenn wir sagen, daß wir das Wachs sehen, wenn es da ist; vielmehr urteilen wir auf Grund von Farbe und Gestalt, daß es da ist (*eam adesse judicare* 32, 4; vgl. *sola judicandi facultate* 32, 11—12).

Dies Hinübergleiten des unbewußten Aktes in das bewußte Urteilen und Schließen zeigt sich auch an dem nun folgenden Vergleiche, nämlich daran, daß er das Gemeinte nicht genau trifft, und Descartes ihn doch für treffend hielt. Um es nämlich einleuchtend zu machen, daß wir das Wachs eigentlich nicht sehen, sondern nur erschließen, weist er auf die Menschen hin, die ich durch das Fenster auf der Straße vorübergehen sehe. Dann sage ich auch, daß ich Menschen sehe, obwohl ich in Wahrheit nur Hüte und Kleider sehe und bloß urteile, daß es Menschen sind (32, 6—10). Der Unterschied liegt auf der Hand. Bei den Menschen handelt es sich um eine gewohnheitsmäßige Assoziation, die sich bei Descartes nur auch in ein logisches Urteil verwandelt, bei der von einem Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung zu einem andern fortgegangen wird. Darum kann ich mir mein Urteil leicht bestätigen lassen; ich brauche ja nur auf die Straße zu gehen und unter die Hüte zu blicken. Die verborgene Einheit des Wachses aber kann ich mir nicht derart vor die Augen bringen, sondern sie bleibt in der Tiefe. Und es ist darum gerade die Frage, ob von dem Wachs noch etwas übrig ist, wenn ich seine äußeren Formen wegnehme und ihm damit gleichsam seine Kleider ausziehe (32, 25). Descartes konnte sich nur deshalb für berechtigt halten, jenen Akt der Einheit der Apperzeption durch den Vergleich mit einer gewöhnlichen Assoziation zu erläutern, weil er beide in ein Urteil verwandelte.

Daran schließt sich dann noch (§ 23 Buchenau, VII 33, 1 ff.) eine höchst lehrreiche Ausführung, die für uns um so wichtiger ist, als sie offenbar die Grundlage für jene unglückliche Fassung *cogito ergo sum* enthält und diese damit zugleich bis zu einem gewissen Grade verständlich macht. Descartes sucht hier, am Ende der zweiten Meditation, gleichsam einen Übergang von dem unmittelbaren zum philosophischen Bewußtsein, oder in seiner Sprache von der verworrenen zur deutlichen Erkenntnis. Jenem ist es selbstverständlich, daß die Dinge der Umwelt am leichtesten und deutlichsten erkennbar sind, dieses lehrt uns, daß vielmehr das Ich oder

der Geist am deutlichsten erfaßt wird. Nun zeigt das Beispiel vom Wachs, daß wir uns in der Erkenntnis der Dinge und durch dieselbe gerade auch unseres Ichs vergewissern können. Denn wir würden die Dinge in ihrer jeweiligen Einheit gar nicht aufzufassen vermögen, wenn nicht eben wir es wären, die diese Einheit in sie hineinlegten. Und so beweisen uns die Dinge unser eigenes Selbst; ihre scheinbare Deutlichkeit ist nur entliehen, entliehen nämlich von dem zuerst allein Deutlichen, dem Selbst. So werden wir uns unseres Selbst auf dem Umwege über die Dinge bewußt. Man kann dabei an den Satz Kants erinnern, daß »innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist« (III 192, Akad. Ausg.).

Wenn Kant diesen Gedanken aber »zur Widerlegung des Idealismus« einführt, so gibt Descartes ihm eine andere Wendung. Er fährt nämlich fort: Wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es sehe, so folgt daraus, daß ich es sehe, weit augenscheinlicher, daß ich selbst existiere. Denn es kann sein, daß dies gar kein Wachs ist, ja daß ich gar keine Augen habe, mit denen ich etwas sehen könnte, aber es ist unmöglich, daß, während ich sehe oder doch das Bewußtsein habe zu sehen (*cum cogitem me videre*), ich selbst, der ich dies Bewußtsein habe, nicht irgend etwas bin (*ut ego ipse cogitans non aliquid sim*). Und wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es betaste, so folgt daraus dasselbe, nämlich daß ich bin (*me esse*). Und was hier vom Wachs bemerkt wird, läßt sich auf alle Dinge der Außenwelt anwenden (VII 33, 6—19). Es springt in die Augen, daß diese Sätze nichts anderes sind als eine Umschreibung des *cogito ergo sum*, oder besser, daß dieser Satz sie auf eine kurze Formel bringt. (Vgl. auch den französischen Text IX 26 und dessen Einschub schon an früherer Stelle, worüber oben S. 88 Anm.) Und man begreift vielleicht, daß es Descartes reizte, diesen letzten und abschließenden Trumpf der ganzen Erörterung über die Selbstgewißheit, daß sie uns nämlich gerade durch die Gewißheit der Dinge vermittelt wird, in einem solchen Schlagwort festzuhalten. Denselben Gedanken, noch nicht ganz zur Formel erstarrt, spricht er in den Prinzipien (I, 11) aus: Es ist unmöglich, daß wir etwas anderes erkennen, ohne daß uns dies nicht, und zwar viel sicherer, zur Erkenntnis unseres Geistes führte. Urteile ich z. B., daß die Erde existiert, weil ich sie berühre oder sehe, so muß ich danach noch viel mehr urteilen, daß mein Geist existiert. Denn die Erde existiert vielleicht gar nicht; aber es ist unmöglich, daß mein Geist, der so urteilt, nicht sei (VIII 8, 26—9, 3). Im Discours, der zuerst die Formel bringt, wird dieser ausführlichere Sinn nur ganz kurz und nebenher berührt, so daß er hier gar nicht voll verständlich wird (VI 32, 28—31).

Verstehen wir danach den berühmten Satz im Lichte dieser abschließen-

den Erörterung, so fallen die Bedenken in sich zusammen, die eingangs gegen ihn vorgebracht werden mußten. Das ergo ist gerechtfertigt, denn es handelt sich hier wirklich um einen Schluß, indem aus der Gewißheit der äußeren Gegenstände bzw. meines Bewußtseins derselben, die Gewißheit des eigenen Selbst gefolgert wird; und Descartes braucht daher in diesen Umschreibungen auch unbedenklich Ausdrücke, die eine solche Schlußfolgerung bezeichnen (*efficitur* VII 33, 8, 15; *sequi* 58, 28). Gegen diese Schlußform ist nun aber auch nichts mehr einzuwenden. Denn nicht in dem ganzen Satz liegt die erste Gewißheit, sondern nur in seinem zweiten Teile, dem *sum*. Und wenn das *sum* dabei, eben zufolge der Einkleidung in einen Schluß, nicht als erste, sondern als zweite Gewißheit erscheint, so verliert sich dieser Schein, wenn wir das *cogito* nur recht verstehen, d. h. im Sinne der Ausführungen am Ende der zweiten Meditation. Dann bedeutet es ja nicht das Selbstbewußtsein, sondern im Gegenteil gerade das Dingbewußtsein. Und dies ist das Erste nicht für die philosophische Einsicht, die vielmehr das Ich als das Erste erkennt, wohl aber für das naive unreflektierte Bewußtsein. Und so bezeichnet der Schluß den Übergang von diesem gemeinen zum philosophischen Bewußtsein. Der Satz drückt danach nicht die vollendete Erkenntnis des ersten Grundsatzes aus, sondern den Weg, auf dem diese Erkenntnis im Übergang von der Verworrenheit des gewöhnlichen zur Deutlichkeit des wissenden Bewußtseins gewonnen wird. Wenn in dem Schluß ein Erstes und Zweites unterschieden wird und erst in dem Zweiten die Gewißheit erreicht wird, so bezeichnet dies eben nicht das Verhältnis im vollendeten Wissen, für das ja Descartes vielmehr die Gewißheit des eigenen Seins als das Erste einschärft, sondern das Verhältnis bei unserem Erwerb des Wissens. Und dabei gilt auch hier der Satz des Aristoteles, daß das Frühere für uns das Spätere der Sache nach ist, und umgekehrt.

Und auch das zweite Bedenken verschwindet. Es handelt sich nicht um einen bloß analytischen Satz, bei dem durch das Sein nur eine selbstverständlich im Denken schon mitgedachte Bestimmung überflüssigerweise noch einmal hervorgehoben würde. Denn das *cogito* zielt ja auf einen ganz anderen Bereich, als das *sum*, und der Satz ist daher im kantischen Sinne synthetisch; der Gedanke schreitet in ihm fort und dreht sich nicht nur um sich selbst. Das Denken bezieht sich auf das gegenständliche Bewußtsein, das Sein auf das Selbstbewußtsein. Seinem Sinne nach muß man ihn daher übersetzen: Ich habe das Bewußtsein von Dingen und bin also als Ichbewußtsein. Das Sachbewußtsein setzt das Selbstbewußtsein voraus. Während jenes — die Frage betrifft ja immer die Existenz, das wirkliche Dasein — gerade mit Bezug auf das Dasein der von ihm umschlossenen

Gehalte uns im Zweifel läßt, ist uns in diesem unmittelbar sein Dasein verbürgt. Und ich kann statt des Denkens in der Tat auch beliebige andere Bestimmungen einsetzen, wie ich atme, ich gehe spazieren, also bin ich, da sie Teile des Dingbewußtseins sind (vgl. II 37, 20—38, 21 und Prinzipien I, 9, VIII 7, 20—8, 2).

Die zweite Meditation beginnt mit *sum — cogitans* und endet mit *cogitans — sum*, und so schließt sie sich im Kreise zum Ganzen zusammen.

Die Rechnung scheint aufzugehen. Oder bleibt doch ein peinlicher Rest? Wie konnte Descartes — der Rationalist — seine Grundlehre in eine Formel zusammenfassen, deren eigentlichen Sinn aus ihr selbst niemand zu entnehmen vermag, und die in der Kurzdarstellung des *Discours* überhaupt gar nicht verständlich wird? In eine Formel, bei der das Erste zum Zweiten und das Zweite zum Ersten gemacht wird, und bei der das *cogitare* in einer so unbestimmten Bedeutung genommen wird, während man doch gerade bei dem ersten Grundsatz eine sicher umgrenzte Bedeutung erwartete? Dies läßt sich nicht mehr logisch aus dem Gefüge des Gedankenbaues, sondern höchstens psychologisch aus der Eigenart des Gedankenbaumeisters erklären.

Wir sehen in dem Philosophen Descartes einen Rationalisten, weil er nur dem klar und deutlich Gedachten Wahrheit und Sein zugestehen wollte, und wir setzen voraus, daß in dem großen Denker Wesen und Gedanke übereinstimmen, so daß er auch in seiner eigenen Haltung als Rationalist gelten müsse. Und von diesem erwarten wir allerdings eine bis ins Letzte logisch beherrschte Sprache, die dem klar Gedachten auch den klarsten, und d. h. doch wohl schlichtesten Ausdruck gibt. Nun hat man allerdings in neuester Zeit von verschiedenen Seiten her nachdrücklich auf die mancherlei Risse und Brüche hingewiesen, die sich an dem kartesischen Lehrgebäude und gerade auch an seinen Grundmauern zeigen; und der Glaube an den alles aus dem reinen Denken schöpfenden Forscher mußte besonders durch den neuerlichen Nachweis erschüttert werden, wie tief er in der augustinischen und scholastischen Überlieferung wurzelt. Was aber insbesondere Descartes' Sprache betrifft, so hat Hugo Friedrich in seiner anregenden Schrift über Descartes und den französischen Geist (1937) auf die Zusammenhänge aufmerksam gemacht, in denen sie geschichtlich beurteilt werden muß. Er spricht (S. 12) von einer »weltmännischen Prosa der schreibenden Edelleute von Montaigne bis Larocheffoucauld«, und zeigt solche Züge an der die Schule und allzu viel Bücherwissen eher verleugnenden Haltung Descartes' (S. 20—32). Sie kommt auch an seiner Sprache zur Geltung, und zwar nicht nur, wo er die Sprache seines

Landes schreibt, sondern auch, wo er sich der Sprache seiner Lehrer (VI 77, 25—26), also des Lateinischen, bedient. Auch an ihr empfindet man das Bestreben, jede Pedanterie der Schule zu vermeiden und eher eine gewisse lässige Vornehmheit zur Schau zu tragen. Es wird einem das besonders deutlich, wenn man Descartes' Latein mit dem der Scholastik vergleicht. Diese sagt alles bestimmt und schlicht, das Gemeinte findet jedesmal seinen geraden Ausdruck im Worte. Wenn die Spätscholastik in Worten und Sätzen manchmal verkünstelt und überkünstelt erscheint, so nur deshalb, weil ihre Begriffe sich zu hoher Künstlichkeit ausgebildet haben, und die Einheit von Wort und Gedanke geht darum auch hier nicht verloren. Die »weltmännische Prosa der schreibenden Edelleute« hat demgegenüber leicht etwas Unbestimmtes, man meidet eher das einfache trefende Wort, das zu schulmäßig klingen könnte, und bedient sich einer gewissen schwankenden Fülle des Ausdrucks. Es erinnert das eher an die Schule der Rhetoren als an die der Philosophen, deren Gegensatz sich ja durch die ganze abendländische Geistesgeschichte hindurchzieht. Die Rhetorik hatte zumal seit dem Humanismus gerade auch auf den Adel Einfluß, und wie eifrig die Jesuiten, Descartes' Lehrer, sie pflegten, ist bekannt. Die Rhetorik aber fordert über den sachlichen Ausdruck hinaus einen besonderen Schmuck der Rede, den sie u. a. auch in der Fülle der Wörter sucht (*ubertas verborum* bei Quintilian X 1, 13).

Gewiß ist Descartes im ganzen zu nüchtern, um allzusehr den Sirenenklängen gezierter Rhetorensprache zugänglich zu sein. Immerhin liegt es nach dieser Seite, wenn er seine Gedanken als eine Art »Fabel« (VI 4, 13), als selbsterlebte Geschichte vorträgt. Es ist das ein Reiz, den er ihr über das rein Sachliche hinaus mitteilen will. Und was seine Sprache betrifft, so ist sie — auch in den lateinisch geschriebenen Meditationen — weit entfernt, streng logisch und also nur durch die Folge der Gedanken bestimmt zu sein. Vielmehr mischt sich häufig ein merkwürdiger Zug der Unbestimmtheit ein, und Manches wird lieber mit vielerlei Ausdrücken andeutend umschrieben, als daß es schlicht und treffend bezeichnet würde. Dafür nur einige Beispiele. In der ersten Meditation gewinnt Descartes den Übergang von dem zweiten zum dritten Zweifelsgrunde durch den Hinweis auf die mathematischen Wahrheiten, die richtig bleiben, auch wenn wir sie nur träumen, und gegen die daher ein stärkerer Grund vorgebracht werden muß. Aber in wie mannigfachen, lässig aneinandergereihten Ausdrücken umschreibt er dies Gebiet mehr, als daß er es eindeutig bezeichnete! »*Cuius generis esse videntur natura corporea in communi, eiusque extensio; item figura rerum extensarum, item quantitas, sive earundem magnitudo et numerus; item locus in quo existant, tempusque*

per quod durent, et similia« (VII 20, 15—19). Noch erstaunlicher ist, was er alles zur Erklärung seines Begriffs der cogitatio und noch dazu praecise anführt: »Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio« (VII 27, 13—14). Welche Sorgfalt hatte die Scholastik darauf verwendet, solche Begriffe auseinanderzuhalten! Hier fließen sie alle ineinander. Ob er er mit seiner cogitatio den Geist oder die Seele meine, fragte ihn schon Gassendi (*Objectiones quintae* II 4, VII 263, 24—30). Die berühmte Formel »klar und deutlich« ist dies keineswegs, da die beiden Wörter nicht scharf gegeneinander abgegrenzt sind (Prinzipien I, 45) und daher nicht selten eines genügen würde. Erst Leibniz hat beide bestimmt unterschieden, indem er Klarheit von der Anschauung und Deutlichkeit vom Denken forderte. Der Begriff der cogitatio selber bietet auch ein gutes Beispiel, denn wir haben ihn mindestens in drei Bedeutungen kennengelernt, deren Grenzen bei Descartes aber verschwimmen. Das ist eine Sprache, die die vornehme Lässigkeit des Weltmanns deutlich zur Schau trägt.

Friedrich macht darauf aufmerksam, daß es besonders Frauen gewesen sind, die das Ansehen Descartes' in weitere Kreise trugen (S. 46—49), und man weiß, welche Bedeutung für die französische Bildung und Gelehrsamkeit bald der Salon der Damen erhalten sollte. Das empfindet man auch an der Sprache. Für uns Deutsche jedenfalls hört sich ein großer Teil der französischen Philosophie so an, als ob sich der höfliche und wohlherzogene Denker eigentlich an einen Kreis von Damen wende, gegen die er es als unartig empfinden würde, wenn er sich allzu schwer verständlicher, schulmäßiger Ausdrücke bediente, und die lieber an den Fragen hingeleiten, als ernstlich in sie eindringen wollen. Etwas von dieser Art, die später in Frankreich so beherrschend hervortreten sollte, trägt auch schon die kartesianische Darstellung an sich.

Damit hängt nun noch ein weiterer Zug zusammen, der wohl überhaupt für die französische Sprechweise bezeichnend ist: die Vorliebe für blendende, Vieles in eine kurze Formel zusammendrängende Aussprüche. Auch die Laien und die Damen können sie gut behalten und damit ihre Kenntnis der vorgetragenen Lehren kundgeben. Diese Neigung zum bündigen Schlagwort scheint der Neigung für eine nicht allzu scharf geprägte Ausdrucksweise zu widersprechen, und doch scheinen gerade beide zusammen die Eigenart französischer Philosophensprache auszumachen. Damit wäre die Formel *cogito ergo sum* psychologisch erklärt: das unbestimmte, Vieles mehr andeutende Wort, das nicht zu scharf schulmäßig festgelegt wird, und doch die mehr blendende als erhellende Kurzprägung, durch die der Anschein völliger Klarheit erweckt wird, und die sich eben dadurch

so unverlierbar dem Gedächtnis einprägt, daß noch der kenntnisloseste Prüfling sie vorbringt.

Man sagt, die Sprache sei der Mensch, und zumal in Deutschland liegt seit Herder und Humboldt eine solche Auffassung nahe. Wir denken uns Descartes als einen Rationalisten, und von ihm aus wird meistens das ganze französische Geistesleben als vom Rationalismus beherrscht angesehen. Aber es gibt verschiedenen Rationalismus, und es fragt sich, von welcher Art er ist. Ist er angeboren oder anerzogen? ist er gemußt oder nur gewollt? Man kann das Zweite vermuten, wenn man folgende Sätze eines französischen Philosophen von heute liest (angeführt bei Friedrich S. 68 f.): »Jedesmal, wenn das französische Denken sich bedroht fühlt durch die Mächte des nur instinktiven Lebens, jedesmal, wenn es fürchten muß, den Besitz seiner selbst zu verlieren und in Verwirrung oder Dunkelheit zurückzusinken, wendet es sich Descartes zu . . . Dem Glanz der großen Wahrheiten, die er uns immer wieder einschärft und die uns doch immer wieder entgleiten, vermögen wir uns nie zu verschließen: . . . daß wir dank unserer Ideen die Herren unserer Leidenschaften werden und nicht ihre Knechte.«

Erich Jaensch berichtete auf der Psychologentagung zu Leipzig im Frühjahr 1923 von seinen Untersuchungen über Anschauungsbilder bei Jugendlichen, die er an der damals in Mainz bestehenden Schule auch an französischen Kindern hatte vornehmen können. Er erwartete entsprechend der herkömmlichen Ansicht, in ihnen lauter kleine Rationalisten anzutreffen, und versprach sich daher keine großen Ergebnisse, da die Anschauungsbilder in ihrem fließenden Übergange vom Wirklichen zum Unwirklichen einer rationalen Weltauffassung ganz fremd sein müssen. Zu seiner Überraschung fand er das Gegenteil, nämlich so häufige und lebhaftere Anschauungsbilder wie kaum je bei deutschen Kindern. Und er gab dafür in seinem Vortrag eine, wie mir scheint, einleuchtende Erklärung, indem er den französischen Rationalismus als eine Art »Überkompensation« hinstellte. Man kann es danach begreifen, daß er mehr lehrmäßig als wesensmäßig begründet ist, und daß er nicht sowohl das eigene Wesen bestätigt als gegen dasselbe sichern soll¹⁾.

1) Wie ein Sinnbild dieser Doppelheit französischer Art mutet die Handschrift Napoleons an, die politische und die persönliche, über die Rothacker sagt: »Er (der streng rationale römische Stil) steckt, weit über Jahrtausende hinweg, in dem „N“ Napoleons I., das in seiner Geschlossenheit so merkwürdig von Napoleons eigener Handschrift sich abhebt, die extrem exzessiv, völlig unbeherrscht, wie eine Folge sich entladender elektrischer Funken sich anfühlt« (Probleme der Kulturanthropologie in: Systematische Philosophie, herausg. von Nicolai Hartmann, 1942, S. 69).

Gilt das nicht vielleicht auch für Descartes selber? Ist nicht auch bei ihm der Rationalismus mehr Lehre als Wesen? Und bricht durch den rationalen Vordergrund nicht manchmal ein ganz irrationaler Untergrund hindurch? Auf solche Erscheinungen an seiner Lehre hat man neuerdings aufmerksam gemacht und mehr und mehr erkannt, daß seine Gedanken, in die Tiefe verfolgt, keineswegs so schlüssig und eindeutig auslaufen, wie sie gerne vorgeben möchten, sondern daß sie nicht selten in einen recht unbestimmten und schwankenden Bereich hinübergleiten. Das soll hier nicht wiederholt werden. Nur ein Zug sei hervorgehoben, wo die Lehre vielleicht am deutlichsten etwas von dieser in der Tiefe wirkenden und durch den Gedanken nicht bezwungenen und nicht bezwingbaren Macht des Irrationalen verrät. Alle Skotisten und Occamisten übertrumpfend, steigert Descartes die Allmacht Gottes so hoch, daß er sämtliche, auch die rein logischen und mathematischen Wahrheiten, nur in seinem völlig freien Willen begründet sein läßt (VII 435 f.; vgl. I 149, 152, IV 118). An dieser Stelle scheint das Verhältnis des Rationalen und Irrationalen im Wesen Descartes' auch in seiner Lehre zu einem treffenden Ausdruck zu kommen: im Vordergrund die Unverbrüchlichkeit der gesetzlichen, vom Gedanken zu ermessenden Ordnung des Endlichen und dahinter als ihr Grund der unbegreifliche, von keinem Gedanken zu ermessenden Wille des Unendlichen.

Nur in der Einsamkeit glaubte Descartes sich die Ruhe klarer Denkhaltung sichern zu können; und die krampfhaften und manchmal geradezu ein wenig lächerlichen Vorkehrungen, die er traf, damit sie ihm nicht geraubt würde, sprechen wohl auch für die Macht eines irrationalen Lebensgrundes, dessen Boden die Blume des Denkens nicht von selber entwuchs, sondern dem sie mehr abgetrotzt werden mußte. Und denselben Wesenszug verrät seine Sprache in ihrer Mischung einer etwas unbestimmten, die strengen gedanklichen Grenzen überflutenden Redeweise mit der Neigung zu blendenden, aber mehr nur sprachlich als begrifflich scharf geprägten Kurzworten. Aus dieser Mischung ist wohl auch der unglückliche Satz *cogito ergo sum* entstanden.

SITTlichkeit UND RECHT BEI SAMUEL PUFENDORF *).

VON

KARL LARENZ (KIEL).

Im Rahmen der Entwicklung der gemein-europäischen Naturrechtslehre der Aufklärungszeit tritt, nachdem deren Loslösung vom mittelalterlichen Ordo-Gedanken durch Grotius und erst recht durch Hobbes vollendet worden war, mit Pufendorf erstmals wieder seit Althus¹⁾ und Oldendorp²⁾ ein Deutscher in die Reihe der führenden Köpfe. Es ist nicht an dem, daß er etwa nur die vorgefundenen Lehren systematisiert oder, wie es oft heißt, zwischen Grotius und Hobbes die »mittlere Linie« gefunden habe. Vielmehr hat er eine durchaus eigene Konzeption entwickelt, die uns in entscheidenden Zügen als typisch deutsch erscheinen will. Und wenn es auch richtig ist, daß Pufendorfs Darlegungen der methodischen Strenge ermangeln und daß er philosophisch nicht sehr in die Tiefe gegangen ist³⁾, so fehlt es seinem System doch nicht an innerer Folgerichtigkeit und Geschlossenheit. Mit Erik Wolf⁴⁾ sehen wir Pufendorfs eigentümliche Leistung und Bedeutung darin, daß »unter dem Kennwort ‚Jus Natura‘ bei ihm keineswegs nur die rechtliche oder politische Ordnung, sondern das sittliche und kulturelle Ganze des menschlichen Daseins zur Erscheinung gebracht wird«. Dieser schon an Hegel

*) Es handelt sich im folgenden um den Vorabdruck eines Kapitels aus einem vor etwa 1½ Jahren abgeschlossenen Werk über Sittlichkeit und Recht, das im Rahmen einer zweibändigen Veröffentlichung »Reich und Recht in der deutschen Philosophie« im Verlag Kohlhammer (Stuttgart) erscheinen wird.

1) Über ihn O. v. Guericke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.

2) Vgl. Hans-Helmut Dietze, Joh. Oldendorp, 1933.

3) Dies betont in m. E. einseitiger Weise J. Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts, 1932, S. 114 ff.

4) E. Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, 1939, S. 272. Vgl. auch von demselben Verfasser: Grotius, Pufendorf, Thomasius, 1927.

gemahnende ganzheitliche Zug im Denken Pufendorfs, demzufolge ihm Recht, Staat und Sittlichkeit, aber auch Natur und Geschichte als eine konkrete, d. h. in sich gegliederte Einheit erscheinen, ist, wie auch W o l f hervorhebt, besonders kennzeichnend für die deutschrechtliche Grundlage seines Rechtsdenkens. Nicht minder kennzeichnend für Pufendorf ist die durchgängige Ethisierung des Rechts, die mit der zentralen Bedeutung des Pflichtbegriffs in seinem System gegeben ist. Schließlich ist die Pufendorfs ganzes Werk durchziehende Polemik gegen H o b b e s sicherlich nicht zufällig, sondern Ausdruck eines tiefgreifenden Gegensatzes der geistigen Gesamthaltung, der nicht nur in der Weltanschauung und Persönlichkeit der beiden Männer begründet liegt, sondern darüber hinaus für die Eigenart des deutschen und des englischen Rechtsdenkens kennzeichnend ist¹⁾.

I. Das Recht als Pflichtenordnung.

Der unauflösliche Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit ist bei Pufendorf bereits durch den Charakter seiner Naturrechtslehre als einer Pflichtenlehre bedingt. Nicht die Erlaubnis oder Befugnis, das »subjektive Recht« steht im Mittelpunkt seiner Darlegungen, sondern die Pflicht oder Verbindlichkeit, das, was der Mensch dem Menschen schuldig ist. Daher konnte Pufendorf auch der ein Jahr nach dem Hauptwerk erschienenen kürzeren Darstellung seines Systems den Titel einer Pflichtenlehre geben²⁾. Der Gedanke einer »materialen« Ethik und Rechtsphilosophie ist so durch Pufendorf in einer umfassenden Weise verwirklicht worden. Fragen wir zunächst, was Pufendorf unter »Pflicht« oder »Verbindlichkeit« versteht, so ist festzustellen, daß er diesen Begriff durchaus in einem innerlichen Sinn, nämlich als eine im Gewissen erfahrene Norm oder Richtschnur für den freien Willen begreift. Es handelt sich nach ihm um eine moralische Nötigung (»necessitas moralis«³⁾), durch die der Mensch in seinem Gewissen gebunden wird⁴⁾. Der natürlichen Entschließungsfreiheit wird durch die Pflicht »gleichsam ein moralischer Zaum angelegt«⁵⁾, der bewirkt, daß der Mensch seine Handlungen selbst zu beurteilen und sich eines Übels schuldig zu sprechen genötigt ist, wenn er seiner Pflicht zu-

1) Vgl. dazu jetzt auch K. M u h s in Ztschr. f. d. Ges. Staatswiss. Bd. 102, S. 428 ff.

2) Der genaue Titel lautet: »De officio (in den späteren Auflagen: De officiis) hominis et civis juxta legem naturalem.«

3) De jure nat. et gent. lib. I, cap. 1 § XXI.

4) III, 4, § VI (»Obligationis naturalis efficacia in hoc praecipue consistit, ut conscientiam hominis stringat«).

5) I, 6, § 5.

wider gehandelt hat. Die Vorstellung der Pflicht beläßt also dem Menschen die Freiheit der Entscheidung, legt ihm aber zugleich vor sich selbst die Verantwortung für sein Handeln auf. Weil dem so ist, können dem Menschen seine Handlungen moralisch zugerechnet werden. Weil die Pflicht den Menschen innerlich, im Gewissen bindet, darum verlangt sie ferner um ihrer selbst willen, aus einem inneren Antrieb der Seele (*»ex intrinseco animi motu«*)¹⁾ erfüllt zu werden. Dadurch unterscheidet sich die Verbindlichkeit vornehmlich vom Zwang. Im Begriffe der Pflicht liegt so für Pufendorf, daß der Mensch sie deshalb erfüllt, weil er die durch die Pflicht gebotene Handlung im Selbstgericht seines Gewissens (*proprio iudicio*)¹⁾ für richtig befunden hat. Solche innerlich bindende Kraft schreibt Pufendorf nicht nur den natürlichen Gesetzen zu, sondern auch den positivrechtlichen (*»leges civiles«*), soweit sie dem natürlichen Recht nicht widerstreiten²⁾.

Das Recht ist für Pufendorf in erster Linie eine Pflichtenordnung. Der Mensch soll die Gebote des natürlichen und des mit diesem im Einklang stehenden positiven Rechts erfüllen und erfüllt sie regelmäßig nicht nur aus wohlverstandennem Eigennutz, um Nachteile zu vermeiden und der Strafe zu entgehen, sondern weil er sich innerlich, durch die Vorstellung der Pflicht, dazu getrieben fühlt. In Kants Sprachgebrauch wäre also zu sagen, daß die Gebote des Rechts *kategorische Imperative* sind, die um ihrer selbst willen befolgt zu werden heischen, nicht nur *»hypothetische«* Imperative, die ein Verhalten als Mittel zu einem bestimmten Zweck erfordern. In der von Kant aufgestellten Dreiteilung³⁾ gehören sie weder zu den Regeln der Geschicklichkeit, noch zu den *»Ratschlägen der Klugheit«*, sondern zu den *»Geboten der Sittlichkeit«*. Daran wird deutlich, daß Pufendorfs Pflichtbegriff der Sache, wenn auch nicht den Worten nach in weitem Umfang mit demjenigen Kants übereinstimmt, und daß mit der Einbeziehung der Rechtspflichten in den Kreis der echten Pflichten, genau wie wir das auch bei Kant sehen werden, im Grunde bereits das Recht auf die Sittlichkeit zurückgeführt, die Rechtsordnung als eine — zumindest im *»weiteren Sinne«* — sittliche Ordnung begriffen ist.

Freilich ist für Kant das sittliche Gebot ein selbstgegebenes, autonomes Gebot, während Pufendorf das Gesetz als *»Befehl eines Herrschers«* definiert und demgemäß als letzten Grund der Verbindlichkeit des natürlichen Rechts ein göttliches Gebot annimmt⁴⁾. Doch handelt es sich hier-

1) III, 4, § VI.

2) An der gleichen Stelle.

3) Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt.

4) II, 3, § XX.

bei nur um den formalen Geltungsgrund; seinem Inhalt nach beruht das natürliche Rechtsgesetz auf der von Pufendorf wie von der gesamten Naturrechtslehre als unveränderlich gedachten Natur »des« Menschen überhaupt. Pufendorf drückt die Verbindung beider Gedanken so aus: weil Gott den Menschen so und nicht anders geschaffen habe, darum müsse es sein Wille sein, daß die in der Natur des einmal so geschaffenen Menschen gelegenen Gesetze befolgt würden. Ist also die natürliche Rechtspflicht für Pufendorf auch nicht eine Pflicht, die der Mensch sich selber gibt — der Mensch nicht der Urheber des Gebots —, so ist sie andererseits doch dem Wesen des Menschen — dem, was ihn zum Menschen macht — gemäß und insofern nicht lediglich ein von außen an ihn herangetragenes, ihm gleichsam zufälliges Gebot. Oder anders ausgedrückt: wenn auch der Urheber der Verbindlichkeit nicht der Mensch selbst, sondern sein göttlicher Schöpfer ist, so ist sie ihrem Inhalt nach doch das Gesetz seines eigenen Wesens. In diesem Gedanken ist der Kantische Gegensatz von »autonomen« und »heteronomen« Geboten, der, wie wir noch sehen werden, in der nachkantischen Rechtsphilosophie eine so verhängnisvolle Rolle gespielt hat, bereits aufgehoben, d. h. in gewisser Weise schon vorweggenommen und überwunden, womit Pufendorf abermals über Kant hinaus bereits auf Hegel hinweist.

Alle Rechtspflichten sind also für Pufendorf — eben weil sie »Pflichten« sind — den Menschen in seinem Gewissen bindende und in diesem Sinne »sittliche« Pflichten. Auf der andern Seite erscheinen bei Pufendorf spezifisch moralische, d. h. im engeren Sinne »sittliche« Pflichten, wie die zur Dankbarkeit, ja sogar Pflichten des Menschen gegen sich selbst — also Pflichten, die vorwiegend die Gesinnung betreffen oder die sich überhaupt nicht auf das Verhalten zu anderen beziehen — als Pflichten des Naturrechts. Danach könnte es so scheinen, als habe Pufendorf einen Unterschied von moralischen und im engeren Sinne rechtlichen Pflichten überhaupt nicht gekannt, oder als sei er nicht in der Lage gewesen, rein moralische und rechtliche Pflichten irgendwie zu sondern. Dieser Schluß wäre jedoch übereilt. Um aber die Sonderung verschiedener Arten von Pflichten, die Pufendorf in der Tat — ohne Preisgabe der Einheit des Pflichtbegriffs — vornimmt, verstehen zu können, müssen wir uns zuvor den allgemeinen Charakter seiner Naturrechtslehre und insbesondere seine Lehre vom Naturzustande verdeutlichen.

II. Naturrecht und positives Recht.

Wie in der Naturrechtslehre der Aufklärung überhaupt, spielt auch bei Pufendorf die gedankliche Annahme eines sogenannten Naturzustandes

eine bedeutsame Rolle. Wenn Pufendorf auch an der historischen Faktizität eines solchen Zustandes ersichtlich zweifelt¹⁾, so hält er ihn doch als gedankliche Setzung und in diesem Sinne als Ausgangspunkt aller weiterer Überlegungen fest. In dreifacher Hinsicht charakterisiert Pufendorf nun die Eigenart dieses Zustandes. Zum ersten, sagt er, stünden sich alle Menschen hier als frei und gleichberechtigt einander gegenüber; keiner sei dem anderen unterworfen, noch gebe es einen gemeinsamen Oberherrn. Zweitens hätten sich die Menschen noch durch keinerlei Verträge zu irgendwelchen besonderen Leistungen verpflichtet. Im Naturzustande bestehen also keine konkreten staatsrechtlichen oder privatrechtlichen Beziehungen. Die wichtigste Kennzeichnung, die mehrfach wiederholt wird²⁾, ist jedoch die dritte. Danach haben wir uns im Naturzustande fortzudenken »alle menschlichen Erfindungen und Veranstaltungen«, und zwar auch diejenigen, die (wie etwa die Ehe und Familie) »den Menschen von Gott eingegeben sind«. Das bedeutet, daß hier auch von allen »konkreten Ordnungen«, von den verschiedenen Gemeinschaftsbildungen abgesehen werden soll, in die sich der Mensch als Bürger eines Staates und einer Gemeinde, als Glied seines Volkes, seiner Sippe und Familie hinein gestellt sieht. Pufendorf spricht dabei ausdrücklich von einer Abstraktion, verlangt also nicht, daß wir uns einen solchen Zustand als historisch-wirklich denken. Was nun nach Vollziehung der geforderten Abstraktion gewissermaßen als gedankliches Minimum oder als konstruktive Arbeitshypothese übrig bleibt, das ist die Vorstellung des absolut vereinzelteten Individuums, das aus allen Zusammenhängen menschlicher Gesittung und Kultur gelöst, nur auf sich allein angewiesen ist. Einen solchen Menschen müßte man sich, meint Pufendorf, vorstellen als einen, der gleichsam irgendwoher in diese Welt hineingeworfen wäre und dem es nun an allem ermangelte, was der Mensch, wie wir ihn wirklich kennen, durch den Umgang mit anderen, durch Lehre und Überlieferung, Erziehung und Vorbild, Gedankenaustausch und gegenseitige Unterstützung sich angeeignet hat oder zu bewerkstelligen vermag. Pufendorf läßt keinen Zweifel daran, daß ein solcher Zustand keineswegs erstrebenswert, sondern im Gegenteil ein sehr elender (»miserrima«) sei³⁾. Die Konstruktion des Naturzustandes dient ihm dazu, darzutun, daß der Mensch um seiner selbst willen (d. h. nicht nur um seiner individuellen Selbsterhaltung oder Glückseligkeit, sondern um seines eigentlichen Menschentums willen) auf das Zusammenleben mit anderen angewiesen und daß daher »Geselligkeit« (»socialitas«) das oberste Gebot der menschlichen Na-

1) Vgl. II, 2, § IV.

2) Vgl. I, 1, § VII und II, 2, § I.

3) Vgl. II, 2, § II.

tur sei¹⁾. Sie macht die Bedürftigkeit (»imbecillitas«) des einzelnen Menschen deutlich, um deren willen ihn seine eigene Natur die Gemeinschaft mit seinesgleichen suchen und sich ihr einordnen läßt. Der Mensch ist so von Natur aus und das heißt: nach seiner Seinsart als Mensch kein vereinzelt Individuum, sondern ein soziales Wesen; die Natur des Menschen läßt seine theoretisch denkbare, obschon historisch kaum nachweisbare Vereinzelung im sog. »Naturzustand« (der danach also eigentlich ein sehr unnatürlicher Zustand ist) wenigstens auf die Dauer nicht zu; der Mensch ist zur Gemeinschaft (zunächst ganz allgemein, noch nicht zu einer bestimmten) veranlagt und verpflichtet.

An dieser Stelle wird nun vor allem Pufendorfs Gegensatz zu Hobbes deutlich. Für diesen ist der Naturzustand bekanntlich ein Zustand des Unfriedens, des Krieges aller gegen alle. Demgegenüber betont Pufendorf mit Nachdruck, daß doch auch im Naturzustand bereits die allgemeinsten Gebote des Naturrechts Geltung hätten, wie etwa das Gebot, niemanden zu verletzen und das Versprochene zu halten. Denn der Naturzustand sei nicht, wie für Hobbes, ein rechtloser, sondern bereits ein Rechts- und Friedenszustand, wenn auch gewissermaßen das Minimum eines solchen. Folgendermaßen formuliert Pufendorf seinen Widerspruch gegen Hobbes: »Ex quibus omnibus concludimus, naturalem hominum statum, etiam extra civitates consideratorum, non esse bellum, sed pacem«²⁾. Ein Zustand des Krieges aller gegen alle sei kein menschlicher, sondern ein tierischer Zustand³⁾. Der Mensch ist für Pufendorf eben immer auch schon ein vernünftiges und moralisches Wesen, das die Gesetze seiner (geselligen) Natur als Gebote in seinem Gewissen vernimmt und sich wenigstens im allgemeinen auch nach ihnen richtet. Gerade die Konstruktion des Naturzustandes, bei dem von jeder konkreten Gemeinschaft abgesehen wird, dient Pufendorf dazu, die wesensmäßige Veranlagung des Menschen zur Gemeinschaft, seine soziale Natur rein als solche, vor jeder Aktualisierung in einer bestimmten wirklichen Gemeinschaft, desto deutlicher hervortreten zu lassen.

Der »Naturzustand« ist ein Zustand der gedachten Vereinzelung solcher Wesen, die durch ihre Natur gerade auf geselliges Zusammenleben angewiesen sind und die daher selbst noch in diesem gedachten Zustand den Geboten ihrer geselligen Natur Folge leisten müssen. Während sich für

1) Vgl. auch H. Welzel, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, Jenenser Diss. 1930, S. 22. Welzel betont mit Recht, daß der Begriff der »menschlichen Natur« bei Pufendorf kein rein empirischer Begriff, sondern ein »Wertbegriff« ist, ohne allerdings auf den letztlich ontologischen Sinn dieses Begriffs einzugehen.

2) II, 2, § 9.

3) I, 1, § 8.

Hobbes im Naturzustand allein die Selbstsucht als die einzige Triebfeder menschlicher Handlungen ungehemmt entfaltet, behält für Pufendorf auch hier die moralische Natur des Menschen die Führung. Allerdings verkennt er nicht die starken selbstsüchtigen Triebe, die sich im Menschen den Forderungen der Geselligkeit und damit der Moral und des Rechts entgegenstellen. Deshalb erklärt er den Frieden des Naturzustandes für unsicher und bedroht; das naturrechtliche Friedensgebot allein, ohne allen Schutz durch staatlichen Zusammenschluß und geordnete Rechtspflege, ist noch kein verlässlicher Schutz und vermag das Wohl der Menschen nicht zu gewährleisten¹⁾. Daraus leitet Pufendorf, im Einklang mit der ganzen Naturrechtslehre, eben die Notwendigkeit des Fortgangs zu einem »bürgerlichen« Zustand, letzten Endes also die naturgebotene Einrichtung des Staates und der staatlichen Rechtspflege ab. Aber es ist doch ein höchst bedeutsamer Unterschied, ob die Aufgabe des Staates, wie für Hobbes, lediglich darin bestehen soll, dem Menschen eine ihm gewiß nützliche äußere Ordnung gleichsam gegen seine Natur, die durch und durch selbstsüchtig ist, aufzuzwingen, oder ob er eine Ordnung, die durch das Wesen des Menschen gefordert, in seiner sittlichen Natur begründet ist, gegen die Widerstände, die sich aus der menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit ergeben, zu sichern und durchzuführen hat. Im ersten Fall ist der Staat allein eine Zwangsanstalt, im zweiten eine sittliche Einrichtung, deren unvergleichliche Macht und Stärke letzten Endes darauf beruht, daß der Einzelne sich ihr nicht nur deshalb unterwirft, weil er muß, sondern daß er sie bejaht, weil er ihren sittlichen Wert oder besser ihre sittlich gebotene Notwendigkeit erkennt. Und es kann keinen Zweifel geben, daß diese zweite Auffassung, zu der sich also auch Pufendorf bekennt, die deutsche Auffassung ist²⁾.

Das, was die Konstruktion des Naturzustandes für Pufendorfs Konzeption leistet, ist also einmal die Verdeutlichung der ursprünglich moralischen und geselligen Natur des Menschen vor aller konkreten Gemeinschaftsbildung — und damit als deren ontologische Voraussetzung und Grundlage, zum anderen freilich auch die Aufstellung eines allgemeinsten Naturrechts, das bereits im Naturzustande und damit ohne Rücksicht auf jede besondere historische Lage und Eigentümlichkeit eines bestimmten Menschentums Geltung haben soll. Mit der gesamten Naturrechtslehre teilt Pufendorf den Glauben an »die« menschliche Natur, aus

1) II, 2, § 12.

2) Mit Recht bezeichnet daher E. Wolf (a. a. O. S. 252) Pufendorf als den Verteidiger der deutschen Rechtsanschauung gegen ihren »schärfsten westeuropäischen Gegenspieler«, eben gegen Hobbes.

der sich für alle Völker und Rassen, alle geschichtlichen Verhältnisse und Entwicklungsstufen gewisse gleiche und unveränderliche Grundsätze ergeben sollen¹⁾. Dem liegt die im »Rationalismus« der Aufklärung ebenso wie im säkularisierten Christenglauben begründete Vorstellung zugrunde, daß der Mensch in seinem »Wesen« stets der gleiche sei, daß also Unterschiede der Rasse, der Sprache, der Religion oder der geistigen Entwicklungsstufe letzten Endes nur zufällige und unwesentliche Modifikationen des einen und gleichen Menschentums darstellten oder nur die äußere Erscheinung, nicht den Kern oder die Substanz beträfen. Diese Vorstellung ist bekanntlich erst durch die Romantik und auf dem Gebiete der Rechtslehre durch die Historische Rechtsschule erschüttert, philosophisch aber allein durch Hegel, und zwar in seiner »Logik«, überwunden worden, indem Hegel nachgewiesen hat, daß »Wesen« und »Erscheinung« »Substanz« und »Akzidenz« und damit auch »Naturrecht« und »positives Recht« als eine dialektische Einheit begriffen werden müssen. Insofern also Pufendorf die wesenhafte Bedeutung rassistisch und geschichtlich bedingter Eigentümlichkeit gerade auch für das Recht und die Sittlichkeit — als »konkrete Ordnung« verstanden — übersieht oder zu gering wertet, teilt er nur den Irrtum seiner Zeitgenossen; soweit sich die Kritik an der Naturrechtslehre der Aufklärungszeit hiergegen wendet, trifft sie auch auf Pufendorf zu. Soweit dagegen diesem Naturrecht ganz allgemein der Vorwurf »individualistischer« Einstellung gemacht wird²⁾, trifft er auf Pufendorf nicht oder doch nur in sehr eingeschränktem Maße³⁾ zu. Dient ihm doch gerade die Konstruktion des »Naturzustandes« als eines Zustandes der gedachten Vereinzelung dazu, die im Grunde »gesellige« Natur des Menschen aufzuzeigen, die sich in der Begründung und Pflege mannigfacher gesellschaftlicher Verbindungen entfalten und auswirken muß, so daß die Vorstellung des Naturzustandes, dieses Erbstück individualistischer Staats- und Rechtskonstruktionen, bei Pufendorf geradezu einen anti-individualistischen Sinn gewinnt.

Eine weitere Annäherung Pufendorfs an ein ganzheitliches und dialektisches, d. h. Unterschiede vereinigendes Rechtsdenken zeigt sich in seiner Auffassung des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Recht. Beide erscheinen ihm nicht als einander entgegengesetzt. Vielmehr setzen die positiven Gesetze zumindest die »Hauptstücke« des natürlichen Rechtes voraus oder begreifen sie in sich ein (»praesupponunt aut includunt«⁴⁾).

1) Vgl. II, 3, § 1.

2) So z. B. von H. R o m m e n , Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, S. 92 ff.

3) Individualistisch ist die auch von Pufendorf übernommene Konstruktion des Staates mit Hilfe der Vertragskategorie.

4) II, 3, § XI.

Das Naturrecht ist also jedem positivem Recht immanent und enthält die Grundbestimmungen und Prinzipien alles positiven Rechts. Dieses ist seinerseits eine Konkretion des Naturrechts und nimmt teil an dessen moralischer Verbindlichkeit. Denn es ist ein Gebot des Naturrechts, die Gesetze des naturrechtlich autorisierten Gesetzgebers — soweit sie mit den Prinzipien des Naturrechts selbst nicht im Widerspruch stehen — zu befolgen. Wer gegen ein Gebot des positiven Rechts verstößt, handelt daher regelmäßig wenigstens mittelbar auch gegen das natürliche Recht¹⁾. Anders wäre es nur, wenn ein positives Gesetz gegen die Grundsätze des natürlichen Rechts verstoßen würde, was Pufendorf in polemischer Wendung gegen H o b b e s ausdrücklich für möglich erklärt²⁾. Freilich meint er, daß nur ein »Wahnsinniger« ein solches Gesetz erlassen könne, und lehnt ein sogenanntes Widerstandsrecht wenigstens grundsätzlich ab³⁾.

Die gegenseitige Verflochtenheit des Naturrechts und des positiven Rechts wird nun noch bedeutend verstärkt durch Pufendorfs Lehre von einem »bedingten« Naturrecht. Nur das allgemeine oder unbedingte Naturrecht, das auch schon im Naturzustande gilt, sieht noch von jeder besonderen Sozialverbindung und von jeder gesellschaftlichen Einrichtung (wie etwa dem Eigentum) ab. Es beschränkt sich auf die wenigen allgemeinsten Grundsätze, die schlechterdings für jedes wie immer geartete menschliche Zusammensein Geltung haben müssen, wie etwa den Satz, daß Versprechen einzuhalten sind. Es erlaubt aber nicht nur, sondern f o r d e r t geradezu die Begründung bestimmter gesellschaftlicher Verbindungen. W e n n solche geschaffen sind, dann ergeben sich für diese aus der Natur der Sache bestimmte Grundsätze, die dann ebenfalls Sätze des Naturrechts, aber, da sie einen bestimmten gesellschaftlichen Zustand voraussetzen, solche des »bedingten« Naturrechts sind. Diese gelten also nicht schlechthin allgemein, sondern nur da, wo entsprechende gesellschaftliche Zusammenschlüsse oder Einrichtungen — z. B. Ehe, Staat, Eigentumsordnung — bereits bestehen. So wird nach Pufendorfs Meinung, die in diesem Punkte übrigens schon auf G r o t i u s zurückgeht⁴⁾, das Eigentum zwar erst durch Übereinkommen eingeführt — im »Naturzustande« gibt es also das Eigentum noch nicht —, aber w e n n dies geschehen ist, dann verbietet es das Naturrecht, das Eigentum des anderen zu verletzen⁵⁾, und dieser Satz gilt überall dort, wo das Eigentum als gesell-

1) II, 3, § XXIV.

2) Vgl. VII, 8, §§ II und IV sowie VIII, 1, § II.

3) VII, 8, §§ V und VI.

4) De jure belli ac pacis, lib. I, cap. I, X, 4.

5) Vgl. Pufendorf, De jure nat. et gent. II, 3, § XXIV.

schaftliche Einrichtung besteht, auch ohne positive Anordnung. Vermöge dieser Lehre vom »bedingten« Naturrecht erreicht es Pufendorf in weit größerem Umfang, als es nach seiner Konstruktion des »Naturzustandes« angängig wäre, Normen des positiven Rechts auf naturrechtliche Grundsätze zurückzuführen oder sogar als Gebote des (bedingten) Naturrechts hinzustellen. Darüber hinaus gelingt es ihm, bis zu einem gewissen Grade auch die Verschiedenheiten der positiven Rechtsordnungen — z. B. verschiedene Staatsformen — als Verwirklichungen verschiedener im bedingten Naturrecht liegender Möglichkeiten zu verstehen.

So wie Pufendorf Naturrecht und positives Recht zwar unterscheidet, aber zugleich auch verbindet und den Unterschied nicht zu einer Trennung werden läßt, so unterscheidet er nun auch innerhalb des allgemeinen sittlich-rechtlichen Pflichtbegriffs verschiedene Arten von Pflichten, was im folgenden darzulegen ist.

III. Die Gliederung der Pflichten.

Alle Pflichten können zunächst eingeteilt werden in natürliche und bürgerliche oder positiv-rechtliche. Dabei ist zu beachten, daß auch die letzteren mittelbar auf dem Naturrecht beruhen, weil dieses ihre Befolgung gebietet. Nur dadurch können sie zu echten, d. h. im Gewissen bindenden Pflichten werden. Unter den natürlichen Pflichten sind nun im Sinne Pufendorfs weiter die unbedingten und die bedingten zu unterscheiden. Erstere gelten sowohl im Naturzustand wie unter allen denkbaren gesellschaftlichen Verhältnissen, letztere dagegen nur, wenn bestimmte gesellschaftliche Verbindungen oder Einrichtungen bestehen. Weiter unterscheidet Pufendorf solche natürlichen Pflichten, die zugleich durch ein positives Gesetz geboten sind, und solche, die der Bekräftigung durch ein positives Gesetz entbehren. Zwar hinsichtlich der Verbindlichkeit der Pflichten, ihrer inneren Geltung (im Gewissen) macht das keinen Unterschied. Wohl aber besteht ein solcher im Hinblick auf ihre äußere Geltung, d. h. Durchsetzbarkeit. Erzwingbar sind nämlich nur die durch ein positives Gesetz bekräftigten Pflichten, sowohl diejenigen, die überhaupt auf dem positiven Gesetz beruhen (positiv-rechtliche Pflichten), wie diejenigen, die unmittelbar auf dem Naturrecht beruhen, aber durch positives Gesetz bestätigt sind. Diese Pflichten verschaffen dem Begünstigten vor den bürgerlichen Gerichten einen klagbaren Anspruch; der die Erfüllung weigernde Schuldner wird durch die Obrigkeit zur Leistung gezwungen¹⁾. Diejenigen naturrechtlichen Pflichten dagegen, die der Be-

1) Vgl. III, 4, § VI und VIII, 1, § I.

kräftigung durch das positive Recht entbehren, sind nicht erzwingbar. Ihre Befolgung gründet sich lediglich auf die Gewissenhaftigkeit und die Gottesfurcht des Einzelnen. Es steht übrigens nach Pufendorfs Meinung nicht schlechthin im Belieben des Gesetzgebers, ob und welche naturrechtliche Pflichten er positivrechtlich bekräftigen will. Denn nach Pufendorfs an Luther und das protestantische Naturrecht anknüpfender Auffassung ist die Obrigkeit kraft ihres Amtes dazu verpflichtet, das »gemeine Beste« zu befördern. Hierzu gehört aber auch, daß sie angebe, welche Delikte von den Gerichten bestraft werden und welche natürlichen Verbindlichkeiten klagbar sein sollen ¹⁾.

Unter den Pflichten des unbedingten Naturrechts — also den Pflichten, die bereits im Naturzustande und für alle denkbaren gesellschaftlichen Verhältnisse gelten — kennt Pufendorf nun zwei Gruppen von Pflichten, die ihrem Wesen nach nicht dazu geeignet sind, durch ihre einfache Übernahme in die positive Gesetzgebung erzwingbar gemacht zu werden. Es sind dies die Pflichten des Menschen gegen sich selbst und die sogenannten »Pflichten der Menschlichkeit und der Liebe«. Diesen beiden Gruppen von Pflichten stellt Pufendorf dann alle anderen (naturrechtlichen und positiven) als die im engeren Sinne rechtlichen Pflichten gegenüber, »welche kraft eigentlich so genannten Rechts (ex jure proprie dicto) eingefordert werden« oder die das sogenannte »strenge Recht« (justitia stricte dicta) beherrscht ²⁾. Damit unterscheidet Pufendorf also »eigentlich so genannte Rechtspflichten«, die (kraft positivrechtlicher Sanktionierung) erzwingbar sind, als **R e c h t s p f l i c h t e n i m e n g e r e n S i n n e** von zwei weiteren Gruppen von Pflichten, die zwar auch auf dem Naturrecht beruhen, im Verhältnis zu jenen aber keinen spezifisch rechtlichen Charakter haben. Es fragt sich, ob diese nicht zu den Rechtspflichten im engeren Sinne gehörenden Pflichten als moralische Pflichten bezeichnet werden dürfen.

Die Pflichten des unbedingten Naturrechts teilt Pufendorf, der Tradition folgend, in solche des Menschen gegen sich selbst und gegen andere ein ³⁾. Es kann zunächst auffallen, daß Pufendorf die Pflichten des Men-

1) Vgl. VII, 9, § 3 und VIII, 1, § 1.

2) III, 4, § I.

3) Als weitere Gruppe erwähnt Pufendorf in der Schrift »De officio« (I, 4) noch die Pflichten des Menschen gegen Gott oder Pflichten der »natürlichen Religion«. Auch diese gehören zum Naturrecht, weil und soweit sie allein durch die Vernunft erkannt werden können — im Gegensatz zu den weitergehenden Geboten der christlichen Religion, von denen wir nur durch die göttliche Offenbarung Kenntnis haben und die daher den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der »theologia moralis«, bilden. Das Naturrecht — d. h. die rationale Ethik — behandelt die allgemeinsten Pflichten des Menschen als solchen (»officia hominis communissima«), die (christliche) Moraltheologie darüber hinaus die besonderen

schen gegen sich selbst überhaupt zum Naturrecht rechnet. Gehen doch diese Pflichten insgesamt darauf, daß man »die Gemütsbewegungen nach der Richtschnur der gesunden Vernunft einrichte und lenke«¹⁾. Sie betreffen also in erster Linie die innere Einstellung des Menschen und sein Verhalten vor sich selbst, nicht aber sein Verhältnis zu anderen, und gehören damit nach der heute geläufigen Unterscheidung in das Gebiet der Moral und nicht des Rechts. Aber es ist für Pufendorf bezeichnend, daß er versucht, auch diese Pflichten noch aus dem Prinzip der Geselligkeit herzuleiten und sie damit in die von ihm »Naturrecht« genannte einheitliche Rechts- und Sittenordnung einzubeziehen. Er führt nämlich aus, der Mensch vermöge um so mehr ein nützliches Glied des ganzen »menschlichen Geschlechts« zu sein, je vortrefflicher er »an und für sich selbst ist«²⁾. Die Gemeinschaft, so können wir diesen Gedanken in der uns heute geläufigen Weise ausdrücken, gedeiht am besten, wenn ihre Glieder sittliche Persönlichkeiten sind; persönliche Lauterkeit, Wahrhaftigkeit vor sich selbst und sittliche Zucht sind daher Forderungen, die die Gemeinschaft an den Einzelnen stellt. Pufendorf begründet sogar die Pflicht des Menschen zur individuellen Selbsterhaltung damit, daß die von Gott gebotene Geselligkeit nicht stattfinden könne, wenn die Einzelnen sich nicht selbst zu erhalten suchten, und erörtert im Anschluß hieran einmal die Frage nach der Zulässigkeit des Selbstmordes, andererseits die Pflicht des Einzelnen, sein Leben für höhere Zwecke, für andere oder für den Staat zu opfern³⁾. So ist Pufendorf also bestrebt, auch diese Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst im Hinblick auf die gesellige Natur des Menschen und damit auf die Anforderungen der Gemeinschaft zu sehen und auf diese Weise seinem System der Ethik oder des Naturrechts orga-

Pflichten des Christen (*»officia hominis christiani«*). Diese Unterscheidung der »Moraltheologie« vom Naturrecht hat aber nichts zu tun mit der Unterscheidung der sittlichen Pflichten von den Rechtspflichten (im engeren Sinn), die Pufendorf innerhalb der Naturrechtslehre trifft. Es geht daher nicht an, eine Bemerkung Pufendorfs (in der Vorrede zu *»De officio«*), das Naturrecht habe es »zum großen Teil« (also nicht: allein!) mit den äußeren Handlungen der Menschen, die Moraltheologie aber am meisten mit der Reinheit der Gesinnung zu tun, mit Welzel (a. a. O. S. 31) so zu deuten, als wolle Pufendorf Recht und Sittlichkeit im Sinne des Kantischen Gegensatzes von »Legalität« und »Moralität« unterscheiden. Diese Deutung läßt außer acht, daß es sich für Pufendorf an der betreffenden Stelle gar nicht um die Unterscheidung des Rechts von der Sittlichkeit, sondern um die der »natürlichen« oder rationalen Ethik — die Pufendorf eben »Naturrecht« nennt und die auch die Lehren der sog. »natürlichen Religion« einschließt — von der spezifisch christlich-theologischen Ethik handelt, und daß im übrigen der zentrale Begriff seiner Naturrechtslehre (und damit jedenfalls auch seiner Rechtsphilosophie), der Pflichtbegriff, weit mehr enthält als die Anforderung bloßer »Legalität«.

1) II, 4, § II.

2) II, 4, § I.

3) II, 4, § XVI ff.

nisch einzufügen — ein bezeichnender Zug sowohl für die überindividualistische wie für die systematische Richtung seines Denkens, in der sich Pufendorfs geistige Verwandtschaft mit Hegel erneut offenbart.

Während es sich bei den Pflichten des Menschen gegen sich selbst um solche handelt, die man heute wohl durchweg als moralische bezeichnen würde, hat es mit den von Pufendorf sogenannten »Pflichten der Menschlichkeit und der Liebe« eine etwas andere Bewandnis. Das Prinzip der »Geselligkeit« gebietet nicht nur, den anderen als gleichberechtigte »Person« zu achten, ihm keinen Schaden zuzufügen und zugefügten Schaden zu ersetzen — Pflichten, die ausführlich abgehandelt werden —, sondern darüber hinaus auch, ihm nützlich zu sein und Gutes zu erweisen¹⁾. Die hieraus hervorgehenden Pflichten, z. B. der Dankbarkeit und der Wohltätigkeit, lassen sich jedoch nicht genau festlegen und begrenzen, sondern lassen einen Spielraum, innerhalb dessen das Gewissen des Einzelnen bestimmen muß. Deshalb eignen sich diese Pflichten nicht dazu, durch positive Anordnung klagbar und erzwingbar gemacht zu werden. Sie stehen also, da sie immerhin doch das Verhalten gegenüber anderen betreffen, in der Mitte zwischen den eigentlich »moralischen« Pflichten des Menschen gegen sich selbst und den »eigentlich so genannten Rechtspflichten«. Dazu tritt aber bei Pufendorf noch eine andere Überlegung. Der positive Gesetzgeber kann aus der unbestimmten Fülle der Pflichten des gegenseitigen Wohlwollens und Wohltuns einige näher bestimmen und genauer umgrenzen, um sie auf diese Weise zu klagbaren Rechtspflichten zu machen. Er kann damit natürlich niemals den Umkreis dieser konkretisierungsbedürftigen Pflichten vollständig ausmessen; es wird vielmehr stets ein Rest übrig bleiben, der sich jeder Festlegung entzieht. Soweit aber eine Konkretisierung durch das positive Gesetz möglich und erfolgt ist, sind damit auch echte Rechtspflichten entstanden. Es handelt sich bei der Liebespflicht also um ein Gebot, das einerseits durch das positive Recht seine nähere Ausgestaltung finden kann, andererseits aber über das positive Recht hinaus als verbindliche Richtschnur sich unmittelbar an das Gewissen jedes Einzelnen wendet und somit zugleich rechtliche und moralische Bedeutung hat. Die Forderungen der »Menschlichkeit und der Liebe«, die wir vielleicht am besten mit dem Grundsatz von »Treu und Glauben« oder auch mit Stammlers »Grundsätzen des richtigen Rechts« vergleichen können, sind daher ebenso wohl Forderungen der Sittlichkeit wie des Rechts. An ihnen wird besonders deutlich, daß nach Pufendorfs Auffassung in der Tat Naturrecht, Sittlichkeit und positives Recht eine dialektische,

1) Vgl. III, 3, § I u. ff.

d. h. gegliederte, aber in ihren einzelnen Momenten immer gegenwärtige und daher unauflösliche Einheit bilden, die als Ganzes von ihm »Jus naturae« genannt wird.

Wir fassen zusammen. Innerhalb des großen Kreises echter Pflichten, die als solche immer im Gewissen verbinden, unterscheidet Pufendorf drei Gruppen. Die erste wird von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst gebildet; wir können sie als die moralischen Pflichten im engeren Sinne bezeichnen. Die zweite Gruppe sind die Pflichten »der Menschlichkeit und der Liebe«, deren nähere Bestimmung teils durch den Gesetzgeber erfolgt — womit sie dann zugleich zu echten Rechtspflichten werden —, teils dem Gewissen des Einzelnen überlassen bleibt. Die dritte Gruppe endlich bilden die Rechtspflichten im engeren Sinne, die zu einer bestimmten Leistung verbinden und im »bürgerlichen Zustande« klagbar und erzwingbar sind. Sie beruhen teils unmittelbar auf dem Naturrecht (natürliche Rechtspflichten), teils auf dem positiven Gesetz, dessen verbindliche Kraft aber seinerseits wieder nur auf dem Naturrecht beruhen kann. Dem positiven Gesetzgeber dienen dabei die allgemeinsten Grundsätze des (unbedingten oder bedingten) Naturrechts als Richtschnur. Der Übergang von der zweiten zur dritten Gruppe ist flüssig, insofern die »Liebespflichten« im positiven Recht wenigstens zum Teil zu »eentlichen Rechtspflichten« ausgestaltet werden. Alle drei Gruppen von Pflichten aber haben ihr einheitliches Prinzip in der Idee der »socialitas«, d. h. in der dem Menschen durch seine Natur vorgezeichneten und von Gott gewollten Geselligkeit. Der Sinn aller dieser Pflichten, auch derjenigen des Menschen gegen sich selbst, ist also letzten Endes ein überindividueller: die Ermöglichung der Gemeinschaft und damit die Erhaltung des »menschlichen Geschlechts« als solchen. Diese Einheitlichkeit der sozialen Sinnggebung bedingt die Einheit der Naturrechtslehre und der Ethik, die ähnlich wie von Pufendorf, dann wieder besonders von Leibniz und endlich von Hegel vertreten, aber auch von jedem dieser Denker, freilich in verschiedener Weise, als eine gegliederte verstanden wurde.

DIE DEUTSCHE REICHSTHEORIE IN DER REFORMATIONENZEIT*).

VON

ERIK WOLF (FREIBURG I. BR.).

Bei einem Versuch, die Reichstheorie des 16. Jahrhunderts verstehend zu deuten, drängt sich als erste Beobachtung auf: So arm diese Zeit an Zeugnissen theoretischer Besinnung auf das Recht des Reiches gewesen ist, so stark häuften sich in ihr geschichtliche Ereignisse, die dieses Reich in seinem Wesen veränderten. Am Anfang steht die Entwicklung des Reichstags zu einer gegen den Kaiser gerichteten Repräsentation der Reichsstände und die Bindung der Reichsstände selbst durch den Ewigen Landfrieden. Ein Streben nach stärkerer rechtlicher Festlegung der Reichsgewalt, nach klarer Umgrenzung ihrer Befugnisse ist unverkennbar. Es fand vor allem Ausdruck in dem Ersatz der Königsgerichtsbarkeit durch das Reichskammergericht. Damit war zwar eine neue Reichseinrichtung geschaffen und zunächst das kaiserliche Ansehen befestigt worden. Aber die Kurlande und die Schweizerische Eidgenossenschaft anerkannten das Reichsgericht nicht. Die Fürsten beriefen sich ihm gegenüber auf ihre »Austräge« (Schiedsvereinbarungen). Ein schleppender, unzulänglich geregelter Gang der Verfahren trug außer den Schwierigkeiten, welche später die Bekenntnisspaltung mit sich brachte, viel dazu bei, daß es nur beschränkte Autorität erringen konnte. Maximilians Versuch einer Reichsreform: das Reichsregiment, die Organisation der Reichskanzlei und des Reichshofrates, seine Kreiseinteilung und Exekutionsordnung hat im Enderfolg die politische Schwächung des Reiches nicht verhindern können. Die Reformation veränderte für weite Teile des Reiches

*) Vorabdruck des zweiten Abschnitts einer vor etwa 2 Jahren abgeschlossenen Studie über »Idee und Wirklichkeit des Reiches im deutschen Rechtsdenken des 16. und 17. Jahrhunderts«, die im Rahmen einer zweibändigen Veröffentlichung »Reich und Recht in der deutschen Philosophie« im Verlag Kohlhammer (Stuttgart) erscheinen wird.

das Verhältnis der Fürsten zum Kaiser völlig. Mit der Wahlkapitulation von 1519 und dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 waren Rechtsgrundlagen geschaffen, die den ständischen Charakter des Reiches immer mehr festlegten. So war nicht nur der politische Gehalt des *Imperium Mundi* zu einem bloßen geschichtlichen Erinnerungsbild dahingeschwunden, auch der politische Gehalt des Reiches *deutscher Nation* bestand fast nur noch im Kaisernamen und in den Reichsgesetzen, aber nicht mehr in einer wirklichen Reichsgewalt.

Trotzdem bleibt es auffallend — angesichts der beträchtlichen Anstrengungen, die Maximilian für die innere, Karl V. für die äußere Reichspolitik gemacht haben und denen nicht jeder Erfolg versagt blieb —, daß wir in dieser Zeit Versuche zu einer *theoretischen* Behandlung des Reichsproblems bei *Juristen* kaum finden. Zwischen der spätmittelalterlichen Bemühung, das rechtliche Wesen des Reiches gegenüber dem Anspruch der römischen Kirche fest zu behaupten und dem nachreformatorischen Ringen um das Verständnis des Reiches gegenüber den Ansprüchen eines neuen Staatsgedankens, liegt es wie eine Zeit der Erschöpfung. Die alten Ideen leben nur schattenhaft fort und die neuen haben sich noch nicht zur Gestalt verdichtet.

Das ist der eigentliche und tiefere Grund, weshalb es eine besondere Reichstheorie in dieser Ursprungszeit aller späteren Probleme der Verfassungslehre kaum gibt.

Indessen liegt gerade in diesem Fehlen eines juristisch-politischen Schrifttums über das Reich der Schlüssel zum Verständnis des Reichsdenkens im 16. Jahrhundert überhaupt: nicht bloß eine neue juristische Methode, sondern ein neues religiöses und soziales Lebensgefühl, eine neue Bildungswelt erhebt sich damals in Deutschland. Ihr neues Rechts- und Reichsbild kann unter der Kruste überlieferter politischer Formen und Begriffe zunächst noch gar nicht sichtbar werden.

Aber schon in den Schriften der *Reformatoren* und noch mehr in ihrem Verhalten gegenüber den politischen Mächten bricht es durch. Sie nehmen von einer erneuerten christlichen Existenz aus zum Reichsgedanken Stellung, auch wo sie seiner nicht ausdrücklich Erwähnung tun. Von den Schriften der *Humanisten* gilt das nur insofern, als sie, wie Hutten, gleichzeitig an der Reformationsbewegung teilnahmen oder, wie Zasius, bei religiöser Kühle aus der Wärme ihrer Altertumsbegeisterung heraus die Kaiseridee und den Reichsgedanken bejahten. Die übrigen *praktischen Juristen* aber arbeiten — und das vielfach auch dann, wenn sie der Reformation zugewandt sind oder den humanistischen Bildungszielen nacheifern — noch ganz mit dem überlieferten Rüstzeug

der mittelalterlichen Reichstheorie: es sind das die beiden *Corpora Iuris* mit dem Apparat der Glossatoren und Postglossatoren, wozu dann noch Bibel und Aristoteles kommen, je nach der mehr humanistisch oder mehr reformatorisch gerichteten Einstellung. Machiavellis fremde Idee der Staatsräson dringt erst spät bei uns ein. Sie hat im 16. Jahrhundert kaum gewirkt und auf die Reichstheorie gar nicht.

I. Die Lehre der Reformatoren und ihr Einfluß.

Den Ansatz eines wesentlich Neuen werden wir also bei den Reformatoren selbst zu suchen haben. Vornehmlich bei Luther. Die schweizerischen Reformatoren, Zwingli und Oekolampad, auch Bucer in Straßburg, stehen durch ihre politische Verwurzelung in einer Welt, die schon damals praktisch vom Reiche gelöst war und nur noch formell sich als »reichsverwandt« bezeichnete, am Rande. Sie sind nur insofern für uns von Bedeutung, als sie durch ihr Bündnis mit Calvin auf das süd- und westdeutsche Reformiertentum eingewirkt haben. Wie stark das politische Denken in diesen Landschaften nach der Reformation von dem in den lutherischen Gebieten abweicht, werden wir an der Gegenüberstellung von Oldendorp-Althusius noch sehen.

a) Luther selbst, der als Erste unter den »Wundermännern und Helden« (*vires heroici*) Alexander den Großen und Philipp von Makedonien nennt, war keineswegs reichsfeindlich eingestellt¹⁾. Aber sein Allgemeinbegriff der »Obrigkeit«, die kraft Sünden-Notstands das Schwert führt, hat auf den Glauben an die gottgebotene politische Ständehierarchie des Mittelalters zersetzend gewirkt. Wenn er die Stellung seines Kurfürsten zum Kaiser einmal mit der des Bürgermeisters von Torgau zu seinem Kurfürsten verglich, so zeigt sich darin nicht nur, wie oft betont worden ist, ein unerschütterter Respekt vor dem Amt des Kaisers und eine Anerkennung dieses Amtes als höchster weltlicher Obrigkeit. Es offenbart sich hier vielmehr auch eine grundsätzliche Gleichwertung und Gleichstellung aller »Obrigkeit« überhaupt²⁾. Das bedeutete einen — sicherlich ungewollten — Verzicht auf jenen »überirdischen Nimbus«, der die Autori-

1) Als älteste und wichtigste Quelle für Luthers Einstellung zum Reich und zum Kaiser vgl. F. Hortleder, *Teutscher Krieg . . . Kayser Carls des Fünften wider die schmalkaldische Bundesoberste usw.*, 2 Bde., 1617/18.

2) Sie beruht letztlich auf der Unmittelbarkeit ihrer Stellung zu Gott, es ist eine Gleichheit vor der höchsten Instanz und sollte gewiß nicht als Gleichartigkeit unter sich gedacht sein, aber sie machte die Idee einer solchen überhaupt erst möglich. Dazu vgl. F. Meinecke, *Idee der Staatsräson*, 3. Aufl. (1929) S. 170 und jetzt H. Krüger, *Die geistigen Grundlagen des Staates* (1940) S. 24.

tät des Kaisers auch noch für den spätmittelalterlichen Menschen umstrahlte. Für Luther aber gab es kein »Sacrum Imperium« mehr, nur ein natürliches, nach geschichtlichem Auftrag und tatsächlicher Macht gegliedertes System einzelner »Obrigkeiten«¹⁾. Sie gelten ihm als solche gleich viel, sie besorgen »Geschäfte der Welt«, die von Gott gerichtet wird und seiner Gnade vor allem bedarf. Ob Reich, ob Fürst, ob Stadt — das ist dem in seinem Gewissen an Gottes Wort gebundenen Menschen der Lutherzeit gleichgültig.

Gewiß war damit der weltlichen Obrigkeit auch eine bis dahin unbekannte Stellung und Würde gegeben²⁾, aber nur gegenüber dem mittelalterlichen Überordnungsanspruch der geistlichen Fürsten, insbesondere des Papstes. Innerweltlich betrachtet, bedeutete es die Unmittelbarkeit jeder Obrigkeit zu Gott und damit eine Stärkung ihrer Selbständigkeit³⁾. Mit freudiger Zustimmung haben die Landesfürsten Luthers Obrigkeitslehre begrüßt. Aber gerade darin liegt der Beweis für ihre auflösende Wirkung gegenüber der Idee einer obersten Reichsgewalt.

Was den Kaiser betrifft, so duldet es allerdings keinen Zweifel, daß Luther von einer noch ganz im alten Lehnrechtsdenken verwurzelten Anschauung ausging. Er beurteilte die Stellung der Fürsten zum Kaiser vom Treuegedanken her. Niemals dachte er daran, mit Hilfe juristischer Argumente oder politischer Erwägungen an der persönlichen Oberhoheit des Kaisers zu rütteln. Es lag ihm völlig fern, mit seiner Schrift an den christlichen Adel etwa politische Ziele zu verfolgen. Er hat nicht nur gegen Zwinglis Plan einer anti-habsburgischen Koalition, sondern auch gegen Sickingen und seinen Ritterbund Stellung genommen und die revoltierenden Bauern scharf verurteilt. Wiewohl er gerade bei Rittersn, Bürgern und Bauern höchstes persönliches Ansehen genoß, hat er niemals an eine Verschmelzung der Glaubensgemeinde mit einer politischen Gemeinschaft gedacht. Er hat seinen Kurfürsten immer wieder von einem bewaffneten Aufstand gegen den Kaiser zurückgehalten und es »fehlt bei ihm jedes Wort der Verärgerung über den Kaiser, der ihn in Worms geächtet hatte«⁴⁾. Ja, er sagte einmal in sichtlicher Erregung zu einem Engländer, der beim Tischgespräch meinte: es sei wohl erlaubt, daß sich die Fürsten gegen den

1) Über die »weltliche Begründung« des Politischen bei Luther vgl. G. Wunsch, Evangelische Ethik des Politischen, 1936, S. 128, 141 f.

2) Krüger, a. a. O. S. 14.

3) Krüger, a. a. O. weist mit Recht auf die freudige Zustimmung hin, die Luthers Obrigkeitslehre bei den Territorialfürsten gefunden hat, aber er nimmt die dezentralisierende, auflösende Wirkung dieser Idee auf die Reichsgewalt nicht in den Blick.

4) Georg Merz, Glaube und Politik im Handeln Luthers, München 1933, S. 30/31.

Kaiser erhöhen: Nein! Denn die Fürsten seien dem Kaiser gegenüber keine Personen des öffentlichen Rechts, sondern des Privatrechts¹⁾.

Infolgedessen dachte Luther ständisch-konservativ. Er hat sich nie zu der Ansicht bekannt, wonach der Kaiser »legibus solutus« und absoluter Herr seiner Untertanen sei. Gern betonte er in seinen politischen Tischreden die Gottverordnetheit j e d e r Obrigkeit. Auch in seiner Rechtsanschauung verband er die Anerkennung des Corpus Iuris Civilis mit der Freude an deutschrechtlichen Quellen, wie dem Sachsenspiegel. Für die nur-humanistischen Juristen hatte er ebenso wie für die reinen Legisten manchmal beißenden Spott und immer Ermahnung übrig. Neben dem geschriebenen Gesetz sind auch die guten Bräuche und vor allem die von der christlichen Nächstenliebe geforderte natürliche Billigkeit für ihn Erkenntnisgründe des Rechts. Trotz dieser Achtung vor dem angestammten und althergebrachten Recht hat er Überspitzungen der ständischen Libertät niemals gebilligt, sondern stets die Fürsten zur Unterwerfung unter den Kaiser ermahnt. Jeden Aufstand, der nicht um des Evangeliums willen vom Gewissen geboten sei, hat er abgelehnt. Bis 1530 ließ er auch in dieser Frage nur ein ausschließlich p a s s i v e s Widerstandsrecht gelten.

Im Grunde war Luthers politisches Denken immer am Ideal einer kräftigen Monarchie ausgerichtet. Sein Respekt vor der »Obrigkeit« ist ursprünglich jene dem Bauernsohn eines mitteldeutschen Landstrichs im Blut sitzende Ehrfurcht vor dem »angestammten Landesherrn«, vor der »Krone«. Es ist dafür kennzeichnend, daß er die Geschichte von Sauls ungerechter Königsherrschaft²⁾, die von den mittelalterlichen Schriftstellern, aber auch von den schweizerischen Reformatoren zur Widerlegung der »Tyrannis« und zur Behauptung der Fragwürdigkeit jeder monarchischen Regierung gern herangezogen wurde, nie erwähnt hat.

Seine spätere, dem Widerstandsrecht mehr Raum gebende Ansicht hat Luther nur zögernd unter dem Eindruck der Folgerungen gewonnen, welche ihm nahestehende Juristen aus seiner Obrigkeitslehre gezogen hatten. Diese meinten: Wenn der Kaiser nicht kraft seines obrigkeitlichen Amtes, sondern als Diener des Papstes d e s s e n Geschäfte ausrichte, dann »gehe er nicht mehr in reiner Würde einher«. Er mache sich abhängig von einer Macht, die seinem göttlichen Auftrag widerstrebe, und halte die versprochene Treue nicht. Luther erkennt in diesem Zusammenhang den Kurfürsten das Recht zu, gegen den Kaiser als einen Verletzer der Reichs-

1) Merz, a. a. O. S. 31. Luther beurteilte Karl V. sehr unterschiedlich; vgl. etwa TR. II, 2695; II, 2768; III, 3687 lobend, aber IV, 5042 tadelnd.

2) Vgl. dazu P. Kirn, Saul in der Staatslehre (Festgabe für Erich Brandenburg zum 60. Geburtstag) 1928, S. 38 f.

würde vorzugehen. Damit behauptet er aber nicht etwa eine religiöse Rechtfertigung des Aufruhrs. Dergleichen hat Luther stets abgelehnt. Es ist vielmehr eine alte, auch im Sachsenspiegel zum Ausdruck gekommene sächsische Rechtsanschauung in ihm lebendig, wonach es ein Widerstandsrecht des Lehnsmanne gegen den Lehnsherrn gibt, wenn dieser die Treue bricht.

Diese Überzeugung von der Treue als einer Rechtspflicht hat Luther wohl auch bestimmt, jedermann zur Teilnahme am Kampf gegen die Türken aufzufordern. Er verwarf hier wie sonst die Idee eines »Heiligen Krieges« und meinte: »Man soll nicht gegen den Türken kriegen als unter der Christen Namen«¹⁾. Hier spielt nun aber außer dem Gedanken des ritterlichen Gehorsams und der Heerfolgepflicht gegenüber dem König noch ein weiterer Zug des politischen Weltbildes von Luther herein. Er gibt seiner juristischen Lehre von der Verpflichtung gegenüber dem Lehnsherrn und Heerkönig, sowie seiner religiösen Idee des Gehorsams gegenüber dem Befehl der weltlichen Obrigkeit eine besondere Wärme und Kraft. Es ist seine Liebe zur deutschen Nation. In den Türken sah er nicht nur die Feinde von Kaiser und Reich, sondern die Feinde Deutschlands. Wo dieser Gedanke ihn packt, findet seine Sprache ganz neue Töne und Bilder: »Ach, daß wir Deutschen auch treulich beieinander stünden, so könnten wir dem Türken leicht Widerstand leisten!« »Das arme Deutschland schwebt in höchster Gefahr . . .«²⁾. Warum? Weil der Kaiser, den Luther hier ganz als Schirmer der deutschen Nation sieht, zu schwach ist, weil die Fürsten nur das Ihre suchen, weil ausländische Herrscher die nationale Unabhängigkeit bedrohen: »Dahin zielt der Satan, daß er das freie Deutschland zu verwirren sucht. Ich habe Sorge, wir seien alle verraten und verkauft . . . Deutschlands Freiheit ist den Monarchen verhaßt, und die Fürsten Deutschlands fühlen sich sicher . . .«³⁾. »Wenn Deutschland unter einem Herrn stünde, so wäre es unbesiegbar«⁴⁾. Als Vorbild eines solchen nationalen Führers wird aber nicht etwa einer der Staufenkaiser und Romfahrer gerühmt, sondern der sächsische König Heinrich I. » . . . unter Heinrich, Ottos Vater, da stund es wohl in Deutschland«⁵⁾.

Was hier durchbricht, ist der Gedanke des Nationalreichs. Vom »Sacrum

1) Heerpredigt wider den Türken (WA. 2030 II, 160 ff.). Vgl. dazu Merz, a. a. O. S. 32 mit Lit. Zu der noch umstrittenen Frage, inwieweit das Lied »Ein' feste Burg ist unser Gott« auf den Türkenkrieg Bezug hat, vgl. G. Wolfram, Ein' feste Burg ist unser Gott. Die Entstehungszeit und der ursprüngliche Sinn des Lutherliedes, Berlin 1936.

2) TR. V, 5635. Vgl. dazu H. Fausel, Luther und die deutsche Nation. München 1935, S. 19.

3) Ebenda.

4) TR. III, 3636.

5) Ebenda.

Imperium Romanum« ist nicht mehr die Rede. Keine Weltherrschaft wird erstrebt. Mit erstaunlicher Klarheit spricht Luther aus, was erst hundert Jahre später zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen wird: die Idee eines Reiches der Deutschen, das auf die tatsächlichen Verhältnisse gegründet ist. »Deutschland ist mächtig genug an Land und Leuten, es fehlt ihm aber an einem guten Haupt und Regenten«¹⁾. Diese Gedanken Luthers führten ihn aber auch in die Nähe der Einsicht Machiavellis: daß die Wirkungskraft eines Staates auf seiner faktischen Macht beruhe. Doch bleibt dies bei Luther von Gedanken des Neuen Testaments beherrscht. Die Nation wird als Ordnung der Schöpfung Gottes verstanden. Ihr soll die politische Macht dienen und ihr Träger muß seine Herrschergewalt als Amt der Liebe begreifen. Jede Eroberungslust verwirft Luther, von anderen Gedanken der auf die Anerkennung rein diesseitiger Mächte gestützten Lehre des großen Italieners zu schweigen.

Luther kennt also keine »Metaphysik des Reiches« im Sinne der Tradition. Darin unterscheidet er sich von Nikolaus von Cues, mit dessen politischem Denken er sonst übereinstimmt²⁾. Er geht vielmehr klar und unbeirrt von dem Zustand des Reiches aus, wie er zu seiner Zeit besteht. Er sieht in ihm die Herrschaftsordnung der deutschen Nation. Den Kaiser und die Stände anerkennt er und tastet ihr überliefertes Recht nicht an. Nur als Prediger spricht er zu ihnen und versucht, sie erzieherisch zu beeinflussen. Niemals hat Luther bestimmte politische Einzelziele verfolgt. Es ging ihm auch, wo er von Deutschland oder vom Reiche sprach, immer nur um die Wahrheit des Evangeliums, um das Heil der Seelen.

b) Von Grund auf anders geartet ist die politische Vorstellungswelt Calvins und der mit ihm geistig verbundenen schweizerischen Reformatoren.

Calvin war schon von Geburt reichsfremd. Zwingli und Oekolampad fehlte aber auch jene innere, gefühlsmäßige Deutschheit, die Luther besaß. Statt des geschichtlich begründeten Erlebnisses von Reich und Nation erfüllte sie das rational begründete Problem des Staates. Er ist für sie der Inbegriff jeder politischen Herrschaft. Zwar geht auch Calvin vom Notstandscharakter dieser Herrschaft aus. Aber ihre Ordnungsgewalt wird stärker betont, mit viel »juristischeren« Mitteln als bei Luther erörtert

1) WA. V, 5735 (Fausel, a. a. O. S. 19).

2) Im übrigen finden wir in der »Concordantia Catholica« von 1433 bereits alle Einrichtungen vorgeschlagen, die später zum ständigen Inventarium der Reichsreformschriften bis auf Chemnitz, Pufendorf und Leibniz gehören: regelmäßigen Reichstag, einheitliches Recht, zentrale Verwaltungsorganisation, Reichsgerichtshof, Zollhoheit des Reichs, Steuerreform, stehendes Heer. Vgl. dazu auch A. Dempf, *Sacrum imperium* (1929) S. 559/60.

und in einem fast »totalitär« erscheinenden Umfang behauptet. Der Staat ist für Calvin von Gott nicht nur zugelassen, sondern eingesetzt. Er ist »sancta Dei ordinatio et donum ex eorum genere, quae mundis munda esse possunt«¹⁾. Die Herrschafts-, Überordnungs- und Unterordnungsverhältnisse sind nicht nur, wie bei Luther, göttliche Schöpfungen überhaupt, sondern in einer ganz bestimmten, prädestinierten Form: der Staat ist christlicher Staat²⁾. Ex iure divino gestiftet, stellt er den Bund Gottes mit seinen Erwählten dar, ist ein »sacrum regnum«, wofür die theokratische Republik des Alten Testaments zur Richterzeit das Vorbild gab³⁾.

Die Trennung des geistlichen und weltlichen Bereiches, auf die Luther großen Wert legte, läßt Calvin fallen, weil er zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche keine so tiefe Kluft sieht⁴⁾. »Dem weltlichen Regiment« ist daher bei ihm nicht nur »auferlegt . . ., den öffentlichen Gottesdienst zu begünstigen und zu schützen«, sondern auch: »die reine Lehre und den Bestand der Kirche aufrecht zu erhalten«⁵⁾.

Dabei ist nicht an ein bestimmtes Nationalvolk gedacht, Vielmehr ist »Volk« für Calvin gleichbedeutend mit der von Gott aus den übrigen Menschen herausgerufenen Gemeinde seiner Erwählten. Die Glaubensgemeinde ist auch die Volksgemeinde. Es kann also für ihn, wie für Zwingli und Oekolampad, nur eine Einheit kirchlicher und weltlicher Gewalt geben: der Staat wird notwendig zur Theokratie⁶⁾. Diese wird dogmatisch auf den Gedanken der unbedingten Souveränität Gottes gestützt, als dessen »Servi«, »Ministri« oder »Lieutenants« die Fürsten oder Ratsherren regieren. Ihre Herrschaft ist zwar von Gottes Gnaden, aber eben dadurch streng an sein Wort gebunden. Da nun die Auslegung des Wortes ein Recht ist, das nur der Gemeinde, aber nicht dem einzelnen zusteht, verwandelt sich bei Calvin der Gedanke von der Souveränität Gottes ganz von selbst in den Gedanken der Souveränität des Volkes. Als Gottesvolk bildet es die Gemeinde, die Gemeinschaft der Heiligen. Sie wird geführt von geist-erfüllten, tüchtig-wirkenden, politischen Männern, den »heroici ingenii viri«, welche Calvin sich nach dem Vorbild der alttestamentlichen Richter dachte. Diese Vorstellung mischte sich mit dem Ideal des schweizerischen Wehrbürgers und wurde als neuer politischer Typus den verweichlichten

1) Corp. Reform. 59, 64.

2) J. Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche, mit besonderer Berücksichtigung des Organismusedankens, 1937, S. 71.

3) Vgl. dazu H. Baron, Historische Zeitschrift, Beiheft 1 (1924) S. 24.

4) Instit. Christ. IV, 1, 1.

5) Corp. Ref. 2, 1094 Op. select. 5, 473, 12.

6) Vgl. Bohatec, a. a. O. S. 611 ff.

oder tyrannischen Königen (*pueri atque parvuli, molles et effeminati*) entgegengehalten¹⁾.

Damit war sowohl der Gedanke der Nation für die Grundlegung des Staates ausgeschaltet, als auch der Gedanke eines Universalreiches. Wo Gott eine Gemeinde zusammenruft, muß sie in der Freiheit der Kinder Gottes selbständig leben können. Das gilt nicht nur für das geistliche, sondern auch für das politische Leben. Die Gemeinde Calvins erträgt weder ein geistliches, noch — im Unterschied zur lutherischen — ein weltliches Oberhaupt, das sie sich nicht selber gesetzt hat. Es muß ihrem Corpus angehören²⁾. Das ist der innere Grund, weshalb die calvinistisch gewordenen deutschen Städte und Landschaften so reichsfeindlich wurden.

Für die Form des calvinistischen Gemeindestaates gilt das Prinzip der Aristokratie. Alle Erwählten sind in gleicher Weise zur Gemeindebildung befähigt und berufen. Diese »aristoi« mögen einem oder mehreren unter sich das »Ius Regni« übertragen — das »Ius Maiestatis« behalten sie stets als Gesamtheit. So mußte Calvin in seinen späteren Jahren — man spürt es immer stärker von Auflage zu Auflage seiner »Institutio Religionis Christiana« — zu einer immer offeneren Ablehnung der wirklichen Monarchie gelangen³⁾. Zuletzt kennt er nur noch die Wahl zwischen einer dogenartigen oder der republikanischen Signorie ähnlichen Staatsspitze.

Zwangsläufig führte ihn seine Idee von der Gemeinde als Kreis der Erwählten auf den Ursprung aller Gemeindebildung: den Jüngerkreis, und von da zu den Urgemeinden des ersten christlichen Jahrhunderts. Ihrem Aufbau der »Ämter«, wie er in Apostelgesch. 2, 1—12 geschildert und von Paulus 1. Kor. 12, 28 bestätigt ist, möchte er auch für seine Gegenwart folgen. Deutlich erkennen wir in der Genfer Verfassung, die er nach seiner »Eroberung« der Stadt durchsetzte, mit ihren Pasteurs, Docteurs, Anciens und Diacres die Urämter der Episkopoi, Presbyteroi und Diakonoi wieder. Durch die Personalunion, welche die Anciens als Mitglieder der obersten Kirchenbehörde, des »Consistoire«, und als Mitglieder des weltlichen obersten Rates, des »Grand Conseil«, verband, war die Einheit von Kirche und Staat verwirklicht. So gelang es Calvin, seine theokratische Ideologie mit der politischen Umwelt, wie sie die aristo-

1) Vgl. dazu Corp. Reform. 29, 232 und Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins, mit bes. Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffes, 1910, S. 153 f.

2) Kennzeichnend auch die Ablehnung jeder Erbmonarchie als »Tyrannei« bei Zwingli: »Ist der tyrann von nieman erwelt, sondern hatt er das rych ereerbt, weyß ich nit, wie dieselbigen rych einen grundt habend« (Corp. Ref. 89, 345).

3) »Vray est, si on disputoit des gouvernemens humains, qu'on pourroit dire, que d'estre en un estat libre, c'est une condition beaucoup meilleure, que d'estre sous un prince . . .« (Corp. Ref. 27, 458).

kratisch regierte eidgenössische Stadtrepublik darstellte, praktisch zu verknüpfen.

Den gleichen städtischen Charakter wie in Genf zeigt auch die zürcherische Reformation Zwinglis, die baslerische Oekolampads und die straßburgerische von Bucer. Im Unterschied zu den lutherischen Reformatoren, die fast ausnahmslos in Ländern von fürstlichen Herren gewirkt haben, setzten die Boten Calvins ihre Kraft stets in Städten oder Stadtstaaten ein. So war es nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Holland und am deutschen Niederrhein. Der Gegensatz, in den seine Gemeinden — in Frankreich durch die hugenottische Erhebung, in Holland durch den Freiheitskrieg gegen Spanien, auch in Schottland — zu den andersgläubigen Trägern der Krone gerieten, hat dann den ursprünglich aristokratischen Grundzug des Calvinismus mehr und mehr ins Demokratische gewandelt. Schon in der Schweiz war mit der Reformation in den Stadtrepubliken eine auffallende soziale Umschichtung vor sich gegangen. Darüber hinaus mußte die Verwerfung der Erbmonarchie aus dogmatischen Gründen diese Tendenz zur Demokratisierung des politischen Lebens stärken. Aus all dem ergab sich dann eine viel schärfere Ausprägung der Idee eines religiös gebotenen Widerstandsrechts, als wir sie bei Luther gefunden haben¹⁾.

So ist es wirklich, aufs Ganze gesehen, ein »anderer Geist«, der die Träger der westeuropäischen Reformation von Luther und seinen Nachfolgern, auch im Gebiet des Politischen, trennt. Dabei ist für die Stellung der Calvinisten zum Reichsgedanken entscheidend gewesen, daß ihre Politik aus einer Glaubensverpflichtung entsprang: auch wo sie zur Staatspolitik wurde, wollte sie im Grunde Kirchenpolitik sein.

Das Evangelium mußte ja nicht nur verkündet, es sollte behauptet werden, und es kam nicht nur darauf an, daß die reine Lehre geübt, sondern auch darauf, daß sie missionarisch verbreitet wurde. Wenn das auch ursprünglich nach Calvins Absicht nicht durch Krieg geschehen sollte, so sah er sich doch bald und weit mehr als Luther zu dieser Lösung gedrängt. Es galt nicht nur, die verstreuten Gemeinden an den verschiedensten Orten geistlich zu unterstützen oder neue zu gründen — es galt, sie als politische Körperschaften aufzubauen, zu stärken und notfalls zu verteidigen. Durch den gemeinsamen Glaubenskampf gegen die Könige und ihren Adel, der mit wenigen Ausnahmen altgläubig blieb, mußte sich eine

1) Dieses »Ius Revolutionis« wird unmittelbar aus der Souveränität Gottes, die ja die Gemeinde repräsentiert, hergeleitet. Es gilt aber nur a) im status confessionis, b) für die magistratus populares, nicht für jedermann. Vgl. dazu Baron, a. a. O. S. 87. Im übrigen entsprach das ungefähr der faktischen Praxis des Ständestaates.

Art von internationalem Zusammenschluß, vor allem aber eine starke Demokratisierung in der calvinistischen Welt ausbilden¹⁾).

Es war wie eine Umkehrung des Reichsgedankens: ein geheimes, an der religiösen Idee des unsichtbaren Leibes Christi ausgerichtetes Bewußtsein der Zusammengehörigkeit schien berufen, das Weltreich des Schwertes, das Imperium Mundi, abzulösen und an seine Stelle ein Weltreich des Geistes und des Friedens zu setzen. Die alte Kaiserformel »Pax et Iustitia« wurde in einem veränderten Sinne hier neu aufgegriffen. Diese merkwürdige Einheit einer übernationalen, demokratischen und friedliebenden, auf Einhaltung des strengen Rechts bedachten, alle politischen Einrichtungen mit dem Gedanken des Vertrages begreifenden Gesinnung finden wir in der calvinistischen Welt schon früh ausgebildet. Sie einigt ihre Humanisten und Prediger, ihre Kaufleute und Künstler und gab ihrem politischen Denken eine ganz besondere, dem Luthertum fremde, expansive Tendenz. Sie führte den Calvinismus über sein Ursprungsland rasch hinaus. Sie hat im schweizerischen, holländischen, englischen und später auch im nordamerikanischen Bekenner — unbeschadet der Gliederung in unterschiedliche Kirchen und Sekten — jenes besondere, politisch-christliche Lebensgefühl erzeugt, das heute noch die feste Grundlage für die geistige Einheit der westlichen Halbkugel darstellt. Insofern ist es dem Calvinismus gelungen, einen viel wirksameren und dauerhafteren »Gegenreichs«gedanken zu entwickeln, als es jemals der eitle Anspruch französischer Könige von Philipp dem Schönen bis zu Ludwig XIV. sich träumen ließ.

Wir haben diese Entwicklung hier nicht weiter zu verfolgen. Für unsere Fragestellung ist davon nur dieses wichtig, daß die ursprüngliche Reichsfremdheit des Calvinismus schon im Laufe des 17. Jahrhunderts in eine unzweideutige Reichsfeindschaft überging. Sie wirkte dahin, daß die von der Reformation ergriffenen, dem Reichsverband längst nur mehr scheinbar angehörenden und der Reichsgewalt entglittenen Gebietsteile: Holland²⁾ und Schweiz, nunmehr eine religiös-theoretische Rechtfertigung für diese Haltung fanden. Aber auch der Franzose Bodin hat, als echter Anhänger Calvins, 1576 das Reich bekämpft, indem er es zur bloßen Aristokratie erklärte und die wahre »Maiestas« nur bei den Reichsständen, nicht mehr beim Kaiser zu finden glaubte.

c) So entbrannte, was uns nunmehr beschäftigen soll, auch auf deut-

1) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 3. Aufl. Tübingen 1923, S. 691 ff.

2) Vgl. dazu G. Turba, Über das rechtliche Verhältnis der Niederlande zum Deutschen Reich. Wien und Leipzig 1903.

schem Boden zwischen den lutherisch und den calvinistisch bekennenden Rechts- und Staatsdenkern ein Streit um die Rechtsnatur des Reiches. Er kam allerdings erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts zum Ausbruch, als das Vordringen des Calvinismus in Westdeutschland (Kurpfalz ab 1560, Hessen-Kassel ab 1592, Städte am Niederrhein, sauerländische Grafschaften, Bremen und Lippe) immer stärker wurde.

Im ersten Jahrhundertdrittel beherrschen die Auseinandersetzungen zwischen Luther und den Schweizern, die sich in ihrer Reichsfeindlichkeit sogar zu einer — von Luther stets abgelehnten — politischen Koalition gegen Habsburg hergeben wollten, das Feld. Im zweiten Drittel des Jahrhunderts, das die »Krise und Rettung des deutschen Protestantismus«¹⁾ umfaßt, standen auch auf lutherischer Seite die Juristen gegen den Kaiser. Sie versuchten dabei mit der Erklärung, daß »Obrigkeit« für jeden nur der unmittelbare Territorialherr sei, die Gewissen zu beruhigen. Erst im letzten Drittel des Jahrhunderts, als auf dem Boden des Augsburger Religionsfriedens die Bekenntnisspaltung im Reich anerkannt war, setzte ein neues Streitgespräch über die Reichsrechte ein. Die evangelischen Glaubensparteien standen sich auch hier schroff und unversöhnlich gegenüber, die Heftigkeit ihres Kampfes wurde durch die Bewegung der Gegenreformation nicht etwa besänftigt, sondern seit 1564 eher noch verstärkt.

Auf katholischer Seite wurden dabei neue Gedanken nicht vorgebracht. Man dachte kurial und kaiserlich, was keinen ideellen und kaum noch einen praktischen Gegensatz umschloß, und man bediente sich dabei der Grundlinien thomistischer Staatserkenntnis, wie sie seit dem Ausgang des Mittelalters Gemeingut der kirchlichen Lehre geworden war. Auf lutherischer Seite blieb man zwar traditionell gesinnt, soweit es sich um die Rechtsgestalt des Reiches und die Ehre seines Oberhaupts handelte. Im übrigen aber lehnte man alle, auf den angeblich päpstlichen Akt der »Translatio Imperii« gegründeten kurialen Folgerungen ab. Die deutschen calvinistischen Publizisten hingegen vertraten eine ausgesprochen reichsstädtische oder territorialfürstliche Auffassung. Sie stützten sich dabei viel mehr auf den Gedanken der landesherrlichen Souveränität als auf die Idee der ständischen Libertät. Das Reich interessierte sie nicht, und am Kaiser nur seine Hausmacht.

Als Beispiel für diese Lage am Ende des 16. Jahrhunderts sei kurz an den später berühmt gewordenen Streit zwischen Vultejus und An-

1) K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte. 8. Aufl. Tübingen 1933, S. 276.

tonius erinnert. Der Marburger Professor Vultejus¹⁾ schrieb, nachdem seine Ländesherrschaft calvinistisch geworden war, einen Kommentar zum Codex, in dem er drei Lehrsätze bezüglich der juristischen Natur des Reiches aufstellte. Erstens behauptete er, daß die »Translatio Imperii« für den heutigen Status des Reiches bedeutungslos sei, weil es seit Karl dem Großen solche Veränderungen durchgemacht habe, daß es nun als ein anderes, neues Reich betrachtet werden müsse. Schon damit unterwarf er den Reichsgedanken der modernen Staatsidee. Jetzt konnte das neue (rein deutsche) Reich den anderen europäischen Nationalstaatsgebilden nicht mehr übergeordnet werden; es stand mit ihnen im gleichen Rang. Als Folgerung ergab sich hieraus zwingend ein zweiter Gedanke: das Reich ist nur eine Scheinmonarchie, ein aristokratisches Gebilde, ein Bund von souveränen Fürsten und Ständen. Der Kaiser, war dann der dritte Gedanke, kann nicht »legibus solutus« sein, weil die für diese Behauptung maßgebende Rechtsquelle, die »Lex Regia«, auf seine gegenwärtige Erscheinung nicht mehr paßt. Auch beweise die Absetzung König Wenzels durch die Kurfürsten, daß sogar dem deutschen Regnum im engeren Sinne eine monarchische Spitze fehle.

Gegen diesen calvinistischen Juristen, der in den religiösen und philosophischen Grundlagen seiner Schriften mit Althusius nahe verwandt erscheint, richtete 1607 der hessen-darmstädtische Kanzler und Professor in Gießen, Gottfried Antonius²⁾, seine »Corollaria« zu einer »Disputatio de Camerae Imperatoris Iurisdictione«. Er behauptet: »Rudolfum II verum Monarcham esse contendimus« und: »Nefas sit, cum Vultejo asserrere, Imperatorem hodie legibus solutum non esse.« Gießen war kurz vorher durch kaiserliches Privileg zur Universität erhoben worden, um hier den lutherischen Geist gegen Marburg zu verteidigen. Für Vultejus trat sein Schüler Martinus 1607 mit einer »Disputatio de potestate Imperatoris adversus G. Antonium« ein, die nur unbedeutende Wiederholungen der Argumente seines Lehrers enthält. Dagegen richtete wieder Antonius 1608 eine scharfe »Disputatio apologetica de Potestate Imperatoris legibus soluta«, womit die Fehde zu Ende war.

II. Die Reichsauffassung der Praktiker.

Viel stärker als die gelehrten Rechtsdenker, die allein von der Frage des religiösen Bekenntnisses aus zum Reichsproblem Stellung nahmen,

1) Vgl. R. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, II. Abtlg. (1884), S. 452.

2) Vgl. Stintzing, a. a. O. S. 462.

haben im 16. Jahrhundert die Praktiker, soweit sie Mitglieder von Reichsbehörden gewesen sind, dem Recht des Reiches zur Anerkennung verholfen. Es sind dies außer den Vizekanzlern der Reichskanzlei die Mitglieder des Reichshofrats und des Reichskammergerichts.

a) Unter den Reichsräten des 16. Jahrhunderts ragt besonders hervor der kaiserliche Feldhauptmann Lazarus von Schwendi, ein Begründer der modernen Kriegswissenschaft.

Im Jahre 1574 hat er in einer Denkschrift an Kaiser Maximilian II.¹⁾ seine begründeten Sorgen über die politische Lage des Reiches offen ausgesprochen. Er weist darin mit tiefem Ernst auf die Gefahr der Zersetzung durch die gegenreformatorischen Strömungen hin, und wendet sich mit lutherischem Freimut, aber ohne dessen Derbheiten, gegen die wachsende Überfremdung Deutschlands durch spanischen und kurialen Einfluß. Er möchte die Stellung des Kaisers gestärkt sehen, aber nicht durch »fremde Hilff« und ohne »innere Zertrennung«. Das könne nur einem aufrichtigen, volkstümlichen und unparteiischen Herrscher gelingen. Als römischer Kaiser und Haupt der Christenheit soll Maximilian »des Reichs Autorität und die Gerechtigkeit mit großem Eyfer und Ernst in allen fürfallenden Sachen handhaben«. Auch solle der Kaiser sich »den fremden Potentaten nicht zu wolfeil machen« und vor allem nach außen nichts tun, »so dem Reich zuwiderfallen mag«. Allseitige Toleranz, Autorität nach innen und ungeschmälerte Souveränität nach außen, das sind die praktischen Ratschläge, mit denen Schwendi das wankende Reich stützen will. Er sieht es ganz als deutsches Nationalreich, das sein Recht gegen Franzosen und Spanier, Papst und Türken verteidigen soll.

b) Das Reichskammergericht²⁾ ist oft genug wegen Langsamkeit, Schwerfälligkeit und Umständlichkeit seines Verfahrens verspottet worden. Trotzdem hat die Rechtsprechung dieses obersten Gerichtshofes bedeutend gewirkt. Sie hat einen justizpolitischen Wert gehabt, denn sie stärkte die Rechtssicherheit schon durch ihr bloßes Bestehen. Sie hat aber auch einen reichspolitischen Wert gehabt, weil die oberste Gerichtsbarkeit als ein Kernstück der Kaiseridee, die ja »Pax« und »Iustitia« umschloß, hier noch fortleben konnte. Vor allem aber sind von Speyer viele kenntnisreiche Juristen ausgegangen, die später in landesherrliche Dienste traten und die Grundsätze der »cameralistischen Jurisprudenz« verbreiteten. Gewiß haben sie damit der — in diesem Stadium

1) Neue Ausgabe von E. v. Frauenholz, Des Lazarus von Schwendi Denkschrift über die politische Lage des Deutschen Reiches von 1574 (Münchener Historische Abhandlungen, 2. Reihe, 10. Heft, 1939). Vgl. auch Eiermann, Lazarus v. Schwendi, 1914.

2) Vgl. dazu R. Smend, Das Reichskammergericht, 1911.

der Entwicklung überhaupt nicht mehr einzudämmenden — Rezeption Vorschub geleistet, aber dafür auch das Ansehen des Reiches gefestigt. Ihre Einstellung war dabei keineswegs eine humanistisch-elegante, sondern eine praktische, wodurch sich ein ausschweifender Romanismus von selbst verbot. Er ist bei den drei hervorragendsten Cameraljuristen, auf deren Einstellung zum Reichsgedanken wir eingehen wollen, auch nicht zu beobachten.

aa) Der Größte unter ihnen, Joachim Mynsinger von Frundeck¹⁾ (1514—1588), schrieb schon 1540 ein Epos zu Ehren des Hauses Österreich: »Austriados libri duos«, das er dem Kaiser persönlich überreichte. Seine Familienüberlieferungen — die Vorfahren hatten als Ritter bei Sempach gegen die Eidgenossen gestritten und waren deshalb später aus schweizerischem Gebiet ausgewandert — verbanden ihn mehr mit Österreich-Habsburg als mit dem Reich. Aber schon diese poetische Epistel, die zur Zeit seiner Freiburger Freundschaft mit Zasius entstand, zeigt weit über den Horizont einer habsburgischen Hauspolitik hinausgreifende patriotische Ziele. In ihr lebt ein dem oberrheinischen deutschen Humanismus verwandter Stolz auf die deutsche Nation. Mit einem Überschwang, der eher Maximilian I., dem letzten Ritter, als seinen Nachfolger anzureden scheint, fordert der Dichter die Vertreibung der Türken, die Eroberung des Heiligen Grabes und die Wiederherstellung des byzantinischen Kaisertums.

Aber auch der Jurist Mynsinger gab dieser Begeisterung Ausdruck. Fünf Jahre lang hielt er als Professor Codicis den Freiburger Studenten Collegia über die Rechtsgrundlagen der Kaisermacht und der Reichsgewalt. Dann kam er nach Speyer und wirkte hier acht Jahre als Beisitzer des oberrheinischen Kreises am Kammergericht. 1563 veröffentlichte er als Frucht der dort gesammelten Erfahrungen seine »Singularium Observationum Iudicii Imperialis Camerae«. Durch sie wurde er der Begründer der »cameralistischen Jurisprudenz«²⁾. Er hat das Werk Kaiser Maximilian II. gewidmet und in der Epistola dedicatoria seine Ziele deutlich ausgesprochen: er wollte durch die Sammlung von höchstrichterlichen Entscheidungen dem Wuchern theoretischer Streitfragen ein Ende machen. Gleich Zasius haßte er den Wust gelehrter Kontroversen. Er glaubte, wenn es gelinge, ein »Corpus Decisionum Cameralium« zusammenzustellen und unter kaiserlicher Autorität zu veröffentlichen, dann sei den Übelständen der Praxis ein für allemal abgeholfen.

1) Über ihn Stintzing, a. a. O. I, S. 485 ff.

2) Stintzing, a. a. O. S. 492.

Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie 10, 2.

bb) Das Kammergericht nahm die Veröffentlichung zunächst trotz des vom Kaiser gewährten Druckerprivilegs übel auf. Indessen sollten sich seine Befürchtungen, es werde durch dieses Buch die Autorität des Gerichtshofes geschwächt werden, bald als unberechtigt erweisen. Schon im Jahre 1578 schrieb Andreas Gail¹⁾, der katholische Abkömmling eines Kölner Patriziergeschlechtes (1526—1587), 1558 vom Erzbischof-Kurfürsten von Trier zum Beisitzer des Reichskammergerichts präsentiert, ein ganz ähnliches Werk. Es sind die zwei Bücher »Practicarum Observationum tam ad processum judicarium praesertim Imperialis Camerae«. Im Widmungsbrief hebt er die Würde des kaiserlichen Amtes stark hervor. Hier, wie auch sonst, erscheint Gail als Vertreter des mittelalterlichen Reichsideals. Mynsinger dagegen, der nicht nur humanistisch gebildeter, sondern auch religiös freier gesinnt war — er stand lange im Verdacht eines heimlichen Protestantismus —, ist mehr Repräsentant des Nationalreichsgedankens.

cc) Simon Schard endlich²⁾, der dritte führende Kameraljurist des 16. Jahrhunderts (1535—1573), war von Geburt lutherisch. Er ist einer der frühesten jener »realistischen« Historiker, die aus Archiven und fürstlichen Kammern Tatsachen zusammentragen und zu umfassenden Darstellungen gestalten. Ihre Reihe wird später von Conring und Pufendorf glänzend fortgesetzt. Gleich diesen Größeren hat Schard mit kritisch-historischer Forschung für sein politisches Ziel: Stärkung der Reichsgewalt durch Festigung der Stellung des Kaisers, in seinem kurzen Leben unermüdlich gekämpft. In einem seiner geschichtlichen Sammelwerke: »De Imperiali Iurisdictione auctoritate et praeeminentia Imperii atque Iuribus Regni syntagma tractatum«, 1566, vereinigte er alle bedeutungsvolleren Streitschriften, die seit den Zeiten Heinrichs IV. zugunsten des Kaisers, insbesondere gegen die kurialen Ansprüche, verfaßt worden sind. Die »Epistola Dedicatoria« richtete er an Maximilian II. und gab darin seiner nationalen, zugleich kaiserlichen Gesinnung lebhaft Ausdruck. Er kämpfte auch, wie sein Amtsgenosse Nikolaus Cisner, für die rein deutsche Zusammensetzung des Kurfürsten-Kollegiums. Nachdrücklich wandte er sich gegen die in Italien vertretene Auffassung³⁾, wonach im Frühmittelalter der Papst und einige italienische Fürsten Mitwirkungsrechte an der

1) Vgl. über ihn Stintzing, a. a. O. I, S. 495 f.

2) Vgl. über ihn Stintzing, a. a. O. I, S. 508 ff.

3) So hatte Cola di Rienzo als römischer Volkstribun in einem Erlaß vom 1. August 1342 bereits das Wahlrecht der deutschen Kurfürsten anzuzweifeln gewagt (K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation, II. Band: Briefwechsel des Cola di Rienzo, I. Teil, S. 163).

Kaiserwahl besessen haben sollten. Ersichtlich sieht Schard im Kaiser-namen nur einen besonderen Ehrenschild des deutschen Königs.

So erscheint er als entschlossener Vorkämpfer für den Gedanken des Römischen Reiches Deutscher Nation, beanspruchte aber trotzdem für dieses nationale Herrschaftsgebilde die überlieferten Hoheitsrechte eines Imperium Mundi. Überhaupt zeigt seine Einstellung als die eines strengen, ja orthodoxen Lutheraners mit derjenigen der katholischen Publizisten völlige Übereinstimmung, wenn es sich um Würde, Heiligkeit, Oberhoheit und Macht des Reiches handelt. Diese Gesinnung hat sich später noch über Reinking bis zu Seckendorff erhalten. Päpstlichen Einfluß auf die Entstehung und Ausübung der Kaisergewalt lehnte Schard allerdings streng und ohne jedes Zugeständnis ab. Er setzte sich für eine klare Unterscheidung der Zuständigkeit beider Schwerter ein, wie sie auch von den altgläubigen Juristen mit kaiserlicher Gesinnung seit Lupold von Bebenburg verfochten wurde.

III. Die Begründer des deutschen Naturrechts.

a) Um so erstaunlicher erscheint es demgegenüber, daß der größte unter den deutschen Rechtsdenkern lutherischer Prägung im 16. Jahrhundert, der Schöpfer einer eigensprachigen deutschen Naturrechtslehre: Johann Oldendorp (1480—1567)¹⁾, trotzdem er eine gute humanistische Ausbildung empfangen, in Bologna studiert und erst später in landesfürstlichen Diensten gestanden hat, vom Reichsgedanken und von der Kaiseridee in seinen Schriften kaum ein Zeugnis gibt. Sein Denken ist eben fast ganz durch Melancthons pädagogische Reformideale bestimmt gewesen. Auch hat er sich vorwiegend um eine ethische Läuterung der Privatrechtspflege bemüht und ist deshalb mit Fragen des öffentlichen Rechts kaum in Berührung gekommen. Das erklärt Vieles. Immerhin gibt es doch manche unter seinen Gedanken, die ihn zur Auseinandersetzung mit dem Reichsproblem hätten führen können. Daß es nicht geschah, mag auch damit zusammenhängen, daß Oldendorp als geschulter Legist im Grunde wohl kaiserlich dachte, aber durch die Lage zur Zeit des Schmalkaldischen Krieges, in der seine größeren juristischen Werke erschienen sind, zur Zurückhaltung sich verpflichtet fühlte.

Entscheidender für diese Einstellung Oldendorps ist gewesen, daß er in seinem juristischen Denken überall dazu neigte, sich vom privatrechtlichen

1) Über ihn: Hans Helmut Dietze, J. Oldendorp als Rechtsphilosoph und Protestant (Öffentlich-rechtliche Vorträge und Schriften, hrsg. von E. Wolgast, H. 16), Königsberg 1933, und Erik Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte (1939) S. 101 bis 139.

Denken im engeren Sinn zu einer philosophisch-allgemeinen Betrachtung zu erheben. Unterstützt von seiner Kenntnis der stoisch-ciceronianischen Schriften stieß er da alsbald über die Fragen nach Staat und Reich hinweg vor zur Idee einer umfassenden Menschengemeinschaft, deren Recht das Naturrecht ist.

Die Natur selbst begründet nach ihm »inter omnes homines: quae nihil est aliud, quam naturalis omnium hominum cognatio« eine »societas publica«. Wie diese Gemeinschaft dann im einzelnen gegliedert ist und beherrscht wird, bewegte ihn nicht sehr. Streng lutherisch verwendet er dabei einen formalen Begriff der »Obrigkeit« und lehrt: »omnes magistratus sunt vicarii Dei«, wobei eben der Begriff des »Magistraten« den Kaiser so gut wie den Bürgermeister von Lübeck oder den Kurfürsten von Köln oder den Landgrafen von Hessen-Kassel in grundsätzlich gleichartiger Weise umfaßte.

Schließlich ist noch ein Umstand für die Reichsfremdheit Oldendorps von Bedeutung, der in seiner Person gelegen war. Er ist Hamburger Bürger gewesen, dann Student in Köln und Bologna, später Rostocker und Lübecker Stadtsyndikus. Als er seine einzige politische Schrift, die prächtigen »Ratschläge zu einer guten Politie«, 1530 veröffentlichte, hatte er nur in freien Städten Deutschlands und Oberitaliens gelebt. Da er nur ihre Einrichtungen studiert und seine politische Einsicht an ihnen gebildet hatte, konnte er sich den Staat nur als Stadt und die Stadt nur als Staat vorstellen. Eine weitere Ursache dafür, daß in dieser Schrift vom Reich, vom Kaiser, von Fürsten oder Königen nicht geredet wird, liegt in ihrem besonderen Zweck: sie war eben kein Fürstenspiegel, sondern ein Ratsmannenspiegel. Das verhalf ihr zu einer deutschrechtlichen Grundeinstellung, kraft deren Oldendorp jedes Gemeinwesen als Korporation begriff, die der einzelne Bürger, die das einzelne Glied mitträgt. Deshalb bekämpfte Oldendorp nicht nur die Kanonisten, sondern auch diejenigen kaiserlichen Juristen, die den Staat als eigenen, unabhängigen Lebensbereich auffaßten und vom Herrscher behaupteten, daß er »legibus solutus« sei — in diesem Punkte zweifellos lutherischer denkend, als die späteren »orthodoxen« Lutheraner! Nicht zuletzt war für seine politische Haltung im ganzen der in reformatorischer Frühzeit besonders wirkungsmächtige Gedanke Luthers maßgebend, wonach der Staat nur ein Notstand, eine Folge der Sünde ist, und seine Obrigkeit, sie sei wer sie wolle, an Gottes Wort eine unübersteigbare Grenze ihrer Willkür finden muß.

Im übrigen erstreckten sich bei Oldendorp, wie bei Luther, die politischen Gefühle, soweit sie nicht durch die Hingabe an engere Körperschaften gebunden oder durch seine umfassende, in die Lehre von einem »ge-

meinen Völker-Recht« auslaufende Naturrechtsidee absorbiert waren. auf die Wirklichkeit der »Teutschen Nation«. Von hier aus finden wir auch die wenigen, ihn mit dem Reichsgedanken verknüpfenden Fäden. So hat er schon in einer Dedikationsepistel zu den »Progymnasmata« von 1543 den Wunsch ausgesprochen, daß der Kaiser durch umfassende neue Gesetzgebung sich den Ruhm Justinians erwerben und dem Reiche ein klares, sicheres Recht geben möchte. Aber auch diese Gedanken bewegten sich ausschließlich in praktisch-rechtspolitischer Richtung. Von einer reichspolitischen oder verfassungsrechtlichen Problematik finden wir bei ihm keine Spur. Es mag sein, daß außer den schon erwähnten Umständen auch noch dazu mitgewirkt haben mag, daß Oldendorps politische Tätigkeit in Rostock und vor allem in Lübeck als Ratgeber Jürgen Wullenwevers zusammen mit seiner hansestädtischen Geburt in ihm eine Art von »demokratischem Zug« ausgebildet hat. Dieser veranlaßte ihn, sich von dem Streit um die monarchisch-absolute oder monarchisch-aristokratische Gestalt des Reiches zurückzuhalten. Jedenfalls rückt diese Eigenart ihn, der allerdings ein toleranter, sogar Schwenckfeld gegenüber zu Zugeständnissen bereitwilliger Lutheraner war, merkwürdig genug in die Nähe der Calvinisten und läßt ihn mit dem zweiten großen Rechtsdenker der Zeit in mancher Richtung verwandt erscheinen.

b) Johannes Althusius (1557—1638)¹⁾, zwei Menschenalter jünger als Oldendorp, zeigt uns noch deutlicher, daß die großen Denker der Reformation, die das Rechtsproblem systematisch und philosophisch anpackten, den Status Iuris von Kaiser und Reich nicht als ihre vordringliche Aufgabe erkannten. Eine Verknüpfung des Naturrechts mit der politischen Reichsidee ist ihnen nicht gelungen; auch Leibniz hat sie nur versucht, praktischer Einfluß war ihm nicht gegönnt. Darin liegt einer der Gründe, weshalb das deutsche Naturrecht auch in seiner Fortentwicklung über Pufendorf und Thomasius bis zu Svarez und Zeiller anregend nur auf die Länder-Gesetzgebung und auf das überstaatliche Gerechtigkeitsdenken der Philosophen einwirken konnte.

In einer früh calvinistisch gewordenen Grafschaft des nassauischen Landes geboren, in Basel und Genf ausgebildet, dann im Dienst eines calvinistischen Fürsten, endlich Syndikus der Stadt Emden, um deren religiöse und politische Freiheiten er mit der lutherischen Landesherrschaft

1) Über ihn grundlegend: Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (1883), 4. Aufl. 1929. Ferner: C. J. Friedrich, The life and environment of J. A. (Neuausgabe der »Politica methodice digesta«, Cambridge 1932, p. XXII sq.); Pierre Mesnard, L'Essor de la philosophie politique du XVI^{ème} siècle, Paris 1936, p. 567 sv. und Erik Wolf, a. a. O. S. 141—169.

unermüdlich rang, erscheint Althusius nicht nur gewissermaßen »am Rande« des Reiches lebend, sondern auch als religiös fanatisierter Vorkämpfer des Gedankens der Volkssouveränität, als »Monarchomachos«.

Von Oldendorp unterscheidet ihn, hauptsächlich durch das andere Bekenntnis bedingt, seine durch und durch politische Persönlichkeit. Sein politisches Wollen hat sich in einem der bedeutendsten Schriftwerke der Zeit, der »Politica methodice digesta, atque exemplis sacris et profanis illustrata«, erschienen 1603, niedergeschlagen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den überaus komplizierten, vielfältige Anregungen verarbeitenden Gedankengang dieses Buches zu entwickeln. Wesentlich ist für uns nur seine Auffassung vom Reiche, soweit er es versucht, dieses politische Gebilde von seiner Staatstheorie her zu begreifen.

Vier seiner allgemeinen Grundideen sind dafür entscheidend: Das Volk (juristisch als korporative Gemeinschaft und theologisch als Gemeinde der Heiligen verstanden) ist Inhaber des Ius Maiestatis. Es wählt seine Regenten und überträgt ihnen das Ius Regni mit der Möglichkeit eines gemeinsamen Widerstands bei Mißbrauch und mit dem Recht des Mandats-Widerrufs. Der Staat ist zwar die oberste Korporation (Universalis Publica Consociatio), aber nur durch den Vertragswillen der Bürger getragen. Er steht als »Consociatio« den anderen Korporationen grundsätzlich gleich. Die Entstehung der großen Hierarchie von Gemeinschaftskörpern wird zwar, wie später von Rousseau, gedanklich erfaßt mit dem Hilfsmittel der Konstruktion von »Verträgen«. Ihre Wirklichkeit aber ist durch Naturtatsachen (Geschlechtsgemeinschaft, Familiengemeinschaft, Stammesgemeinschaft) und durch Gottes Willen (Prädestination und Erwählung) bestimmt.

Wenn Althusius versucht hat, in den theoretischen Aufbau dieser Gedanken auch die geschichtliche Erscheinung des Deutschen Reiches einzugliedern, so war dies nur möglich, weil er im Reich lediglich ein Staatswesen unter andern, im Kaiser nur noch den Primus inter pares gesehen hat. Der historischen Einzigartigkeit der Entstehung und Entwicklung dieses Gebildes war er sich niemals bewußt. Er war Rationalist genug, um in der Realität des Reiches nur ein »Beispiel« für die Erläuterung seiner überzeitlich gedachten und gewollten Begriffe zu finden. Wir entdecken daher bei ihm nur in den Anmerkungen und auch da erst am Ende seines großen politischen Werkes Erwähnungen des Reiches. Er war aber auch Empirist genug, um das Reich nur in der historischen Gestalt zu sehen und gelten zu lassen, die es in seiner Zeit darbot. Daher tritt uns bei ihm eine völlige Gleichordnung der »Reiche« entgegen, wobei sein unbefangenes Nebeneinandernennen des Königs von Frankreich und des Kaisers besonders auffällt.

Das Reich wird in diesen kurzen Anmerkungen als eine »Monarchie« bezeichnet. Althusius legt der Regierungsform im allgemeinen keine große Bedeutung bei. Er nimmt eine Monarchie überall an, wo der »Summus Magistratus« eine Einzelpersönlichkeit ist, mag auch diese Staatsspitze eingeschränkte Befugnisse haben. In dem Akt der deutschen Königswahl sieht er den Herrschaftsvertrag und in der Huldigung den Unterwerfungsvertrag. So gelingt es ihm, die deutsche Verfassung seinem Mandatsgedanken einzugliedern. Das Widerstandsrecht, das er grundsätzlich nicht jedem Bürger oder jeder Bürgergruppe, sondern nur den mit der Überwachung des Regenten betrauten politischen Instanzen (»Ephori« genannt) zubilligt, hat im Deutschen Reich nur das Kurkollegium; seine praktische Geltung wird am Beispiel König Wenzels dargetan.

So erscheint hier wirklich der politische Reichsgedanke und die von ihm geforderte Sonderstellung des Kaisers gänzlich preisgegeben. Statt des Reichsgedankens tritt das Naturrecht als einigende Kraft der abendländischen Menschheit in den Mittelpunkt seines Rechtsdenkens. Darin ist Althusius seinem größeren calvinistischen Zeitgenossen Hugo Grotius, der allerdings viel toleranter war und eine mehr »erasmische« Geistesart zeigt, verwandt. Dieser Naturrechtsgedanke des Grotius ruht auf Intentionen des Späthellenismus, die von Seneca fortgebildet sind; er fordert im Grunde eine apolitische Einstellung. Er konnte daher von persönlich frommen, nicht kirchlich-institutionell empfindenden christlichen Rechtsdenkern leicht übernommen werden. Aus ihm erwuchs eine Haltung, welche die Menschheit als durch natürlichen Gemeinschaftstrieb und vernünftige Einsichten vergesellschaftete Einheit versteht. Ihr gemeinsames Band ist von innen her geknüpft durch das natürliche Rechtsgefühl, wie es jedem ins Herz geschrieben ist. Unwesentlich erscheint dann die äußere Bindung in Gestalt des Imperium Mundi.

Man kann darin allerdings auch eine »Vergeistigung« des Reichsgedankens selbst erblicken, weil das Reich des Naturrechts, aus dem die Idee des Völkerrechts mit Notwendigkeit quillt, das Reich der Gewalt unnötig macht. In der Tat hat es Grotius versucht ¹⁾, unter Absehung vom Kaiser sowohl wie vom Papst, in seiner frühen Schrift »De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra«, auf naturrechtlicher Grundlage die Einheit der obersten Rechtsgrundsätze in weltlichen und geistlichen Dingen als eine Forderung der Vernunft zu entwickeln. Zwar ging Grotius auch hier, wie stets, von den Verhältnissen seiner Heimat aus und wollte auf diese einwirken. Es handelte sich dabei um die drohende Zerreißung der nieder-

1) Vgl. E. Wolf, a. a. O. S. 220.

ländischen Staatseinheit durch die Kämpfe zwischen Arminianern und Gomaristen zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Aber es schwebte ihm doch ein lebhaft empfundener Gedanke geistiger Union des Abendlandes dabei vor, der von humanistischen, allgemein-christlichen und bereits von den ersten Regungen eines frühen Rationalismus beeinflusst war. Praktisch sollte er durch das Völkerrecht, durch religiöse Duldsamkeit und Verschmelzung der Kirchen, durch eine überall nach gleichen Grundsätzen durchgeführte humanistische Erziehung gefördert werden.

Ganz ähnliche Strebungen beherrschten im Grunde den Geist des Althusius. Allerdings ist bei ihm die Vaterlandsliebe nicht so lebhaft entwickelt und der Nationalstolz geringer als bei Grotius, der sich stets mit Betonung »Homo Batavus« nannte. Aus diesem Grunde verbindet Althusius trotz seiner Beziehungen mit Basel nichts mit dem nationalen Humanismus am Oberrhein. Der Basler Humanistenkreis stand ja auch selbst den patriotischen Anliegen von Wimpheling, Brant und Celtis fremd gegenüber — wie es übrigens auch Erasmus getan hat, dessen Pflanzschule die junge Generation des Hauses Amerbach war.

Sehr kennzeichnend kommt das schon in der Freundschaft zwischen dem alternden Zasius und seinem Lieblingsschüler, dem »amiculus« Bonifacius Amerbach, zum Ausdruck, wenn er diesen, den es in der typisch baslerischen Bildungsfreudigkeit und aus dem Gefühl, zwei Nationen verbunden zu sein, von Freiburg nach Paris, von Zasius zu Alciat trieb, vor den Gefahren der »großen Babel« und vor der »wälschen Tücke« warnt. Für diese ausgesprochen heimatgebundene deutsche Art konnte Althusius kein volles Verständnis aufbringen, wenngleich er im deutschen Sprachgebiet geblieben ist und aus Anhänglichkeit an die Emdener Gemeinde den Ruf an die holländische Universität Franecker ausschlug. Wir suchen bei ihm vergeblich nach den warmherzigen Tönen, die sich bei allen lutherischen Juristen finden, wenn von deutscher Nation, vor allem etwa im Hinblick auf die Türkengefahr, gesprochen wird. Trotzdem Althusius sein Werk über »Politik« während der Zeit seines Lehramts in Herborn, also in Deutschland, geschrieben hat, bringt er darin kaum Beispiele aus der deutschen Geschichte. Er zeigt jene kühle Einstellung gegenüber Kaiser und Reich, wie wir sie von einem streng calvinistischen Rechtsdenker erwarten müssen.

Von hier aus noch einmal auf unseren Ausgangspunkt blickend, dürfen wir feststellen: Um 1600, nach dem Scheitern der großen Kaiserpolitik Karls V., ist keineswegs eine Art von Lähmung des Reichsdenkens eingetreten. Vielmehr entwickelte sich in dieser Periode großer weltanschaulicher Entscheidungen auf dem Boden der lutherischen Reformation und

des Humanismus deutscher Prägung ein Geist, der die neuzeitliche Erkenntnis vom Reich und seinen verfassungsrechtlichen Möglichkeiten vorbereitet hat. Dieser Geist lebt dann kräftiger in den Juristen des beginnenden 17. Jahrhunderts, die man später unter dem Namen der »Reichspublizisten« zusammengefaßt hat.

Unter ihnen erwacht eine neue Teilnahme am Recht des Reiches. Es entsteht eine wissenschaftliche Forschung, der es gelingt, die Quellen des geltenden Reichsrechts zu erschließen und damit festen Grund für die Erkenntnis der rechtlichen Lage des Kaisertums zu gewinnen. Erst in der zweiten Hälfte des Dreißigjährigen Krieges, vor allem beeinflusst durch seinen unglücklichen Ausgang, begann ein neuer Kampf um die geistigen Grundlagen und für eine Reform der Reichsverfassung. Er gibt der Geschichte der Reichstheorie dieses Jahrhunderts ein besonderes Gewicht und Gepräge.

DAS PROBLEM DER INDUKTION

VON

ALOYS MÜLLER (BONN-BUSCHDORF)

Es gibt wenige Elemente der Naturwissenschaft, die so verschieden beurteilt werden wie die Induktion und die trotzdem so selbstverständlich in dem Geiste des Naturwissenschaftlers verankert sind. Die Induktion pflegt in der Logik abgehandelt zu werden. Aber sie ist logisch nicht zu verstehen und darum auch nicht das Gegenstück zu der Deduktion. Andere wollen sie nicht bloß aus der Naturwissenschaft entfernen, sondern bestreiten überhaupt ihre Existenz. Diese Lage ist der Grund, warum die Induktion einmal einer sorgfältigen Rechtfertigung und Darstellung bedarf. Ich werde zeigen, daß das Problem der Induktion ein ontologisches Problem ist¹⁾.

I. Der allgemeine Sinn der Induktion

1. Fundmethode und Beweismethode

Wenn wir von der Methode einer Wissenschaft sprechen, so müssen wir stets zweierlei sorgfältig unterscheiden: erstens die Methode, mit der die Wissenschaft ihre Ergebnisse findet — die Fundmethode —, und zweitens die Methode, mit der sie sie beweist — die Beweismethode. So auch bei der Naturwissenschaft. Auch sie findet ihre Ergebnisse meistens, vielleicht immer durch Intuition, durch unsinnliche Schau. Damit ist nicht ein zufälliger Einfall gemeint. Sondern diese Schau setzt schon vieles voraus,

1) Ich habe das schon sehr früh in Diskussionen mit Erich Becher vertreten und war durch Untersuchungen über Homogenität und Heterogenität und über zufällige und notwendige Konstanzen in den Wirklichkeitssphären der prinzipiellen Lösung nahe. Da erschien Zilsels Schrift »Das Anwendungsproblem« (1916). Er war in einigen Dingen — der letzten Formulierung der Induktion — weiter als ich, in anderen — der ontologischen Grundlegung — nicht so weit. Er vermengt außerdem Fremdes wie das Gesetz der großen Zahlen zu sehr damit.

wenn sie eintreten soll: Erfahrung, theoretische Kenntnisse, experimentelle Fähigkeit, vor allem den Geist der Naturwissenschaft und intensive Beschäftigung mit dem Fragenkreis, in den das Problem hineingehört. Wenn sie dann allerdings nicht kommt, ist alles andere vergeblich. Ich kann mich wenigstens keines bedeutenden Ergebnisses der Naturwissenschaft erinnern, das *nur* durch Erfahrung gewonnen wurde. Man kann ja doch nie ins Blaue hinein mit der Erfahrung arbeiten, sondern muß vorher schon eine Idee von dem haben, was man zu finden erwartet, und manchmal ist diese Idee recht präzise, wenn sie auch selten schon die endgültige Form hat. Überhaupt spielt die unsinnliche Schau eine große Rolle in der Naturwissenschaft, eine weit größere, als man gewöhnlich glaubt. Sie ist geradezu der Anfang der eigentlichen Erfahrung. Denn Erfahrung besteht nicht darin, daß man rote und grüne, runde und nicht-runde, große und kleine, schwere und leichte Naturdinge wahrnimmt, sondern — obwohl das alles natürlich auch da sein muß — darin, daß man die *Verschiedenheiten* der Naturdinge »sieht«. Das Größersein, Schwerersein, kurz das Verschiedensein ist aber nichts, was man mit den Sinnesorganen wahrnehmen kann. Denn es ist nicht *wahrnehmbar*, d. h. nicht so beschaffen, daß es für die Sinnesorgane erfaßbar ist. Es gibt sich nur der unsinnlichen Schau. Alle Erfahrung ruht notwendig auf diesem Grunde. Aus ihm kommen die ersten Probleme.

Aber gerechtfertigt, bewiesen werden die *gesetzmäßigen* Ergebnisse der Naturwissenschaft *nur* durch die Induktion. Sie ist, wie wir sehen werden, die für die Naturwissenschaft und nur für sie typische Beweismethode.

2. Gegenstand und Methode

Eine Methode ist nichts für sich allein, nichts Selbständiges, sondern immer bezogen auf einen bestimmten Gegenstandstyp. Sie ist nicht willkürlich, sondern geformt nach diesem Typ. Das ist in der Sache selbst begründet. Wenn eine Methode eine bestimmte Gegenstandssphäre erfassen soll, muß sie dazu geeignet, d. h. muß sie dieser Sphäre angepaßt sein. Auf anderen Gebieten wird das ohne weiteres eingesehen: Ein Plastiker kann Marmor nicht mit der Spachtel und Bronze nicht mit dem Meißel bearbeiten. So ist auch jede Methode einer Wissenschaft geformt von dem Gegenstand, dem sie zugeordnet ist. Ist die Induktion die spezifische Methode der Naturwissenschaft, dann muß sie ganz und gar von der naturwissenschaftlichen Gegenstandssphäre gestaltet sein, dann muß sie vollständig aus dieser Sphäre herausgewachsen sein. Nur dann ist sie

fähig, diese Sphäre zu erfassen. Der Aufweis davon wird der Zentralpunkt unserer Überlegungen sein.

3. Induktion und Erfahrung

Die Naturwissenschaft beruht auf Erfahrung. Wie einst der Antäus der griechischen Sage nur Kraft hatte, wenn er den Boden der Erde berührte, so die Naturwissenschaft nur, wenn sie die Erfahrung unter sich hat. Gewiß entfernt sich die Naturwissenschaft oft sehr weit von der Erfahrung. Sie bildet Begriffe und stellt Theorien auf, die scheinbar nichts mehr mit Erfahrung zu tun haben. Aber letzten Endes muß sie immer wieder zur Erfahrung zurückkehren. Auch die höchsten Theorien sind Seifenblasen, wenn sie nicht an Erfahrungen anknüpfen oder an ihnen geprüft werden können. Das liegt im Sinn der Naturwissenschaft. Sie will ja das Individuelle des naturhaften Bereiches aus dem Gesetzmäßig-Allgemeinen verstehen. Darum muß die Erfahrungswirklichkeit das entscheidende Wort sprechen, aber das Theoretische muß auch dabei sein.

Indes ist nicht alle Erfahrung Induktion. Daß die einfachen unsystematischen Beobachtungen und auch eine Häufung solcher Beobachtungen diesen Namen nicht verdienen, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Sie liefern nur Material. Auch die Analyse eines Erfahrungskomplexes, seine Auflösung in elementare Bestandteile ist keine Induktion. Das alles ist einleuchtend. Aber eine andere Form wird häufig mit Induktion verwechselt: die verallgemeinerten Erfahrungsurteile. Hat z. B. der Astronom gefunden, daß die bislang bekannten Planeten und ihre Monde rechtläufig rotieren, so liegt die Annahme nahe, daß sie alle rechtläufig rotieren. Im täglichen Leben spielen solche Urteile eine große Rolle. Daß die Sonne jeden Tag aufgeht, daß es brennt, wenn Rauch da ist, daß es Frost geben wird, wenn es in Schmutz schneit, sind einige Beispiele. Diese verallgemeinerten Erfahrungsurteile unterscheiden sich von der Induktion dadurch, daß sie keine unmittelbaren Abhängigkeitsbeziehungen aussagen, also keine Gesetze sind. Sie sind nur mehr oder weniger wahrscheinlich. Sie können ganz zutreffen, aber auch in wenigen oder in vielen Fällen falsch sein. So hat sich z. B. jenes Urteil über die Rotation der Planeten und Monde nachträglich als irrig herausgestellt. Zu ihnen gehören auch manche Prüfungen von Theorien. Die Relativitätstheorie leitet ab, daß ein Lichtstrahl im Gravitationsfeld der Sonne gekrümmt werden muß. Sollte das erfahrungsmäßig bestätigt werden (und es ist bestätigt worden), so wäre das keine Induktion, sondern nur ein verallgemeinertes Erfahrungsurteil. Denn die gesetzmäßige Beziehung

zwischen Gravitationsfeld und Strahlung wird dabei nicht bestätigt, sondern nur die Tatsache, daß ein Strahl, der an der Sonne vorbeigeht, gekrümmt wird. Könnten wir die Sonne ins Laboratorium nehmen und bei einer Änderung des Gravitationsfeldes eine andere Krümmung, bei einer Änderung ihrer Gashülle dieselbe Krümmung feststellen, dann hätten wir eine induktive Bestätigung. Man kann das Fehlen dieser Möglichkeit einigermaßen ersetzen, indem man zeigt, daß aus theoretischen und erfahrungsmäßigen Gründen die Gashülle diese Krümmung nicht leisten kann. Aber das würde das Resultat nur wahrscheinlicher machen, ohne seinen Typ zu ändern. Nehmen wir nun selbst an, es wäre die Prüfung im Laboratorium möglich, dann würde ein günstiges Resultat nur die gesetzmäßige Beziehung zwischen Gravitation und Krümmung bestätigen, aber nicht die Relativitätstheorie; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß aus einer anderen Theorie dieselbe gesetzmäßige Verknüpfung folgt.

Wir halten also fest, daß in der Induktion gesetzmäßige Beziehungen erfaßt werden, d. h. die beobachteten Beziehungen werden als notwendige hingestellt. Notwendigkeit bedeutet hier immer und überall; sie fließt natürlich aus dem Wesen der Struktur, sie ist Strukturnotwendigkeit. Wie macht die Induktion das? Wenn es Gesetzmäßigkeiten in der Naturwelt gibt, dann müssen sie in der Erfahrung als konstante Verknüpfungen auftreten, wobei die Konstanz sich sowohl auf die von der Erfahrung willkürlich begrenzte Zeit wie auf den von ihr willkürlich begrenzten Raum erstreckt. Das benutzt die Induktion. Sie schließt aus den Abhängigkeitsbeziehungen in einigen Fällen, die man beobachtet hat, auf sie in allen Fällen, auch in solchen, die man niemals wird beobachten können, weil sie schon in der Vergangenheit liegen oder in unzugänglichen Teilen der Welt vor sich gehen. In einer Formel: die Induktion schließt aus der Konstanz von Verknüpfungen auf die Notwendigkeit dieser Verknüpfungen. In der Konstanz liegt also der Hinweis auf die Erfahrung, in der Verknüpfung der Hinweis auf die gesetzmäßige Beziehung. Induktion ist immer ein Schluß, niemals eine Bestätigung einer bloßen Gegebenheit. Gesetze sind ja nichts Gegebenes. Das Resultat einer Induktion ist also auch nicht wahrscheinlich, ist keine Hypothese, sondern ist eine absolute Aussage, von deren Richtigkeit wir überzeugt sein müssen, wenn die Bedingungen der Induktion erfüllt sind. Der eigenartige Charakter der Induktion — der Schluß von einigen auf alle Fälle — hat der Logik immer viel Kopfzerbrechen gemacht. Wir werden sehen, wie er notwendig aus den Grundlagen der Induktion folgt.

Zuvor müssen wir aber noch, um den Typus der Induktion ganz klar zu bekommen, eine Form ausscheiden, die irrtümlich zu ihr gerechnet wird.

4. Die vollständige Induktion

Wenn ich in einer Bibliothek alle Bücher untersuche und danach das Urteil formuliere: »Alle Bücher dieser Bibliothek sind deutsch«, so nennt man das in der Sprache der herkömmlichen Logik eine vollständige Induktion. Sie liegt also vor, wenn eine Bestimmtheit von den Gegenständen eines bestimmten Bereiches auf Grund von Untersuchungen aller Gegenstände ausgesagt wird.

Es ist aber leicht einzusehen, daß hier erstens kein Schluß und zweitens keine unmittelbaren gesetzmäßigen Beziehungen vorliegen und darum auch keine Induktion. Es handelt sich nur um einen kurzen Ausdruck für viele Einzelurteile. Wir nennen das ein *kollektives* oder *universales* Urteil.

Das Urteil eines Induktionsschlusses ist ganz anderer Art, es ist ein *generelles* Urteil. Es umfaßt niemals nur die tatsächlich erfahrenen Verknüpfungen, sondern alle möglichen seines Bereichs. Es wäre wertlos, wenn es nur das erstere täte. Es ist auch kein Schluß von einem universalen Urteil auf das zugehörige generelle möglich. Wenn ich erfahrungsgemäß weiß, daß die bekannten Planeten die Sonne in elliptischen Bahnen umlaufen, kann ich daraus nicht schließen, daß jeder mögliche Planet sie in elliptischen Bahnen umlaufen muß. Nur die Vermutung, daß es so sei, liegt in solchen Fällen nahe und kann als Anreiz dienen, nach zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten zu suchen.

Könnte man nicht sagen, daß die Konstanz von Verknüpfungen in der Induktion ein universales Urteil bedeute, daß also die Induktion ein Schluß von einem universalen auf ein generelles Urteil sei? Das ist in der Tat von Logikern (z. B. Windelband) behauptet worden. Aber es ist falsch. Denn die Konstanz von Verknüpfungen betrifft einen willkürlich vom Menschen begrenzten Bereich, während das universale Urteil einen natürlichen, von der Erfahrung in seinen Grenzen dargebotenen Bereich voraussetzt. Die Induktion verlangt einen erfahrungsgemäß beliebig vermehrbaren Bereich. Daß das in ihrem Wesen liegt, werden die folgenden Überlegungen zeigen. —

Die Induktion besitzt drei Grundlagen in der Naturwirklichkeit, aus denen sie herauswächst: 1. die spezifische Mischung von Heterogenität und Homogenität, 2. die Gesetzmäßigkeit, 3. die Kausalität.

II. Die spezifische Mischung von Heterogenität und Homogenität als Grundlage der Induktion

Um den Zusammenhang der Induktion mit der spezifischen Heterogenität und Homogenität der Naturwelt entwickeln zu können, sind einige Vorbereitungen nötig. Alle Ausführungen dieses Abschnittes sollen sich, wenn es nicht ausdrücklich anders bemerkt wird, nur auf die Natur der Naturwissenschaft beziehen.

I. Vorbereitungen

a) **Gegenstand.** Unter Gegenständen verstehen wir hier nicht bloß die (lebenden und nichtlebenden) Dinge, sondern auch die **Vorgänge**.

b) **Klassenbildung.** Ich kann Gegenstände zu einer Klasse zusammenfassen. Sie heißen dann **Elemente** der Klasse. Es brauchen an sich nicht Gegenstände derselben Art zu sein. Aber wir fassen hier nur Klassen mit Gegenständen derselben Art ins Auge. Umfaßt eine Klasse **alle** Gegenstände einer Art, so sprechen wir von **vollständiger Klassenbildung**. Das **alle** richtig zu verstehen, mag ein Beispiel helfen. Zu jedem Begriff gehört eine Klasse, nämlich die Klasse der Gegenstände, von denen er etwas aussagt. So ist der Begriff »Mensch« bezogen auf alle Menschen, d. h. alle **möglichen** Menschen, nicht nur die jetzt lebenden, sondern auch die vergangenen und zukünftigen und die, die faktisch niemals zum Leben gekommen sind oder kommen werden. Ein Ehepaar hat gewollt nur zwei Kinder; aber auch die nie geborenen anderen, die es hätte bekommen können, gehören dazu. Doch ist die vollständige Klassenbildung nicht an den Begriff gebunden. Ich kann sie in Gedanken auch so vollziehen. Daß aber eine reale vollständige Klassenbildung — also eine Untersuchung aller Dinge oder Vorgänge bestimmter Art — unmöglich ist, liegt auf der Hand.

Umfaßt eine Klasse nicht alle Gegenstände einer bestimmten Art, so liegt **immanente Klassenbildung** vor. Ich kann z. B. 7 Kanarienvögel oder 1000 Umdrehungen einer Schraube zu je einer Klasse zusammenfassen. Die Begrenzung bei dieser Klassenbildung ist in unser Belieben gestellt.

c) **Inhalt und Umfang.** Wir nennen die Menge aller Bestimmtheiten eines Gegenstandes seinen Inhalt. Unter Bestimmtheiten ist alles verstanden, was von einem Gegenstand ausgesagt werden kann, z. B. die Eigenschaften eines Dinges, seine relative Lage zu anderen Dingen. Umfang ist die Summe der Elemente einer Klasse von Gegenständen. Auch ein einzelner Gegenstand hat einen Umfang, zu dem sein Inhalt gehört.

Der Inhalt sei mit I , der Umfang mit U , ein einzelner Gegenstand mit I_1U_1 usw. bezeichnet.

d) **Festgehaltene Bestimmtheit.** Ich kann bei einer Klassenbildung so vorgehen, daß ich dabei eine von mir festgesetzte Bestimmtheit festhalte, d. h. nur solche Gegenstände nehme, die diese Bestimmtheit besitzen. Dann sprechen wir von Klassenbildung mit festgehaltener Bestimmtheit. Ich kann z. B. eine Klasse von nur weißen Kaninchen bilden. Die Weiße ist hier die festgehaltene Bestimmtheit. Das gilt für beide Arten der Klassenbildung.

e) **Unechte und echte Bestimmtheiten.** Stehen Bestimmtheiten in notwendiger Verknüpfung, so heißen sie unecht, in anderem Falle echt. Man muß aber darauf achten, daß hier relative Begriffe vorliegen. Echt oder unecht ist eine Bestimmtheit immer nur in bezug auf eine andere. Dieselbe Bestimmtheit kann also echt und unecht sein. So ist das Volumen eines Körpers unecht in bezug auf seine Temperatur, echt in bezug auf sein spezifisches Gewicht.

f) **Induktion.** Mit Hilfe der bisherigen Festsetzungen läßt sich jetzt folgendes über die Induktion sagen: Jede Induktion enthält ein System von immanenten Klassenbildungen mit festgehaltenen Bestimmtheiten. Wohlverstanden: sie enthält es bloß, sie ist noch weit mehr. Ich nehme als Beispiel die Versuche zum Boyle-Mariotteschen Gesetz, wobei natürlich alles, was die große Linie dieser Versuche kompliziert macht, weggelassen werden muß, damit ihr Bau deutlich hervortritt. Es seien p der Druck, v das Volumen eines Gases, und alle Vorgänge sollen isotherm verlaufen. Man nimmt eine bestimmte Menge eines Gases, etwa der Luft, übt einen Druck darauf aus und mißt p und v . Sie sollen die Werte p_1 und v_1 haben. Man ändert den Druck und mißt p_2 und v_2 usw. Innerhalb der bekannten Grenzen ergibt sich $p_1v_1 = p_2v_2 = p_3v_3$ usw. Dasselbe macht man mit einer Anzahl von anderen Gasen. Das allgemein gefaßte Ergebnis, immer innerhalb der dem Physiker bekannten Grenzen, ist $p \cdot v = \text{const.}$ Bei jedem Gas liegt eine immanente Klassenbildung mit festgehaltener Bestimmtheit vor. Die Elemente der Klasse sind die Gesamtheiten Druck-Messung p -Messung v . Die festgehaltene Bestimmtheit ist der Druck. Die Änderungen des Druckes sind ja der Gesichtspunkt, unter dem die Klassen gebildet werden. Innerhalb jeder dieser Bildungen steckt aber wieder eine Gruppe von immanenten Klassenbildungen. So wird die Messung p_1 und v_1 nicht einmal gemacht, sondern oft wiederholt und stellt so eine Klasse für sich dar, in der die festgehaltene Bestimmtheit der Druck p_1 ist. Entsprechendes gilt von den anderen Messungen.

g) **Heterogenität und Homogenität.** Wir betrachten nur soviel davon, wie für unsere Zwecke nötig ist. Die Natur weist eine bestimmte Art von Heterogenität auf. Diese Art ist durch zwei Merkmale charakterisiert: Erstens ist jeder Gegenstand der Natur anders als jeder andere; zweitens besitzt jeder Gegenstand unübersehbar viele Bestimmtheiten. Man braucht nur eine kurze Überlegung, um das Vorhandensein dieser Merkmale zu bestätigen. Das erste beruht übrigens in einem gewissen Grade auf dem zweiten. Hätte nicht jeder Gegenstand unübersehbar viele Bestimmtheiten, so wäre eine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß es absolut gleiche Gegenstände gäbe. Man kann die vorliegende Heterogenität auch so ausdrücken: jeder Gegenstand ist ein Umfang, zu dem ein anderer und unübersehbarer Inhalt gehört. Es gibt noch andere Arten der Heterogenität.

Aber die Natur besitzt nicht nur Heterogenität, sondern auch Homogenität, auch Gleichheit. Jeder Gegenstand in ihr kann auf mindestens eine Weise auch in einer identischen Hinsicht betrachtet werden. So können z. B. alle Hunde in bezug auf ihr Hundesein angesehen werden. Wäre das nicht der Fall, so wäre ja auch jede Klassenbildung unmöglich. Denn jede Klassenbildung setzt voraus, daß ich aus der Menge aller Gegenstände die Elemente der Klasse in einer gewissen Hinsicht herausnehme.

Alle originären Wirklichkeitssphären unterscheiden sich durch ihre Mischung von Heterogenität und Homogenität. Eine Sphäre, die nur heterogen oder nur homogen wäre, ist unmöglich.

h) **Klasseninhalte.** Es sind an sich zwei Wege möglich, um den Inhalt einer Klasse festzusetzen. Entweder bedeutet der Inhalt alle Bestimmtheiten der Klassenelemente oder nur die allen Elementen gemeinsamen Bestimmtheiten. Der erste Weg ist bei der Sphäre der Natur wegen der Heterogenität ausgeschlossen. Er wäre auch nicht sinnvoll, weil dann der Inhalt Bestimmtheiten enthielte, die nur dem einen oder anderen Element, aber nicht der Klasse als der Summe aller Elemente zukommen. Der zweite Weg ist der allein richtige. Die allen Elementen gemeinsamen Bestimmtheiten sind ja die einzigen, die von der Klasse als einzigem Gegenstand ausgesagt werden können. —

Nach diesen Vorbereitungen sind die weiteren Schritte schnell gemacht.

2. Die Inhalt-Umfang-Relation

Ich bezeichne einen einzelnen Gegenstand mit I_1U_1 , einen zweiten mit I_2U_2 usw. Der Umfang einer immanenten Klasse ist dann durch $(U_1 + U_2 + \dots + U_n)$ dargestellt. Wenn die Klasse mehr als ein Element um-

faßt, nenne ich ihren Inhalt bei zweien I^2 , bei dreien I^3 usw. Wenn ich nun aus I_1U_1 und I_2U_2 die immanente Klasse (I_1U_1, I_2U_2) bilde, dann kann, allgemein gesprochen, dreierlei der Fall sein, nämlich

$$I^2 \begin{matrix} \geq \\ = \\ < \end{matrix} I_1.$$

Der erste Fall $I^2 > I_1$ scheidet aber aus. Denn man braucht nur zu überlegen, daß der Inhalt der Klasse die gemeinsamen Bestimmtheiten umfaßt, um zu sehen, daß er dann höchstens gleich I_1 sein könnte.

Aber auch der Fall $I^2 = I_1$ ist nicht möglich. Denn die Heterogenität besagt, daß jeder Gegenstand auch Bestimmtheiten hat, die den anderen nicht zukommen. Würde aber $I^2 = I_1$ sein, so hätte I_1 keine Bestimmtheit, die I_2 nicht zukäme.

Es folgt also, daß $I^2 < I_1$ sein muß.

Nun sehe ich die Klasse (I_1U_1, I_2U_2) als einen Gegenstand mit dem Inhalt I^2 an und füge ihr den weiteren Gegenstand I_3U_3 hinzu. Das Ergebnis muß entsprechend dasselbe wie vorhin sein, soweit I^3 in Frage kommt. Es ist $I^3 < I^2$. So kann ich fortfahren. Der Klasseninhalt wird immer kleiner. Würde ich umgekehrt von einer Klasse Elemente wegnehmen, so würde der Klasseninhalt wachsen. Das ergibt die Inhalt-Umfang-Relation (I - U - R): Mit wachsendem Umfang nimmt der Inhalt ab und umgekehrt.

Daß diese Beziehung bei über- und untergeordneten Begriffen gilt, war der klassischen Logik immer bekannt. Wir lernen hier, daß sie auch bei immanenter Klassenbildung in der Sphäre der Natur besteht, und daß sie dort auf der für diese Sphäre spezifischen Mischung von Heterogenität und Homogenität beruht.

3. Die I - U - R und die Induktion

Wir rufen uns jetzt ins Gedächtnis, daß jede Induktion immanente Klassenbildungen mit festgehaltenen Bestimmtheiten enthält.

Ich nehme nun einmal an, wir wüßten noch gar nicht, ob es in der Natur unechte Bestimmtheiten, also notwendige Verknüpfungen gibt. Wenn es sie gäbe, dann müßte, wenn ich eine solche Bestimmtheit bei der Klassenbildung festhielte, die relativ zu ihr unechte auch konstant bleiben und könnte von der Inhaltsabnahme nicht betroffen werden. Sind p_1 und v_1 (man erinnere sich unseres Beispiels) notwendig verknüpft, so fallen bei immanenter Klassenbildung mit festgehaltenem p_1 alle möglichen Bestimmtheiten aus dem Klasseninhalt heraus, aber v_1 kann nicht herausfallen; so oft ich p_1 setze, muß auch v_1 da sein.

So ist es aber tatsächlich. Also gibt es notwendige Verknüpfungen.

Also ist die spezifische Mischung von Heterogenität und Homogenität, auf der die *I-U-R* beruht, eine Grundlage der Induktion. Die Induktion ist relativ zu der spezifischen ontischen Struktur der Natur.

Der Physiker, der Naturwissenschaftler überhaupt, merkt natürlich nichts von dem Herausfallen der Bestimmtheiten. Er macht sich die Verhältnisse niemals in dieser Weise klar und sein Interesse ist ausschließlich auf das Konstantbleiben einer Bestimmtheit gerichtet.

4. Die *I-U-R* als notwendige Voraussetzung

Daß die *I-U-R* eine faktische Voraussetzung der Induktion ist, haben wir gesehen. Ist sie auch eine notwendige?

Wir nehmen an, die *I-U-R* gelte nicht. Dann müßten neben den unechten Bestimmtheiten, von denen ja eine festgehalten wird, noch andere Bestimmtheiten konstant bleiben, ohne daß sie unecht zueinander sind. Neben notwendigen müßten zufällige Konstanz auftreten. Sie würden sich bei einer Untersuchungsreihe zeigen, bei einer anderen nicht. So ist aber zunächst, wie wir sahen, unsere Wirklichkeit nicht beschaffen. Vor allem aber — wir hätten dann kein Mittel in der Hand, die notwendigen von den zufälligen Konstanz zu scheiden. Also ist die *I-U-R* eine notwendige Voraussetzung.

Jetzt verstehen wir den ganzen Sinn unserer Definition: die Induktion ist ein Schluß von der Konstanz von Verknüpfungen auf die Notwendigkeit dieser Verknüpfungen. Der Schluß ist nicht logisch zu rechtfertigen, sondern beruht auf der spezifischen ontischen Struktur der Natur.

5. Die Schnelligkeit der Inhaltsabnahme

Könnte bei der immanenten Klassenbildung die Inhaltsabnahme nicht so schnell eintreten, daß unsere Überlegungen dadurch aufgehoben würden?

Aber darin liegt keine Gefahr. Wegen der Unübersehbarkeit des Inhaltes wird es immerhin eine Anzahl von Schritten dauern, bis die Inhaltsabnahme zu Ende ist. Jedoch hängen Richtigkeit und Bedeutung unserer Ergebnisse nicht von der Schnelligkeit der Inhaltsabnahme ab, sondern davon, daß v_1 (um bei unserem Beispiel zu bleiben) bei jeder beliebigen Klassenbildung konstant bleibt, wenn ich p_1 festhalte.

6. Die Bedingungen der Induktion

Aus unseren Überlegungen folgen die Bedingungen für eine gültige Induktion. Man kannte sie schon lange. Aber erst der Zusammenhang, in

dem wir die Induktion nun sehen, macht ihre Notwendigkeit klar. Es sind diese: 1. Bei jeder Induktion müssen die Beobachtungen und Messungen sehr oft wiederholt werden; 2. die Bedingungen der Beobachtungen und Messungen müssen entsprechend geändert werden; 3. die Versuche müssen nach Möglichkeit vereinfacht werden, um ungewollte und unbeobachtete Bedingungen auszuschließen.

Wir wissen nun, warum aus einer einzigen Beobachtung kein Schluß gezogen werden kann (was von Logikern bestritten worden ist). Eine einzige Beobachtung kann niemals eine Konstanz ergeben. Sie kann wohl unter Umständen für einen ausgezeichneten Kopf der Anlaß sein, eine Konstanz zu vermuten.

Wir wissen ferner, daß der Induktionsschluß nur da absolute Sicherheit verbürgt, wo der Einfluß unbekannter Faktoren auf die Konstanz nach Möglichkeit ausgeschaltet werden kann, also hauptsächlich in der exakten Naturwissenschaft. In der organischen sind die Verhältnisse schwieriger. Die Strukturen sind hier so kompliziert und noch so wenig bekannt, daß mit Sicherheit unbekannte Einflüsse auf eine Konstanz wohl selten auszuschließen sind. Aus diesem Grunde — und nicht aus dem Wesen der Induktion heraus — erreichen hier die Induktionsschlüsse meist nur mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit. Daß aber auch hier exakte Induktionen möglich sind, beweisen die Mendelschen und die späteren Vererbungsversuche.

III. Die Gesetzlichkeit als Grundlage der Induktion

Es leuchtet unmittelbar ein, daß die Gesetzlichkeit eine Grundlage der Induktion ist. Ohne sie gäbe es keine konstanten Verknüpfungen. In einer gesetzlosen Welt wäre Induktion unmöglich.

Man muß sich nur alle Momente klar machen, die in dem Phänomen der Naturgesetzlichkeit liegen. Eines davon ist die Konstanz in der Zeit, mit anderen Worten die *Unveränderlichkeit der Naturgesetze*. Sie ist richtig zu verstehen. Die gegenwärtig bekannten Naturgesetze brauchen durchaus nicht unveränderlich zu sein, weil sie vielleicht nicht die endgültigen Naturgesetze darstellen. Die Unveränderlichkeit bezieht sich nur auf die letzteren. Für diese muß sie vorhanden sein, und zwar sinngemäß. Im Begriff des Gesetzes liegt die zeitliche Konstanz der von ihm ausgesprochenen Beziehung. Entsprechendes gilt von der Konstanz im Raume, mit anderen Worten von der *Gleichförmigkeit der Natur*. Beides zusammen macht den eigentlichen Sinn des *Naturgesetzes* aus. Allgemein gesprochen liegt das Wesen jedes

Gesetzes darin, daß es in allen Fällen gilt; täte es das nicht, so wäre es eben kein Gesetz. Aber die Konstanz (alle Fälle) zerfällt in der Naturwelt in zweierlei: Konstanz im Raume (überall) und Konstanz in der Zeit (immer). Beides gehört hier sinngemäß zum Gesetz.

Das Bestehen der Naturgesetzlichkeit, die schon im vorwissenschaftlichen Denken als Regelmäßigkeit bekannt war und als solche auch noch hier und da provisorisch in das wissenschaftliche einbezogen werden muß, wird durch die Tatsache erwiesen, daß Induktionen möglich sind.

IV. Die Kausalität als Grundlage der Induktion

Die Kausalität ist keine unmittelbar, sondern nur eine mittelbar einschichtige Grundlage der Induktion. Das Mittel ist die Gesetzlichkeit.

Um das zu verstehen, müssen wir zunächst ein Mißverständnis wegschaffen, dem wohl sämtliche Naturwissenschaftler und auch die meisten Philosophen verfallen sind. Sie halten die absolute Naturgesetzlichkeit für die Kausalität. Aber hier sind schon die Phänomene gar nicht gesehen. Das Wesen der absoluten Naturgesetzlichkeit liegt in der Notwendigkeit von Verknüpfungen. Das Wesen der Kausalität liegt in dem Bestimmtein von Veränderungen aus der Beschaffenheit der daran beteiligten Dinge. Es handelt sich also um zwei völlig verschiedene Phänomene. Daß es ferner absolute Gesetzlichkeit ohne Kausalität geben kann, beweisen die Sphären der Mathematik, der Logik, der Relationstheorie. Die beiden Phänomene sind so unabhängig voneinander, daß sogar Kausalität in einer gesetzlosen Welt möglich ist. Man braucht sich bloß den Phänomensinn ganz klar zu machen, um das einzusehen.

Aber das Umgekehrte ist unmöglich. In einer zeitlichen Welt ist Gesetzlichkeit an Kausalität gebunden. Ich beweise das so. Welche Beziehungen zeitlicher Art sind in einer zeitlichen Welt überhaupt möglich? Erstens zeitliche Beziehungen ohne Bestimmtein, d. h. rein zeitliche Beziehungen, wie solche der Gleichzeitigkeit, des Vorher- oder Nachherseins. Zweitens zeitliche Beziehungen mit Bestimmtein. Hier kann einmal das Gegenwärtige vom Vergangenen bestimmt sein. Das sind die kausalen Beziehungen. Fürs andere kann das Gegenwärtige vom Zukünftigen bestimmt sein. Dann haben wir die teleologischen Beziehungen. Damit sind alle möglichen erschöpft. Nun kann aber in einer rein zeitlichen Welt keine Gesetzlichkeit bestehen, weil Gesetzlichkeit weit über den Sinn der rein zeitlichen Beziehungen hinausgeht. Wenn b auf a folgt, dann hätte in einer rein zeitlichen Welt genau so gut jedes beliebige andere auf a folgen können; aber gesetzlich wäre das unmöglich. Wo also in einer zeitlichen

Welt Gesetzmäßigkeit ist, kann keine rein zeitliche Welt vorliegen. Und da die Teleologie auf Kausalität beruht, besser gesagt, da nur kausale Vorgänge auch zugleich teleologisch sein können (nicht müssen), muß in einer zeitlichen Welt überall da Kausalität sein, wo Gesetzmäßigkeit ist, gleichgültig welche Art diese Gesetzmäßigkeit besitzt. Kausalität liegt in einer anderen Schicht als Naturgesetzmäßigkeit. Kausalität ist ein Phänomen der ontischen Schicht, Naturgesetzmäßigkeit ein solches der naturwissenschaftlichen Schicht.

Natürlich wirkt die Kausalität in die Schicht der Naturgesetzmäßigkeit hinein und bestimmt sie mit. Aber sie ist unabhängig davon. Kausalität kann durchaus mit einer anderen Gesetzmäßigkeit verbunden sein, als unsere Welt sie besitzt. Eine reale Welt muß Kausalität haben. Denn das ist das spezifische Wirken der Dinge. Welche Gesetzmäßigkeit sie hat, hängt von dem speziellen Bau der Welt ab. Eine statische Gesetzmäßigkeit kann nur da in dynamische übergehen, wo Kausalität ist. Es ist nicht schwer zu zeigen, was an der tatsächlichen Naturgesetzmäßigkeit von dem Mitbestimmtsein durch die Kausalität herrührt. Doch gehört das nicht mehr hierher. Es genügt, gezeigt zu haben, daß die Kausalität eine von der Naturgesetzmäßigkeit unabhängige Grundlage der Induktion ist.

V. Die Bindung der Induktion an die naturwissenschaftliche Schicht

Als nicht zu umgehende Folgerung aus allen unseren Überlegungen über die Induktion erhalten wir das Ergebnis, daß die Induktion an die spezifische Struktur der naturwissenschaftlichen Sphäre geknüpft ist. Sie ist nur möglich in einer Sphäre, die die uns bekannte Mischung von Homogenität und Heterogenität hat, die kausal ist und die eine der unseren gleiche oder von ihr verschiedene Gesetzmäßigkeit besitzt. Induktion und naturwissenschaftliche Sphäre fordern sich gegenseitig. Dieser Bereich ist von keiner anderen Methode erfaßbar, und Induktion ist nur in ihm sinnvoll.

Darum kann es auch keine induktive Metaphysik geben, von der viele Philosophen und Naturwissenschaftler reden. Um das allerdings ganz zu sichern, muß noch gezeigt werden, daß Naturwissenschaft und Metaphysik in zwei verschiedenen Schichten liegen ¹⁾. Die reale Welt, in der die Naturwissenschaft arbeitet, ist nicht die metaphysische Welt. Es gibt zweierlei Realität. Einmal die gegebene Realität der Welt des täglichen Lebens.

¹⁾ Das Nähere in meinen Arbeiten »Naturwissenschaft und reale Außenwelt« in den »Naturwissenschaften« 28, 705 (1940) und »Naturwissenschaft und Metaphysik« in der Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« 7, 40 (1940).

Daß diese Welt real ist — unabhängig vom individuellen Ich, für alle Menschen im wesentlichen gleich —, ist ganz unbestreitbar. In dieser Welt bewegt sich auch die Naturwissenschaft. In ihr muß sie arbeiten, weil ihre Erfahrungen dieser Welt entstammen und ihre Gesetze das Individuelle dieser Welt verstehen machen wollen. Es gibt aber auch die theoretische Realität. Sie ist die Realität, die man bei der nicht schwierigen Antwort auf die Frage findet: ob und wie ist die Welt als ungegebene? Ob und wie ist sie, wenn jedes mögliche Bewußtsein weggedacht ist? Das ist die — unerfahrbare — metaphysische Realität. Mit ihr hat die Naturwissenschaft offensichtlich nichts zu tun. Sie kann nichts an ihr bestimmen, weil ihr die Hilfsmittel dazu fehlen. Alle ihre Hilfsmittel sind auf die Welt der gegebenen Realität — die phänomenologische Welt — zugeschnitten, darunter auch die Induktion. Die Naturwissenschaft kann dieser Welt auch nicht nahekommen, wie Planck meint. Hier ist der Wesensunterschied der beiden Schichten nicht gesehen. Es gibt relativ zur metaphysischen Schicht kein Nahe- oder Entferntsein. Man hat sie oder hat sie nicht. Gewiß hängen die Schichten zusammen. Doch das zu zeigen ist nicht mehr unsere Aufgabe.

VI. Die Induktion in der Mathematik

Überaus klar werden das Wesen der Induktion und ihre Bindung an den Typus des naturwissenschaftlichen Gebietes, wenn wir die Frage nach der Möglichkeit der Induktion in der Mathematik ins Auge fassen. Hier treffen wir zunächst auf die sogenannte vollständige Induktion.

1. Die vollständige Induktion in der Mathematik

Was sie eigentlich ist, läßt sich am besten an einem Beispiele verdeutlichen.

Ich beweise den Satz: In jeder mit 1 beginnenden Reihe von aufeinanderfolgenden ungeraden Zahlen ist die Summe der Reihe gleich dem Quadrate der Anzahl ihrer Glieder. Wir nennen die Anzahl der Glieder n . Für $n = 1$ ist der Satz offenbar richtig; denn $1 = 1^2$. Wir nehmen nun an, daß der Satz für n Glieder richtig sei. Dann ist

$$1 + 3 + 5 + \dots + (2n-1) = n^2$$

Addieren wir auf beiden Seiten $(2n + 1)$, so kommt

$$1 + 3 + 5 + \dots + (2n-1) + (2n + 1) = n^2 + 2n + 1.$$

Die rechte Seite ist gleich $(n + 1)^2$. Gilt der Satz also für n Glieder, dann gilt er auch für $n + 1$ Glieder. Nun wissen wir, daß der Satz für $n = 1$ richtig ist. Dann gilt er aber gemäß diesem Beweise auch für $1 + 1 = 2$.

Ist es aber für $n = 2$ richtig, dann gemäß demselben Beweis für $2 + 1 = 3$ usw. Es gilt also allgemein. Wir untersuchen den Charakter der Stufen dieses Beweises.

Der Nachweis der Richtigkeit für $n = 1$ hat mit Erfahrung nichts zu tun. Wir zeigen durch Einsetzen und Ausrechnen, also aus Folgerungen auf Grund der Zahlreihe, daß der Satz für $n = 1$ gilt.

In dem »wir nehmen an« will man eine Hypothese finden. Eine Hypothese aber enthält stets Erschlossenes zur Deutung von Erfahrungen. Den Unterschied von Erschlossenem und Erfahrenem gibt es aber hier nicht. Jede Hypothese ist eine Annahme, aber es ist nicht jede Annahme eine Hypothese. Im vorliegenden Fall ist die Annahme eine Stufe in einem Schlusse, die das Bestehen (oder Nichtbestehen) eines Sachverhaltes zu beweisen hilft.

Die eigentliche vollständige Induktion soll nun der Schluß auf die allgemeine Geltung sein. Aber hier liegt in Wirklichkeit nur eine *Schlußkette* vor, die aus der Struktur der Zahlreihe heraus vollkommen gleichförmig ist und darum nicht vollständig durchlaufen zu werden braucht.

Diese Methode der Mathematik trägt also einen völlig falschen Namen. Es läßt sich nun auf verschiedene Weise allgemein aufzeigen, daß es die Induktion in der Mathematik nicht gibt und nicht geben kann.

2. Die *I-U-R* in der Mathematik

Bilde ich immanente Klassen von mathematischen Gegenständen gleicher Art, so tritt im allgemeinen nach dem ersten Schritt schon keine Inhaltsabnahme mehr auf. Der gemeinsame Inhalt von zwei Elementen ist hier schon gleich dem gemeinsamen Inhalt solcher Elemente überhaupt. Man nehme z. B. zwei beliebige Dreiecke oder zwei ganze Zahlen. Im allgemeinen ist ihr gemeinsamer Inhalt der Inhalt der Dreiecke oder der ganzen Zahlen überhaupt. In Ausnahmefällen kann die Inhaltsabnahme erst nach dem dritten Schritt vollständig sein. Es gibt aber auch Fälle, wo überhaupt keine Inhaltsabnahme eintritt, so wenn ich zwei kongruente Dreiecke zu einer Klasse zusammenfasse.

Die *I-U-R* gilt also in der mathematischen Sphäre nicht, und darum gibt es in ihr keine Induktion.

3. Zufällige Konstanzen

Wir sahen früher, daß zufällige Konstanzen neben notwendigen auftreten müßten, wenn die *I-U-R* in einem Gebiete nicht gilt. Dieser Fall

liegt aber in der Mathematik tatsächlich vor. Es gibt in ihr zufällige Konstanzen. Als Beispiel nenne ich die von Euler angegebene Funktion $x^2 + x + 41$, die in sehr vielen Fällen eine Primzahl liefert, aber nicht in allen ¹⁾. Die Fälle der Primzahl sind also die zufälligen Konstanzen.

Daher rührt es auch, daß der Mathematiker Sätze, die noch nicht bewiesen, aber in zehntausenden, ja in hunderttausenden von Fällen nachgeprüft worden sind, nicht für allgemeingültig hält. Es könnte sich in diesen Fällen um zufällige Konstanzen handeln. Ich erinnere an den Goldbachschen Satz.

4. Vollständige Klassenbildung

Die Mathematik macht ständig Klassenaussagen, d. h. Aussagen über den Inhalt von Klassen. Sie tut es u. a. bei allen Verallgemeinerungen, z. B. in der Kegelschnittsgleichung, in der Galoisschen Theorie, in der gruppentheoretischen Auffassung der Geometrie. Hier liegt vollständige Klassenbildung vor. Aber den Inhalt dieser Klassen bildet die Mathematik auf dem ersten der früher genannten Wege. Alle diese Verallgemeinerungen enthalten den vollständigen Inhalt der Elemente der Klasse. Die Kegelschnittsgleichung z. B. umfaßt alles über die Kegelschnitte, nicht bloß das, was allen Kegelschnitten gemeinsam ist. Bei dieser Klassenbildung gibt es also keine Inhaltsabnahme.

5. Die Allgemeinheit der Gesetze

Wenn der Mathematiker einen Satz für ein beliebiges Dreieck bewiesen hat, gilt er ihm fraglos für alle Dreiecke. Ich weiß nicht, ob viele Mathematiker sich schon den Kopf über das Problem zerbrochen haben, das darin liegt: Warum tut der Satz das? Die Antwort ist im Grunde nicht schwer. Der Satz gilt für alle Dreiecke, weil zu seinem Beweise nichts benutzt worden ist, das zu dem spezifischen Inhalt des Dreiecks gehört, an dem er bewiesen wurde. Daß z. B. ein Winkel dieses Dreiecks gleich $180^{\circ} 36' 87''$ oder daß eine Seite gleich 7 cm ist, würde zu diesem spezifischen Inhalt gehören. Wenn bei einem Dreieckssatz einmal eine Bestimmtheit benutzt wird, die dem spezifischen Inhalt angehört, gilt der Satz nur für die Dreiecke, die die gleiche Bestimmtheit besitzen. Wird z. B. bei einem rechtwinkligen Dreieck der rechte Winkel direkt oder indirekt (z. B. in der

¹⁾ Die Funktion scheint stets eine Primzahl zu ergeben mit Ausnahme der Fälle, wo $x = 40 + y$ ($y = 0, 1, 1 + 3, 1 + 3 + 5 \dots$) ist. Diese Gesetzmäßigkeit verstehe ich noch nicht.

Kosinusfunktion) mit beim Beweise eines Satzes gebraucht, so hat der Satz nur für die rechtwinkligen Dreiecke Geltung.

In dem Reich der Zahlen liegen die gleichen Verhältnisse vor. Nur können sie sich hier anders auswirken. Ich kann z. B. den Goldbachschen Satz für einen beliebigen Fall beweisen, einfach durch Ausrechnen. So ist etwa $20 = 13 + 7 = 17 + 3$. Aber niemand hält ihn darum für allgemeingültig. Warum nicht? Weil es möglich ist, daß bei der Ausrechnung der spezifische Inhalt der 20, nämlich ihre Stellung in der Zahlreihe, eine Rolle gespielt haben könnte. Wenn man wüßte, daß nicht die Stellung der 20 in der Zahlreihe, sondern nur ihr Charakter als gerade Zahl die Ausrechnung ermöglicht, würde die darin bewiesene Beziehung ebenso fraglos für allgemeingültig gehalten werden wie in dem Dreiecksbeispiel.

6. Heterogenität und Homogenität bei den mathematischen Gegenständen

Worin liegt der letzte Grund für alle die besprochenen Verhältnisse in der Mathematik? Es liegt in der ontischen Struktur der mathematischen Gegenstandssphäre, und zwar in der für sie eigentümlichen Mischung von Heterogenität und Homogenität. Die Heterogenität ist hier nicht so ausgeprägt wie in der Natursphäre. Kein mathematischer Gegenstand hat einen unübersehbaren Inhalt. Die Gleichung einer Kurve z. B. erfaßt alle ihre Punkte und Eigenschaften. Andererseits ist die Homogenität weit stärker ausgebildet. Es gibt in der mathematischen Sphäre absolut gleiche Gegenstände, z. B. zwei kongruente Dreiecke, alle Zahlen 2 , $2 + 3 = 5$. Es hat also nicht jeder Gegenstand einen Umfang, zu dem ein anderer Inhalt gehört. Daraus lassen sich alle besprochenen Verhältnisse ohne Schwierigkeit ableiten: das Nichtgelten der $I-U-R$, die zufälligen Konstanzen, die Art der Inhaltsbildung bei vollständigen Klassen, die Verallgemeinerung der Sätze.

VII. Die Induktion in der Mikrowelt

Unsere Überlegungen setzen stillschweigend die Induktion in der Makrowelt voraus. Wir können aber nach der prinzipiellen Möglichkeit der Induktion in der Mikrowelt fragen. Dabei nehmen wir an, daß die Vorstellungen, die sich viele Physiker von der Mikrowelt gebildet haben, endgültig sind, d. h. daß sie zwar bereichert und in umfassendere Zusammenhänge eingeordnet, aber im wesentlichen nicht umgeändert werden können. Es ist uns hier gleichgültig, ob das richtig ist. Ich glaube es zwar nicht; denn von Wahrscheinlichkeit kann wesensgemäß nur in einem Bereiche ge-

sprochen werden, wo Notwendigkeit herrscht. Aber unser Problem ist gerade, ob auch bei Geltung dieser Vorstellungen eine Induktion möglich ist. Wir beziehen also ein, daß durch die Beobachtung der Mikrowelt kein objektiver, unabhängig von uns verlaufender Tatbestand getroffen wird, sondern daß wir diese Tatbestände durch die Beobachtung mitschaffen. Nun antwortet ein Atom auf die gleichen Bedingungen, denen es unterworfen wird, nicht immer in der gleichen Weise. Es hat verschiedene (allerdings nicht viele) Möglichkeiten zu reagieren. Wäre diese »Freiheit« unbegrenzt, so könnte diese Reaktion offenbar nicht durch Induktion erfaßt werden. Sie ist es aber nicht, sondern bei sehr großer Wiederholung reagiert das Atom in jeder ihm bleibenden Möglichkeit mit einer bestimmten Häufigkeit. Bei einer Induktion würde sich das so äußern, daß nicht die gleiche Konstanz auftritt, sondern daß sich mehrere Konstanzen mit einer bei großer Wiederholung konstanten Häufigkeit zeigen. Es überlagern sich dann in der Induktion verschiedene Konstanzen. Die Induktion in der Mikrowelt ist also nur komplizierter, aber prinzipiell nicht anders als in der Makrowelt.

VIII. Der Zusammenhang der Grundlagen

Das Problem ist mit unseren Überlegungen noch nicht erschöpft. Es müßte vor allem noch der Zusammenhang der Grundlagen untersucht werden. Doch kann ich darüber noch nicht viel mehr mit einiger Sicherheit sagen, als ich schon angedeutet habe. Es scheint, daß hier das Problem der Zeit sehr stark einschlägt.

Notizen.

Friedrich Meinecke, Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte. Verlag Koehler & Amelang, Leipzig 1939. 120 Seiten. — Friedr. Meinecke, Aphorismen und Skizzen zur Geschichte. Verlag Koehler & Amelang, Leipzig 1942. 179 Seiten.

In diesen beiden Sammelbändchen hat Meinecke gewissermaßen Parerga und Paralipomena zu seinem letzten Hauptwerk, der »Entstehung des Historismus« (1936) veröffentlicht. Zu den »Nebenwerken« gehörte schon die kleine Schrift »Schiller und der Individualitätsgedanke« (1937), die in der feinsinnigen Studie »Schillers ‚Spaziergang‘« (zuerst in der Festgabe für Heinrich v. Srbik, 1938) eine wertvolle Ergänzung fand. Außer dieser wiederabgedruckten Studie sind es noch neun größere Aufsätze, die sich auf unsere beiden Bändchen verteilen und mit Ranke, Droysen, Schleiermacher und dem Historismusproblem in Vergangenheit und Gegenwart beschäftigen. Die knapper formulierten »Paralipomena« hat Meinecke selbst als Aphorismen bezeichnet. Neben einigen sehr anregenden und aufschlußreichen Entwürfen zur Gesamtanlage des Historismuswerks werden eine Reihe von Einzelbetrachtungen dargeboten, die aus irgendwelchen Gründen in dem Hauptwerk nicht unterzubringen waren, obwohl sie um die gleichen Fragenkom-

plexe und speziell um Möser, Herder, Goethe und Ranke kreisen.

Von drei Seiten zeigt sich Meinecke in beiden Bänden: als Geschichtsphilosoph, als verstehender Interpret, als Meister der darstellenden Charakteristik.

Das lebensprühende, in seiner historischen Wahrheit unmittelbar überzeugende Erinnerungsbild des einstigen Lehrers Gustav Droysen (Vom geschichtlichen Sinn, S. 40 ff.) ist ein hervorragendes Beispiel Meineckescher Darstellungskunst. Den verstehenden Interpreten bewundern wir in der schon genannten Studie »Schillers ‚Spaziergang‘« (Vom geschichtlichen Sinn, S. 68 ff.), die den wohlbegründeten Nachweis liefert, daß Schiller in seiner Elegie teilweise recht andere Wege gegangen ist, als etwa in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen. Der Geschichtsphilosoph schließlich scheint mir vor allem in der »Deutung eines Rankewortes« (Aphorismen, S. 127 ff.) ein Bekenntnis ausgesprochen und ein Vermächtnis niedergelegt zu haben, das jeden Leser aufs tiefste beeindruckt und überzeitlichen Wert beanspruchen darf. Es handelt sich um Rankes berühmten Satz: »Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.«

Ich möchte auf weitere Inhaltsangaben verzichten und lediglich zu einem Einzelproblem Stellung nehmen: zu *Meineckes Hegelauffassung*, wie sie sich schon aus dem Historismuswerk ergab, nun aber noch einmal an verschiedenen Stellen der beiden Ergänzungsbändchen klar zum Ausdruck kommt.

Meinecke ist weit entfernt davon, die grundsätzliche Bedeutung des Individuellen in Hegels System zu unterschätzen. Er hebt jedoch mit Recht hervor, daß sich Hegel dem Individuellen »niemals mit jener tiefen Freude und Innerlichkeit hingab, wie die Romantiker und Begründer der historischen Schule«. »Sein Weltgeist sieht auf den durch lauter Individualisierungen gehenden Gang der Weltgeschichte im letzten Grunde mit erhabener Ironie herab.« »Seine grandiose Geschichtsphilosophie ermangelt der seelischen Wärme. Und ohne vollen Einsatz von Seele und Gemüt verliert der Historismus an Wurzelboden und wird ein fragwürdig Ding« (Vom geschichtlichen Sinn, S. 99). Ich finde diese Feststellungen, vom Standpunkt des Historikers aus gesehen, durchaus richtig. Erinnern wir uns an die Bedeutung, welche der Pietismus für die Entwicklung des Individualitätsverständnisses gehabt hat, so passen Meineckes Ausführungen durchaus zu der von mir (im Unterschied zu den von R. Schneider in seinem Büchlein »Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen« ausgesprochenen Thesen) vertretenen Überzeugung, daß der Pietismus auf Hegel niemals auch nur den geringsten Einfluß gehabt habe.

Trotzdem wird Meinecke der philosophischen Haltung Hegels vielleicht

insoferne nicht ganz gerecht, als er zwischen einer Entwicklungsgeschichte der philosophischen Bemühungen um das Individualitätsproblem und einer Entwicklungsgeschichte des sich immer mehr vervollkommnenden und an entsprechenden Leistungen erprobenden Sinnes für das Geschichtlich-Individuelle nicht scharf genug unterscheidet. Allerdings berühren und überschneiden sich diese beiden Entwicklungen aufs mannigfaltigste. Aber es ist doch so, daß die Praxis des Individualitätsverstehens und die philosophische Bewältigung der entsprechenden Begriffe durchaus nicht immer den nämlichen Vollkommenheitsgrad hatten, ja oft geradezu im umgekehrten Verhältnis zueinander standen.

Auf Hegel angewendet, scheint mir die Sachlage folgendermaßen: Sein Interesse am »Menschlich-Innerlichsten« (vgl. Aphorismen, S. 47) war immer — in der Jugend wie im Alter — verhältnismäßig gering; er besaß nicht den einfühlsamen Spürsinn in das Individuelle, wie er etwa Schleiermacher eigentümlich war. Wie tief sich Hegel jedoch um das philosophische Problem des Individuellen bemüht hat, zeigt seine Jugendentwicklung. Die Frage »Hegel und das Individualitätsproblem« müßte in erster Linie an Hand der Jugendaufzeichnungen, und nicht an Hand der Altersvorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte beantwortet werden.

Gießen. Hermann Glockner.

Otto Hintze, Zur Theorie der Geschichte (= Gesammelte Abhandlungen, II. Bd.). Herausgegeben von Fritz Hartung. Verlag Koehler & Amelang, Leipzig 1942. 239 S.

Wer von Meineckes Historismusstudien herkommend nach den geschichtstheoretischen Abhandlungen Otto Hintzes greift, sieht sich hier fast in die nämlichen Problemkreise gebannt — und tritt dennoch in die geistige Atmosphäre einer ganz anderen Persönlichkeit. Meinecke ist ein gefälliger Schriftsteller, der es dem Leser leicht macht: ein Meister der Form, der gerade seinen kleineren Abhandlungen eine seltene Vollkommenheit zu geben in der Lage ist, weil er jeden Gedankengang so abrundet, daß selbst die Andeutungen der ungelösten Probleme zur künstlerischen Zierde gereichen. Otto Hintze dagegen ist ein schwerflüssiger Denker, der sich am liebsten in tiefbohrenden kritischen Auseinandersetzungen äußert. Weder an Ideenreichtum, noch an Klarheit steht er hinter Meinecke zurück; doch fehlt seinen Ausführungen durchwegs jener ideale Glanz, jene stille Heiterkeit der Vollendung, welche Schiller im Sinne lag, wenn er von dem Kunstwerk sagte: Ausgestoßen hat es jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit.

Der I. Band von Hintzes Gesammelten Abhandlungen hatte seine grundlegenden verfassungsgeschichtlichen Arbeiten vereinigt; der vorliegende II. Band bringt einige Beiträge zur Würdigung Droysens und Schmollers, vor allem aber die wuchtigen methodologischen und geschichtsphilosophischen Studien, welche an Lamprecht, Troeltsch und Sombart anknüpfen und den eigenen Standpunkt in ringender Weiterführung der gehaltvollsten zeitgenössischen Äußerungen entwickeln.

Mit Recht bezeichnet der Herausgeber die Abhandlung »Troeltsch und die Probleme des Historismus« (S. 20

bis 70) als den überragenden Höhepunkt, das geschichtsphilosophische Bekenntnis und Vermächtnis Hintzes. Der Begriff des Historismus kommt hier klarer heraus als selbst bei Meinecke (S. 22 ff. u. 39); in höchst fruchtbarer Weise wird er nicht nur dem Naturalismus, sondern auch dem Pragmatismus gegenübergestellt (S. 26 ff.). Individualität und Entwicklung gelten auch Hintze für die beiden grundlegenden Kategorien des spezifisch historischen Denkens (S. 31 ff.); wie schwankend und vieldeutig sie sind, wird nicht verschwiegen (S. 39). Wenn Hintze weiterhin zwei Schichten oder Bezirke des historischen Geschehens unterscheidet, von denen die eine mehr durch die natürlich-triebhaften, die andere mehr durch die geistig-kulturellen Faktoren beherrscht wird (S. 41 ff.), so scheint er mir durchaus auf dem richtigen Wege; jedenfalls gelingt es ihm auf diese Weise die Sphäre der sogenannten historischen Gesetze (S. 42) abzugrenzen und festzuhalten. Auch darf er sich dabei gewiß auf Rankes »real-geistige Tendenzen« berufen (S. 46). Während Troeltsch noch in zu hohem Grade Platoniker und Theolog gewesen ist, gelangt Hintze freilich vielleicht zu einem allzu engen, zu einseitig »realistischen« Wirklichkeitsbegriff. Sein Satz »Der Gemeingeist ist nicht in dem gleichen Sinne eine Realität wie der individuelle Geist« (S. 48) deutet in diese Richtung. Ganz ausgezeichnet sind die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Troeltsch und Rickert (S. 57 f.), über die Theorie der Wertbeziehung und die Kultur-Synthese, welche Troeltsch anstrebte. Vollends die beiden letzten Seiten der Abhandlung sind heute noch genau so

aktuell wie in dem Jahrzehnt nach dem Weltkrieg.

Möchten sich unsere jungen Historiker gerade diese Abhandlung Hintzes völlig in Blut und Geist übergehen lassen, wenn sie wieder einmal an die geschichtsphilosophischen Probleme der Generation Meineckes, Rickerts und Troeltschs herantreten — was zu hoffen und zu wünschen ist!

Gießen. Hermann Glockner.

Paul Diepgen, Medizin und Kultur. Gesammelte Aufsätze. Zu seinem 60. Geburtstag herausgegeben von W. Artelt, E. Heischkel, J. Schuster. Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1938. VII u. 309 Seiten.

Der inhaltsreiche Sammelband wendet sich nicht nur an Medizinhistoriker und Ärzte, sondern an Alle, denen es um eine echte Pflege der geistigen Kulturgüter zu tun ist. Von philosophischem Interesse sind in erster Linie die Abhandlungen: »Weltanschaulich bedingte Wandlungen in der Medizin«, »Vitalismus und Medizin im Wandel der Zeiten«, »Alte und neue Romantik in der Medizin«, »Novalis und die romantische Medizin«. Die wissenschaftliche und weltanschauliche Gesamthaltung Paul Diepgens wird am besten mit seinen eigenen Worten mitgeteilt:

»Eine voraussetzungslose Medizin gibt es nicht. Von der Weltanschauung aus haben sich durchgreifende Wandlungen im Denken, in den Zielen und in den Methoden des Arztes vollzogen. Aber immer hat sich ein einseitig orientierter weltanschaulicher Standpunkt gerächt. Eine gedeihliche Basis kann nur eine »ärztliche« Anschauung der Welt sein, die alles umschließt. Sie teilt mit der magischen und religiösen die Bedürfnisse des menschlichen Herzens;

mit der philosophischen gibt sie der Metaphysik den ihr gebührenden Anteil an der Beurteilung des biologischen und pathologischen Geschehens; bei der Erforschung der körperlichen Vorgänge verläßt sie nie den sicheren Boden der Naturwissenschaft; sie weiß, was sie der Erfahrung, Kunst und Intuition zu verdanken hat, und kennt ihre Grenzen; mit der politischen, nationalen und sozialen Weltanschauung übersieht sie niemals die Ziele, die sich aus der Stellung des Patienten und des Arztes in der Gemeinschaft ergeben.

Nur mit diesem Universalismus kann ein guter Arzt bestehen. Es ist die Totalitätsbetrachtung der Medizin, die der deutsche Nationalsozialismus von ihm fordert« (Seite 60).

Gießen. Hermann Glockner.

Paul Ortwin Rave, Gärten der Goethezeit. Vom Leben in Kunst und Natur. Mit 16 Abb. Verlag Koehler & Amelang, Leipzig 1941. 144 S.

Sowohl Hegel wie Schopenhauer hatten der Gartenkunst im System der Ästhetik ihren bestimmten Ort angewiesen; heute werden die ihr eigentümlichen Probleme nur noch selten behandelt, obwohl die Grundfrage, um welche es hier geht, das zentrale Anliegen aller Kunstphilosophie ist und bleibt. Goethe formulierte es in klassischer Weise: »Natur und Kunst, sie scheinen sich zu fliehen und haben sich, eh' man es denkt, gefunden.« Im Sinne dieses Sonetts berichtet P. O. Rave von den Gärten der Goethezeit; der Untertitel seines von umfassender Sachkenntnis und tiefer Liebe zur Sache zeugenden, vorzüglich geschriebenen Büchleins sollte wohl beachtet werden.

Sieben Parkschöpfungen werden durchwandert, deren besondere Gestalt durchwegs die »Gartenrevolution um 1800« (S. 9) erkennen läßt. Der erste deutsche Garten der neuen Form ist der zu Wörlitz; der empfindsame Versuch des Grafen Brühl im Seifersdorfer Tal reiht sich an. Goethes Weimarer Park erscheint, damit verglichen, naturhafter und freier; ähnliches gilt von der kleineren Anlage, welche ein märkisches Gartenbüchlein zum Lob des Grafen Schmettau beschreibt. Den vollen Sieg und die Meisterschaft in großem Ausmaße Landschaft zu gestalten, brachte Lenné, den wir in Tegel kennenlernen. Schinkels Wunschtraum von einem Königssitz auf der Akropolis wurde nicht verwirklicht; er hätte Architektur und Gartenkunst in einer der griechischen Landschaft entsprechenden Weise miteinander verbunden. Als letzter und stolzester Erfüller aller in jener Zeit beschlossenen Parkideen erscheint schließlich Fürst Hermann von Pückler, der seine Herengüter Muskau und Branitz zu »natürlichen Kunstwerken« ausbaute und umschuf.

Leser, die nach einer vollständigen und doch nicht allzu ausführlichen »Geschichte der Gartenkunst« Umschau halten, in welche sie die von Rave behandelte Epoche einfügen können, seien auf die übersichtlich-klare und reich bebilderte Darstellung von Ernst Küster (Handbuch der Biologie v. Bertalanffy, Lieferung 12/13) hingewiesen.

Gießen. Hermann Glockner.

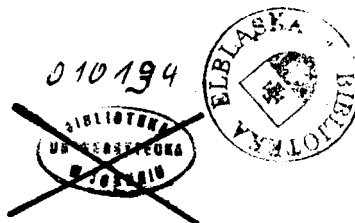
Karl Voßler, Aus der romanischen Welt. Vier Bändchen (I/II in 2. Aufl.).

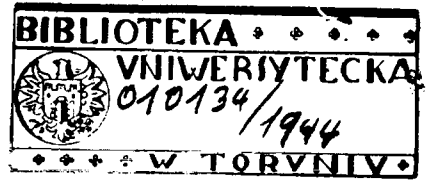
Verlag Koehler & Amelang, Leipzig 1942. 160, 170, 147 u. 168 S.

Die Kunst des wissenschaftlichen Essays ist heute in Deutschland nicht mehr ganz so selten wie in früherer Zeit; aber eine Erscheinung wie Karl Voßler, dessen gleichsam im Gespräch improvisierte Aufsätze nicht nur von der romanischen Welt handeln, sondern diese Welt auch in der deutschen Sprache restlos zum Ausdruck bringen, wird immer eine Ausnahme bleiben. Form und Inhalt sind hier dergestalt eins geworden, daß wir einen Italiener, einen Spanier, einen Franzosen seine Kunst rühmen zu hören glauben. Obwohl uns ein ernster Gelehrter unterrichtet, ist doch alle schwerfällige Schulmeisterei verbannt; obwohl sich ein Denker äußert, umspielen launige Phantasie und anmutige Heiterkeit das bisweilen tiefsinnige Wort.

Um von dem reichen Inhalt eine Vorstellung zu geben, seien einige der behandelten Themen angeführt. Da sind vor allem die größeren Abhandlungen »Die Dichtung der Trobadors und ihre europäische Wirkung«, »Zur Entstehung romanischer Dichtungsformen«, »Die Antike und die Bühnendichtung der Romanen«, »Symbolische Denkart und Dichtung im Mittelalter und Heute«. Ferner, für Voßlers Eigenart vielleicht noch charakteristischer, die Aufsätze zu Racines 300. Geburtstag und Leopardis 100. Todestag, sowie die Studien über Tassos Aminta, Spaniens große Dichter, den Don Quijote, Mallarmé, Victor Hugo, Croces Sprachphilosophie. Am allerbesten gefielen mir der Vortrag »Lope de Vega und wir« und das glänzend gelungene Porträt »Tirso de Molina«.

Gießen. Hermann Glockner.





Zeitschrift für Deutsche K

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulkeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, ~~Erich~~ Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet.

Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

★

Unverlangte Manuskripte sind an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden. Nur wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, sind sie Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54 einzureichen.

★

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

===== Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen =====

★

Inhalt des zweiten Heftes des 10. Bandes

(April 1944)

Cogito ergo sum. Von Max Wundt	81
Sittlichkeit und Recht bei Samuel Pufendorf. Von Karl Larenz . . .	101
Die deutsche Reichstheorie in der Reformationszeit. Von Erik Wolf . .	115
Das Problem der Induktion. Von Aloys Müller	138

Notizen

Friedrich Meinecke, Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte. (Hermann Glockner)	156
— —, Aphorismen und Skizzen zur Geschichte. (Hermann Glockner) . .	156
Otto Hintze, Zur Theorie der Geschichte. (Hermann Glockner) . . .	158
Paul Diepgen, Medizin und Kultur. (Hermann Glockner)	159
Paul Ortwin Rave, Gärten der Goethezeit. (Hermann Glockner) . .	159
Karl Vossler, Aus der romanischen Welt. (Hermann Glockner) . . .	160

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulkeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai
Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von
Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld,
Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl,
Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 10 / Heft 3



1 9 4 4

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

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Gerhard Dulkeit, August Faust, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Erich Rothacker, Wilhelm Schäfer, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Karl Voßler, Ferdinand Weinhandl, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet.

Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

★

Unverlangte Manuskripte sind an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestraße 16, zu senden. Nur wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, sind sie Herrn Professor LARENZ, Lübeck, Huxstraße 33, einzureichen.

★

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

===== Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen =====

★

Inhalt des dritten Heftes des 10. Bandes

(November 1944)

Pantragismus und Pessimismus. Von Hans Pfitzner	161
Kants Lehre von der Anschauung a priori. Von Julius Ebbinghaus . .	169
Religiöse Typen und religiöse Welten. Von Paul Bommersheim . .	187
Zur Philosophie der Philosophiegeschichte der Gegenwart. Von Marie Haubfleisch	203
Traum und Wirklichkeit. Das Problem des Idealismus. Von Ernst Schwarz	219

Notizen

Max Wundt, Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse. (Walther Rauschenberger)	231
Karl Hillebrand, Geist und Gesellschaft im alten Europa. Literarische und politische Porträts aus fünf Jahrhunderten. (Marianne Trapp) . .	233
Rudolf Köhler, Transzendentaler Gottesbeweis. 3. erweiterte Auflage. (Theodor Haering)	234
Titelbogen zu Band 10.	

PANTRAGISMUS UND PESSIMISMUS.

VON

HANS PFITZNER (WIEN-RODAUN).

I.

In einer mittleren Universitätsstadt Deutschlands machte ich im Jahre 1943 die interessante Bekanntschaft eines Philosophie-Professors, eines Hegelianers; zwar wollte er selbst nicht Wort haben, daß ihm diese Benennung zukomme, da er die Kantische Philosophie nicht im Geiste Hegels, sondern in seinem eigenen Sinne fortzuführen gedenke, also nicht »Hegelianer«, sondern »selber aner« sei. Für mich blieb er aber doch im wesentlichen Hegelianer; denn er hat nicht nur vieles und wichtiges über Hegels Leben und Lehre geschrieben, wovon ich mich durch eigene Lektüre überzeugen konnte, nein, auch aus vielen mündlichen Gesprächen, die ich angeregt mit ihm führte, konnte ich entnehmen, wie eingehend er sich gerade mit Hegel sein ganzes Leben beschäftigt hatte und wie positiv er zu ihm eingestellt war. Ich meinsten — der ich als Laie hier allerdings nur bescheiden mitreden darf — hatte zu Hegel niemals ein lebendiges Verhältnis gewinnen können. Meine selbständigen Versuche, in seine Gedankenwelt einzudringen, mußte ich bald aufgeben, denn seine Dialektik gab mir keine Belehrung, ja, sein Deutsch verstand ich teilweise gar nicht, und dazu wurde mir noch die Abkehr von ihm sehr erleichtert durch Schopenhauers bekannte leidenschaftliche, aber gut fundierte Ablehnung, die dem schimpfenden Sonderling zwar viel Haß und Feindschaft eingetragen, aber — meines Wissens wenigstens — nicht einmal den Versuch einer ernsthaften Widerlegung gefunden hat, was im Verlaufe von hundert Jahren, angesichts der vielen Freunde des vergötterten »summus philosophus« doch eigentlich verwunderlich ist.

Es konnte nicht fehlen, daß, bei der uneingeschränkten und unbedingten Zustimmung, die ich der Philosophie Schopenhauers zolle, das Gespräch auch öfters auf diesen kam, und so sprachen wir eines Tages über dessen



Pessimismus, wonach ein absolutes Nichtsein jedem Geborenwerden vorzuziehen wäre, und über den Begriff des »Nichts«. Mein philosophischer Freund wollte nun von diesem »Nichts« nichts wissen; er empfand es als Negation im Sinne des Mephistopheles, der auch findet, »daß besser sei, wenn nichts entstünde«, und wollte ihm gerne ein Positivum entgegensetzen, etwa im Sinne des Goetheschen »Herrn«, des Schöpfergottes, ins Hegelsche übersetzt.

II.

Hier ist nun der Punkt, wo ich mich in denkbar ausgesprochenstem Gegensatz befinde zu all den Leuten, die in dem »Nichts« etwas Unbefriedigendes, Abzulehnendes sehen, ja, sich davor fürchten oder gar — wie Otto Weininger — darin den Inbegriff alls Bösen, Sündhaften erblicken wollen. Unbegreiflich! Wenn wir den Begriff des »Nichts« in seiner ganzen ernstesten Allgemeinheit und Unerbittlichkeit vorstellen, ohne irgendwelche abschwächende, künstliche, limitierende Verfälschung, nämlich als den vollkommenen Gegensatz zu dem ebenfalls allgemeinen »Etwas« — wo bleibt denn da noch Raum für alle anderen Begriffe, also auch für »das Böse«, »das Gute«, »das Schöne«, »das Schreckliche« usw.? Aber es scheint tatsächlich für die Meisten sehr schwer zu sein, sich das »Nichts« wirklich vorzustellen, ohne irgendeine »tröstliche« Einschränkung. Unbegreiflich! Mir erscheint — und ich sollte meinen, allen denkenden Wesen — der Gedanke, daß es kein »Nichts« geben sollte, in das sich die in Raum und Zeit gesperrten Wesenheiten flüchten könnten, als der überhaupt fürchterlichste, der sich denken läßt. Auf ewig im Kerker von Raum und Zeit gefangen zu sein! Ein Universum, bevölkert mit lauter Ahasveren! Unheimlich!

Das immanente Bewußtsein, das eigentlich nur »Etwas« kennt, kennt das »Nichts« nur als Gegensatz zum »Etwas« in der Vielheit, in kleiner Münze, das »Nichts« kann es nicht beängstigen, es ist immer ein Ersatz in Gestalt eines »Etwas« da. Was aber das, welches wir uns als das allgemeine »Nichts« vorzustellen imstande sind, im transzendenten Bewußtsein — wenn es in der Welt des Transzendenten so etwas wie Bewußtsein geben sollte — sein könnte — das uns vorzustellen, haben wir nicht die Organe. Deshalb gibt ihm immer unser immanentes Organ etwas vom »Etwas« mit, und kleidet es in irgendeine zeitliche Vorstellung, wie die Phantasiebilder von Himmel und Hölle der verschiedenen Nationen und Religionen es zeigen. Sogar die für mein Empfinden einzig tröstliche Ewigkeitsvorstellung des »Nirwana«, in welchem der Wille zum Leben endgültig erlischt, wollte mir ein Indologe nehmen, mit der Belehrung,

daß das Nirwana, wie allgemein bekannt, nicht etwa das absolute »Nichts« wäre, sondern im Gegenteil das höchste Bewußtsein darstelle. Wie dem aber auch sei, und die oben gemachte Erwägung immer vor Augen haltend, daß, wenn selbst so etwas wie ein »Bewußtsein« im Reich des Transzendenten angenommen werden soll, dieses nicht das Geringste mit unserem armseligen »irdischen« Bewußtsein zu tun haben könnte, wobei ich an die Stelle erinnere, wo Schopenhauer einmal ungefähr sagt, daß, wenn wir gestorben sein werden, wir in einem Lichte stehen, gegenüber dem unsere Sonne eine Dunkelheit wäre, was ein all unser Vorstellungsvermögen übersteigendes Maß bdeeutet — wie dem also auch sei, i c h bekenne mich zu den Worten, mit denen das vierte Buch von »Welt als Wille und Vorstellung« schließt:

»Was, nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings ‚Nichts‘. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts.«

III.

Solange es Menschen höherer Art gibt, solange gibt es auch den Glauben an eine ewige Ruhe, an eine endgültige Befreiung von den Ketten des irdischen Daseins, an eine Erlösung aus dem Sansara der Wiedergeburten. Was diesem Glauben, der zugleich eine tiefe Sehnsucht ist, zugrunde liegt, ist das tiefe Durchdrungensein von der gefühlten Wahrheit, daß dieses uns gegebene Dasein, dessen Signatur die Vergänglichkeit ist, nicht das »richtige«, das »gemeinte«, endgültige sein kann, sondern nur ein Durchgang, eine Vorstufe, wenn nicht eine abzubüßende Strafe, eine Art Fegefeuer.

Glaubensmänner, Philosophen, Dichter bekennen sich zu diesem Gedanken.

Eine Religion, welche n i c h t den Glauben an diese elementare Wahrheit verlangt, kann nicht »Religion« genannt werden. »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin«, sagt Paulus, der Christ.

Die Philosophie Schopenhauers ist ganz und gar durchdrungen von dieser Einsicht; sie malt diese Welt nicht, wie sie sein sollte, oder noch werden könnte, sondern so, wie sie ist und immer sein wird; l ä ß t a b e r e i n e R e t t u n g a u s i h r z u , ja, zeigt den Schlüssel zu dieser Rettung; weshalb ich sie nicht als pessimistisch empfinden kann, sondern als

die optimistischste, die überhaupt möglich ist. Eine Philosophie wäre in Wahrheit pessimistisch, wenn sie keinen Ausweg aus diesem zeitlichen Dasein wüßte und wollte. wenn ihr also — was man »optimistisch« nennt — diese Welt gut genug, und ein Aufeinhalten in ihr nur zu empfehlen wäre.

Die Zeugnisse der *Dichter* hebe ich mir auf bis zum Schluß, nachdem ich versucht haben werde, das Wesen des Pantragismus klarzulegen; ihre Aussprüche bitte ich nicht als müßige Zitate aufzufassen, sondern als gewichtige Bestätigungen meiner in dieser Schrift vertretenen Gedanken, aus berufenem Munde.

Was aber hat es mit dem Pantragismus für eine Bewandnis, der dem sogenannten Pessimismus gegenübergestellt wird?

Geben wir unserm gelehrten Freunde das Wort. Er spricht von Schopenhauers Willensmetaphysik und fährt fort: »Diese ist es, was mich heute vor allem fesselt. Ich glaube nicht, daß sie mit Notwendigkeit zum Pessimismus führt; sie gestattet auch jene heroisch-pantragische Deutung, welche ihr Nietzsche gegeben hat, und diese wiederum läßt sich mit der germanischen Lebensauffassung eines Hebbel (der doch Hegel nahesteht) in Einklang bringen.«

Hier wird also der Pantragismus dem sogenannten Pessimismus gegenübergestellt, ja, darüber gestellt, ihm deutlich vorgezogen, indem auf den germanisch-heroischen Charakter des ersteren, im Gegensatz zu dem, im Nietzscheschen Sinne, schwächlichen, verzichtenden Pessimismus hingewiesen wird. Aber, wie ich zu erweisen hoffe, trotz Nietzsche, sehr mit Unrecht.

»Pan-Tragismus« ist, wie der Name besagt, eine Lebensauffassung, die von der tragischen Beschaffenheit der Welt ganz durchdrungen ist; sie leugnet nicht das Leid der Welt, sie findet unsere Erde nicht, »die beste aller möglichen Welten«, aber sie nimmt den Kampf des Lebens gerne auf, sie bejaht den Willen zum Leben dennoch.

Das klingt gewiß gut, und ist auch ein sehr achtungswerter Standpunkt. Aber es gibt einen höheren.

Wenn man nämlich die in Rede stehende Alternative weiter und zu Ende denkt, entpuppt sich der Pantragismus als richtiger Schreibtisch-Heroismus. Bei der, selbst vom Pantragismus zugegebenen, höchst übeln Beschaffenheit der Welt, gleicht unser Dasein einem Gefangensein an einem schrecklichen Orte, stets von Übeln aller Art gepeinigt und von Gefahren bedroht. Da kommt es freilich darauf an, daß man sich tapfer hält, und, angesichts der Klemme, in der man nun einmal sitzt, das beste und achtungswerteste tut: heroisch dulden und heroisch kämpfen. Aber zugeben und behaupten, daß dieser Zustand ein dem Befreitsein von ihm Vorzu-

ziehendes wäre, ihn also prinzipiell und bewußt bejahen, ist absurd. Auch scheint mir der pantragische Theoretiker nicht genug Phantasie zu haben, sich einmal im einzelnen auszumalen, w a s e r d a e i g e n t l i c h b e j a h t, wie dieser Ort des Gefangenseins wirklich ist, d. h. unter Umständen sein kann, welche Hölle diese beste aller Welten, innerlich und äußerlich, immer und da und dort, war und jederzeit sein kann. Man braucht nur ein Blatt der Weltgeschichte aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß es immer und überall Situationen für Menschen gegeben hat, in denen kein noch so heldischer Mensch freiwillig den Pantragismus gewählt, sondern aus tiefstem Herzensgrunde mit Faust ausgerufen haben würde: »O, wär' ich nie geboren!« Deshalb befragt der Pantragist am Schreibtisch gar nicht erst die Phantasie und läßt sich von ihr Bilder aus der Wirklichkeit und der Menschheitsgeschichte zeigen, sondern läßt sich lieber, indem er sich für den Pantragismus entscheidet, von dem Geist der Oberflächlichkeit und des glatten Optimismus ins Ohr flüstern: »Es ist nicht so schlimm«, oder »es gibt doch auch so viel Schönes auf dieser Welt«, oder gar: »Es braucht ja nicht gerade mich zu treffen.« Und d a r i n sind wir alle ja Pantragisten wider Willen, daß wir Armen ja gar keine Wahl haben, sondern kämpfen und dulden müssen, ob wir wollen oder nicht; der richtige Pantragist ist nun der, der ein möglichst heroisches Gesicht dazu aufsetzt.

Ein glückliches Leben ist unmöglich; das höchste, was einer erreichen kann, ist ein h e r o i s c h e r L e b e n s l a u f, sagt Schopenhauer. Er wußte also auch, was Pantragismus ist. Aber der Pantragismus betrachtet und behandelt das Problem immer nur von hier, von unten, vom Bekannten aus, als ob es nichts anderes geben könne, von der Frosch-Perspektive aus.

Der heroische Lebenslauf, das höchste, was ein Mensch erreichen kann, bedeutet keine Befriedigung im Sinn von Ruhe an sich, er ist kein g l ü c k l i c h e s S e i n, sondern ein u n g l ü c k l i c h e s W e r d e n, der heroische Mensch u n t e r l i e g t im Kampf gegen das Unwürdige, der Untergang ist ihm bestimmt im Verneinen des Paktierens mit einer Welt, vor der ihm graut, nicht nur, weil in ihr ein Tier das andere, sondern auch jeder Augenblick den vorhergehenden frißt. Der Pantragismus, so oder so, bescheidet sich immerhin, er paktiert mit dem, was sich dem »Nichts« entgegenstellt, dem »Etwas«, »dieser plumpen Welt«, die der richtig verstandene Pessimismus ablehnt, weil sie ihm nicht gut genug ist. Denkt man sich das Z i e l e r r e i c h t, welches vom Heroismus n i e erreicht werden k a n n, die Erringung eines S e i n s, welches sich zum kämpfenden W e r d e n des heroischen Menschen verhält, wie die Ruhe zu Bewegung — das sich aber nicht in deutlichen Begriffen, sondern nur in poetischen

Bildern vorstellen läßt (etwa wie die Erlösung des Herakles in Schillers schönem Gedicht »Das Ideal und das Leben«:

»Froh des ungewohnten neuen Schwebens
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt,
Des Olympos Harmonien empfangen
Den Verklärten in Kronions Saal,
Und die Göttin mit den Rosenwangen
Reicht ihm lächelnd den Pokal«).

— denkt man sich also jenes Ziel erreicht, so hätte man die Vogelperspektive, die ich der Froschperspektive entgegensetze.

Der Pantragismus ist kein Höheres, im Sinne Nietzsches, als der Pessimismus, sondern verhält sich zu ihm wie das Kompromißliche zu dem Dezierten, wie das Einstweilige zum Endgültigen, das Halbe zum Ganzen, der Spaß zum Ernst.

IV.

Sein oder Nicht-Sein, das ist hier die Frage! Nicht etwa: »Leben oder Sterben«, »Sosein oder Anderssein«, »Glücklicher- oder Unglücklichersein«, oder »eine Zeitlang sein oder eine Zeitlang wieder nicht sein«, sondern: Sein oder Nicht-Sein in seiner ganzen, sinnstrengen, unverbogenen, und vollgültigen Bedeutung. So sehnen sich höhere Menschen nach dem absoluten Nicht-Sein, und zwar nicht nur, um den endlosen Schrecknissen zu entgehen, geschweige denn, um Kämpfe zu vermeiden, sondern aus Überdruß am Leben als solchem, aus einem Verlangen nach Höherem und Bleibendem, nach Ruhe und Frieden heraus, das man dem etwas Wollenden schwer begreiflich machen kann.

»Ach, ich bin des Treibens müde, Was soll all' der Schmerz und Lust«, sagt der glückliche Goethe. Also auch die Lust will er nicht mehr; »was soll sie«, die Lust der Welt, die der milde, fröhliche Eichendorff einmal so charakterisiert:

»Die Lust hat eignes Grauen
Und alles hat den Tod.«

»Ich habe Sehnsucht nach dem großen Nichts« entringt sich dem Ulrik Brendel im düstren letzten Akt von »Rosmersholm« — ach, wie glaubt man es ihm!

»Nie wieder Erwachens wahnlos hold bewußter Wunsch« erfüllt Tristan und Isolde — eine merkwürdige philosophi-

sche Dichter-Träumerei, nach welcher die Erlösung, in einem Sonderfalle, nur in der ewigen Vereinigung zweier Liebenden erreicht wird, also nicht durch Entsagung, Askese, durch ein immer *W e n i g e r - W ü n s c h e n*, bis man gar nichts mehr wünscht, sondern durch ein immer *M e h r - W ü n s c h e n*, ein immer *H ö h e r e s - W ü n s c h e n*, so zu verstehen, daß, nachdem man der höchsten Liebesseligkeit schon auf Erden teilgeworden, einem nichts mehr übrigbleibt, als die Verewigung dieses Zustandes zu wünschen, der im zeitlichen Dasein doch nur auf Momente vergönnt war, der nun aber kein Zurückfallen in Zeitliches, kein Wünschen und Wähnen überhaupt mehr zuläßt, der alle möglichen Wünsche in sich zusammenfaßt, wie das absolute Weiß alle Farben in sich enthält. In dem Gedicht von Hebbel »Ich und Du« ist dieser Gedanke einer ewigen Liebes-Vereinigung in einem schönen Bilde ebenfalls ausgesprochen:

»Auf einer Lilie zittern
Zwei Tropfen, rein und rund,
Zerfließen in eins, und rollen
Hinab in des Kelches Grund.«

S e i n oder *N i c h t - S e i n*! Daß hier ein höherer Mensch an der Betrachtung ist, beweist nicht nur die unschwer zu erkennende Personalunion von Shakespeare-Hamlet, sondern es zeigt sich auch darin, daß hier ausschließlich Leiden genannt werden, die nur ein höherer, feiner organisierter Mensch zu empfinden imstande ist. Von Leiden, die der ganzen Menschheit, ohne Unterschiede der Beschaffenheiten im einzelnen, zuerteilt sind, wie Armut, Krankheit, unheilbare Gebrechen usw. ist nicht die Rede. »Der Zeiten Spott und Geißel« — nur dem betrachtenden Geiste kann das allgemeine Gefühl von Zeit und Daseinsgebundenheit Trauer erzeugen; »des Mächtigen Druck«, »des Stolzen Mißhandlungen«, der »Übermut der Ämter« — nur der edlere Mensch bäumt sich gegen dergleichen auf; »verschmähter Liebe Pein« — unglücklich zu lieben ist nicht Sache des niedrigen Durchschnittsmenschen, vielmehr die der Werther, Brackenburg, Don Carlos; wer unglücklich liebt, ist dadurch schon geädelt; »die Schmach, die Unwert schweigendem Verdienst erweist«, »des Rechtes Aufschub« — das ist gar nur Sache des Genies innerhalb einer rohen und stumpfen Welt, wie sie jedes Genie erfährt. Allerdings ist in diesem Monologe unmißverständlich nur von Selbstmord die Rede, als dem vermeintlichen Mittel, »sich selbst in Ruh'stand zu setzen«, auf immer sich vom Dasein zu befreien. Dieser Betrachtung folgt aber auf dem Fuße diejenige, daß dieses Mittel unzulänglich sei, weil im Todesschlaf *T r ä u m e* kommen mögen, also der gewaltsam Eingeschläferte noch Leben in sich hat,

und irgendwo — wie und — wann doch wieder einmal aufwachen und neuen Übeln des Daseins in die Arme laufen wird.

Dieser Monolog ist in der Tat der stärkste Ausdruck von innigstem Wunsche nach ewiger Ruhe und zugleich schmerzlichster Einsicht in die Unmöglichkeit, aus dem Kerker des Daseins, wenigstens durch unsere eigene Kraft, befreit zu werden. Es ist ein starker und überzeugender Pessimismus, der hier zu Worte kommt. »Für einen Hamlet kein Kunststück« wird man hier entgegenhalten. Aber ich glaube, daß man in der gesamten ernsten, hohen Literatur schwerlich einen geistigen Typus von Helden finden wird, der nicht den Pessimismus verträte. Den Pantragismus wird man vorzüglich unter dem Typus des Haudegens vertreten finden. Ein sympathisches Beispiel des echten Pantragisten findet man in »Huttens letzte Tage« von C. F. Meyer. Da sitzt eines Abends spät Hutten mit seinem freundlichen Wirt unter dem gestirnten Nachthimmel vor dem Haus, und sie unterhalten sich über die neue Lehre des Kopernikus, nach der die Sterne dort oben Welten wie unsere Erde seien, die sich alle um die Sonne drehen, und von Wesen, wie wir sind, bevölkert seien, und daß wir vielleicht nach dem Tode auf einem dieser Sterne neu wiedergeboren werden, stellen weitere ähnliche Betrachtungen an, und Hutten resümiert:

»Verteilt man auf den Sternen neue Leh'n
Wohlan! Ich denke meinen Mann zu steh'n!«

Dem Gegensatz aber von Pantragismus und Pessimismus hat kein Sterblicher je so bündigen, schönen und zugleich so erschöpfenden Ausdruck verliehen, wie der heroische Heinrich von Kleist mit den Worten, die er seiner Penthesilea in den Mund legt:

»Der Mensch kann groß, ein Held im Leiden sein,
Doch göttlich ist er, wenn er selig ist.«

KANTS LEHRE VON DER ANSCHAUUNG APRIORI.

Von

JULIUS EBBINGHAUS (MARBURG *).

Wer die philosophische Bewegung der Gegenwart innerhalb oder außerhalb Deutschlands betrachtet, der mag bisweilen zu dem Eindruck kommen, daß Kant nicht nur aus der Bewegung der Philosophie ausgeschieden ist, sondern daß die Beseitigung seiner Lehren das eigentliche Ziel dieser Bewegung ist. Und diese Lage, in der wir Kant finden, hat nicht einmal etwas Überraschendes: wer die Geschichte befragt, wird sehr bald inne, daß ihm und seiner Philosophie eine unbedingte und ungebrochene Wirksamkeit niemals beschieden gewesen ist — auch nicht in den Jahren, die dem Erscheinen seiner kritischen Hauptschriften unmittelbar folgten. Schon seine ersten Schüler, die Reinhold, Beck, Fichte — kaum daß ihnen das erste Morgenlicht der neuen Lehre dämmerte — meinten alsbald, sie müßten dasjenige, was dieser Dämmerung noch an voller Tageshelle fehlte, ergänzen durch das Licht einer neuen Sonne, vor deren Strahlenglanz ihnen das kantische Gestirn sehr bald zu erblassen schien. Man billigte dem Meister allenfalls die Rolle eines Moses zu, der, je mehr er selber sich bereits inmitten des gelobten Landes zu fühlen schien — um so mehr in den Ruf kam, das eigentliche Hindernis für seine Besitzergreifung zu sein. So finden wir auch wieder die letzten Jahrzehnte nach Überwindung der Epoche eines gönnerhaften Kantianismus voller Klagen über jene Philosophie, die in ihrem theoretischen Teile voller Scholastik und in ihrem praktischen voller Spießbürgermoral stecke, die den Menschen und die Welt in zwei Teile auseinanderreiße und die mit ihrem subjektivistischen Vorurteile die Lehre von der Wahrheit und mit ihrem rationalistischen und formalistischen Vorurteile die Lehre vom Guten vollständig verdorben habe.

Aber es kommt noch etwas hinzu. Ist es nicht so, daß die moderne

*) Die Abhandlung ist ursprünglich als Vortrag verfaßt, dessen Form ich beibehalten habe.

Mathematik und die moderne Physik eigentlich jede ernsthafte Diskussion über die Grundlagen der kantischen Philosophie unmöglich machen? Beruht nicht deren zentrale Lehre vom Raume als der bloßen Form unserer äußeren Sinnlichkeit auf einem Wahn von Notwendigkeit, die Kant den Sätzen der euklidischen Geometrie zuschreibt, und die eben durch die Entdeckung der Möglichkeit nicht-euklidischer Geometrien als in Wirklichkeit gar nicht bestehend erwiesen ist? Und ist nicht überhaupt die ganze Themastellung seiner Philosophie auf die Möglichkeit von Bedingungen *a priori* unserer Erkenntnis das, worin Kant sich als ein zutiefst unmoderner Denker erweist? Hat es uns denn die Geschichte noch immer nicht gelehrt, daß jenes Wissen *apriori* von den Dingen, nach dem die Philosophen in ihrer vergeblichen Anmaßung seit Platon suchen, ihnen beständig unter den Händen zerrinnt? Hat nicht noch jede Wahrheit, die mit dem Anspruche einer von der Erfahrung unabhängigen Gültigkeit auftrat, am Ende der Zeit ihren Tribut bezahlt und sich als eine von vorschnellen Vernünftlern auf Grund unvollständiger Erfahrungen mit einem falschen Nimbus von Notwendigkeit und Allgemeinheit ausgestaffierte entlarven lassen müssen? Wir brauchten dabei nur an den Aristoteles zu erinnern, der etwa die Erfahrung, daß jeder irdische Körper die ihm durch einen Impuls mitgeteilte Bewegung sehr bald verliert in ein Wesensgesetz für die Bewegung der Dinge unter dem Monde umdichtete, so wie er in den Kreisbahnen der Himmelskörper wiederum eine Notwendigkeit *apriori* für die Bewegung des himmlischen Elementes erkennen zu können glaubte. Und steht es denn mit Kant wesentlich anders, wenn er sich nach einem Worte von Helmholtz durch die Erfahrungen, die uns den euklidischen Charakter des Raumes, in dem wir leben, nahelegen scheinen, derart »imponieren« ließ, daß er diesem Raum flugs den Charakter einer Anschauung *apriori* zuschrieb, ohne zu bemerken, daß die Begrenztheit dieser unserer Raumerfahrungen gar keine Entscheidung darüber gestattet, ob dieser Raum in seinem Gesamtcharakter als ein euklidischer oder nicht-euklidischer anzusprechen ist — ganz ähnlich wie es ja — nach der Relativitätstheorie — nur die Kleinheit der in der Mechanik gewöhnlich untersuchten Geschwindigkeiten im Verhältnisse zur Geschwindigkeit des Lichtes gewesen ist, die es verhindert hat, die Abweichung der wirklichen Verhältnisse von den fälschlich für *apriori* gewiß gehaltenen Voraussetzungen Galileis und Newtons zu bemerken?

Nun wohl, wenn wir diesen Stimmen glauben wollten, so täten wir am besten, gleich vorab zu bekennen, daß die Philosophie selber nichts als ein Wahn und die Philosophen in der Tat wahre Hemmschuhe menschlichen Fortschrittes sind. Wie? Wenn Kant dem Raum und der Zeit oder

sonst einem Begriffe oder Satze den Charakter einer Erkenntnis apriori zuschrieb, so sollte ihn nichts anderes dabei geleitet haben als eine irrige Meinung über die Universalität derjenigen Erfahrungen, die ihm diese Begriffe oder Sätze angeblich lieferten? Aber glaubt man denn, wenn uns die Erfahrung zufällig mit ausnahmsloser Gültigkeit lehrte, daß alle Körper grün oder flüssig oder kugelförmig sind, daß Kant oder irgendein seines Namens würdiger Philosoph *d e s w e g e n* gesagt haben würde, das Urteil: alle Körper sind flüssig, sei ein Urteil apriori? Daß eine Erkenntnis nicht darum als Erkenntnis apriori angesehen werden kann, weil sie sich auf (wirkliche oder vermeintliche) Merkmale aller Dinge bezieht, das ist eine Einsicht, die man doch wenigstens demjenigen Philosophen zutrauen sollte, der als Merkmale der Apriorität ausdrücklich *N o t w e n d i g k e i t* und *s t r e n g e* Allgemeinheit (d. i. solche, die gar keine Ausnahme als *m ö g l i c h* verstattet) gefordert hat, und tatsächlich hat sich denn auch Kant für seine Raumtheorie niemals darauf berufen, daß doch die Erfahrung ausnahmslos die Körper solchen Bedingungen unterworfen zeige, wie sie durch die Annahme des Raumes der euklidischen Geometrie als Bedingung apriori ihrer Anschauung gefordert werden.

Aber freilich, einer solchen Verteidigung gegenüber hat der Ankläger nur ein überlegenes Lächeln. Natürlich habe Kant sich für seine Aprioritätslehre nicht auf die Erfahrung berufen, sondern auf vermeintliche Notwendigkeiten und strenge Allgemeinheiten, aber er und seinesgleichen waren eben unglücklicherweise in einer beständigen Selbsttäuschung über das, was sie taten, befangen. Der Mensch ist nun einmal so: was ihm immer wieder begegnet, das hält er für notwendig, und wenn er nun nicht bloß ein Mensch wie alle anderen ist, sondern obendrein noch Philosoph, so fügt er zu der ersten Torheit alsbald noch eine zweite hinzu und macht aus seinem Wahn von Notwendigkeit alsbald eine Theorie von der Erkenntnis apriori. Es ist m. a. W. so, wie es uns Hume glauben machen will: alle vermeintliche objektive Notwendigkeit ist nichts anderes als das Bewußtsein eines subjektiven Genötigtwerdens, dem wir in der Reproduktion unserer Vorstellungen unterliegen, und das wir fälschlich für eine im Objekte selbst gegründete Notwendigkeit halten.

So sehr eine solche Interpretation denjenigen bestechen mag, der es schon für ausgemacht hält, daß Philosophie in der strengen Bedeutung des Wortes nichts anderes sein könne als das Produkt eines besonders hohen Grades menschlicher Hoffahrt und menschlicher Urteilslosigkeit, so wenig scheint mir doch die mit ihr ausgesprochene Beschuldigung einer näheren Besinnung standzuhalten. Nimm an, es gäbe einen Menschen, der niemals andere Menschen als solche der weißen Rasse ge-

sehen und auch nie von anderen gehört hätte — so wird er zweifellos urteilen, alle Menschen sind weiß — aber wie er auf den Gedanken kommen sollte, das Weißsein der Menschen als etwas zu beurteilen, das ihnen *n o t w e n d i g* zukommen müsse und wovon gar keine Ausnahme *m ö g l i c h* sei — das läßt sich schlechterdings nicht einsehen. Es mag ja sein, daß er immer, wenn er sich einen Menschen in der Einbildung vorstellt, ihn mit weißer Hautfarbe vorstellt, aber darin liegt doch wahrlich nichts, was ihn nötigen könnte, das Weißsein für etwas zu halten, womit der Mensch überhaupt steht und fällt. Wir wissen, daß es außer weißen noch gelbe, rote und schwarze Menschen gibt — wer aber *d e s w e g e n* das Urteil: Menschen sind weiß, gelb, rot oder schwarz, für ein notwendiges Urteil hält und meint, jenes Wissen sei gleichbedeutend mit einer *E i n s i c h t* in die *o b j e k t i v e U n m ö g l i c h k e i t* von blauen oder grünen Menschen, der beweist dadurch nur, daß er von dem, was Notwendigkeit eines Urteiles heißt, keinen Begriff hat. Selbst wem es an Phantasie fehlt, sich einen Menschen mit der Hautfarbe eines Papageies vorzustellen, der kann doch leicht bemerken, daß das Bewußtsein dieser seiner Unfähigkeit ganz etwas anderes ist als das in keiner Erfahrung von der wirklichen Farbe von Menschen eingeschlossene Bewußtsein, daß der Satz: Menschen sind grün, *g a r k e i n e m ö g l i c h e W a h r h e i t* habe — während doch in der Tat niemand sich den Satz $2 + 2 = 4$ in der bloßen Möglichkeit seines Wahrseins mit seinem Gegenteil vereinbar denken kann ¹⁾. So mag auch die Erfahrung, daß Menschen sterblich sind, so allgemein, so dauerhaft und uns so vertraut sein, wie sie will — wer wird sich *d e s w e g e n* einbilden, er habe in dieser seiner Erfahrung eine Erkenntnis von der Möglichkeit der Menschen überhaupt bzw. eine Einsicht in die Unmöglichkeit von solchen, die nicht sterben müssen? Und also meine ich, man sollte auch dem Philosophen die Bemerkung zutrauen, daß weder der Mensch noch dessen Sterblichkeit in den allgemeinen Bedingungen möglicher Wahrheit unserer Erkenntnisse vorkommt, und daß folglich weder das Urteil: alle Menschen sind sterblich noch überhaupt etwas, das wir wirklich aus Beobachtung und Erfahrung kennen, jemals »zugleich mit seiner Notwendigkeit« gedacht werden kann. Denken wir noch einmal an den Menschen, der nur solche der weißen Rasse kennt, so würde heißen, er denke den Satz alle Menschen sind weiß zugleich mit seiner Notwendigkeit, er denke ihn so, daß er, wenn er versuchen wollte, der Mitteilung, daß es auch schwarze Menschen gäbe, Gehör zu schenken, dazu zuvor

1) Dies ist der strenge Begriff eines notwendigen (apodiktischen) Urteiles: daß es bloß als ein solches das wahr sein k a n n , die Wahrheit des Gegenteiles ausschließt.

jedes Urteil, das vom Menschen das Weißsein aussagt, für falsch erkennen müsse, ja daß er selber ganz außerstande sei, das Schwarzsein von Menschen zu konstatieren, es sei denn er habe zuvor die bloße Möglichkeit einer Erkenntnis des Weißseins von ihnen in sich vertilgt. Es liegt auf der flachen Hand, daß wir gar keiner möglichen Erfahrungserkenntnis gegenüber jemals in einer solchen Lage sein können. Freilich haben sich die Metaphysiker des Altertums und des Mittelalters mit dem Gedanken betrogen, sie könnten vermittelt der Erfahrung die mannigfaltigen Dinge der Natur nach den Bedingungen apriori ihres Daseins erkennen, und eben dieser Irrtum ist es, der dem Aristotelismus schließlich die Reputation und die Existenz gekostet hat ¹⁾. Aber daß er sich diesem Wahn einer empirischen Wesenserkenntnis deswegen hingegen hätte, weil er ein Urteil wie dies, daß der Mohn schlafen macht, oder daß Menschen sterben müssen, nicht von einem apodiktischen Urteile hätte unterscheiden können, das hieße ihm doch zuviel Unehre antun.

Eben diese Unehre aber tut man Kant an, wenn man seine Behauptung, wir seien im Besitze gewisser Erkenntnisse apriori, auf eine Verwechslung empirischer Allgemeinheit mit den die Erkenntnis apriori kennzeichnenden strengen Merkmalen zurückführen zu können glaubt. Wer solcher Verwechslungen fähig ist, der sollte freilich in Fragen der Prinzipien unserer Erkenntnis nicht mitreden. Aber bevor man zu solchen hochfahrenden Verdikten greift, scheint es ratsamer zu untersuchen, ob wir uns nicht wirklich mit Bezug auf gewisse Begriffe und Sätze einer Notwendigkeit bewußt werden können, die aus der Konstanz der bisherigen Erfahrungen erklären zu wollen dem Unternehmen gleichen würde, Wasser aus einem Bimsstein zu pressen.

I.

Als Gegenstand einer solchen Untersuchung wähle ich aus mehreren Gründen ein Stück von Kants Lehre von der Anschauung apriori. Zum einen handelt es sich dabei um das am meisten kantische Lehrstück. Die Möglichkeit einer Erkenntnis apriori durch allgemeine Begriffe des Verstandes ist vor und nach Kant behauptet worden; aber eine Anschauung apriori, deren Begriff ja schon eine Paradoxie enthält

1) Ein analoger Irrtum scheint mir in der (aus dem Brentanoschen Aristotelismus entsprungenen) phänomenologischen Wesensschau mit ihrer ideierenden Abstraktion und den darauf gegründeten mannigfaltigen »Ontologien« enthalten zu sein. Wo diese Versuche nicht in den Trivialitäten einfacher Begriffsanalysen stecken blieben, mußten sie notwendig dazu greifen, empirischen Beobachtungen eine Notwendigkeit anzudichten, die ihnen »wesensmäßig« nicht zukommt.

(denn wie soll ich etwas anschauen unabhängig von seinem Dasein?), ist sein eigenstes Eigentum. Daher ist sie ihm auch besonders übelgenommen worden oder in diesem Punkte gilt seine Position als besonders schwach. Und doch hängt an ihr wirklich die ganze Lehre der kritischen Philosophie; denn wenn Raum und Zeit nicht Anschauungen apriori sind, so können wir nicht sagen, daß wir es in aller unserer Erkenntnis nur mit Erscheinungen zu tun haben, und die ganze Konstruktion einer möglichen Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit fällt dahin. Sollte es also nicht wenigstens von Interesse sein, den methodischen Charakter jener Betrachtungen, durch die Kant seine Lehre von der Anschauung apriori für begründet hielt, ein wenig zu studieren? Denn in der Tat: wenn er z. B. den Raum für eine Anschauung apriori erklärt, so denkt er ja gar nicht daran, sich dabei auf irgendwelche Eigenschaften, die wir an irgendwelchen Dingen gefunden haben könnten, zu stützen; vielmehr geht er geradezu auf den Raum selber los und hebt nun eine Reihe von Merkmalen heraus, die diesen Gegenstand als einen denkbaren überhaupt bezeichnen, und wodurch er sich seinerseits als mit den Bedingungen möglicher Gegenständlichkeit unserer Erkenntnis, sofern diese auf Anschauung beruht, verbunden erweist. Die Stelle dieser Untersuchung ist die metaphysische Erörterung des Begriffes vom Raume, aus der ich die zweite und dritte Ziffer (nach der Numerierung der 2. Auflage) zur näheren Betrachtung auswähle.

Ziffer 2 lautet:

»Der Raum ist eine notwendige Vorstellung apriori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung apriori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zugrunde liegt.«

Wenn wir ganz kurz bezeichnen wollen, was durch diese Ziffer bewiesen werden soll, so werden wir sagen, bewiesen soll werden, daß der Raum zu den *G r u n d l a g e n* unserer Vorstellungen gehört. »Er ist eine Vorstellung apriori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zu Grunde liegt« — wenn das wahr sein soll, so muß der Raum offenkundig zwei Bedingungen genügen: einmal darf er nicht selber einer anderen Vorstellung als Bedingung seiner Vorstellbarkeit bedürfen oder er darf nicht seinerseits als ein möglicher Gegenstand unserer Vorstellungen *b e d i n g t* sein — und auf der anderen Seite muß er in seiner Vorstellbarkeit den

Vorstellungen äußerer Erscheinungen v o r h e r g e h e n. Beide Bedingungen aber sind erfüllt, denn (erstens) »man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich (zweitens) ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.« Aber sind diese Bedingungen wirklich erfüllt? Man hat es sowohl in bezug auf die erste wie auf die zweite in ungezählten Variationen bestritten, aber ich denke in der Tat nicht, daß Kant hier etwas zum Bestreiten übrig ließ. »Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei« — das besagt nicht eine subjektive Unmöglichkeit, als könnte eine solche Vorstellung zu keiner Zeit in uns sein, sondern eine objektive Unmöglichkeit: daß nämlich eine Vorstellung vom Nichtsein des Raumes gar keinen möglichen G e g e n s t a n d hätte. Wollte ich den Raum aus der Vorstellung, in der ich ihn vorstelle, entfernen, so heißt das, die ganze Vorstellung überhaupt vernichten und diese vernichtete Vorstellung kann doch wahrlich nicht eine Vorstellung vom Nichtsein des Raumes genannt werden. Suche ich aber andererseits innerhalb der Möglichkeit der Raumvorstellung einen vorstellbaren Gegenstand, in Beziehung auf den der Raum die Möglichkeit des Nichtseins hätte, so kann ich in alle Wege nichts finden — und also bleibt nichts übrig als zu sagen: Der Raum kann nicht anders als im Verhältnisse der Unmöglichkeit seines Nichtseins vorgestellt werden. Eben dies: den Raum vorstellen können und doch als nichtseiend — das ist es, wozu unserem Vorstellungsvermögen in der Tat die Mittel fehlen. Das heißt nun aber, wir stellen den Raum als etwas vor, das in seiner eigenen Seinsmöglichkeit zum Sein bestimmt ist, und sollten wir etwas benennen, in Beziehung worauf der Raum ein bloß sein könnender wäre, so würden wir immer nur auf den Raum selbst stoßen.

Er ist in der Tat etwas wie die Substanz Spinozas, »das in sich ist und durch sich begriffen wird; das heißt etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden«. Und eben weil der Raum diesen Charakter hat, deswegen wäre er, wenn man ihn für etwas Reales im absoluten Sinne halten dürfte, selber ein notwendiges Wesen. Eine Reflexion Kants spricht es aus: »Wenn Raum und Zeit außer dem Gedanken Objekte oder ihre Eigenschaften wären, so wären sie entia necessaria oder Eigenschaften derselben; d e n n i h r Begriff ist schon ein Sein, welches den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält« (Ref. 5761). Und an einer anderen Stelle: »Der Raum ist notwendig, weil er die erste Bedingung der Möglichkeit äußerer Vorstellungen ist; folglich ist er der Grund der Fähigkeit äußerer Vorstellungen und wir können uns das Gegenteil nicht vorstellen, weil wir

sonst noch eine höhere Fähigkeit haben müßten« (Refl. 4673). Nun mag es mit der in diesen Worten schon angedeuteten *E r k l ä r u n g* der Notwendigkeit der Raumvorstellung stehen wie es will, so konnte Kant den behaupteten Tatbestand um so zuversichtlicher geltend machen, als er keineswegs ihm zuerst aufgefallen war. Denn abgesehen von Descartes' Hinweis auf die Unableitbarkeit der Vorstellung der Ausdehnung, die ja den Spinoza alsbald auch veranlaßte, die Ausdehnung für ein Attribut des notwendigen Wesens zu erklären — was war doch eigentlich der Grund gewesen, der Leibniz und seine Schule dazu bewogen hatte, den Raum, sofern er nämlich als von den Dingen unabhängig vorgestellt wird, für »une chose purement imaginaire« zu erklären? Nichts anderes als dies, daß man unter der Voraussetzung der Realität dieses Raumes nach allgemeinen Begriffen der Möglichkeit der Dinge überhaupt unweigerlich gezwungen ist, ihm den Rang eines notwendigen, mit der Gottheit als dem *ens entium* selber in Konkurrenz tretenden Wesens einzuräumen. »Si l'espace est une réalité absolue«, so heißt es im vierten Schreiben an Clarke (Ziff. 10), »bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire, ni même changer en rien. Il est non seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie.« (Vgl. dazu auch Berkeley, *Principles of human knowledge*. Sect. 117.) Nun, hier hat Leibniz in der Tat gerade die von uns soeben hervorgehobenen Eigenschaften des Raumes angegeben, ohne freilich zu bemerken, daß doch wohl etwas mehr als bloße Einbildung dazu gehört, um einen Gegenstand mit solchen Eigenschaften in concreto vorzustellen. Denn dieses »plus subsistant que les substances«, diese Unzerstörbarkeit, die als mit dem Wesen verbunden auch Gott gegenüber gilt, diese Unveränderlichkeit und Ewigkeit in jedem Teile — das sind gerade die Eigenschaften, die den Raum als etwas bezeichnen, dessen Nichtsein sich nicht denken läßt, und von dem die Dinge der Außenwelt in ihrer Möglichkeit abhängen.

Dies letztere, daß in unserer Vorstellung, so wie wir sie wirklich haben, der Raum den äußeren Erscheinungen *v o r h e r g e h t*, wird nun festgelegt durch die weitere Bemerkung, man könne sich ganz wohl denken, daß keine Dinge in ihm angetroffen werden. Auch diese Behauptung Kants hat man für eine grobe Selbsttäuschung erklärt. Sieht man das Prinzip, nach dem diese angeblichen Widerlegungen Kants gemacht sind, an, so zeigt sich wiederum einhellig, daß sie das, was Kant vom Raume als einem möglichen *O b j e k t e* meiner Vorstellung behauptet, verwechseln mit den subjektiven Bedingungen unserer Vorstellung vom Raume, und nun Klage darüber führen, daß Kant das, was in der letzteren Be-

ziehung notwendig sein mag, nicht anerkennen wolle als eine Bedingung auch für die Vorstellung in objektiver Hinsicht. So hat man sich darauf berufen, daß doch niemand sich eine Vorstellung vom Raume machen könne, in der wirklich nichts weiter als ein leerer Raum enthalten sei. Jedermann sei genötigt, sich den Raum mit einem, wenn nicht eigentlich farbigen, so doch mehr oder minder hellen grauen Hintergrunde vorzustellen — etwa so, wie die Welt aussehen würde, wenn sie aus nichts anderem bestände als einem etwas regnerisch aussehenden Himmel. Aber es ist sehr leicht zu sehen, daß derartige Entdeckungen, sie mögen so richtig sein wie sie wollen, schlechterdings nichts mit dem von Kant ins Auge gefaßten Tatbestand zu tun haben. Es mag sich in unserer Vorstellung vom Raume herumtreiben, was da will, so ändert das nicht das geringste an der Tatsache, daß wir uns der Unabhängigkeit des Raumes selbst als eines möglichen *O b j e k t e s* unserer Vorstellungen von allem derartigen Beiwerk bewußt werden können. Und wie wir uns bewußt werden können, daß der Raum als ein denkbarer Gegenstand unseres Vorstellens von diesem Beiwerk unabhängig ist, so können wir uns auch bewußt werden, daß wir in der Denkbarkeit des Raumes als eines möglichen Gegenstandes unserer Vorstellungen nicht an Gegenstände, die wir in ihm vorstellen können, gebunden sind. Eben dies, daß der Raum in seiner *D e n k b a r k e i t* als *G e g e n s t a n d* nicht an das gebunden ist, was wir vielleicht jederzeit in ihm vorstellen, das ist der Tatbestand, auf den Kant hier hinweist, und dessen wir uns in seiner Notwendigkeit wirklich bewußt werden können. Wer Kant widerlegen will, der muß nachweisen, daß der *G e d a n k e* (Begriff) eines von Dingen entblößten Raumes einen *W i d e r s p r u c h* enthält — und nun mag man über die Möglichkeit eines leeren Raumes als Dinges an sich selbst denken, was man will — auch Kant ist ja weit entfernt davon, an diese Möglichkeit zu glauben — wer wird deshalb glauben, daß die Verfechter dieses leeren Raumes gar nicht bemerkt hätten, daß sie das, dessen Möglichkeit als Ding sie mit Recht oder Unrecht verteidigten, nicht einmal denken konnten? Sondern im Gegenteil gerade dies, daß sich ein Raum, in dem keine Dinge angetroffen werden, ganz wohl denken läßt, das machte es erst möglich, die Behauptung, es könne ein solches Ding wie diesen leeren Raum geben, zu verfechten.

Kant selber, wir sagten es, glaubt nicht an dieses Ding, wohl aber glaubt er auf Grund der Denkbarkeit des leeren Raumes an dessen grundlegenden Charakter in bezug auf unsere möglichen Vorstellungen von Gegenständen außer uns. Er ist eine Vorstellung a priori in dem doppelten Sinne, daß er den äußeren Erscheinungen vorhergeht und diese in ihrer Möglichkeit

vorstellt, wie auch darin, daß er selber seine Vorstellbarkeit aus eigenem Rechte hat und darin nicht von vorhergehenden Bedingungen abhängt, und also können wir uns von seinem Nichtsein keine Vorstellung machen. Folglich kann er kein Gegenstand der Erfahrung sein. Wir können uns von seinem Nichtsein keine Vorstellung machen — das heißt ja nichts anderes, als daß sein Sein und Nichtsein für uns nicht in der Einheit ein und derselben Gegenstandsmöglichkeit vereinbar sind. Sollen wir also über das eine oder das andere gleichwohl durch Erfahrung belehrt werden können, so heißt das, daß Erfahrung in bezug auf ein Nichts an Gegenständlichkeit möglich sein müßte — oder daß wir eine Fähigkeit hätten, Erfahrungen zu machen vor aller Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände. Erfahrung in ihrer Möglichkeit müßte demnach indifferent sein gegen dasjenige, in bezug worauf unsere Erkenntnisse allein den Charakter der Wahrheit haben können — oder sie müßte in der Einheit dieser ihrer Möglichkeit dasjenige vereinigen, was sich im Verhältnisse möglicher Wahrheit unserer Vorstellungen widerspricht. Das heißt aber, sie müßte ein Vermögen sein, in dem eben deswegen, weil es sich auf Gegenstände als solche bezieht, die einander in ihrer Gegenständlichkeit widersprechen können, alle mögliche Gegenständlichkeit unserer Erkenntnis aufgehoben ist.

Damit haben wir an einem Beispiele das Verfahren Kants bezüglich seiner Behauptung, der Raum sei eine uns apriori gegebene Vorstellung, dargelegt. Daß wir schlechterdings nichts zum Vorstellen übrig behalten, wenn wir den Raum aus der Vorstellung, die wir von ihm haben, wegstreichen wollten — soll das nun in der Tat darauf beruhen, daß wir dasjenige Ding, in Beziehung worauf der Raum den Charakter möglichen Nichtseins hat, wegen der Begrenztheit unserer Erfahrungen zufällig noch nicht zu Gesichte bekommen haben? Die Alternative, vor die Kant uns stellt, ist doch die: entweder ist der Raum in der Möglichkeit vorgestellt zu werden selbständig (eine Vorstellung, die »zum Grunde liegt«) oder er ist es nicht. Wäre er es nicht, wie sollten wir denn die Möglichkeit haben, ihn vorzustellen unabhängig von dem, was ihn ex hypothesi erst zur Möglichkeit des Vorgestelltwerdens komplettiert? Ist er es aber, was soll es heißen, wir könnten im Laufe der Erfahrung noch auf etwas stoßen, was den Raum in dieser Möglichkeit des Vorgestelltwerdens erst bedingt? Nicht, weil wir nicht hinreichende Erfahrung haben, halten wir eine Abhängigkeit des Raumes als eines möglichen Objektes unserer Vorstellungen fälschlich für unmöglich, sondern umgekehrt sind wir auf Grund der wirklichen Unabhängigkeit des Raumes in seiner Vorstellbarkeit berechtigt,

jede Erfahrung von ihm, durch die sein Bedingtsein in bezug auf die Möglichkeit unserer Erkenntnis dargetan werden soll, apriori für unmöglich zu erklären.

2.

Wir gehen nun in einer zweiten Erörterung dazu über, uns auch einen Begriff davon zu verschaffen, wie Kant hinsichtlich des Beweises verfährt, daß der Raum nicht nur überhaupt eine Vorstellung apriori, sondern sogar eine *Anschauung apriori* sein müsse. Diesem Nachweis ist die dritte Ziffer der metaphysischen Erörterung gewidmet. Das Mittel, mit dem hier der Nachweis geführt wird, ist die Aufzeigung des Raumes als eines Gegenstandes, der, so wie er vorgestellt wird, »wesentlich einig« ist. Zu diesem Zwecke macht Kant auf zweierlei aufmerksam. Einmal, daß wir uns nicht eine Vielheit von Räumen vorstellen können, und zweitens, daß die Teile des Raumes nicht als ihm vorhergehend, sondern nur unter der Voraussetzung des ganzen Raumes vorgestellt werden können. Beide Eigenschaften sind so unleugbar mit der Raumvorstellung, die wir wirklich haben, verbunden, daß man eines besonderen Kapitels der Psychologie bedürfte, um zu erklären, wie man auch daran hat Anstoß nehmen können. Voraussetzung ist natürlich, daß man sich streng an die kantische Voraussetzung hält, daß es sich nämlich schlechterdings um nichts anderes handelt als um die Analyse derjenigen Vorstellung, durch die wir den Raum als einen Gegenstand, der sich von allem anderen Vorstellbaren unterscheidet, wirklich vorzustellen in der Lage sind. Daß wir diesen Raum unmöglich in mehreren Exemplaren vorstellen können, ist offenkundig; sobald ich zwei oder mehrere vorzustellen versuche, bemerke ich sofort, daß beide ihrerseits nur in dem einzigen Raume, den ich überhaupt vorstellen kann, vorstellbar sind. Und daß es sich dabei nicht um eine zufällige empirische Eigenschaft unserer Raumvorstellung handelt, weil nämlich alle Räume wirklich zu einem einzigen Raume zusammengefaßt sind, so wie etwa kleine Würfel zu einem großen zusammengefügt sein können, sondern um eine *wesentliche*, d. h. zum Raume als einem möglichen Gegenstande unseres Vorstellens überhaupt notwendig gehörende, das wird nun durch die Beobachtung erhärtet, daß wir uns den Raum niemals — wie jenen Würfel — als aus seinen Teilen als Bestandteilen aufgebaut vorstellen können, so daß wir also immer nur soviel Raum vorstellten als Teile aneinander gefügt sind, sondern daß alle möglichen Teile in ihrer Vorstellbarkeit in dem einzigen allbefassenden Raume enthalten sind. Also ist in der Tat die Vielheit mit dem Raume als einem möglichen Gegenstande unseres Vorstellens in

Widerspruch, und wer viele Räume vorstellen könnte, für den würde der Raum, den wir vorstellen, gar keine Gegenständlichkeit haben.

Bis hierher läuft die kantische Erörterung mit vollkommener Glätte und Eleganz. Schwieriger wird die Sache, wenn wir fragen, wieso denn nun davon ein Schluß auf die Behauptung, daß der Raum eine *reine Anschauung* sei, notwendig wird. Leicht zu verstehen ist zunächst, daß die Vorstellung des Raumes, wenn sie ein diskursiver Begriff von irgendwelchen Verhältnissen der Dinge wäre, unmöglich ihrer Natur nach auf einen einzigen Gegenstand eingeschränkt sein könnte. Nichts kann durch einen diskursiven Begriff in seiner Einzelheit als solcher vorgestellt werden, sondern eben darin besteht die Diskursivität des Begriffes, daß er sich allemal auf eine mögliche Vielheit von Gegenständen bezieht. Natürlich hat mit dieser Eigentümlichkeit des diskursiven Begriffes, die mit dem Charakter seiner (analytischen) Allgemeinheit notwendig gegeben ist, die Frage, ob es viele oder überhaupt irgendeinen Gegenstand eines solchen Begriffes *gibt*, nicht das geringste zu tun. Der diskursive Begriff des Menschen behält seine Vielgültigkeit auch dann, wenn es bloß einen oder gar keinen Menschen gibt, ja selbst dann, wenn Mensch gar kein mögliches Ding wäre. Oder: Der Begriff Mensch wird nicht dadurch, daß sich in der Wirklichkeit nur ein einziger Mensch fände, zu einer Vorstellung, die, wie Kant es von der Anschauung sagt, »nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden *kann*«. Auch diese letztere Bestimmung erfordert Aufmerksamkeit, indem auch sie nicht etwa besagt, es könnten nicht viele Gegenstände (z. B. Menschen) in einer Anschauung enthalten sein. Freilich können sie das, aber das ändert nichts daran, daß auch der Gegenstand dieser Anschauung ein einziger ist, nämlich eben diese individuell bestimmte Menschenmenge, von deren Anschauung alle anderen möglichen Menschenmengen wesensmäßig ausgeschlossen sind. Mag doch die Anschauung in diesem Falle aus vielen Gegenständen, die auch für sich angeschaut werden könnten, bestehen, so heißt das doch nicht, daß die mögliche Anschauung jedes einzelnen dieser Gegenstände die *Anschauung einer Menge* sei, so daß man von dieser sagen könnte, daß sie in vielen Gegenständen enthalten (und folglich durch sie gegeben) sein könne — wie man es in der Tat vom diskursiven Begriff einer Menschenmenge sagen muß, daß er durch beliebige solcher Mengen gegeben sein könne. Also bleibt es auch auf diese Weise bei der Einzigkeit eines jeden Gegenstandes der Anschauung als eines solchen.

Wenn wir nun gestehen müssen, daß unser Vorstellungsraum nur ein einziger sein kann, was bleibt übrig als zu folgern, daß er den Charakter einer Anschauung haben muß? Auch hier freilich hat man nichts un-

versucht gelassen, um die Bündigkeit dieser Folgerung bloßzustellen. So hat man gesagt, auch ein jeder diskursiver Begriff sei nur ein einziger, und ihn sich als Vielheit vorstellen würde heißen, einen Widerspruch begehen; denn kein Begriff kann in irgend etwas von sich selbst verschieden sein. Aber die Frage ist ja gar nicht, ob jeder Begriff seinem Inhalte nach (in den Merkmalen, die er in sich vereinigt) ein einziger ist, sondern ob er das, was durch diese Merkmale vorgestellt wird, zur Einheit eines einzigen Gegenstandes vereinigt. Das aber widerspricht sich unmittelbar, denn wenn auch z. B. der diskursive Begriff des Menschen überhaupt ein einziger ist, so wird doch niemand sagen, es würde durch ihn alles das, was er vorstellt, d. h. alle Menschen, zur Einheit eines einzigen Wesens zusammengefaßt. Sollte das der Fall sein, so müßte man sich die Allgemeinheit nicht (wie bei jedem diskursiven Begriffe) als eine analytische denken, die als ein Teil in allem, was als Mensch gedacht werden kann, enthalten ist, und sich daher distributiv auf alle Menschen bezieht — sondern als die synthetische eines Ganzen, in dem alle Menschen kollektiv als mögliche Teile enthalten wären. Wollte man einen solchen synthetisch allgemeinen Verstandesbegriff vom Menschen zulassen, der nichts anderes sein könnte, als die nach der Weise Platons konkret gedachte Idee der Menschheit, so würde von dieser Idee in der Tat alles das gelten, was Kant vom Raume sagt: daß es nämlich nicht viele solche Ideen geben kann, weil sonst ja keine, der Voraussetzung zuwider, den Inbegriff aller möglichen Menschen enthielte — daß die Idee jeder Vielheit von Menschen vorherginge, ebenfalls weil sie nicht eine notwendige Einheit aller denkbaren Menschen enthielte, wenn sie von den möglichen Teilen der Menschheit abhängig wäre — und daß folglich jeder dieser die Menschheit nur zum Teil repräsentierenden Menschen seine Möglichkeit nur hätte durch eine gewisse für uns freilich unvorstellbare Einschränkung der durch die Idee vorgestellten Gesamtrealität der Menschheit überhaupt. Ebenso aber würde von dieser Idee nun auch gelten, daß sie nicht der Begriff eines diskursiven, sondern — wie es ja auch schon das griechische Wort Idee besagt — eines intuitiven Verstandes wäre, und zwar eines solchen, der eine Anschauung apriori der Menschen hätte. Denn daß er anschaut und nicht (durch diskursive Begriffe) denkt, das liegt eben darin, daß ihm die Gesamtheit aller möglichen Menschen in der Einheit eines einzigen Wesens unmittelbar gegenwärtig ist. Daß aber diese Anschauung als eine solche, die die Bedingung der Möglichkeit aller Menschen enthält und also aller Wirklichkeit (einzelner) Menschen vorhergeht, eine Anschauung apriori ist, das bedarf keiner weiteren Worte.

Und nun bedarf es auch wenigstens nicht mehr vieler Worte, um das zu begreifen, was allen Kommentatoren bisher so unbegreiflich schien, wieso nämlich Kant aus den angegebenen Merkmalen des Raumes schließt, daß dieser eine reine Anschauung oder eine Anschauung apriori sein müsse. Nicht etwa daß wir mit der bisherigen Auseinandersetzung hätten sagen wollen, Kant halte den Raum für den Begriff eines intuitiven Verstandes nach Art der von uns problematisch angenommenen Idee der Menschheit. Daß wir diese Idee im Gegensatze zum diskursiven Begriff vom Menschen überhaupt entwickelten, diene nur dem Zweck, zu zeigen, in welch ein Gebilde sich ein diskursiver Begriff verwandeln müßte, wenn ihm diejenigen Merkmale zukommen sollten, deren wirkliches Vorhandensein beim Raume Kant dazu benutzt, um zu beweisen, daß dieser unmöglich ein diskursiver Begriff (von möglichen Verhältnissen der Dinge) sein könne. Und wir sahen: sollte ein Begriff diejenigen Eigenschaften haben, die den Raum charakterisieren, nun so wäre es eben kein diskursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung. Was aber den Raum selbst anlangt, so ist dieser natürlich nicht wie unsere fingierte Idee von der Menschheit die intellektuelle Anschauung von etwas, das wir wie den Menschen in Wirklichkeit nur durch diskursive Begriffe kennen, sondern er zeigt in der Vorstellung, die wir wirklich von ihm haben, eben diejenigen Kriterien, durch die sich eine (wie immer mögliche) reine Anschauung charakterisiert zeigte. Er ist *A n s c h a u u n g*, denn alle Vielheit von Räumen ist in der Vorstellung von ihm zur Einheit eines einzigen Gegenstandes zusammengefaßt, in dem diese Räume als mögliche Teile enthalten sind. Er ist aber Anschauung *a p r i o r i*, weil diese Teile so in ihm enthalten sind, daß sie ihn zu ihrer eigenen Möglichkeit voraussetzen und er nicht aus ihnen aufgebaut gedacht werden kann. Dies ist entscheidend für die Apriorität dieser Anschauung: daß kein Teil in ihreine von der Möglichkeit des Ganzen unterschiedene Möglichkeit hat (*H o m o g e n e i t ä t*). Könnten wir uns die Teile des Raumes als ihm vorhergehend denken, so könnten wir doch unmöglich sagen, daß wir in ihm alle in Beziehung auf ihn möglichen Gegenstände in ihrer Möglichkeit und folglich apriori anschauen. Er würde zwar immer ein Ganzes ausmachen, in dem sie als Teile enthalten sind, aber diese Verbindung zum Ganzen würde eine zufällige sein, die nicht zur (inneren) Möglichkeit der Teile selber gehört. Sie würde dann nichts anderes sein können als die Folge davon, daß wirklich keine weiteren Teile zum Anschauen gegeben sind — das heißt die Einzigkeit des Raumes wäre die einer *e m p i r i s c h e n* Anschauung, die uns keineswegs das vorstellte, worauf alles das, was wir durch Begriffe

von (bestimmten) Räumen denken können, seiner Möglichkeit nach beruht.

3.

Wir brechen hier die Besprechung derjenigen Momente der Raumvorstellung ab, durch die Kant ihren Charakter als Anschauung apriori begründet findet. Nur ein Bruchstück seiner Erörterungen haben wir durchgesprochen — soviel wie notwendig und hinreichend schien, eine Stellungnahme zu jenen wunderlichen Verzeichnungen der kritischen Philosophie zu gewinnen, nach denen es nur mißverständene Erfahrungen sein können, die einem Menschen solche mittelalterlichen Ideen, wie es Begriffe und gar Anschauungen apriori sind, suggerieren. Aber so wenig uns die Erfahrung jemals zeigen kann, daß wir die Fähigkeit, den Raum als Bedingung der Möglichkeit äußerer Erscheinungen vorzustellen, gar nicht haben, so wenig brauchen wir zu fürchten, daß uns irgendeine Erfahrung jemals einen vom Ganzen unabhängig existierenden Teil unseres Raumes vorführen werde. Oder sollen wir eines Tages mit Schrecken bemerken können, daß aus unserem Raum ein Teil herausgebrochen und wer weiß wohin gekommen ist? Nun gut — so wenig Derartiges zu fürchten ist, so wenig hat die Behauptung einen Sinn, Kant habe die Merkmale, auf die er die Apriorität des Raumes stützte, seinem begrenzten Erfahrungshorizont entnommen. Zugleich aber können wir hier noch zwei weitere Berichtigungen vornehmen, eine historische und eine sachliche. Ich weiß nicht, wie oft in der Geschichtsschreibung der Philosophie die Bemerkung wiederholt worden ist, daß Kants Kritik im Nachtrab zu Newtons System der Mechanik verfaßt sei. Aber wenn Kant den Raum und die Zeit für Vorstellungen apriori hält, so sind Sie ja nun Zeugen dessen gewesen und können es weiter bezeugen, daß er sich d a b e i wenigstens in keiner Weise auf die Rolle stützt, die *spatium* oder *tempus absolutum* in Newtons Prinzipien spielen. Und wenn er nun, im Gegensatz zum *Philosophen* Newton, den Raum nicht sowohl zum *sensorium dei*, sondern gleichsam zum *sensorium hominis* macht, so leitet ihn dabei keineswegs, wie man ebenfalls gemeint hat, ein »subjektivistisches Vorurteil« — als gehe er von einem unbewiesenen Axiom aus, wonach das, was wir sollen apriori vorstellen können, unmöglich Eigenschaften der Dinge selber sein könnten. »Warum«, so fragt ein neuerer deutscher Philosoph, »warum dürfen Raum und Zeit ,n u r' Anschauungsformen sein? Warum nicht auch Formen der Dinge an sich? Weil Dinge an sich nicht erkennbar sind. Aber warum ist hier das Ansichsein dem Unerkennbaren gleichgesetzt? Das ist eine willkürliche Voraussetzung« (Nic. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*. Kantstudien, Bd. XXIX, S. 168).

In diesem monologischen Frage- und Antwortspiel ist freilich dies richtig, daß nach Kant die Dinge an sich unerkennbar sind. Aber wenn Hartmann glaubt, daß der Grund dafür, daß Raum und Zeit für Kant bloße Formen unserer Anschauung sind, darin liege, daß die Dinge an sich aus bloßem Vorurteil als unerkennbar vorausgesetzt würden, so stellt er die ganze Kritik der reinen Vernunft auf den Kopf. Daß die Dinge an sich unerkennbar sind, ist nicht eine *Voraussetzung*, aus der Kant die Beschränkung von Raum und Zeit auf unsere Anschauung folgert, sondern daraus, daß Raum und Zeit Anschauungen apriori sind, *folgt* Kant, daß sie unmöglich auf die Dinge an sich bezogen sein können. Diese Folgerung ist es, die offenbar einen Angelpunkt in der Entwicklung der kritischen Philosophie ausmacht, und der ich den Schluß unserer Betrachtungen widmen möchte.

Fragen wir zunächst, wodurch eine Anschauung apriori gekennzeichnet sein muß, so ergibt sich zweierlei: sie muß auf den Gegenstand als einen *gegenwärtigen* bezogen sein — weil sie sonst nicht *Anschauung* wäre — und sie muß doch von diesem Gegenstande unabhängig sein und ihm vorhergehen — weil sie sonst nicht *Vorstellung apriori* wäre. Also müßten wir, wenn wir die Dinge apriori anschauen sollen, *wie sie sind*, im Besitze einer Vorstellung sein, von deren Vollzug das Dasein der Dinge die unmittelbare Folge wäre. Das heißt aber, wir werden wieder auf jenen intuitiven Verstand verwiesen, von dessen Ideen wir schon einmal gezeigt haben, daß sie und sie allein die Bedingungen einer Anschauung apriori von Gegenständen überhaupt enthalten. Wenn nun aber die Dinge an sich selbst apriori anschauen ebensoviel heißen würde, wie sie in dem Akte desjenigen (problematischen) Verstandes anschauen, der sie dadurch, daß er sie vorstellt, erst ins Dasein ruft, so wird die Frage um so brennender, wie denn eine Anschauung apriori *für uns* möglich sein soll. Daß wir keinen anschauenden Verstand haben, ist gewiß. Als Quelle irgendeiner Anschauung bleibt also nur die Sinnlichkeit. Ob und wie wir nun durch die Sinne zu einer Anschauung dessen kommen mögen, was wir uns (durch den Verstand) als eine Welt von an sich existierenden Dingen denken — das ist ein uraltes Problem der Metaphysik, an dem sie sich von Platon bis Leibniz versucht hat. Aber gleichviel, wie man sich eine solche Sinnesanschauung der Dinge an sich denken mag, so versteht sich von selbst, daß sie, *wenn* sie möglich wäre, nur als eine *empirische* Anschauung möglich wäre. Denn daß wir das, was die Dinge an sich selbst sind, nicht unabhängig von ihrem Dasein durch Sinne wahrnehmen können, bedarf keiner Erörterung. Wollen wir also eine Anschauung apriori als möglich denken, so bleibt nichts übrig, als die Sinnes-

vorstellungen von der ohnehin höchst unverständlichen Verpflichtung zu befreien, das zu enthalten, was die Dinge in ihrem Dasein bestimmt und den Grund jener Anschauung apriori in die allgemeine Empfänglichkeit unserer selbst für Sinneseindrücke überhaupt zu verlegen. Denn gerade so, wie in der Einheit der Produktivität eines anschauenden Verstandes alle durch ihn möglichen Dinge apriori enthalten sind, so sind natürlich in der Einheit der Rezeptivität der Sinnlichkeit alle möglichen Eindrücke, deren wir im Verhältnisse zu den Dingen überhaupt fähig sind, ihrem Dasein nach apriori enthalten. Nehmen wir also demgemäß an, das, was wir vorstellen, wenn wir den Raum vorstellen, sei nichts anderes als die Einheit derjenigen Ordnung, die den Sinneseindrücken durch unsere bloße Empfänglichkeit für sie vorgeschrieben ist, so werden wir in ihm in der Tat eine Anschauung apriori haben. Denn dasjenige, wodurch wir der Sinneseindrücke fähig sind, setzt uns, ohne von dem Dasein der Dinge abzuhängen, gleichwohl in ein unmittelbares Verhältnis zu ihnen. Aber dabei ist eines nun ganz gewiß: nämlich daß wir, indem wir die Dinge in der Beziehung auf unsere Rezeptivität für Eindrücke von ihnen erkennen, sie nicht erkennen, wie sie sind, sondern nur nach dem Verhältnisse, in dem sie zu unserer Sinnlichkeit stehen — und also als mögliche Erscheinungen. Das Gegenteil behaupten wäre ein gerader Widerspruch. Und also ist in der Tat die Lehre von der Beschränkung unserer äußeren Sinnenerkenntnis auf bloße Erscheinungen eine notwendige Folge davon, daß der Raum eine Anschauung apriori ist.

Damit habe ich den Weg, den ich Sie führen wollte, zurückgelegt. Ich bin mir bewußt, daß es stellenweise ein etwas beschwerlicher Weg gewesen ist — und ich habe mir, als ich ihn mir selber suchte, mehrfach Vorhaltungen gemacht wegen meiner Absicht, Sie in so steinigten Gegenden zu verlocken. Was mich immer wieder auf meinen Gedanken zurückbrachte, war zunächst der Wunsch, Ihnen überhaupt von Kant zu sprechen. Aber eben dieser Wunsch schloß immer ein gewisses Vertrauen in Ihre Entschlossenheit in sich, sich mit mir ein wenig von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen zu lassen. Denn bloß damit, Reverenzen vor Kant als vor einer historisch gewordenen Größe zu machen, wollte ich mich nicht begnügen. Vielmehr lag es mir daran, Ihre Teilnahme für meine Überzeugung zu erwecken, daß über die Angelegenheit Kant die Akten der Geschichte keineswegs geschlossen sind — weder über seine Moralphilosophie noch über seine Erkenntnislehre. Daß die Zeichen der Zeit einer solchen Überzeugung nicht unbedingt günstig sind, ist mir wohl bewußt. Was besonders die Anschauung apriori anlangt, so

sind unsere modernen Mathematiker so innig durchdrungen von der Überzeugung, derartiges in den Grundlagen ihrer Wissenschaft nicht brauchen zu können, daß sie jemanden, der daran als einem Prinzipie mathematischer Notwendigkeit festhält, für ein Fossil aus den Zeiten der mathematischen Urgeschichte anzusehen geneigt sind. Und doch wird man die Dinge nicht so weit treiben dürfen, daß man am Ende beweist, Euklid, der doch wirklich ist, sei gar nicht möglich gewesen, da er die Grundlagen seines Gebäudes auf eine Weise fand, wie er sie gar nicht finden konnte.

Doch eine Auseinandersetzung mit der Anschauungsfurcht der Mathematiker lag nicht in meinem Plane. Es kam mir vielmehr darauf an, die Bedeutung und die Basis der Anschauung apriori bei Kant selbst in ein besseres Verständnis zu rücken. Wir haben Jahrzehnte lang besonders in Deutschland bei all unserem Kantianismus an einer Kantinterpretation gelitten, über die man sich sehr milde ausdrückt, wenn man sie engstirnig und übelwollend nennt. Was am meisten gegen sie einnimmt, ist dies, daß sie selbst nicht einmal eine Vorstellung zu haben schien von dem Grade von Unfähigkeit und Gewissenlosigkeit, von dem Kant besessen gewesen sein mußte, wenn es nur mit einem Bruchteil der Widersprüche, Vergeßlichkeiten und Flickschustereien, deren man ihm an den entscheidendsten Stellen seines Werkes Schuld gab, seine Richtigkeit hätte. Aus diesem Zustande, der auch schon außerhalb Deutschlands richtig erkannt und richtig gekennzeichnet ist, herauszukommen, halte ich für die vordringlichste Aufgabe nicht nur für die Interpretation Kants, sondern auch für die mit der Philosophie überhaupt verbundene Problematik. Was dabei vor allem zu tun ist, ist das, den analytischen Zusammenhängen der kantischen Gedanken nachzuspüren; denn daß er auf deren Darlegung allenthalben verzichtet, das hat er in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich gesagt. Wer sich diese Mühe nicht verdrießen läßt, der wird sehr bald bemerken, daß Kant mit seiner Anschauung apriori auf einen Tatbestand gestoßen ist, von dem sich apriori einsehen läßt, daß ohne ihn jeder Möglichkeit einer Erkenntnis von Gegenständen durch uns die Basis entzogen werden würde. Wenn heute so viel von der Unanschaulichkeit auch unserer physikalischen Erkenntnisse gesprochen wird, so ist dagegen gar nichts zu erwidern, solange man empirischen Anschauungen und mögliche Wahrnehmungen im Auge hat. Daß wir aber ein System der Dinge im reinen Denken ohne jede Beziehung auf Anschauung überhaupt aufbauen könnten, das ist es, was der dogmatische Metaphysiker behauptet und die Kritik der reinen Vernunft geleugnet hatte. Und ich glaube in der Tat, daß sie auch gegen einen künstlich wiedererweckten Leibniz Recht behalten wird.

RELIGIÖSE TYPEN UND RELIGIÖSE WELTEN.

VON

PAUL BOMMERSHEIM (DARMSTADT).

»Falle nicht auf das Angesicht. Die auf das Angesicht fallen und anbeten, die empfangen Gnade. Die aber stehend das Antlitz durchschauen, die empfangen Gerechtigkeit und die Kraft, die tiefen Abgründe zu erkennen.«

Schwester Hadewych (Flandern, 13. Jahrh.).

Wenn Philosophie auf Allheit gerichtet ist, gelangt sie notwendig zur Frage nach Typen. Zwei zusammenhängende Wege führen dorthin. Der eine geht über die Gegenstände. Ihrem Gesetz gemäß darf sie nicht einseitig sein. Sie darf bei der Untersuchung menschlicher Seinsweisen, Haltungen, Wirkensrichtungen, Kulturgebiete nicht in deren jeweiliger Einseitigkeit stehen bleiben. So darf sie die Kunst nicht nur in ihrer Besonderung durch eine einzelne Persönlichkeit untersuchen, sondern muß sich der Fülle künstlerischer Erscheinungen aufgeschlossen zuwenden. So darf sie menschliches Bilden von Weltanschauung nicht nur in einer der Richtungen dieses Bildens suchen, sondern muß den mannigfaltigen Richtungen dieses Bildens nachgehen. Aber würde sie in dieser Fülle nur einem Wirrwarr begegnen, so wäre sie selbst grenzenloser Unordnung ausgeliefert. In der Tat aber zeigt sich, daß die Fülle keineswegs so in ein Vielerlei auseinander fällt. Wiederkehrende Züge bieten sich dem Blick und schließen sich zu wiederkehrenden ganzen Gefügen zusammen: Die Mannigfaltigkeit offenbart eine innere Ordnung in Typen. Durch die Typen geht deshalb der philosophische Weg in der Richtung auf Allheit.

Aber nicht nur durch die Objekte, auch durch sich selbst als Subjekt wird der Philosoph auf einen solchen Weg gewiesen. Aus seiner einmaligen Lebenslage, aus der Einmaligkeit seiner Schickung und der Kette seiner Schicksale, die der schicksalsvollen geschichtlichen Bewegung seines Vol-

kes angehören, muß er philosophieren¹⁾. Das bedeutet keineswegs eine bloß beklagenswerte Grenze, einen »Erdenrest zu tragen peinlich«. Ganz im Gegenteil! In seiner einmaligen Lebensverfassung ist der Philosoph unmittelbar. Sie ist deshalb sein, gerade sein unmittelbarer Zugang zur Welt. In ihr erschließt sich ihm das All, wie es sich noch keinem erschlossen hat. Hat er das Zeug dazu, so vermag er gerade von hier aus seinen zeitenüberdauernden Beitrag zum ewigen Werk der Philosophie zu schaffen. Freilich ist dies Beginnen auch von Gefahr umdroht, eben der Gefahr der Einseitigkeit, der Gefahr, das Ganze von einer Seitenansicht her zu verzerren und schließlich ins Exzentrische zu geraten. Bindet sich der Philosoph an das Gebot der Richtung auf Allheit, so wird er zwar jenen unmittelbaren Lebensgrund seiner Forschung nicht aufgeben, ihn vielmehr beständig vertiefen, läutern, erweitern; aber er wird bemüht sein, die Mannigfaltigkeit der Sichten und Einsichten der Mitschaffenden dem immer werdenden Ganzen seines Werkes einzugliedern, wie weit er auch damit komme. Von seinen Grunderlebnissen und Grunderkenntnissen aus wird er so lange um die Fülle der Erträge der anderen ringen, bis sie dem Eigenen eingeschmolzen sind. So erst erreicht er Dichte. Auch in dieser Wendung auf die Fülle findet er nicht nur Mannigfaltigkeit, sondern Ordnung der Mannigfaltigkeit in Typen. Er erkennt, wie in ihm selber ein Typus zur Ausprägung drängt, wie er sich leicht Äußerungen von Menschen des gleichen Typus aneignen kann, wie über ihm aber auch die Aufgabe besteht, Betrachtungsweisen und Ergebnissen der anderen Typen unter seinen eigenen Bedingungen ihr Recht angedeihen zu lassen. Auch hier führt deshalb der Weg in Richtung auf Allheit durch die Typen.

Geht Philosophie auf Allheit, so muß sie das All im Zusammenhang mit seiner letzten Tiefe zu erforschen trachten: so wird sie notwendig Philosophie der Religion. Die Notwendigkeit der Überschau über die Typen erhält hier ein neues Feld: es sind die religiösen Typen in den Blick zu bringen und zu erforschen.

Man hat von der Seelenkunde aus diese Forschung versucht. Hier bieten sich nun gewiß Möglichkeiten. Menschen religiös verschiedener Art sind auch seelisch verschieden. Aber damit hat man noch nicht eigentümlich religiöse Typen erreicht. Solche Unterschiede greifen über das Religiöse hinaus. So gibt es in der Religion zweifellos hier »Schwermütige« und dort »Leichtmütige«. Aber es gibt auch schwermütige und leichtmütige Dichter. So lange man allein im Seelenkundlichen verweilt, hat man noch nicht die Gründe in der Religion selbst, die zu ihrer Aufgliederung in Typen

1) Über Schickung und Schicksal vgl. Paul Bommersheim, »Sippe und Schicksal im Volk«, Leipzig 1943.

führen. Ähnlich ist es, wenn man bei geschichtlichen Begriffen verharret. Gewiß treten einem die Typen in geschichtlichen Gestalten entgegen. Und es gibt zu jenen keinen Weg als durch diese. Aber man kann bei den geschichtlichen Begriffen nicht stehen bleiben. Man muß vielmehr fragen, wie es aus dem Wesen der Religion komme, daß solche Typen erscheinen.

Wir müssen also in der Religion selbst nach Gründen ihrer typischen Mannigfaltigkeit suchen, und zwar nach ersten Gründen, denen keine anderen mehr vorangehen. Nun lebt alle Religion in und von dem Bezug auf das, was wir »Gott« nennen. Gott ist ihr Letztes, ihr Erstes, in bezug auf das sich alles aufbaut, was zu ihr gehört. Letzter Grund für die Mannigfaltigkeit ihrer Typen wäre also zu erreichen, wenn er in Gott selber zu finden wäre. Nun sagen ihre Zeugnisse in der Tat ein Mannigfaltiges von Gott aus. Da heißt es etwa, daß Gott »der Eine« sei und »der Unendliche« und »das Licht« und »die Macht« und so fort. Das, was von Gott so ausgesagt wird, hat man als »Attribute« oder »Eigenschaften« Gottes bezeichnet. Sehr alt ist aber auch schon die Einsicht, daß diese Bezeichnungen ungemäß sind¹⁾. Gott habe nicht nur die Eigenschaft der Einheit, er sei »der« Eine. Er sei nicht nur lebendig, sondern »das« Leben. Es gebe also eine ganz ursprüngliche Selbigkeit von Gott und Einheit, von Gott und Leben, die wir kurz als Urselbigkeit bezeichnen. Wir brauchen einen Ausdruck für die fälschlich so genannten »Eigenschaften«, der das ganz einmalige »Verhältnis« bezeichnet, das sich nur hier in Gott findet. Wir reden deshalb von Göttlichkeiten, also der Göttlichkeit des Einen, der Göttlichkeit des Lebendigen und so fort. Es besteht also eine Urselbigkeit Gottes und der Göttlichkeiten und, da Gott mit jeder dieser letzteren urselbig ist, eine Urselbigkeit der Göttlichkeiten mit- und ineinander. Die Göttlichkeiten sind die von uns aus letzte, an sich erste Mannigfaltigkeit, welche die Religion kennt. Jenseits Gottes gibt es nichts mehr, also auch keine Mannigfaltigkeit; in Gott aber gibt es jenseits der Göttlichkeiten keine Mannigfaltigkeit mehr. Damit sind wir auch an die Antwort auf unsere grundlegende Frage herangelangt: In der Mannigfaltigkeit

1) Genauere Belege für diese wie auch für die weiteren Aufstellungen in meinen Untersuchungen über den Aufbau religiöser Personalwelten, von denen bisher erschienen: »Plotin und der Aufbau der religiösen Personalwelt«, Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 16, 1943; »Johannes Scottus Eriugena und die Dynamik des Nordens«, Deutsche Vierteljahrsschrift, 21. Jahrg. 1943; »Von der Welt Meister Eckharts«, Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 17, 1944; »Nikolaus von Kues und der religiöse Ursprung des Geistes der Neuzeit«, Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie Bd. 9, 1942; »Die Welt Jakob Böhmes«, Deutsche Vierteljahrsschrift, 20. Jahrg. 1942; »Die Welt Klopstocks in seinen religiösen Oden«, Dichtung und Volkstum, 43. Jahrg. 1943; »Von der religiösen Welt Schleiermachers« Deutsche Vierteljahrsschrift, 22. Jahrgang 1944.

der Göttlichkeiten liegt der letzte Grund für die Mannigfaltigkeit religiöser Typen, echt religiöser Typen, die aus dem Wesen der Religion selbst hervorgehen. Dieses Hervorgehen haben wir nun zu verfolgen und damit jenen Satz zu sichern.

In solchem Aufweis des Ursprungs religiöser Typen aus innergöttlicher Mannigfaltigkeit nehmen wir in freilich sehr gewandelten Zusammenhängen ein platonisches Motiv wieder auf, dessen ganze Tragweite erst jetzt gesehen werden kann. Wir denken an jenen Teil des »Phaidros«, wo Platon vom Vorleben der Seele vor ihrem irdischen Dasein spricht. Er sieht, daß es verschiedene Typen von Liebenden gibt. Das führt er darauf zurück, daß diese Liebenden in ihrem himmlischen Vorleben dem Gefolge verschiedener Götter angehörten. Darum ehrt jeder den Gott, in dessen Chor er sich bewegte, und sucht dessen Vorbild nachzufolgen. Wer dem Zeus folgte, liebt deshalb anders als der Gefolgsmann des Ares. (Phaidros, Kap. 33.) Das aber heißt: menschliche Typen gründen in göttlicher Mannigfaltigkeit.

Diese Mannigfaltigkeit stellt sich uns in den Göttlichkeiten dar. Wie aber geht daraus die Mannigfaltigkeit der religiösen Typen hervor? Gott in seinen Göttlichkeiten, wie er im menschlichen Erfahren, Erleben, Ahnen kund wird, ist der Grund aller Religion. Was aber bringt er hier hervor? Er bestimmt das Fühlen, Vorstellen, Wollen, Denken, das Hoffen und Fürchten, die Hingabe und die Haltung, die Selbsterziehung, kurz: die ganze Persönlichkeit. In eins damit bestimmt er aber auch die ganze Welt dieser Persönlichkeit, bestimmt er, was in der objektiven Welt auffällig wird, was wichtig und was unwichtig, was gut und was böse, wie sich die ganze Welt gliedert und zusammenschließt. Kurz in Zusammenfassung beider Seiten: es ist das Ganze der religiösen Personalwelt, das aus Gott in seinen Göttlichkeiten hervorgeht.

Nun lebt alle Religion in der Gottverbundenheit des Menschen, also — wie wir vorbehaltlich einer folgenden Verbesserung sagen dürfen — eines endlichen Wesens. Das hat für unseren Zusammenhang eine entscheidende Folge. Wäre jeder Mensch ein unendliches Wesen, so möchte es sein, daß ihm Gott in der Fülle seiner Göttlichkeiten, die ganze Welt als Folge dieser Fülle bewußt würden. So aber ist er endlich. Nicht alle Göttlichkeiten werden ihm offenbar. Und die seinem Bewußtsein begegnen, erlangen nicht alle die gleiche Bedeutung für ihn. Jeweils waltet eine Göttlichkeit (oder eine geringe Anzahl von solchen) vor. Es entstehen also Welten, die von der Göttlichkeit des Einen beherrscht werden und von ihr ihr Baugesetz empfangen. Es entwickeln sich Welten, über denen die Göttlichkeit des Lebendigen vorwaltet, ihnen den Plan ihres Gefüges verleiht. Das aber bedeutet: U n t e r d e r B e d i n g u n g m e n s c h -

licher Endlichkeit gründet jede Göttlichkeit ihren eigenen Typus religiöser Personalwelten. So erwächst der Typus des Unendlichen: eine Fülle religiöser Welten, denen die Göttlichkeit des Unendlichen ihr Gesetz gibt. So schließt sich unter der Göttlichkeit des Lichts ein Reichtum von Welten zusammen zum Typus des Lichts.

Freilich scheint es keine Personalwelt zu geben, in der nur eine einzige Göttlichkeit waltete. Einer herrschenden Göttlichkeit finden wir in der Regel eine andere oder wenige andere in der Herrschaft gesellt: gemeinsam bestimmen sie den ganzen Aufbau. Andere Göttlichkeiten sind nur streckenweise Begleiter, treten nur an bestimmten Stellen auf und bestimmen nur einzelne Teile oder Züge des Ganzen. In der Personalwelt verbinden sich dann verschiedene Typen (eine Erscheinung, wie man sie auch wiederholt auf anderen Gebieten der Typenforschung angetroffen hat). Auf Grund der vorwaltenden Göttlichkeiten folgt eine Welt dann den verschiedenen Baugesetzen der entsprechenden Typen, vermöge der begleitenden Göttlichkeiten sind dazu noch Glieder weiterer Typen dem Ganzen eingefügt.

Eine besondere Stellung nimmt dabei eine der Göttlichkeiten ein, die darum besonders zu beachten ist. Es ist eine Überzeugung aller Religion, wie verschiedentlich sie auch gefaßt und ausgesprochen sein möge, daß Gott in irgendeinem Sinne der höchste Wert sei. Wir können diese Göttlichkeit als die des Heiligen bezeichnen. Vermöge der Urselbigkeit ist Gott der Heilige, ist aber auch jede andere Göttlichkeit der Heilige. Das ist nun eine Bedingung für den Aufbau aller religiösen Personalwelten. Denn von hier aus wird die ganze Welt durchspannt von einem Gefüge von Wertbezügen, von hier aus entscheidet sich, was gut und böse ist, wie noch zu verfolgen sein wird.

Wenn sich in der religiösen Personalwelt verschiedene Typen verbinden, ist es für die Forschung eine Grundfrage, wie solche Verknüpfung möglich ist. Eine erste Antwort liegt schon in der Urselbigkeit: weil die Göttlichkeiten urselbig sind als Gott, deshalb können sie auch gemeinsam einen Menschen in seiner Welt bestimmen. Wie diese Gemeinsamkeit sich auszubilden vermag, das wird uns weiterhin noch wiederholt beschäftigen müssen.

Eine dieser Verbindungsweisen kann hier schon beachtet werden, in der zugleich eine Form des Vorwaltens einer Göttlichkeit deutlich wird. Eine Göttlichkeit kann darin unter der Vorherrschaft einer anderen stehen, daß sie von dieser aus verstanden wird als Folge oder Sonderform. Im ausgeprägten Typus des Geheimnisvollen, wie er uns in dem Schriftenkreis entgegentritt, der unter dem Namen des Dionysius Areopagita überliefert ist,

ist Gott allem Begreifen entrückt. Er ist schlechthiniges Geheimnis; man kann nicht einmal sagen, inwiefern, in welcher Hinsicht er Geheimnis ist. In einer Personalwelt kann aber auch der Typus des Dunklen unter dem Vorwalten eines anderen Typus auftreten, wenn das göttliche Geheimnis von einer anderen, vorherrschenden Göttlichkeit aus verstanden wird. Im Typus des Einen wie bei Plotin, bei Eckhart kann Gott so Geheimnis sein, weil er der Eine ist: in der lauterer Einheit ist nichts Unterschiedliches mehr enthalten, das man urteilsmäßig fassen könnte. Oder im Typus des Unendlichen kann die Göttlichkeit des Ewigen von der herrschenden her aufgefaßt werden. So ist bei Nikolaus von Kues der Unendliche erhaben über die Gegensätze, deshalb auch über den von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist Ewigkeit (*aeternitas*). So ist bei Klopstock das Sein des Unendlichen Sein aus unendlicher Vergangenheit in unendliche Zukunft, ist Ewigkeit (*sempiternitas*). In allen derartigen Fällen ist ein innergöttliches Vorwalten einer Göttlichkeit über eine andere ausgesprochen. Ein Vorwalten findet aber nicht nur in Gott, sondern auch im Aufbau der Welten statt.

Ehe wir uns diesem Aufbau zuwenden, ist aber noch ein Blick auf die Typenforschung nötig. Von der menschlichen Endlichkeit aus in ihrer Beziehung zu der Mannigfaltigkeit der Göttlichkeiten gelangten wir zu den religiösen Typen. Nun ist aber der Mensch nicht nur endlich, ist ein mittleres Wesen vielmehr zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, ist in seiner Endlichkeit immer im Hinausgehen über seine Endlichkeit, welche Unterschiede hier zwischen Rassen, Völkern, Zeiten, Personen bestehen mögen¹⁾. Deshalb ist Typenforschung möglich. In Abwandlung gilt hier, was über das Subjekt des Philosophen und die Typen gesagt wurde. Soll Religion nicht nur »von außen« betrachtet werden und deshalb wesentlich unverstanden bleiben, muß der Philosoph unmittelbar in seiner eigenen Religiosität leben. Nur aus ihr heraus und immerwährend in ihr kann er religiös philosophieren. Aber dann ergibt sich für ihn die Aufgabe, in seiner Endlichkeit über seine Endlichkeit hinauszugehen, die Mannigfaltigkeit der Typen zu erfassen, mit seinem Leben um ihr Leben zu ringen, mit seiner Helle sie seiner Helle einzugliedern. Dabei kann ein Doppeltes geschehen. Es kann sein, daß in einem anderen Typus eigene Möglichkeiten entdeckt werden, daß in der Begegnung mit ihm erweckt wird, was im Eigenen noch verdeckt lag. Es kann aber noch ein Anderes geschehen, indem man sich um den inneren Gehalt eines anderen Typus bemüht, gerade dann wird man auf sein Eigenes zurückgeworfen und in ihm bestärkt. Man polarisiert sich

1) Über den Menschen als mittleres Wesen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit vgl. P. Bommersheim, »Mensch und Heimat«, Leipzig 1936, S. 43 ff.

gleichsam gegen das Fremde. So führt diese Typenforschung keineswegs zu einer Verwischung und Auflösung des Eigenen. Und doch kann man dabei das Fremde als Fremdes an dessen Stelle anerkennen und so auch seiner gewußten Welt eingliedern. Großartig ist das ausgesprochen in dem Wort der Schwester Hadewych, das unsere Betrachtung einleitete. Durch das »Falle nicht!« setzt sich die befehlende Stimme in ihrem Inneren eindeutig ab gegen die fremde Weise des Niederfallens vor dem in furchtbare, geheimnisvolle Erhabenheit entrückten Gott. Und doch billigt sie auch dieser Weise Recht zu, gesteht ihr den Empfang von Gnade zu. Aber Hadewych selbst weiß sich stehend in dem Gott des Lichts, der die Kraft und die Sendung des Erkennens gibt. In diesem Sinne im Eigenen und über das Eigene hinausgehend und doch dabei im Eigenen bleibend können wir uns der Frage nach der Mannigfaltigkeit der Typen religiöser Personalwelten zuwenden.

Bei allen Typen ist von »Religiösen Personalwelten« zu sprechen. Damit ist schon angedeutet: Es gibt Gemeinsamkeiten, die durch alle Typen hindurchgehen und deshalb den gemeinsamen Namen rechtfertigen. Sie erst machen eine Personalwelt zu einer religiösen. Sie sind Notwendigkeiten für eine religiöse Personalwelt als solche, welchem Typus sie auch angehöre, sind in diesem Sinne umfassende typische Notwendigkeiten. Nicht jede menschliche Welt ist eine religiöse. Und nicht in jeder Welt, in der sich Religion findet, ist diese auch voll ausgebildet. Nicht in jeder vorliegenden Welt treffen wir deshalb jene Notwendigkeiten. Aber in jeder voll entfalteten religiösen Personalwelt begegnen wir ihnen, weil sie Bedingungen dieser Entfaltung sind. Sie bestimmen die Grundlinien des Bauplans. Die umfassenden typischen Notwendigkeiten erkennen, heißt deshalb das Baugesfüge der religiösen Personalwelt als solcher erkennen.

Gott ist die höchste und tiefste Bezugsmitte dieser Welt. Das wurde schon angedeutet. Alle Bogen, die das Ganze auseinanderhalten und zusammenhalten, gehen aus ihm hervor. Wo Religion ursprünglich ist, da ist dieser Gott »erfahren«, »erlebt« oder doch mindestens »geahnt«, welche erkenntnistheoretische Bewandnis es auch des genaueren mit dieser Erfahrung haben mag. Das *U r e r l e b n i s*, in dem solche Erfahrung dem Menschen zuteil wird, ist deshalb mit umfassender typischer Notwendigkeit ein wesentliches Glied der voll entwickelten religiösen Personalwelt. In ihm gehen dem Menschen die beherrschenden Göttlichkeiten seiner werdenden Welt auf. Aus ihm quellen tiefste und oft auch sehr starke Kräfte zur Umwandlung des menschlichen Seins gemäß dem Gesetz dieser Welt. In ihm wird gemäß seiner erfüllenden Werthöhe auch immer das Ziel gesehen, zu dem der rechte Weg der Welt führt. Gerade hier hat die

Philosophie des letzten Jahrhunderts einen tiefgreifenden Schwund erlitten. Sie war getrieben von einem »ungeheuren Streben nach Realität« (Dilthey). Aber nur bestimmte Bereiche waren ihr erschlossen in Natur und Geschichte. Sie hat dabei nicht nur mengenmäßig einen gewaltigen Erfahrungsstoff beachtet. Sie hat auch ein neues Verhältnis zur Erfahrung überhaupt gewonnen. Es ist ihr auch als besonderer Ertrag anzurechnen, daß sie das Negative in der Welt in einem Ausmaß, mit einer Deutlichkeit, mit einer Eindrucksschwere zu sehen gelernt hat, wie man sie die letzten Jahrhunderte vorher nicht kannte. Aber welche unaufgebbaren Verdienste hier auch liegen mögen: mit diesem Ausgriff in die Realität war in anderer Richtung eine Einbuße an Realität verbunden. Man verlor die religiöse Wirklichkeit aus dem Sein und dem Blick. Und das bedeutet nicht nur den Verlust eines Teilgebietes: die untersten Wurzeln der Philosophie wurden davon betroffen. Im ganzen ist in der heutigen Philosophie ein Ernstnehmen der religiösen Erfahrung so »unzeitgemäß« wie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Gott begegnet im Urerlebnis dem Menschen immer »irgendwo«, in einem Seinszusammenhang, den wir als *B e g e g n u n g s e b e n e* mit Gott bezeichnen können. Ist das Auftreten einer solchen Begegnungsebene eine umfassende typische Notwendigkeit, so ist doch offen gelassen, welches Seinsgebiet zu ihr erhoben werde. Oft wird der Mensch auf der Begegnungsebene des »Inneren« oder »Innersten« Gottes gewiß wie Meister Eckhart. Die Begegnungsebene kann aber auch die Natur sein wie bei Klopstock oder das Schicksal wie bei Hamann. Für alle Typen sind diese Ebenen offen. Die umfassende typische Notwendigkeit der Begegnungsebene geht also über in die umfassenden typischen Möglichkeiten der verschiedenen Ebenen. Überall kann auch in der Entwicklung eines Religiösen eine Erweiterung von einer Ebene zur andern stattfinden, wenn etwa Gott erst im Inneren erfahren wird, dann aber auch in der Natur; wie es bei Rilke heißt: »Erst später naht er der Natur.«

Der im Urerlebnis erfahrene Gott ist in einem bestimmten Sinne der eine Pol der religiösen Personalwelt. Ihm gegenüber erhebt sich mit umfassender typischer Notwendigkeit sein Gegenpol: ein Gottfeindliches oder doch mindestens Gottfremdes, das wir als *G r u n d g e g e n s a t z* bezeichnen. Ist Gott die Erhabenheit höchster Werthöhe, so ist damit sein Grundgegensatz das Wertfeindliche, das Böse. Eine umfassende typische Notwendigkeit waltet hier, ohne die keine Religion auskommt. Denn wäre kein Grundgegensatz in der Welt erstanden, dann wäre ja alles lauter göttlich. Dann gäbe es nicht die Spannungen und Kämpfe, die Forderungen und die Wege, das Mühen und die Zucht, die zum Leben der Religion

gehören. In spannungsloser Glätte wären die Welt und wir immerdar vollendet.

Wodurch wird aber gesetzt, welches der Grundgegensatz sei, worin er bestehe? Er ist das Widerspiel Gottes, in der zusammengeschlossenen Personalwelt also Widerspiel der herrschenden Göttlichkeiten. Von diesen Göttlichkeiten aus wird deshalb der Grundgegensatz bestimmt. Das ist eine umfassende typische Notwendigkeit. Herrscht die Göttlichkeit des Einen, so ist die Vielheit in die Widerwertigkeit des Grundgegensatzes verwiesen wie bei Plotin, bei Eckhart, bei Schankara. Im Typus des Unendlichen wird das Endliche als Grundgegensatz betrachtet wie bei Nikolaus von Kues, Klopstock, Schleiermacher. Ist es eine umfassende typische Notwendigkeit, daß der Grundgegensatz jeweils von der herrschenden Göttlichkeit bestimmt werde, so ist damit der Übergang zu den einzeltypischen Notwendigkeiten gesetzt: im Typus des Unendlichen ist notwendig der Grundgegensatz das Endliche, im Typus des Lichts das Dunkle.

Der Grundgegensatz der behandelten Art ist jeweils allgemein wie das Dunkle im Typus des Lichts oder das Tote und Starre im Typus des Lebendigen. Der Mensch lebt aber als konkretes Wesen in der konkreten Welt, nicht im Allgemeinen. Dieses trifft er vielmehr mannigfach im Besonderen. So begegnet ihm auch der Grundgegensatz nicht in abgelöster Allgemeinheit. Im Besonderen sieht er sich ihm ausgesetzt. Dies Besondere ist der Träger des Grundgegensatzes. Auch er eine umfassende typische Notwendigkeit. Bestimmt sich nach dem inneren Gesetz des einzelnen Typus, welches jeweils der Grundgegensatz sei, so hängt es von der Verfassung der objektiven Welt ab, wo er zu finden sei. So erscheinen als Träger des Grundgegensatzes der Vielheit bei Plotin die Körper, bei Eckhart entsprechend die Dinge oder die Kreaturen. In einer Vielheit seelischer Vollzugs-Weisen wenden wir uns diesen Dingen zu. So wird auch die Seele zur Stätte des Grundgegensatzes mit den Bildern, die sie von jener Vielheit erwirbt.

Der Grundgegensatz, soweit er uns bisher in den Blick kam, bestand im logischen Widerspruch gegen die herrschende Göttlichkeit, war widerprüchlicher Grundgegensatz. Es gibt aber noch eine weitere Form, die in manchen Typen möglich ist, ohne notwendig zum Bauplan aller Welten zu gehören. Im Typus des Lebendigen empfangen Wesen, empfängt der Mensch Leben aus dem göttlichen Leben. Was aber lebendig ist, das hat seinen eigenen Lebensquell aus sich selber; aus ihm selber steigen seine Antriebe und Regungen auf. Weil sein Verhalten aber aus seiner Eigenlebendigkeit hervorgeht, deshalb kann es sich auch unter besonderen Bedingungen, wie sie etwa Jakob Böhme ausgeführt hat, auf

sich selber stellen, von Gott loslösen wollen. Das ist kein widersprüchlicher Grundgegensatz. In der Loslösung ist ja Leben wie in Gott selber, von dem es stammt. Aber dies Gottbürtige ist abtrünnig geworden von seiner Herkunft. Es ist in a b t r ü n n i g e n Gegensatz geraten.

Schließlich ist in allen Typen noch eine dritte Form der Gottesferne möglich. Es zeigte sich, wie Gott dem Menschen jeweils auf einer bestimmten Begegnungsebene kund wird. Nun kann es geschehen, daß seine religiöse Erfahrung auf diese Ebene eingeschränkt bleibt. Dann erscheinen ihm andere Ebenen als entrückt aus der Gottesnähe in einen b e g e g n u n g s b e d i n g t e n Grundgegensatz. Oft glauben Religiöse in ihrem Inneren oder Innersten Gottes inne zu werden. Geschieht nur dies, so verfällt ihnen das Äußere in begegnungsbedingten Grundgegensatz und wird als Äußerliches verurteilt. So viel über der Grundgegensatz als Bauglied der religiösen Personalwelt.

Ist dieser eine notwendige, so ist er gewiß noch keine hinreichende Bedingung der Religion. Stünde ihre Welt nur in der Zweiheit von ihm und Gott, so wäre sie in zwei auseinanderklaffende Teile zerfällt. Zwischen Gott und dem Widergöttlichen schluchtete eine heillose Leere. Der Mensch wäre entweder lauter göttlich und bedürfte keine Religion mehr oder er wäre in den Grundgegensatz verloren, von allem Göttlichen verstoßen, es nicht einmal von ferne ahnend, unfähig der Religion. Soll eine solche möglich sein, muß also jene Kluft überbrückt werden. So ergibt sich mit umfassender typischer Notwendigkeit ein weiteres Bauglied der religiösen Personalwelt, das wir als Grundverbindung, genauer als G r u n d - S e i n s v e r b i n d u n g bezeichnen. Es ist eine Überzeugung, die aller Religion und allen Typen angehört, daß Gott auf irgendeine Weise Grund der Welt sei. Wenn wir uns von vornherein noch nicht auf eine besondere Auffassung dieses Verhältnisses festlegen dürfen, können wir allgemein sagen: Gott w e l t e t. Gott in seinen Göttlichkeiten ist weltend der Seinsgrund der Welt. Ineins damit ist er aber auch ihr Soseinsgrund. In ihm gründet nicht nur, daß die Welt ist, sondern auch daß die Welt und Welthaftes so sind, wie sie sind. Es sind als Gott die Göttlichkeiten, aus denen und nach denen sie geprägt sind. Das gehört im Begriff der Grund-Seinsverbindung zusammen: daß ihr Sein und ihr Sosein aus Gott in seinen Göttlichkeiten stammt und das Zeichen dieses Ursprungs in sich trägt. Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Jener Ursprung ist höchste Werthöhe. Was sein Sosein aus den Göttlichkeiten empfängt, das gewinnt damit auch Wert von deren Wert. So ist die Grund-Seinsverbindung die Bringerin von Wert in die Welt. All das ist umfassende typische Notwendigkeit. Aber sie geht abermals in die einzeltypischen Notwendigkeiten

über: die Grund-Seinsverbindung wird durch die herrschende Göttlichkeit gesetzt. Im Typus des Einen ist deshalb überall in der Welt Grund-Seinsverbindung, wo sich Einheit findet, wie bei Plotin in der Einheit der letzten Seelentiefe, aber z. B. auch in der Einheit der Form. Im Typus des Lebendigen trägt das in der Welt den Schimmer seines göttlichen Ursprungs, was Leben in einem engeren oder weiteren Sinn in sich hat, wie das Werden und Vergehen bei Scottus Eriugena, wie das in uns einströmende, uns durchströmende Leben bei Eckhart. Einheit ist das Wertvolle in der Welt in jenem Typus, Leben in diesem.

Für die genauere Fassung der Grund-Seinsverbindung bieten sich in allen Typen zwei Möglichkeiten, die wieder die mannigfaltigsten Ausgestaltungen, Übergänge, Verknüpfungen erlauben. Es mag sein, daß Gott die Welt außerhalb seiner ins Dasein gebracht oder aus sich herausgesetzt hat. Die Grund-Seinsverbindung ist dann lediglich *Ü b e r t r a g u n g*. Nicht die Göttlichkeit selbst ist in der Welt oder dem Welthaften gegenwärtig. Nur Eigentümlichkeiten von ihr, Gemeinsamkeiten mit ihr hat sie hinausgegeben. Es mag aber auch sein, daß Gott die Welt in ihm selber hält. Die Grund-Seinsverbindung ist hier *E i n b e z i e h u n g*. Nicht nur Spuren in den Weltbefunden weisen uns auf das Jenseits der Göttlichkeiten zurück. In den Weltbefunden selbst sind die Göttlichkeiten gegenwärtig. In dem Lebendigen in der Welt spricht uns unmittelbar die göttliche Lebendigkeit selber an, in der Liebe in der Welt ergreift uns die Göttlichkeit der Liebe. Stellen beide Weisen der Grund-Seinsverbindung auch umfassende Möglichkeiten dar, so kann die eine oder die andere doch einem Typus näher liegen. So enthält der Typus des Unendlichen innere Gründe zur Einbeziehung: wenn Gott schlechthin unendlich ist, dann ist nichts von ihm ausgeschlossen, an dem er ja Grenze und Ende fände, dann ist er überall gegenwärtig. So ist es denn auch bezeichnend, daß in der Neuzeit als dem Zeitalter dieses Typus¹⁾ in Fülle »pantheistische« und »panentheistische« Auffassungen entwickelt wurden.

In manchen Typen wird es aus der herrschenden Göttlichkeit verstehbar, wie es zu einer Weltung kommen konnte. Hier ist eine *H e r d e u t u n g d e r W e l t u n g* von der gründenden Göttlichkeit aus möglich. So liegt es in der des Lebendigen, daß sie schafft und hervorbringt, in der der Liebe, daß sie schenkt. Anderen Typen aber verschließt sich von ihrer letzten Bedingung her diese Möglichkeit. So ist in der Göttlichkeit des Einen, die in ihrer eigenen Lauterkeit bewahrt ist, kein Grund ersichtlich, Welt ins Dasein zu rufen. Im Typus des Einen finden wir diese Grenze bei Plotin,

1) Vgl. den genannten Aufsatz über Nikolaus von Kues und den religiösen Ursprung des Geistes der Neuzeit.

bei Eckhart. Und dieser letztere hat sie bewußt ausgesprochen. Eine entsprechende Grenze zeigt der Typus des Ewigen etwa bei Schankara. Hier tritt nun ein Grund in Erscheinung für die Verknüpfung verschiedener Typen im Ganzen einer religiösen Personalwelt. Eine typische Grenze bedeutet zugleich eine typische Ergänzungs-Bedürftigkeit. Soll es zu einer Herdeutung der Weltung kommen, bedarf der Typus des Einen der Ergänzung durch einen anderen Typus, wie sich hier bei Meister Eckhart die Typen des Einen und des Lebendigen zu einem eigentümlichen Ganzen zusammenschließen.

Ob nun ein Typus eine Herdeutung der Weltung gestattet oder nicht, auf alle Fälle ist eine andere Weise religiöser Deutung möglich. Gesetz, Gott habe — aus welchem Grunde auch immer — geweltet und seine Grund-Seinsverbindung über die Welt und durch sie geworfen. Dann ist Welthaftes nach der herrschenden Göttlichkeit geprägt und trägt ihr Zeichen in sich. So ergibt sich die Möglichkeit einer *R ü c k d e u t u n g d e r W e l t u n g*. So weist im Typus des Einen alle Einheit in der Welt zurück auf die lautere Einheit des Urgrundes wie bei Plotin. So offenbart im Typus des Unendlichen bei Klopstock der unendliche Ozean der Welten die Göttlichkeit des Unendlichen, aus der er stammt. In solcher Rückdeutung werden also Weltgegenstände Sinnbilder der gründenden Göttlichkeiten, wie im Typus des Lebendigen bei Rilke etwa der Baum Sinnbild ist des göttlichen Lebens. So wahr zu jeder religiösen Personalwelt die Grund-Seinsverbindung gehört, so wahr ist auch die Rückdeutung eine umfassende typische Notwendigkeit; sie ist ja die einfache Folge jener Verbindung. Würde sie in einer Personalwelt, die sonst eine religiöse Verfassung hat, nicht in irgendeinem Maße durchgeführt, so hätte diese Welt hier eine Lücke: eine Fülle von Befunden im Umkreis unseres Daseins bliebe uneinbezogen in das religiöse Gefüge. Auch hier weist die umfassende in die einzeltypische Notwendigkeit über: Gesetz ist, daß jede ausgebildete religiöse Personalwelt durch Rückverweisungen auf die herrschende Göttlichkeit die Seele mit dieser verbinde.

In der Rückdeutung tritt abermals eine Möglichkeit der Verbindung von Typen hervor. Ein Befund in der objektiven Welt trägt jeweils eine Fülle von Bestimmungen in sich. Innerhalb eines Typus wird aber jeweils nur eine dieser Bestimmungen oder eine einzelne Gruppe dieser Bestimmung dem ganzen Baugefüge einbezogen. Im Typus des Einen wird so an einem Gegenstand bedeutsam, was an ihm Einheit oder Vielheit ist, im Typus des Ewigen, was an ihm dauert oder überzeitlich oder vergänglich ist. So weist die gegenständliche Fülle über den einzelnen Typus hinaus. Damit bietet sie einen Grund, in ihr von einem Typus zum anderen über-

zugehen. So deutet Plotin die Form auf die Göttlichkeit des Einen: sie ist Einheit aus der Einheit Gottes. Zugleich aber sieht er, daß die Form auch ihre Bestimmtheit und damit Klarheit hat, so Offenbarung ist der Göttlichkeit des Lichts. Ein Befund empfängt hier eine Überbestimmung. Die Form wird hier schon durch Grund-Seinsverbindung geheiligt in Rückdeutung auf die Göttlichkeit des Einen. Dazu aber empfängt sie nochmals Grund-Seinsverbindung mit deren ganzem Wert durch die Göttlichkeit des Lichts.

Die Grund-Seinsverbindung und mit ihr die religiöse Deutung ist Ursprung für die Möglichkeit mannigfacher Untertypen innerhalb eines Typus. Fragt man, was durch Grund-Seinsverbindung in einer bestimmten Göttlichkeit wurzele, dann muß man auf die Fülle des Daseins blicken, wie sie in uns und um uns ausgebreitet liegt. Dann zeigt sich, daß in sehr verschiedenen Befunden dieses Daseins die Nähe einer Göttlichkeit gespürt, gewußt werden kann. Daraus erwachsen dann auch verschiedene Welten. Das sei am Typus des Lichtes verdeutlicht. Licht bedingt Helle und Klarheit. Solche aber kennen wir in unserem Dasein in zweierlei Form als Helle des Schauens und Helle des gedanklichen Erkennens. So gliedert sich innerhalb des Typus des Lichts ein schauender und ein erkennender Untertypus auf. Das war ein innerer Widerstreit in der Entwicklung Augustins, daß er, dessen Wesen noch dunkel dem erkennenden Untertypus zustrebte, zunächst an die Gnostiker geriet, die dem schauenden Untertypus angehörten: so fand er die Verehrung des Lichts, der er selber entgegenwuchs, und fand sie noch in einer Gestalt, in der er keine Ruhe gewinnen konnte. Der schauende Untertypus des Lichts kann sich auf das sinnlich Sichtbare richten, wie er sich in den Sonnenhymnen Echn-Atons großartig ausgesprochen hat. Oder es kann ihm die göttliche Klarheit in unsinnlichen Bildern der Vorstellung und Vision vorschweben wie in zauberhafter Zartheit bei Seuse. Im schauenden wie im erkennenden Untertypus des Lichts erweitert sich die mögliche Mannigfaltigkeit durch die vielerlei Gegenstände, die sich der Seele bieten. Wer bestimmt nun, welche dieser Gegenstände die Aufmerksamkeit erregen? Abermals gelangen wir hier an ein Gelenk, in dem sich Typen verbinden. Bei Nikolaus von Kues führt das Licht zur hellsten, zur »präzisesten« Erkenntnis, zur mathematischen. Aber hier herrscht auch die Göttlichkeit des Unendlichen: so wird zum Gegenstand mathematischer Erkenntnis die Unendlichkeit. Bei Augustin weist die Göttlichkeit des Ewigen auf die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. George Fox wird bestimmt durch die Göttlichkeiten des Lichts und der Macht. Macht weist auf Handlung und Tat. Das »innere Licht« bringt das Wissen dessen, was zu tun sei. Der Typus des Lichts läßt offen, welchem

Untertypus ein Mensch sich zuwende, der ihm angehört; aber einem von ihnen, unter Umständen einer Verbindung von ihnen muß er zuwachsen.

In dieser Welt, verwurzelt in Gott durch die Grund-Seinsverbindung, gegen ihn aufgeworfen im Grundgegensatz, lebt nun der Mensch. Soll Religion möglich sein, muß auch er — das wurde schon berührt — beiden Bezügen verhaftet sein. Wäre er nur dem Grundgegensatz verfallen, so wäre er rettungslos von Gott, auch selbst von einem Ahnen Gottes ausgestoßen und es gäbe unter uns keine Religion. So ist diese daran gebunden, daß uns Grund-Seinsverbindung beschieden ist. So steht mit umfassender typischer Notwendigkeit der Mensch in Grund-Seinsverbindung mit Gott. Auch hier schließt sich die Mannigfaltigkeit der einzeltypischen Notwendigkeiten an. In welcher Göttlichkeit der Mensch urgründet, das ist von Typus zu Typus verschieden. Entsprechend verschieden ist dann aber auch der menschliche Befund, in dem sich göttliche Tiefe aufschließt. So reicht im Typus des Einen die innerste Einheit der Seele bei Plotin, bei Eckhart durch Grund-Seinsverbindung zurück in die Göttlichkeit des Einen. Im Typus des Lebendigen findet Rilke in seinem eigenen Leben das dunkle göttliche Leben, findet Eckhart seine Seelentiefe als Born, in dem das göttliche Leben überquillt. Im Typus des Lichts leuchtet bei Eckhart im Fünkeln der Seele das göttliche Licht in uns auf, ist bei Nikolaus von Kues im erkennenden Menschen das Erkennen Gottes selber gegenwärtig. Es wurde schon einsichtig, wie die Grund-Seinsverbindung die Welt mit Wert segnet. Das gilt auch hier vom Menschen. Er verdankt ihr seinen Adel, seine Würde. Wäre unser Dasein aber nun lautere Grundseinsverbindung, so wären wir ganz durchgöttlicht. Es gäbe keine Religion mehr mit ihren Aufgaben und Forderungen, ihrem Mühen und Ringen und Kämpfen. So ist mit umfassender typischer Notwendigkeit der Mensch ein mittleren Wesen zwischen Grundgegensatz und Grund-Seinsverbindung, beiden angehörig, in keine aber ganz beschlossenen. In welcher Eigentümlichkeit der Grundgegensatz gesehen wird, das geht in schon erörterter Weise aus der herrschenden Göttlichkeit des Typus hervor. Dann ist es auch von Typus zu Typus verschieden, welcher menschliche Befund als Träger des Grundgegensatzes betrachtet wird. Es wurde schon erwähnt, wie im Typus des Einen bei Eckhart die Seele durch die Mannigfaltigkeit ihrer Vollzugsweisen die göttliche Mitte verläßt. Im Typus des Lichts sind Dunkelheit des Geistes und Unwissenheit das Gottesferne wie bei Scottus Eriugena. Im Typus des Unendlichen ist unsere Endlichkeit der Quell aller Übel wie bei Leibniz.

In dieser Seinsverfassung liegen in allen Typen zwei Wege vor dem Fuß des Menschen. Er kann sich dem Grundgegensatz zuwenden und den Weg

der Verweltlichung gehen. Er verstrickt sich damit mehr und mehr in das Böse. Oder aber er begibt sich auf den Weg der Gottung: er folgt der Grund-Seinsverbindung¹⁾. Nun umschließt diese Verbindung aber in ihrer Einheit zwei Richtungen. Sie reicht von Gott in seiner Weltung in irgendwelche Befunde unseres Daseins. Und umgekehrt deuten diese Befunde zurück auf den urgründigen Gott. Demgemäß kann auch der Weg der Gottung in zwei entgegengesetzten Richtungen eingeschlagen werden. Der Religiöse kann sich aufgerufen glauben, sich in Gottes Welten zu stellen, in Gott und mit Gott in die Welt zu wirken. So kommt es zu einer weltenden Gottung. Oder aber der Religiöse nimmt die Rückdeutungen der Welt auf ihren Ursprung als Weisung, die Welt hinter sich zu lassen, sie zu fliehen, Gott in seiner Tiefe jenseits der Welt zu finden. So kommt es zur entweltenden Gottung. Sind die Abwendung von der Verweltlichung und die Gottung umfassende typische Notwendigkeiten für alle Personalwelten, so ist damit doch die Art der Gottung noch offengelassen. Entweltende Gottung ist in allen Typen möglich. So wird im Typus des Geheimnisvollen Rilke in entweltende Gottung hineingenommen, indem ihn Gott langsam aus der Zeit biegt in die Dunkelheit. So will im Typus des Einen die Seele Plotins die Flucht des Einzig-Einen zum Einzig-Einen, das Atman Schankaras das Wissen um seine ewige Unzweiheit. Zur weltenden Gottung verhalten sich die verschiedenen Typen verschieden. Hier macht sich der gleiche Unterschied bemerkbar, der schon angesichts der Herdeutung der Weltung hervortrat. Es zeigte sich, wie manche Göttlichkeiten eine Herdeutung der Weltung erlaubten. In dieser Wesensbeziehung zur Weltung bedingen sie auch unmittelbar weltende Gottung. Macht will sich selber ausüben über das Beherrschte. Im Typus der Macht treibt deshalb die waltende Göttlichkeit zur Macht des Handelns, daß deshalb von ihr ergriffen der Mensch mit George Fox sagen kann: »Es trieb mich der Herr.« Gott der Lebendige ist Strömen und Zeugen und Schaffen. In wen er einströmt, wie es bei Eckhart, bei Böhme geschah, in dem strömt er auch über zum Wirken und Schaffen in die Welt. Jene anderen Göttlichkeiten aber, die einer Herdeutung der Weltung verschlossen sind, sie bieten von sich aus auch keinen Grund für eine weltende Gottung. Wenn die tiefste Einheit der Seele plotinisch eins wird mit der abgründigen Einheit Gottes, so taucht in dieser letzten Verborgenheit nichts auf, das zum Weltwirken vorstoßen könnte. Abermals bedeutet hier die typische Grenze eine typische Ergänzungs-Bedürftigkeit. Soll es zu einer weltenden Gottung kommen, so muß in der Göttlichkeit des Einen

1) Die »Vergottung« ist nur ein Sonderfall dieser Gottung.

oder etwa des Ewigen noch eine andere Göttlichkeit wirken und treiben. So verbinden sich bei Eckhart die Typen des Einen und des Lebendigen. Zuerst ergibt sich hier die Forderung entweltender Gottung: aus der Vielheit sich zurückzuziehen in die göttliche Einheit, aus dem Weltwirken sich zurückzuziehen in den göttlichen Lebensquell. Aber eben dieser Quell strömt über in die Welt. Hat man sich auch von dieser zunächst abgewandt, um das lebendige Eine zu finden, so treibt die Lebendigkeit dieses Einen wieder zur tätigen Zuwendung zur Welt. Verbindet sich so der Typus des Einen mit dem des Lebendigen, so kommt er selbst zu neuer Entfaltung. Durchpulst der Lebendige den Menschen zur Wirksamkeit, so ist in ihm ja auch der Eine. Damit aber entsteht eine weltende Gottung auch unter der Göttlichkeit des Einen: es wird Einheit in der Welt geschaffen aus dieser Göttlichkeit. Ähnlich kann es auch dann zu einer weltenden Gottung unter der Göttlichkeit des Ewigen kommen: wenn das Schaffen nach Ewigkeit in der Zeit strebt.

Ist der Mensch aber in Verweltlichung hinabgekommen, so finden wir in den Personalwelten aller Typen ein anschließendes Bauglied. Es muß etwas da sein, das den Menschen aus seiner Verlorenheit erweckt, das ihn zur Besinnung bringt, ihn auf den rechten Weg weist: ein *Anstoß zur Umkehr*. Voraussetzung für ihn ist gegeben durch die Grund-Seinsverbindung. In ihr ist ja das Zeichen des Göttlichen oder das Göttliche selbst gegenwärtig, das nun den Menschen beunruhigen, ihm bewußt werden, ihn warnen, locken, lenken kann. So bedeutet das Schöne in der Welt bei Plotin einen Anstoß zur Umkehr, da es in der Einheit und Klarheit seiner Form die Sehnsucht erweckt nach dem Gott, dem Einen, dem Licht. In einbeziehender Grund-Seinsverbindung in den Menschen einströmend beunruhigt so der lebendige Gott den Menschen bei Eckhart, um ihn auf den Weg zu bringen.

Folgt der Religiöse diesem Weg der Gottung, so erhebt sich über der Grund-Seinsverbindung eine höhere Stufe der Grundverbindung. In Grund-Seinsverbindung kann sich auch ein Stein, ein Stück Holz befinden. Aber weit mehr ist dem Menschen gegeben. Er kann Gott erfahren, erleben, bewußt von ihm betroffen werden in *Grund-Erlebnisverbindung*. Damit ist unser Gang durch die religiöse Personalwelt wieder zu seinem Anfang zurückgekehrt. Denn die Grund-Erlebnisverbindung ist nichts anderes als jenes Ereignis, in dem die Göttlichkeiten, die bestimmenden Mächte für den Aufbau dieser Welten und die Mannigfaltigkeit der Typen, vor den Menschen treten, ist nichts anderes als das Urerlebnis.

ZUR PHILOSOPHIE DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE DER GEGENWART.

Von

MARIE HAUBFLEISCH (WIEN).

Jede Wissenschaft hat ihre Geschichte, so auch die Philosophie; aber während man sonst ganz selbstverständlich die Wissenschaft und ihre Geschichte als zwei verschiedene Geistesgebiete unterscheidet, hat man angesichts der Philosophiegeschichte die Frage aufgeworfen, ob sie eigentlich Geschichte sei oder selbst Philosophie. Vertreter beider Meinungen hat es zu verschiedenen Zeiten gegeben; woraus erklärt sich dieser Gegensatz in der Bewertung der Philosophiegeschichte durch die Philosophen?

Die Ansicht, daß Philosophiegeschichte nicht mehr sei als »bloße« Geschichte, war gerade in Zeiten eines schöpferischen Hochflugs philosophischer Gedanken in Kraft und scheint der Ausdruck eines tiefer liegenden Vorurteils zu sein: einerseits ließ man nur geniale Intuitionen als Philosophie gelten und wies alles nicht geradezu Neuschöpferische dem »Nur«historischen zu, andererseits glaubte man von der Philosophiegeschichte nicht mehr erwarten zu dürfen, als was man sonst von der Geschichte einer Wissenschaft verlangt. Tatsächlich aber hat die Philosophiegeschichte für die Philosophie eine größere Bedeutung, als sie sonst die Geschichte einer Wissenschaft für diese selbst besitzt; die Philosophie ist in besonderer Weise auf ihre Geschichte angewiesen, was sich aus der Eigenart ihrer Entwicklung erklärt: während die Einzelwissenschaften mehr stetig fortschreiten, indem sie ihre Ergebnisse laufend sammeln und weiter ausbauen, ist der Gang der Philosophie diskontinuierlich, sprunghaft; die Philosophie läßt oft eine Errungenschaft unbeachtet, ja unerkannt liegen, um wieder einen neuen Ansatz zu nehmen. Da bleibt es dann ihrer Geschichte vorbehalten, erst einen Zusammenhang zwischen den verstreut liegenden philosophischen Einsichten zu stiften. Nicolai Hartmann hat auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht, wie später

näher ausgeführt werden soll. Muß aber Philosophiegeschichte, um diese Aufgabe erfüllen zu können, nicht mehr sein als »bloße« Geschichte? Die Tatsache, daß in Zeiten eines Nachlassens der schöpferischen Kraft philosophiegeschichtliche Forschung gerade zu voller Blüte gelangt und selbst die Stelle der Philosophie einnimmt, scheint dafür zu sprechen, daß man Geschichte der Philosophie eben in einem anderen Sinne als dem der bloß historischen Darstellung verstand. Oder ist der Begriff des »Nur«historischen nicht eindeutig und läßt vielleicht eine Auffassung zu, die dem Wesen der Philosophie ohnehin angemessen ist? Welches ist denn aber eigentlich das Wesen der Philosophie? Allen diesen Problemen könnten wir vielleicht nähertreten, wenn wir die Ansichten von Hermann Glockner, Nicolai Hartmann, Robert Reininger und Eduard Spranger in Betracht ziehen und diese Denker befragen, was — in formaler Hinsicht — unter Philosophie zu verstehen ist; wie man sich das Verhältnis zwischen ursprünglicher Leistung und historischer Darstellung zu denken hat, und zwar mit besonderer Rücksicht auf Philosophie; was die Philosophen von der Philosophiegeschichte erwarten oder in welcher Absicht und zu welchem Zweck sie Philosophiegeschichte betreiben, welch letztere Frage auf das Problem hinausläuft, ob Philosophiegeschichte den Rang einer philosophischen Disziplin einnehmen könne ¹⁾.

Die Definition der Philosophie erfolgt bei allen vier Denkern als Festsetzung einer Aufgabe.

Nach N. H a r t m a n n ist Philosophie das Erreichen von wahrer Einsicht im Ringen um Bewältigung der Weltprobleme, der Rätselfragen des Daseins, die sich uns auf allen Lebensgebieten aufdrängen. Philosophie ist philosophisches Denken; von diesem unterscheidet Hartmann zwei Typen: das Systemdenken und das Problem Denken. Ersteres sucht alle Fragen vom vorgefaßten Standpunkt eines schon entworfenen philosophischen Systems aus zu behandeln, letzteres verfolgt die Entwicklung eines Problemgedankens ohne Rücksicht auf standpunktliche Einstellung, ja oft gerade in Widerspruch zu ihr. Das Problem Denken ist das eigentlich

1) H. G l o c k n e r, Das Abenteuer des Geistes, 1938; Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. 8, H. 1 u. 3. — N. H a r t m a n n, Zur Methode der Philosophiegeschichte, Kantstudien Bd. XV; Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Jg. 1936, phil.-hist. Kl. Nr. 3. — R. R e i n i n g e r, Geschichte der Philosophie als philosophische Wissenschaft, Vortrag, gehalten in der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1928; Metaphysik der Wirklichkeit, 1931. — E. S p r a n g e r, Die Wirklichkeit der Geschichte (Die Erziehung, 11. u. 12. Jg.); Was heißt Geistesgeschichte?; Kulturmorphologische Betrachtungen (Die Erziehung, 12. Jg.).

philosophische Denken, dessen Ergebnisse wahre philosophische Erkenntnisse, bleibende Errungenschaften darstellen, während das Systemdenken ephemere Gebilde wie Anschauungen, Lehrmeinungen, vergängliche philosophische Systeme zeitigt. Der individuellen Eigenart des philosophischen Denkens wird Hartmann in der älteren Schrift gerecht: Philosophie ist ihm, von der einen Seite aus gesehen, das Problem Denken in der subjektiven Eigentümlichkeit eines konkreten Gedachtwerdens und anders gewendet das subjektive, individuelle Denken eines Philosophen, gemessen an seinem systematischen Problemwert. Der Wahrheits- und Erkenntniswert der echten philosophischen Einsicht ist bei Hartmann nach einem realen Sachverhalt orientiert, einer Wahrheit »an sich«, der sich die Denker im Laufe der Zeit allmählich annähern; der ganze Weg der Wahrheitsfindung teilt sich sozusagen unter die einzelnen Philosophen auf, die — gelegentliche rückläufige Bewegungen und Irrwege abgerechnet — im ganzen und großen doch im Zuge einer fortschreitenden Erkenntnis stehen.

Eine transzendente Zielsetzung für die Philosophie zeigt sich eindeutig bei E. Spranger: Philosophie nennt er den Versuch des Menschen, mit seinem Denken das Ewige zu ergreifen, das Streben nach Einsicht in die ewigen Wesensstrukturen, die die Welt durchwalten; ihr letztes Ziel wäre das Eindringen in die göttlichen Geheimnisse, ein Teilhaben am ewigen göttlichen Denken selbst.

H. Glockner geht in seiner Aufgabenbestimmung als Definition der Philosophie von der Person des Philosophierenden aus: Philosophie ist das Erfassen und methodisch geleitete Vergegenständlichen der unendlichen Weltproblematik, die jederzeit und an jedem Gegenstand »in der Welt« dem Geist des Denkenden plötzlich offenbar werden und ihn persönlich ergreifen kann. Philosophie ist in erster Linie ein persönlicher Vollzug, ein Abenteuer des Geistes, ein Wagnis¹⁾, voraussetzungslos, unter Verzicht auf gesicherte Grundlagen und auf ein Weiterschreiten auf gebahnten Wegen zu den Prinzipien der Gegenständlichkeit, zu den Möglichkeiten des »In-der-Welt-Seins«, dem freien Schöpfungsgrunde von allem, dem Absoluten, Unbedingten, also zu Welt selbst vorzustößen. Hat nun der Philosoph eine Antwort auf seine Frage nach dem Absoluten ge-

¹⁾ Hier scheint bei E. Spranger eine verwandte Saite mitzuklingen, wenn dieser meint, man müsse den Mut aufbringen, auf eigene Verantwortung selbständig zu philosophieren; man müsse von eigenen und einheimischen Problemen — offenbar solchen, die einen persönlich ergreifen —, nicht von einem überlieferten Problembestand ausgehen. Erst aus solchem Wagnis erwüchse eine fruchtbare, dem Leben verbundene Philosophie. Allerdings ist es bei Spranger mehr ein ethisch-religiöses als ein intellektuelles »Wagnis«, in das sich auch der Philosoph als »Mitsstreiter Gottes«, nämlich im Einstehen für die Wahrheit, hineingestellt sieht.

funden, so ist die gefundene Lösung selbst ein »Fertiges«, ein Gegenstand »in der Welt« geworden, der seinerseits in seiner Seinsmöglichkeit problematisch erscheinen und zu einer erneuten Frage nach »Welt selbst« Anlaß geben kann.

E n t w i c k l u n g der Philosophie versteht Glockner nur in sekundärer Bedeutung in Annäherung an Hartmanns Auffassung als »einheitlich fortlaufende, gleichsam planmäßige Aufarbeitung von rationalen Problemzusammenhängen«; in erster Linie ist sie ihm Erfüllung eines Philosophenschicksals, von der Fragwürdigkeit eines anscheinend Fraglosen ergriffen zu werden und sich mit ihr auseinandersetzen zu müssen. Der Philosoph ist auch keinem anderen Ziel verantwortlich als dem, seiner inneren Berufung zu folgen; er philosophiert nicht, um etwa einem inhaltlich bestimmten letzten Ziel einer philosophierenden Menschheit näherzukommen, wie es für Hartmann und Spranger festzustehen scheint; er »philosophiert, weil er es kann«, d. h. weil er zur Erfassung und Darstellung der unendlichen Weltproblematik begabt ist. Fast fühlt man sich versucht, analog der bekannten Unterscheidung von Erfolgs- und Gesinnungsethik auch eine Erfolgs- und Gesinnungsphilosophie zu unterscheiden; Vertreter der ersteren wären Hartmann und Spranger, Träger der letzteren Glockner und — wie sich noch zeigen wird — Reininger. Bei Glockner kommt noch schärfer zum Ausdruck, was sich wohl schon aus Hartmanns und Sprangers Auffassung ergibt, daß Philosophie erst in zweiter Linie ein sachliches Ergebnis ist, in erster Linie eine Aktualität; »Welt selbst« wird nicht nach und nach ausgearbeitet wie die Artikel einer Enzyklopädie«, heißt es in seinem »Abenteuer des Geistes«.

In der Betonung des Aktualitätscharakters der Philosophie ist Glockner mit **R e i n i n g e r** einig: Philosophie ist Philosophieren, das ist aber Streben nach Erforschung der letzten Prinzipien als des Absoluten. Während die Einzelwissenschaften nur gelegentlich im Gange ihrer Untersuchungen auf Prinzipienfragen stoßen, bilden diese in formaler Hinsicht das Thema der Philosophie. Diese fängt dort an, wo die Einzelwissenschaften aufhören; was für die letzteren Grundlage ist, erscheint der Philosophie als bloße noch ungeprüfte Voraussetzung. Das Problem »Welt selbst« muß umfassender gestellt und gelöst werden, wie Glockner es ausdrückt, und Reininger formuliert diese Einsicht so, daß die Philosophie auf immer noch tiefer liegende Prinzipien geht, zuletzt auf solche des Denkens und Wertens überhaupt, die schon im unreflektierten Bewußtsein wirken. Bei Reininger spitzt sich der Aktualitätscharakter der Philosophie zum Charakter des Dynamisch-Lebendigen zu: die Relativierung früherer Standpunkte ist grundsätzlich eine unbegrenzte, indem sich immer wieder von

neuem ergibt, daß das, was auf einer bestimmten Stufe des Denkens als Wahrheit erscheint, sich von einem reflektierenden, also gleichsam höheren Standpunkte aus als bloße Tatsache des Bewußtseins des gerade Denkenden erweist und die erneute Frage nach einer endgültigen Wahrheit herausfordert. Dieser Prozeß einer Transzendierung des jeweiligen Standpunktes muß grundsätzlich so lange fortgesetzt werden, bis der Eintritt des Evidenzgefühls dem Denken einen — vorläufigen — Ruhepunkt gewährt. Reininger nennt seine eben charakterisierte Methode »transzendental« — dieses Wort in weiterem Sinn als bei Kant, nämlich dem buchstäblichen des Überhöhens, verstanden — und bezeichnet sie als einen methodischen Kunstgriff, dessen sich das Denken bedient, um die Philosophie möglichst voraussetzungslos und vorurteilsfrei zu erhalten; denn sie, die ja die wahrhaft letzten Prinzipien auffinden will, darf sich nicht selbst auf noch ungeprüfte bloße Annahmen stützen. Aus ihrem dynamischen Charakter schöpft die Philosophie die Berechtigung zu ihrer Sonderstellung über den Wissenschaften, zu ihrer Ordnungsfunktion, die darin besteht, daß sie den Ergebnissen der Einzelwissenschaften den ihnen gebührenden logischen Ort im Ganzen des Erkenntnisystems zuweist, so z. B. eine vorgefundene »Wahrheit« zunächst als bloße noch unbewiesene Annahme gelten läßt.

Nachdem nun ziemlich geklärt erscheint, was unsere vier Denker unter Philosophie verstehen, wäre die Frage zu erledigen, was denn eigentlich den Begriff einer »nur« historischen Behandlung der Philosophie ausmacht, genauer ausgedrückt, welches denn das Verhältnis der historischen Darstellung zur Entwicklung der Philosophie sei. Nach der gebräuchlichen Auffassung gehören Philosophie selbst und ihre Geschichtschreibung verschiedenen Geistesgebieten an, die Leistung des Denkers ist eine andere als die seines Historikers; es besteht eine Kluft zwischen dem ursprünglichen philosophischen Geschehen und seiner Darstellung und der Historiker muß die schon der Vergangenheit anheimgefallene philosophische Leistung in die Gegenwart herüberretten, sie gleichsam zu neuem Leben erwecken. Dabei stützt sich der Historiker auf die Spuren, die das einstmals lebendig gewesene Philosophieren hinterlassen hat, auf das vergegenständlichte Philosophieren in Gestalt von Aussprüchen, Lehrmeinungen, philosophischen Systemen. Diese Deutung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte ist nur ein Spezialfall der gebräuchlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen tatsächlichem Geschehen und seiner historischen Darstellung überhaupt. G l o c k n e r stellt nun dieser »abstrakten und unlebendigen Geschichtsauffassung« seine o r g a n o l o g i s c h e gegenüber, die hier gleich in ihrer Besonderung auf Philosophie-

geschichte betrachtet werden soll. Es gibt keine »vergangenen« Tatsachen, die erst wieder ins Leben gerufen werden müßten; die sogenannte »einstige« Leistung des Originaldenkers steht nicht als Objekt einem betrachtenden Subjekt gegenüber, sondern ist ihm inniger verbunden, ähnlich wie dem Physiologen sein eigener Leib: sie ist Gedächtnisbesitz des Historikers und existiert nur insofern, als sie »wirkt«, d. h. Eindruck macht, sich in gewissem Lichte zeigt, zu weiterer Auslegung — denn sie ist ja selbst schon Auslegung, Ausdruck der schöpferischen Intuition des Originaldenkers — gleichsam auffordert. Sie ist selbst das Ergebnis einer vorangegangenen Entwicklung eines Gedankenganges und ihre Entwicklung dauert weiter, solange sie eben ein menschliches Interesse in Atem hält. Der Historiker schneidet nur willkürlich ein Stück ihres Entwicklungsganges heraus, bestimmt schöpferisch-frei Anfang und Ende, letzteres eben durch den Augenblick der Betrachtung, wird aber selbst mitumfassen von dem ja über ihn hinauswachsenden Entwicklungszusammenhang, der gleichsam einen lebenden, gegliederten Organismus darstellt, in welchem selbst die einfachste chronologische Feststellung selbst als Mikro-Entwicklungsganzes zu betrachten ist. So wie schon der Originaldenker den Gegenstand, an dem ihm die Problematik erst aufbricht, nicht bloß im Bewußtsein abbildet, sondern gleichsam neu schafft, indem er ihn in seinen theoretischen Verhältnissen durchleuchtet, als Gestalt erfaßt und gemäß der in sich selbst erlebten Einzigkeit und Eigenart als Individuelles wertet, so reproduziert der Historiker nicht einfach die Originalleistung, sondern schafft sie nach, indem er sich auf Grund einer Wahlverwandtschaft mit seinem Denker identifiziert, dessen Schicksal des Ringens mit der Problematik auf sich nimmt und an seiner Stelle die Problemlösungen selbst vollzieht ¹⁾; die Leistung des Philosophiehistorikers ist von der des Originalphilosophen nicht verschieden, sie ist selbst ein Werk der schöpferischen Freiheit. Der Historiker muß ebenso wie der Originaldenker theoretische, künstlerische und individualitätserfassende Leistung vereinen und zugleich an das Abenteuer des Geistes glauben; er muß theoretischer Denker, gestaltender Künstler, »großer Liebender« und gläubiger Mensch in einem sein. In dieser Auffassung trifft sich Glockner mit Spranger, der besonders das ethisch-religiöse Moment im Philosophen und auch in seinem Historiker betont.

Glockners organologische Geschichtsauffassung zeigt allerdings das Wesen des »Nur«historischen in neuem Lichte, kann aber doch nicht die Entwicklung des gesamten philosophischen Geschehens als einen sinnvoll-

1) In diesem Sinn schrieb Kuno Fischer seine »Geschichte der neueren Philosophie«.

notwendigen Zusammenhang erscheinen lassen, weil es sich ja jeweils nur um den Gang eines und desselben Problemschicksals in Händen eines individuellen Forschers dreht. Es muß wohl dabei bleiben, daß eine bloß historische Behandlung der Philosophie jenen gesuchten Zusammenhang zwischen den einzelnen Leistungen, wie ihn sonst die Geschichte einer Wissenschaft als schon vorhandenen nur zu beleuchten braucht, nicht selbst stiften kann. Dazu bedarf es eben doch einer selbst philosophischen Betrachtung seitens des Historikers. Nach Hegel ist ein Zusammenhang in der Philosophie schon »von Natur aus« gegeben, da ja die Entwicklung der Philosophie nichts anderes ist als die logisch-dialektische Entfaltung der selbstbewußten Vernunft; die philosophischen Systeme sind Stufen im Entwicklungsgang des Logos selbst und die Leistungen der einzelnen Philosophen stehen im Zuge dieser fortschreitenden Selbstvervollkommnung des Logos. Mit dieser Auffassung müssen sich wohl alle Philosophen der Philosophiegeschichte auseinandersetzen. G l o c k n e r kann schon deshalb nicht der Hegelschen Entwicklungslehre betreffs der Philosophie zustimmen, weil in dieser das Moment des Individuellen keine Berücksichtigung findet, das gerade bei Glockner so stark in den Vordergrund tritt und die Führerrolle in der Philosophiegeschichte ebenso wie in der geschichtlichen Entwicklung überhaupt besitzt: die Eigenart der großen Individualität ist für die Entwicklung des philosophischen Denkens entscheidend. Was Glockner von Hegel übernimmt, ist nicht der Gedanke einer Selbstentfaltung der Vernunft, sondern der des Dialektischen in umfassenderem Sinne: die Philosophie läßt sich als eine Reihe von Diskussionen auffassen, in denen sich der Logos der einzelnen Denker als Sprecher bedient. Aber es dreht sich nicht wie bei Hegel um ein einziges zusammenhängendes Weltgespräch, indem ein und dasselbe, und zwar i n h a l t l i c h bestimmte Thema mit steigendem Erfolg bis zu befriedigendem Abschluß verhandelt wird, sondern jeweils um einen f o r m a l e n Gegensatz zweier Grundrichtungen der geistigen Einstellung. Glockner unterscheidet fünf Paare von miteinander kontrastierenden Grundpositionen: Es sind dies: 1. das Durchsetzen einer freien Neuschöpfung gegenüber einer gegenständlich-fertigen Lehre; 2. der Gegensatz zwischen dem Streben nach Ordnung und dem unberechenbaren, ungeordneten Auftreten einer philosophischen Einsicht; 3. der Widerstreit zwischen Bevorzugung des Rationalen und Bevorzugung des Irrationalen; 4. der Unterschied zwischen mehr betrachtender Haltung und einem mehr aktivistischen Standpunkt; 5. der Widerspruch zwischen der Neigung zum philosophischen System und einer Haltung »in der schöpferischen Schweben«, nämlich dem Streben, vor aller Festlegung auf einen philosophischen Stand-

punkt ein drängendes Problem spontan in Angriff zu nehmen; es ist die Haltung der Existenzialphilosophie. Vielleicht könnte man im Sinne Reiningers einen 6. Gegensatz von Grundeinstellungen annehmen, nämlich den des Verharrens auf dem eben eingenommenen Standpunkte und der Tendenz, ihn durch Überhöhung der Ebene der Betrachtung zu transzendieren und so hinter oder unter sich zu lassen; es wäre ein Gegensatz, der nicht mit den vorgenannten fünf Gegensätzen sozusagen in einer Ebene des Denkens läge, sondern vertikal zu ihnen verlief und alle diese Spannungsmöglichkeiten schnitt. Es müßten aber keineswegs beide Glieder je eines der Gegensatzpaare chronologisch aufeinander folgen; sie könnten in bunter Reihe mit Gliedern anderer Gegensatzpaare abwechseln; aus diesem Grunde, aber auch deshalb, weil es sich immer nur um formale Bestimmungen handeln kann, läßt sich die Entwicklung der Philosophie keineswegs als notwendiger Zusammenhang darstellen; sie kann nur beschrieben, aber nicht erklärt werden. Wenn schon nicht der Gedanke einer Dialektik als Entwicklungsform der Philosophie deren Zusammenhang als notwendigen glaubhaft machen kann, so vermag dies aber jene Einsicht, die wir mit Reininger als bleibenden Gewinn aus Hegels Entwicklungslehre ziehen: die Überzeugung von einer inneren Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, die uns erst die Philosophiegeschichte als sinnvolles Ganzes und nicht bloß als zufälliges Neben- und Nacheinander verstehen läßt. Wie Reininger weiter ausführt, ist diese innere Gesetzmäßigkeit durch das Eigenleben, die Eigengesetzlichkeit der Probleme gegeben: die Stellungen und Lösungsversuche eines bestimmten Problems, die vielleicht in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge den verschiedensten systematischen Standpunkten angehören, lassen sich doch ohne Rücksicht auf chronologische Ordnung in eine Entwicklungsreihe bringen, so daß sich die ganze Problemfaltung für die Rückschau des Historikers als ein systematisches Fortschreiten bis zur — vorläufig — endgültigen Lösung darstellt. Die Logik, die diesen Zusammenhang durchwaltet, ist auch eine überindividuelle, aber nicht Hegels zu einer metaphysischen Potenz hypostasierter Logos, sondern die im Bewußtsein des Philosophen wirkende und ihn zum folgerichtigen Durchdenken seines Problems zwingende Vernunft. Dem Historiker der Philosophie, der ein Problemschicksal verfolgt und dessen einzelne Stadien durch die Denkleistungen verschiedener Philosophen verkörpert sieht, gilt dann der Name des einzelnen Philosophen als bloße Signatur einer im menschlichen Geist angelegten Denkmöglichkeit. Reiningers Gedanke einer pragmatischen Geschichte der Philosophie als dem Ideal einer wahrhaft philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung begegnet sich mit N i c. H a r t m a n n s

Forderung einer problemgeschichtlichen Forschung. Hartmanns Gedankengang ist folgender: philosophische Erkenntnis liegt nur dort vor, wo das Denken seinen eigenen Gesetzen gehorcht und nicht durch die individuelle Eigenart des Denkenden und die Zeitlage bedingt ist; die Lehrmeinungen der Denker und die philosophischen Systeme sind von außerphilosophischen Faktoren abhängig und gerade das Vergängliche und Fragwürdige an der Philosophie. Der Historiker muß ans Licht heben, was der Originaldenker oft unbewußt, ja bisweilen im Widerspruch mit seinem systematischen Standpunkt, an wahrer, bleibender Einsicht errungen hat. Relative Kriterien echter Einsicht bieten sich ihm ja, z. B. gerade im Durchbrechen einer bestimmten systematischen Einstellung durch einen neuen Gedanken; das Wahre ist am ehesten das Schlichte, das dem populärphilosophischen Interesse an gewissen Lehrmeinungen Abgeneigte; es liegt oft dort, wo dem Denker seine eigene Systematik fragwürdig wird u. a. m. Im Lauf der Zeit werden sich echte Wahrheiten behaupten, während Falsches von selbst ausscheidet; indem die späteren Denker sich die Erfahrungen der früheren zunutze machen, wird ihr Urteil sicherer und reifer werden, so daß der Historiker im großen und ganzen ein Fortschreiten philosophischer Einsicht, ein »Anwachsen eines Kontinuums der Erkenntnis« feststellen können wird. Auf welchem Wege aber gelangt der Historiker zu den ja ganz verstreut und hinter den Lehrmeinungen oft verborgen liegenden echten und bleibenden Errungenschaften, die ja verschiedenen Denkern und verschiedenen Zeitaltern angehören? Einzig auf dem Wege der Problemforschung; die Kontinuität des Problemgehalts gibt den Leitfaden an die Hand, längs dessen sich das Problemschicksal im Durchgang durch die verschiedenen Denkergehirne aufrollen läßt; die Mannigfaltigkeit der vorliegenden philosophischen Leistungen wird daraufhin untersucht, was über dieses bestimmte Problem gesagt worden ist, in welchen Gedankengängen welcher Philosophen dessen einzelne Entwicklungsphasen aufscheinen. Die chronologisch feststellbare Abfolge der historischen Stadien einer Problementfaltung braucht sich ja keineswegs mit der Reihenfolge der systematischen Stadien des logischen Zusammenhangs zu decken; es läßt sich nur behaupten, daß jedes historische Stadium den Charakter eines systematischen bereits in sich schließt. Und nun muß der Historiker die Mannigfaltigkeit der historischen Stellungnahmen zu dem Problem in eine kontinuierliche Abfolge der systematischen Stufen eben dieser Problementfaltung umbauen. Hartmann weist nun eine Wechselbedingtheit zwischen Philosophie und Philosophiegeschichte nach; ein systematisches Moment der Problementwicklung wird Ingrediens der Geschichtsforschung, indem die historische Mannigfaltigkeit daraufhin abgefragt wird, inwiefern

dieses Moment hier zur Sprache kommt; und umgekehrt kann ein historisches Datum Ingrediens der systematischen Philosophie werden: indem es sich vielleicht nicht ohne weiteres in den systematischen Gang eines Problemschicksals einordnen läßt, kann es eine Überprüfung der systematischen Grundlagen nötig machen.

Hartmann beschäftigt sich nun mit der Frage, die man hier aufwerfen könnte, ob problemgeschichtliche Forschung überhaupt möglich ist, und befaßt sich nach Würdigung anderer Zweifelsgründe besonders eingehend mit dem Einwand einer unausweichlichen Relativität der Wahrheit. Hier muß man allerdings schärfer, als er selbst es tut, zwischen den Urteilen der Originaldenker und denen der Philosophiehistoriker über die ursprünglichen philosophischen Leistungen unterscheiden und demgemäß den Einwand der Relativisten im Sinne der Hartmannschen Interpretation etwa so formulieren: Wenn jeder Denker, jedes Zeitalter anderes für wahr hält — welcher Behauptung soll denn nun der Historiker den Vorzug der alleinigen absoluten Wahrheit zuerkennen? Und um ein Problem im Durchgang durch die verschiedenen Denkergehirne auch in der Verkleidung in verschiedene Lehrmeinungen und Systeme als dasselbe wiederzuerkennen und seine Behandlung durch die Denker richtig zu beurteilen, müßte der Historiker selbst frei von subjektiver und zeitlicher Bedingtheit des eigenen Betrachtens sein, was bei ihm ebensowenig wie bei dem Originalphilosophen der Fall ist, weshalb er vielleicht besser täte, sich überhaupt auf bloße Konstatierung der Lehrmeinungen zu beschränken.

Diesen Einwänden begegnet nun Hartmann durch den Nachweis, daß der Historiker und auch schon der Originaldenker in gewissem Ausmaß und unter bestimmten Bedingungen gegen die Gefahr einer Relativierung ihrer Wahrheit einigermaßen gefeit sind. Sobald es sich nicht um subjektive Meinungen und Anschauungen handelt, sondern um Problemeinsichten, die ja als die einzigen der Eigengesetzlichkeit des Denkens allein unterstehen, nähern sich die Denker ja doch allmählich der absoluten Wahrheit. Es ist nach Hartmann das Gesetz des objektiven Geistes, »daß er in jeder jüngeren Generation älter und erfahrener geworden ist, als er in der älteren war«; im allgemeinen — gelegentliche Rückschritte und Irrwege abgerechnet — werden die späteren Denker, die sich die Erfahrungen der Vorangegangenen zunutze machen, Urteile fällen, die der Wahrheit wieder ein Stück näher kommen, da ja schon viel Falsches durch die Denkarbeit früherer Forscher ausgemerzt wurde, das Wahre dagegen immer wieder neuerliche Bestätigung fand. Die Bewährung im Gang des Geschehens ist nach Hartmann ein natürliches Ausleseprinzip

für die Unterscheidung von wahr und falsch. Dem Historiker der Philosophie liegt dann eigentlich ein schon gesichtetes Material vor und er brauchte eigentlich nur die schon ausgelesenen »an sich« wahren Behauptungen der Originalphilosophen zu bestätigen; ob sie ihm aber wahr erscheinen und ob er ihnen zustimmt, hängt ja wieder von seiner individuell und zeitlich bedingten Denkeinstellung ab. Hier wirkt sich abermals der nach Hartmann reale Sachverhalt einer Relativität der Relativität bezüglich der Wahrheit aus: sofern die Urteile der Historiker nicht bloße subjektive Lehrmeinungen der Denker, sondern Einsichten des Problemforschers betreffen, stehen sie selbst im Zuge einer fortschreitenden Annäherung an die Wahrheit. Jede Auffassung seitens des Historikers entspricht dem Erkenntnisstand ihrer Zeit; »da . . . die Erkenntnis aber geschichtlich fortschreitet, so ist auch die Reihe jener Auffassungen eine geschichtlich fortschreitende . . . im ganzen gesehen, ist ein Vorwärtsgang in ihr. Darum müssen sich in ihr Fehltritte und Einseitigkeiten auf die Dauer ebenso ausgleichen, wie sie sich im geschichtlichen Gange der systematischen Probleme und Erkenntnisse selbst ausgleichen«. Hartmann übt am Einwand der Relativisten gegen die Möglichkeit einer Wahrheitfindung überhaupt und gegen die Berechtigung der Werturteile der Philosophiehistoriker im besonderen eine Kritik, die außerhalb des Gedankenkreises des Relativismus verbleibt: er sucht nachzuweisen, daß unter bestimmten, oben dargelegten Bedingungen die Gefahr einer Relativierung der Wahrheit ja ohnehin nicht in dem gefürchteten Ausmaße besteht. Vielleicht könnte man seiner Stellungnahme zum Relativismus die immanente Kritik R. Reiningers gegenüberstellen, eine Kritik nämlich, die sich aus dem richtigverstandenen Begriff des Relativismus selbst ergibt. Letzterer behauptet gar nicht, daß innerhalb derselben Denklage über denselben Sachverhalt mehrere, darunter sogar einander widersprechende Aussagen gleich »wahr« sein könnten; er lehrt nur, daß »Wahrheit« kein ein für allemal feststehendes Prädikat einer Aussage ist, sondern daß es Wahrheit immer nur in bezug auf einen bestimmten Denkstandpunkt gibt und daß, was eben jetzt als wahr gilt, es nicht deshalb auch auf einem später eingenommenen Standpunkt zu sein braucht. Den Maßstab für die Wahrheit der Aussagen des Philosophiehistorikers bietet die jeweilige Wissens- und Erkenntnislage seiner Zeit mit der von ihr anerkannten Wahrheit; die Einsicht aber, daß diese Wahrheit eben zeitbedingt ist, fällt einem höheren Standpunkt der Reflexion über diese Erkenntnislage anheim, welcher dem gerade Urteilenden ja gar nicht zugänglich ist. Die Relativität der Wahrheit ist selbst nur relativ, d. h. sie läßt sich nicht von jedem Denkstandpunkt, sondern immer nur vom je-

weils nächsthöheren aus behaupten. Reininger bestätigt die Unaufhebbarkeit des Relativismus hinsichtlich der Wahrheit, aber er entkräftet die skeptischen Folgerungen aus ihm, indem er ihm nur über die vergangenen Wahrheitsfindungen, nicht über die gegenwärtige Wahrheitsbehauptung Macht einräumt; »jede letzte Wahrheit gilt absolut, aber es gibt im Grunde keine letzte Wahrheit«. Dadurch, daß er mit dieser letzteren Behauptung betont, daß man aus dem Begriff der Wahrheit den Anspruch auf absolute Geltung ausschalten und Zeitbedingtheit als eines seiner konstitutiven Merkmale anerkennen müsse, sichert er der Wahrheit gerade den unbestreitbaren Rang eines unerläßlichen Erkenntnisfaktors. Denn auf dem Standpunkt des tatsächlichen, lebendigen, selber unreflektierten Philosophierens der jeweils gegenwärtigen Erkenntnislage, auf die allein es ankommt, gibt es wirklich nur eine Wahrheit. Der Glaube an eine absolute Wahrheit aber bedeutet für den Denkenden die Rechtfertigung seines Erkenntnisstrebens vor sich selbst; er ist eine »regulative Idee«, ein Prinzip der wissenschaftlichen Forschung überhaupt; der Relativismus wieder bietet ein Gegengewicht gegen den Dogmatismus in der Wissenschaft: er nötigt zu dem Eingeständnis, daß keine anerkannte »Wahrheit« davor sicher ist, von überhöhtem Denkstandpunkt aus ihres Ranges entsetzt und zu dem einer bloßen noch unbewiesenen Annahme herabgedrückt zu werden.

Für den Philosophiehistoriker handelt es sich übrigens nicht bloß um die Entscheidung, welche der ihm vorliegenden Denkeraussagen auch auf dem Erkenntnisstand seiner Zeit noch für wahr gelten können, sondern vor allem darum, das bleibend Wertvolle auch an den nicht mehr haltbaren Lehrmeinungen klar herauszustellen — eine Erkenntnis, die Reininger mit Hartmann teilt.

Um aber nun zum Ausgangspunkt dieser Erwägungen über das Problem der absoluten Wahrheit zurückzukommen, das mit der Frage nach der Möglichkeit problemgeschichtlicher Forschung verquickt ist, sei wiederholt, daß Hartmann deshalb diese Art der Forschung fordert, weil sie die einzige Methode darstellt, jenen Zusammenhang der wahren philosophischen Einsichten zu stiften, den uns die Philosophie selber vorenthält; genauer ausgedrückt, weil sie »den esoterischen Gang der Erkenntnis«, den die Denker »kontinuierlich fortführen«, indem sie »Einsicht an Einsicht reihen« — natürlich nicht in chronologischer Folge — erst ins Licht des Bewußtseins hebt. Eine Darstellung der einzelnen individuellen »Philosophien« ergäbe keine einheitliche Entwicklungslinie für den Gang der Philosophie; die Geschichte der Philosophie bekäme selbst den Charakter des Vereinzelten, Diskontinuierlichen. Aber sogar für den Zweck der Mono-

graphie eines Denkers müßte dessen problemgeschichtliche Bedeutung den Maßstab für die Bewertung seiner Leistungen abgeben. Hartmann nennt es eine neue Aufgabe für den Philosophiehistoriker, in der Reihe der großen Denker das Verhältnis von Systemkonsequenz und Problemkonsequenz zu beleuchten, und fordert besonders für Kant ein Gesamtbild seiner Philosophie, das den bleibenden Erkenntnissertrag seiner Arbeit an den großen philosophischen Grundproblemen, von den subjektiven, durch die Zeitlage bedingten Lehrmeinungen losgelöst, rein darstelle ¹⁾.

In seiner älteren Schrift gibt Hartmann mehr aus Gründen der Arbeitstechnik der problemgeschichtlichen Forschung den Vorzug vor der Darstellung der Denkerpersönlichkeiten: die Problemforschung sei die einfachere Aufgabe, weil sie neben der Kenntnis des Quellenmaterials nur das systematische Problemverständnis voraussetze, während die Rekonstruktion der historischen Persönlichkeit in ihrer Individualität eine Orientierung auf allen Teilgebieten, die sie berühre, erfordere. »Schwieriger als in das Schicksal eines Problems läßt sich in die Subjektivität eines einmal dagewesenen Denkerbewußtseins eindringen . . .« Dann aber ermöglicht auch die problemgeschichtliche Betrachtungsweise, Lücken im Tatsachenmaterial an Hand der Problemkontinuität auszufüllen, indem sich aus dem Denken eines späteren Philosophen auf das vielleicht mangelhaft bekannte des vorangegangenen rückschließen läßt. Erst in der späteren Schrift erkennt er nur die Problemgeschichte als Philosophiegeschichte in eigentlichem Sinne an und stellt sie in scharfen Gegensatz zu der seiner Meinung nach herrschenden Philosophiegeschichte, die mehr Geschichte der Lehrmeinungen und Systeme, also ephemerer, weil individuell und zeitlich bedingter Gebilde sei, und in ihrem Streben, das Einschlagen gerade dieser oder jener Richtung zu begründen, mehr auf Geistesgeschichte hinauslaufe; diese aber könne wohl Motive einer bestimmten Richtung, den Ursprung einer Lehrmeinung aufdecken, aber der Gang der wahren Einsichten, der nur der Eigengesetzlichkeit des Denkens folgt, bleibe von dieser Betrachtung unberührt. Nur mittelbar bedürfe die Philosophie der Geistesgeschichte, da sie nun einmal von Voraussetzungen und Tendenzen getragen werde, die außerhalb ihrer wurzeln.

E d u a r d S p r a n g e r zählt als einzige Formen der Philosophiegeschichte Autoren- und Problemgeschichte auf; eine geistesgeschichtliche Betrachtung, welche die wechselnde Struktur der menschlichen Geistesart in ihrer Abhängigkeit von der Umwelt und der Zeitlage untersucht, dehnt er nicht auch auf Philosophiegeschichte aus. Spranger

¹⁾ Übrigens ist R. Reininger mit seinem 1923 in der Ausgabe von Kafka erschienenen »Kant« dieser Forderung Hartmanns zuvorgekommen.

verwendet den Ausdruck »Geistesgeschichte« hier in anderem als sonst gebräuchlichem Sinne: während man sonst darunter die Geschichte geistiger Leistungen, also auch der philosophischen, versteht, bezeichnet er mit dem Namen »allgemeine Geistesgeschichte« eine bestimmte Art der Betrachtung des Geschehens, nämlich mit Rücksicht darauf, wie die seelische Verfassung der denkenden und handelnden Menschen durch Umweltfaktoren beeinflußt wird. Diese allgemeine Geistesgeschichte gliedert er in eine geisteswissenschaftliche Behandlungsweise der Wirtschaftsgeschichte, der politischen Geschichte, der Kunstgeschichte, der Religionsgeschichte; Philosophiegeschichte nimmt er also aus; wohl deshalb, weil ein bloßes Verstehen, warum unter gegebenen historischen Bedingungen die Menschen gerade diese geistige Gestalt und keine andere annehmen, für ein Verständnis der Fortschritte wahrer Einsichten nichts leisten könnte.

Auch G l o c k n e r lehnt eine geistesgeschichtliche Betrachtung philosophischer Ergebnisse ab, wenn er meint, eine Untersuchung der freien Leistungen des Geistes in psychologischer Weise verwandle das Abenteuer des Geistes in natürliches Geschehen und ein Streben, Voraussetzungen des Abenteuers des Geistes anzugeben, dessen Verlauf zu beschreiben, Zustandsbilder des Freiheitserlebens zu entwerfen, beruhe auf einer Verwechslung von Geist und Seele.

G l o c k n e r stellt mehr programmatisch die Forderung nach Vereinigung der verschiedenen Absichten, Philosophiegeschichte zu betreiben: Philosophiegeschichte müsse zugleich Universalgeschichte und Monographie, Problemgeschichte und Heldengeschichte sein; Universalgeschichte insofern, als der Historiker ein willkürlich herausgeschnittenes Stück eines Entwicklungszusammenhangs behandelt, der in die verschiedensten Geistesgebiete übergreift; Monographie in doppeltem Sinn, indem er die Individualität des Originaldenkers, die sich in dessen Leistung kundgibt, zum Ausdruck bringt, zugleich aber sich selbst als Forscherpersönlichkeit darstellt. R e i n i n g e r führt aus, wie eine solche Synthese in der Zusammenarbeit der Philosophen zu denken wäre: er unterscheidet eine wahrhaft philosophische Geschichte der Philosophie und eine Vorarbeit für sie, die Geschichte im eigentlichen Wortsinn ist und drei Stufen umfaßt: 1. die objektive Wiedergabe der Lehren auf Grund der Quellen, welche Leistung eine gewisse Auswahl und Bewertung in sich schließt, die schon philosophische Veranlagung erfordert; 2. eine gewissermaßen geistesgeschichtliche Betrachtung der Philosophie als des Ausdrucks des Geisteslebens einer bestimmten Epoche, also Philosophiegeschichte als Teil der Kulturgeschichte; 3. die psychologisch-biographische Darstellung der Philosophenpersönlichkeiten selbst.

Muß nun in der wahrhaft philosophischen Geschichtsschreibung der Philosophie das Persönliche, das individuell Bedingte an den Lehren der behandelten Denker gerade abgezogen werden von der Entwicklung eines Gedankenzusammenhangs selbst, so tritt trotzdem das Moment des Individuellen, das für Glockner gerade das schwerwiegendste ist, nach Reiningner keineswegs in den Hintergrund, sondern kommt gerade zu besonderer Geltung in der Person des Historikers: seiner individuellen Auffassung und Auswahl ist mehr Spielraum gestattet und in der Fort- und Zuendeführung der vorliegenden Gedanken der Originalphilosophen, in deren Ausbau zu einem reinen Problemzusammenhang kann er sich schöpferisch-gestaltend erweisen. Bisweilen wird der Historiker von seinem höheren Standpunkt aus ein Problem als falsch gestellt erkennen und so schon die Grundlagen des ganzen Problemzusammenhangs korrigieren müssen; dann wieder wird er vielleicht eine bisher gering geachtete Denkleistung ans Licht ziehen und den bisherigen Bestand eines Problems bereichern können. So wird er oft der Philosophie ein anderes Gepräge verleihen. Die Geschichte der Philosophie ist somit das Bild der Entwicklung oder des Schicksals der Gesamtphilosophie, aus dem die Philosophie der jeweils gegenwärtigen Denklage ihre bisherigen Grenzen und die Richtung ihrer Erweiterungsmöglichkeit ersieht. Während die Menschen aus der Weltgeschichte erfahrungsgemäß für ihr weiteres Tun nichts gelernt haben, hat die Philosophie sehr wohl aus ihrer Geschichte Nutzen gezogen; darin sind sich auch die hier in Betracht gezogenen vier Denker einig. Die Geschichte der Philosophie ist die Lehrmeisterin der Philosophie, indem sie Denkfehler und Irrwege vermeiden lehrt, denen vorangegangene Denker verfallen sind, aber auch dadurch, daß sie, wie Reiningner betont, dem Dogmatismus entgegenwirkt, indem sie die Labilität scheinbar fester Grundlagen, deren Hinfälligkeit gegenüber der Kritik eines erhöhten Standpunkts aufdeckt. Den Gedanken, daß der Anblick großer philosophischer Errungenschaften den Betrachter zu Höchstleistungen anspornt, vertritt besonders Spranger, der diese Rolle einer bestimmten Stufe des historischen Bewußtseins, der verpflichtenden Geschichte, die auch erziehende oder emporhebende Geschichte heißen könnte, zu teilt; und Glockner führt Hegel als hervorragendes Beispiel dafür an, daß die Selbstidentifikation des Philosophiehistorikers mit seinem Helden seine »individuelle Strahlkraft« zu höchstem Grade steigerte.

Bedeutender aber als diese ethische Seite der Philosophiegeschichte bleibt ihre intellektuelle. Die Philosophiegeschichte enthüllt das Wesen des philosophischen Denkens, das darin besteht, sich selbst zum Problem zu werden und seinen eigenen Standpunkt immer wieder zu überhören;

sie wird so zur Selbsterkenntnis der Philosophie, genauer ausgedrückt, des Philosophen. Damit sind wir aber zur Kernfrage der vorliegenden Arbeit, die der Ausgangspunkt aller hier entwickelten Gedankengänge ist, zurückgekehrt: die Frage, ob Philosophiegeschichte nur Geschichte oder selbst Philosophie sei, erscheint dahin entschieden, daß sie einen Platz innerhalb der Philosophie selbst beanspruchen darf. Einmal deshalb, weil sie philosophische Erkenntnisse vermittelt, indem sie den eben erwähnten Einblick in das Wesen der Philosophie gewährt; zum andernmal aber, weil sich, wie R e i n i n g e r ausführt, der Inhalt einer pragmatischen Philosophiegeschichte, wenigstens der Idee nach von allen subjektiven Zutaten befreit und so rein dargestellt als Gesamtheit aller philosophischen Probleme und ihrer Lösungsmöglichkeiten, mit der gegenständlich gewordenen Philosophie selbst decken müßte; endlich aber fällt ja nach G l o c k n e r die lebendige Leistung des Philosophiehistorikers nahezu zusammen mit jener des Originaldenkers und bedeutet Philosophiegeschichte schreiben selber schöpferisch-frei philosophieren, indem sich der Historiker mit dem betrachteten Denker identifiziert, dessen schöpferische Leistung nachschafft und so jenes Abenteuer des Geistes als sein eigenes Schicksal auf sich nimmt, dessen Wagnis er als Schicksal seines Helden erkennt.

TRAUM UND WIRKLICHKEIT.

Das Problem des Idealismus¹⁾.

VON

ERNST SCHWARZ (NEUSTADT, WEINSTR.).

Philosophie und Kunst haben, wie wir zuletzt anzudeuten versuchten, etwas wesentlich Gemeinsames. Es gibt einen philosophischen und einen künstlerischen »Realismus«, eine philosophische und eine künstlerische Lehre von der »Idee«. Hier berühren wir, wenn auch zunächst nur äußerlich, einen Zusammenhang, dessen tieferen Grund wir noch aufzusuchen haben.

So treffend Kant über Wesen und Fragen der Kunst urteilte, so schenkte er diesen Gegenständen doch nur ein mehr forschendes, kein ihn persönlich stärker bewegendes Interesse. Bei Schelling und vor allem bei Schopenhauer tritt dann aber das künstlerische Interesse bedeutsam hervor. Schließlich gewinnt in Nietzsche die Kunst einen bis in die letzten Tiefen wirkenden Einfluß, ausgehend von Nietzsches leidenschaftlicher Anteilnahme an künstlerischen Dingen, vor allem an der Musik.

Diese Entwicklung geht die wesentlichsten Fragen der Philosophie an. Kant stellte »Erscheinung« und »Ding an sich« einander gegenüber; die Erscheinung wird durch das Subjekt geformt, aber durch das »Ding an sich« »bewirkt«. Bei Fichte und Schopenhauer tritt an die Stelle der Erscheinung die »Vorstellung« und das Bild der Welt wird nun aus der Tiefe des Subjektes heraus »bewirkt«. Nietzsche sucht nach einer dritten Möglichkeit: etwas zwischen Erscheinung und Vorstellung Schwebendes, weder von »außen« noch von »innen« her Bewirktes. Um diesen noch etwas schattenhaften Gedanken zu fassen, benützt er gelegentlich den Begriff »Traum«.

¹⁾ Schlußkapitel meines infolge des Krieges noch nicht veröffentlichten Buches »Weltbild und Weltgeschichte«, dessen wesentlichste Gedanken ich in Band 9, Heft 2 dieser Zeitschrift mitgeteilt habe (»Natur und Geschichte in finaler Betrachtung«).

Traum sagt etwas ganz Anderes an als »Vorstellung« oder Erscheinung, er ist weder etwas rein Aktives noch rein Passives, sondern ein Zustand, in welchem wir, losgelöst von der Wirklichkeit doch unmittelbar erlebend ergriffen werden. Wenden wir den Begriff des Traums auf unser Verhältnis zur Welt an, so müssen wir uns natürlich klar darüber sein, daß es sich hier nur um eine symbolisierende Ausdrucksweise handeln kann. Um zu sehen, was damit für eine Deutung der Welt zu erreichen ist, greifen wir etwas weiter zurück.

Wissenschaft und Philosophie, das forschende und das weltumfassende Denken, so wesentlich verschieden sie auch sind, stehen doch in einer ganz engen Berührung. Die Forschung erreicht im Laufe ihrer Entwicklung gewisse Punkte, mit denen die Voraussetzungen für eine Art von Kristallisationsreife der philosophischen Erkenntnis gegeben sind, und zwar als eine »Grenzsituation«, die sprunghaft das Denken auf eine neue Stufe hebt.

Die erste eigentliche Grenzsituation dieser Art wurde mit dem Umsturz des Weltbildes durch Kopernikus (und Galilei) geschaffen. Es war vor allem Giordano Bruno, der diese Grenzsituation erlebte und aus ihr heraus seine großartige Weltschau entwickelte.

In die nächste, weit mächtigere Grenzsituation sah sich Kant versetzt und zwar durch Newtons Naturlehre, deren philosophische Problematik ihm durch Humes Positivismus nähergebracht wurde. In Kants scholastisch gewundenen Gedankengängen verbirgt sich eine völlig neue Art, die Welt zu sehen und er hat damit den sicheren Grund gelegt zu einem wahren Bewußtsein der Welt. Seine Begriffe der »Erscheinung« und des »Ding an sich« zerstören keineswegs die naive Wirklichkeitsgewißheit, sondern überbauen sie mit einer neuen Perspektive der Welt. Aber diese beiden Begriffe bilden ein vollkommenes Ganze; setzt man sie einzeln dem Feuer der Analyse aus, so verflüchtigen sie sich.

Es ist also durchaus irreführend, wenn man Kants »Ding an sich« — wie leider nur allzuhäufig — so verstehen wollte, als sei hinter dem zeit-räumlichen Bild unserer Welt erst die wahre und eigentliche Wirklichkeit verborgen. Es ist darum auch keineswegs die Existenz der Welt an das Dasein von »Subjekten« geknüpft zu denken, denn es gab zweifellos »Welt«, bevor der Mensch ihr denkend gegenübertrat. Ein im ungeheuren Werderhythmus sich abspielender astrophysikalischer Vorgang verläuft natürlich auch ohne die Gegenwart von denkenden Wesen und die tote Natur eines Sternennebels scheint von so furchtbar-großartiger Elementargewalt, daß der idealistische Gedanke, es sei der Geist, welcher der Natur die Gesetze vorschreibe, dagegen geradezu lächerlich wirkt. Aber, wenn auch

»unabhängig von denkenden Wesen in Zeit und Raum zu existieren« uns als die Grundbestimmung des Materiellen gilt, so müssen wir uns doch daran gewöhnen, dieses Materielle in einer zunächst noch unergründbaren Weise als geistbestimmt anzusehen. Wesentlich ist dabei, daß wir das »Geistige« nicht konkret-hypostasierend auffassen, so wie wir das Materielle selbst zu denken pflegen, also nicht mit den Denkmitteln des Selbstbewußtseins bzw. der Wissenschaft, sondern auf eine selbstständige Weise, die der Eigenart des Weltbewußtseins¹⁾ entsprechen muß.

Im Ursprung dieses Weltbewußtseins liegt eine ablösende Kraft, die Subjekt und Objekt noch weiter auseinanderrückt, als es in der die Natur vergegenständlichenden Einstellung des Forschers (bzw. des Selbstbewußtseins) ohnehin schon der Fall war und — törichterweise, da es sich hier um eine entwicklungsgeschichtliche Notwendigkeit handelt — Anlaß zu antirationalistischen Anstrengungen von seiten der »Lebensphilosophie« gegeben hat.

Im Gegensatz zum Realismus der Wissenschaft steht der Idealismus des Weltbewußtseins. Dieser Gegensatz ist jedoch insofern kein ausschließender, als Idealismus in diesem Sinne nicht die Verwerfung des realistischen — allerdings auf seinen eigenen Geltungsbereich eingeschränkten — Denkens bedeutet, sondern das Wissen darum, daß mit dem Fortschritt der Erkenntnis unsere Welt immer mehr ihren ursprünglichen Objektcharakter einbüßt, den sie im Brennpunkt des Selbstbewußtseins gewonnen hat und gleichzeitig immer mehr Subjektcharakter annimmt. Dabei muß völlige Klarheit darüber herrschen, daß die Annahme eines reinen Objektcharakters (wie ihn etwa der entschiedene Realismus zugrunde legen möchte) ebenso irrig ist, wie die Annahme eines reinen Subjektcharakters, den der von Kant schärfstens abgelehnte (Berkeley'sche) Idealismus voraussetzt. Objekt und Subjekt sind vielmehr als die äußersten imaginären Richtpunkte im Entwicklungsprozeß des Denkens anzusehen. In diesem Sinne etwa läßt sich auch Hegels Versuch deuten, Kants Erkenntnislehre in eine Metaphysik überzuführen.

Man ist nach den ermüdenden, oft mit bewundernswertem Scharfsinn durchgeführten erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen seit Kant heute vielfach geneigt, in dem Gegensatz Realismus—Idealismus kein Problem mehr zu sehen. In der Tat lassen sich für beide Auffassungen, wie

1) »Weltbewußtsein« ist ebenso wie das von ihm übergriffene Selbstbewußtsein nicht etwa nur eine »Haltung« oder eine von mehreren Formen des Wissens, sondern eine an sich selbstständige Weise des Daseins in der Welt, ebenso selbstständig wie etwa das »Leben« der »Materie« gegenüber.

z. B. Jaspers in klassischer Weise gezeigt hat, mit fast zwingender Dialektik gleich gute Gründe anführen. Auch Nietzsche fühlt sich beiden Denkweisen verpflichtet, er ist einmal im Banne des Positivismus, ein andermal aber ebenso stark antipositivistisch. Kein Denker zeigt ja so wie Nietzsche, gleichsam in der grausamen Offenheit der Vivisektion, das Widerspiel der ihn bedrängenden Gesichtspunkte, und er ist sich dessen auch bewußt; er sagt einmal: »Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen« (Wille zur Macht, Nr. 259). Nietzsche gleicht einem hochempfindlichen Oszillographen, aus dessen Schwankungen man erst die wahre Linie seines Denkens herauslesen muß; er hat mit dieser »Ambivalenz« allerdings den größten Mißverständnissen Vorschub geleistet. Nietzsche ist nun einmal kein systematischer Denker, sondern »es« denkt in ihm, aber er ist in dieser Art das großartigste und ergiebigste Denkphänomen, das es je gegeben hat. Seine Widersprüchlichkeit ist jedoch durchaus nicht so undurchsichtig, daß man Nietzsches im Grunde idealistische Haltung nicht erkennen könnte. Sein uneingeschränkt festgehaltener »Phänomenalismus« ist um so bedeutungsvoller, als ja gerade Nietzsche das Recht der »Sinne« eindringlich genug verkündet hat, sodaß sowohl der künstlerische Realismus als auch die »realistische« Existenzphilosophie sich auf ihn berufen können.

Wägt man dies alles, so steht Nietzsche keineswegs im Gegensatz zu Kant, dem er so wenig gerecht zu werden vermochte. Kant bekämpft den Materialismus so gut wie den Idealismus und stellt zwischen beide seinen »transzendentalen« Idealismus. Auch bei Nietzsche sehen wir nicht etwa nur ein gleichgewichtiges Schweben zwischen Realismus und Idealismus, sondern das Hervordrängen einer eigenen Art von Idealismus, der mit der Sehweise des Künstlers verwandt ist (so wie auch seine Rechtfertigung der Sinne und des Leibes aus künstlerischem Empfinden geboren ist). In dem Gewirr seiner widersprechenden Argumente sich bewegend, kann es allerdings trotzdem geschehen, daß man sich plötzlich vor dem Abgrund des entschiedensten Naturalismus sieht, in welchen denn auch Manche freudig hineingesprungen sind. Der Abwehr dieser naturalistischen Gefahr sind wir zunächst noch einige abschließende Überlegungen schuldig.

Wohl ist seit Kant für jeden, dem Kants Werk verständlich ist, der Materialismus sinnlos geworden und doch hat gerade nach Kant und der höchsten Blüte des Idealismus katastrophenartig der seichteste Materialismus wieder eingesetzt. Der Impuls des deutschen Idealismus war völlig verloren gegangen, verbraucht mit Hegels Überspannung der spekulativen Möglichkeiten. Auch diese Entwicklung lehrt uns, daß die Geschichte des Gedankens in einem gewissen Sinne die Wiederholung der physischen Menschwerdung ist. Der Kampf mit den Elementarmächten, den das wer-

dende Menschenwesen zu bestehen hatte, muß auch auf dem Felde des Geistes gekämpft werden. Hier umdrängen den Menschen die Elementargeister der Stoffwelt, die erst dann wie mit einem Zauberschlage entweichen, wenn er, von ihnen wegsehend, den Blick ganz in sich selbst versenkt; dann erblüht aus ihm die Lotosblume des Weltbewußtseins. Aber dies geschieht nicht, ohne daß der Kampf mit der Stoffwelt ehrlich bestanden wurde. Je tiefer indessen der forschende Geist in die stoffliche Welt eindringt, um so mehr empfängt er immer wieder das spiegelnde Bild seiner selbst. Wie eine Grenzfläche in der Körperwelt zum Spiegel wird, so auch hier. Aber die Welt ist nicht »subjektiv«, sondern nur subjektgerichtet und je weiter sie sich auftut, um so mehr enthüllt sich ihre geistige Substanz. Wenn man dieser Auffassung einen Namen geben will, so könnte man sie vielleicht als dynamischen Idealismus bezeichnen.

In unserem Vergleich mit der physischen Menschwerdung zeigt sich erst die ungeheure kulturelle Bedeutung der Philosophie, die man so gern als eine Art von Mönchsangelegenheit zu betrachten geneigt ist. Diese ihre »praktische« Bedeutung kommt ganz besonders zum Ausdruck in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus und seinen oft verblüffenden Tarnformen, der sich nicht nur in der Lehre äußert, daß alles Geistige auf Stoffliches zurückgeführt werden könne, sondern auch darin, daß die Welt für alle Menschen eine und dieselbe sei. Im Gegensatz dazu zwingt uns der Gedanke, daß der schöpferische Prozeß, weit über das Sicht- und Greifbare hinauswirkend, eine unabsehbare Vielgestaltigkeit der inneren Welt erschafft, die eigentlich materialistische Überzeugung von der einen, Allen sich gleich anbietenden Welt preiszugeben. Der Urgrund der Welt ist vielmehr wie eine gewaltige Zentralsonne, von der jeder der zahllosen Weltkörper, d. h. hier: jedes Geschöpf einige Strahlen auffängt, das eine mehr, das andere weniger, eines durch den schweren Schleier der Sumpf-feuchtigkeit, das andere im kühlen Glanz des Hochgebirges. Vom Urtierchen bis zum Menschen stuft sich das Verhältnis zu dieser Weltsonne, aber auch im Menschen selbst weiter in einer unbegrenzten Vielfältigkeit des Welterlebens. Der Mensch gleicht einer Puppe, unter deren kaum differenzierten Gestalt sich die verschiedensten Bildungen verbergen. Es ist ein Gedanke von außerordentlicher soziologischer Tragweite, daß die »Welt« selbst — genau das, was wir Welt zu nennen pflegen und nicht etwa nur eine »Projektion« davon ins »Innere« — kein einheitlicher und allgemein gleicher Besitz ist. Der wilde Wettbewerb um ein Anrecht in ihr ist darum auch nur ein Kampf im Vorfeld, seine Voraussetzungen werden um so hinfalliger, je weniger uns die Welt als Objekt gilt, mit dem man wie mit einer festen und sicheren Größe rechnen kann.

Ein Bewußtsein der Welt ist also naturnotwendig antimaterialistisch, was das gleiche bedeutet wie proidealistisch. Es erhält einen neuen starken Antrieb in diesem Sinne aus der Grenzsituation, welche die moderne Physik darbietet. Der gestirnte Himmel war für Kant das erhebende Bild, das ihm eine Welt jenseits reinen Kausaldenkens versprach, eine sittliche Welt der Freiheit. Heute ist es der Blick ins Kleinste, ins Mikrokosmische des Atoms, der uns die physische und die moralische Welt unter *e i n e m* Begriff zu sehen lehrt und mit dem Feinbau der Materie gleichsam den Feinbau des Subjektes enthüllt. Damit stößt, wenn unsere früheren Ausführungen zutreffen, das Weltbewußtsein erst auf die ihm eigentümliche synthetische Funktion, nämlich *z w e i G e s e t z m ä ß i g k e i t e n*, Kausalität und Finalität¹⁾, sowohl voneinander zu unterscheiden, als auch in eins zu denken. Dagegen besteht die unser ganzes Naturerkennen beherrschende synthetische Funktion des Selbstbewußtseins im Inbeziehungsetzen *z w e i e r* (differentiell unterschiedener) *P u n k t e* oder Einzelmomente; alles fixierende Punktesetzen in Raum und Zeit — die euklidische Welt — und im zeiträumlichen Geschehen — die Erkenntnis von Ursache und Wirkung — ist eine eigentümliche Funktion des Selbstbewußtseins, sofern es der Außenwelt wissenschaftlich-forschend gegenübersteht. Durch die Gegenüberstellung und Synthese des Kausalitäts- und des Finalitätsgesetzes zeigt sich das Weltbewußtsein, das Kant aus der wissenschaftlichen Spannweite seiner Zeit heraus nur formal begründen konnte, in gleicher Weise *erfüllt und gegenständlich*, wie es das wissenschaftliche Denken durch das Kausalitätsgesetz allein ist.

N. Hartmann hat, Kants Unterscheidung von Kausalität und Freiheit weiter differenzierend, eine besondere »Determinationsweise« für jede Seinsschicht gefordert. Dies gilt in einem gewissen Sinne auch für unsere Darstellung, nur daß wir das Prinzip dieser Determinationsweisen im Zusammenhang mit einer »Phänomenologie des Geistes« konkret anzugeben versuchen.

Abschließend können wir zu dem Problem Realismus-Idealismus sagen, daß wir uns nicht nur vor einem naiven Realismus, sondern ebenso auch vor einem naiven Idealismus hüten müssen. Wir versuchen an Stelle einer naiv idealistischen Auffassung eine dynamische zu setzen: daß die dialektische Gleichgewichtslage Realismus-Idealismus gleichsam wie durch ein eben merkliches Übergewicht des »Ideellen« verschoben wird. Damit zeichnet sich eine Grundtatsache von größter Bedeutung ab. In der gleichen Weise verhält es sich nämlich auch mit anderen Alternativen wie Not-

1) Exkurs über diesen grundlegenden Begriff am Ende des Kapitels.

wendigkeit-Freiheit, Zufall-Planmäßigkeit, Präformation-Epigenese, ja sogar Pessimismus-Optimismus. Überall scheint wie in einem umkehrbaren chemischen Gleichgewicht der »Reaktionsverlauf« nach der Seite des »Ideellen« gerichtet zu sein, und zwar so, daß dieses Ideelle — als eine Art von »Spurelement« — gerade mühsam erkennbar ist, ja eigentlich erst mit der verantwortlichen geistigen Tat, die dem Menschen zufällt, wahrgenommen und verwirklicht werden kann. Man könnte hier, auf geistigem Gebiet, vergleichsweise etwas Ähnliches annehmen, wie es die Entropie auf physikalischem Gebiet ist, jedoch mit umgekehrtem Vorzeichen (also eine »Ektropie«): so wie die Entropie ein den Energieumwandlungen übergeordneter, umfassenderer Vorgang ist, ein allgemeines kosmisches Gefälle darstellend, so ist auch, entgegengesetzt dazu, die Spannung der Finalität im Geistigen das Moment, welches die dialektische Gebrochenheit im »Ideellen« wieder aufhebt, ob es sich nun um eine Frage der Erkenntnis (Realismus-Idealismus) oder um eine Frage der Wertung (Pessimismus-Optimismus) handelt.

Man kann diesen Gedanken an Nietzsches »Pessimismus der Stärke« verdeutlichen: das »dionysische« Verhältnis zum Dasein bedeutet im Grunde das gleiche wie die Lehre, daß der Schein »göttlich« sei (Nietzsches »Phänomenalismus«) — beides will sagen, daß der Mensch, unter das Joch der Lebenstragik gebeugt und an den Fels des Stofflichen geschmiedet, mit einem die Wirklichkeit verwandelnden »Ich will« sich zu der Gewißheit höheren Daseinssinnes emporhebt und von der Scheinbarkeit des Objektes freimacht.

Auch den Begriff der Transzendenz vermag eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zu erhellen, nämlich mit seinem Gedanken des »Willens zur Macht«. Dieser Gedanke hat eine gewisse Verwandtschaft mit dem von uns entwickelten Begriff der Finalität, aber er unterscheidet sich davon wesentlich dadurch, daß er transzendenzlos ist. Auch der Wille zur Macht, der schon zwischen Atomen wirksam sein soll, zeigt sich in verschiedenen, wenn auch nicht deutlich unterschiedenen Stufen der Differenziertheit so wie Finalität, und Nietzsche betont auch immer wieder seine antimechanistische Bedeutung. Aber diese wohl bis ins Geistigste sich sublimierende Kraft bleibt trotzdem dumpf, weil ihr der Bezug auf das Transzendente fehlt. In gleicher Weise gilt dies auch für Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkunft; er ist das ins Metaphysische überdimensionierte Festhalten individuellen Daseins, das Gegenteil zu dessen Preisgabe vor der Transzendenz. Trotzdem ist diese Wiederkunft des Gleichen für Nietzsche von einer tiefen, fast religiösen Gewißheit und Erlebnismacht gewesen, sie ist darum nur als ein Ersatz für Transzendenz zu verstehen. Transzendenz ist indes-

sen für das Weltbewußtsein ein mit Notwendigkeit sich ergebender Begriff, der natürlich ebenfalls nicht »naiv« gefaßt werden darf. Kants »Ding an sich« schillert noch in der Zweideutigkeit des Dinglichen (Bewirkenden) und des Geistigen (als »Noumenon«), immerhin ist aber bei ihm (besonders in der »Kritik der Urteilkraft«) der Ansatz zu einer dialektischen Spaltung erkennbar. Diese Spaltung erfolgt und mit ihr tritt der Begriff der Transzendenz völlig klar hervor, sobald die Doppelgesichtigkeit des Weltbewußtseins in Kausalität und Finalität erkannt wird, ja, der Gegensatz von Wirklichkeit (»Immanenz«) und Transzendenz entspricht geradezu dem Gegensatz von Kausalität und Finalität. Während das Selbstbewußtsein die Richtung auf Objekt und Subjekt hat, gewinnt das Weltbewußtsein mit der Richtung auf das kosmisch Ganze auch die Richtung auf die Transzendenz, die somit die selbstverständliche Überwölbung des Weltbewußtseins ist. Kunst und Religion stehen in ihren höchsten Ausdrucksformen in einem unmittelbaren (naiven) Verhältnis zur Transzendenz¹⁾, Philosophie sucht Transzendenz im Begriff festzuhalten und faßt sie etwa analog, nur ins »Unendliche« projiziert, zu Kants »intelligiblem Substrat« des Subjektes (oder dem »Selbst« der analytischen Psychologie).

Wenn wir nun noch eine geschichtliche Begründung und Rechtfertigung unseres proidealistischen Standpunktes versuchen, so wäre vor allem daran zu erinnern, daß die analytische Psychologie auch den Skeptiker gelehrt hat, in Mythos und Traum echten Gehalt zu achten. So ist es wohl außer Zweifel, daß auch das idealistische Philosophieren, so befremdend es dem natürlichen Realsinn ist und in so fragwürdigen Gestalten es auch oft aufgetreten sein mag, im menschlichen Wesen und Denken tief verwurzelt ist. Gewiß sind Realismus und Idealismus geschichtlich miteinander abwechselnde Möglichkeiten, aber es ist dabei von entscheidender Bedeutung, daß der Realismus nur die primäre Position des »gesunden Menschenverstandes« vertritt, während im Gegensatz dazu der Idealismus geradezu einen Kampf für eine esoterische Weltanschauung führt, die ihren Sinn schließlich nur dem davon Ergriffenen offenbaren kann. Wir schöpfen daraus die feste Überzeugung, daß der Idealismus einen unzerstörbaren, wesenhaften Kern birgt und damit einen geschichtlichen Auftrag hat, dem sich jede Zeit in der ihr eigenen Weise widmen muß.

Unter den Gedankenpfeilen, die Nietzsche oft wie spielend abgeschossen hat, befindet sich auch der folgende merkwürdige Satz: »Die Subjektivität keine anthropomorphe, sondern eine mundane; wir sind die Figuren im Traum des Gottes, die erraten, wie er träumt.« Der Mensch wäre dem-

1) »Die Kunst vertritt die Gottheit und das menschliche Verhältnis zu ihr ist Religion« Beethoven (1811). »Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn (Goethe).

nach nur eine Figur vor Gott, er selbst ist der Träumer nicht. Aber der Mensch errät das Geheimnis des göttlichen Traumes. Bleibt er nun nur noch die Figur, die er war, oder wird er fortgezogen in die Tiefe des träumenden Gottes, um ein Wissender zu werden? Oder wird der träumende Gott durch den Menschen seines Traumes inne und wird dadurch der Traum zur Wirklichkeit, die Welt erst zu einem »Werk« Gottes?

Eins ist gewiß: Nur wenn der Mensch die Welt wie im Traume sieht, zugleich aber in der strengen Begrenztheit des Wissens, wird er ihrer höheren Wirklichkeit teilhaftig, künden sich ihm Ursprung und Ziel. Den ersten Schritt hat die Kunst getan, den zweiten, entscheidenden, hat die Philosophie zu tun.

Die Kunst hat den Menschen ein neues Verhältnis zur Welt gelehrt und zu befreitem Schauen erzogen. Es ist keineswegs der Sinn der Philosophie, in kopfbrecherischen Grübeleien an die Grenzen der Abstraktion zu führen, wo sich nur die Eingeweihten in seltsamen und dunklen Worten verständigen. Auch die Philosophie will ein neues Verhältnis zur Welt lehren, strenger, tiefer und umfassender als das der Kunst oder der ästhetischen Betrachtung. Philosophie muß darum den innersten Menschen ergreifen und verwandeln, sie ist keine Angelegenheit etwa nur des Verstandes, sondern bedient sich des Intellekts lediglich, um den *g a n z e n* Menschen zu formen. Sie appelliert zwar nicht an den Glauben oder an das Herz, aber sie will doch alle Kräfte des religiösen Gefühls und des Ahnungsvermögens sammeln. Indem sie ein Bewußtsein der Welt zu wecken sucht — Bewußtsein ist mehr als bloßes Wissen, ist ein aus lebendiger Fülle gewachsenes Ganzes —, ein Bewußtsein, dessen Bilder in die Tiefe der sittlichen Person zurückstrahlen, kann die Philosophie hoffen, menschlicher Existenz eine Grundlage zu geben, von der aus sich der Mensch seine Welt noch einmal erobern wird.

E x k u r s

über den Begriff der „Finalität“.

Den Begriff der Finalität verwende ich hier in einem gegenüber dem bisherigen Gebrauch wesentlich allgemeineren Sinne. In seiner physikalischen Bedeutung steht dieser Begriff dem Begriff der »Teleologie« nicht näher und nicht ferner als der Begriff der Kausalität der Vorstellung willensmäßigen »Bewirkens«.

Die Atomphysik verfügt heute über ein bewundernswertes mathematisches Instrumentarium zur exakten Darstellung der atomaren Zustände und Vorgänge, aber die aus der Newtonschen Physik übernommenen

Grundbegriffe (»Kategorien« bzw. Anschauungsformen) reichen für dieses neuerschlossene Gebiet nicht aus. Aus der mathematischen Erfassung der Elementarvorgänge muß eine neue Kategorie — Finalität — gewissermaßen interpoliert und gleichzeitig damit das Verhältnis der Grundbegriffe Raum-Zeit, Individuum-Kontinuum, Kausalität-Finalität bestimmt werden. Es entspricht dem Bestreben der Atomphysik, Raum, Zeit und die dynamischen Momente zu einem unlösbaren Ganzen zu verbinden und von dem Bohrschen Prinzip der »Korrespondenz« Gebrauch zu machen, wenn wir ebenfalls jene Grundbegriffe in einem großen, umfassenden Zusammenhang betrachten, der von dem Gesetz der »Dialektik« beherrscht wird.

Finalität ist demgemäß keine Umkehrung der Kausalität, sondern deren dialektische Ergänzung. Und wie Kausalität hat sie zwei Aspekte: sie enthält einmal das anschauliche Element der »Kraft« und erscheint in anderen Fällen als abstrakte Form reiner Determinierung; in der ersteren Form kennzeichnet Finalität die Erscheinungen des Atomzerfalls (hier die »grundlose« Auslösung des einzelnen Vorgangs bedingend und die quantitative Forderung des Zerfallsgesetzes innerhalb eines gewissen Zeitraums — final auf die Erreichung eines bestimmten Endzustandes hin — verwirklichend), in der letzteren Form gilt sie für die Elementarvorgänge als das ordnende Prinzip, das an der Grenze des atomaren Bereichs in Kausalität übergeht. Finalität ist jene Notwendigkeit, die sich uns nur als Wahrscheinlichkeit darstellt, weil das dialektisch Entgegengesetzte konkret nur als Wahrscheinlichkeit zu fassen ist.

Die Wahrscheinlichkeitsbetrachtung, die z. B. in der Gaskinetik über eine Vielzahl von Individuen sich erstreckt und damit durchaus gegenständlich bleibt, stößt in der Anwendung auf ein einziges Individuum (»Atom«) an eine Grenze, die sie nur mit der Synthese des dialektisch Gegensätzlichen überwinden kann. Der Ausdruck dafür ist die »Unbestimmtheitsrelation«. Wenn nun das exakt im Sinne der Makrophysik Definierbare sich in die Wahrscheinlichkeit einerseits der geometrischen, andererseits der dynamischen Charakteristik auflöst, so scheint sich darin ein ähnliches Verhältnis anzudeuten, wie es Kant zwischen Erscheinung und Ding an sich angenommen hat.

Die Atomphysik sah sich gezwungen, das physikalische G e s c h e h e n, welches die Bewegung kleinster materieller Einheiten in Raum und Zeit darstellt, gleichsam selbst wieder zu atomisieren. Man kann deshalb auch Finalität so definieren, daß sie jene »Atome« des Urgeschehens verkettet, so wie Kausalität die materiellen Einheiten der klassischen Physik verknüpft. Kausalität ist die Kategorie des Gewordenen, Finalität die Kate-

gorie des Werdens. Der diesen beiden Kategorien innewohnende Zeitsinn ist entgegengesetzt, d. h. die Ursache wirkt aus der Vergangenheit, die Endursache aus der Zukunft. Diesem entgegengesetzten Zeitsinn entsprechen Anschauungsformen von entgegengesetztem Raumsinn, nämlich Korpuskel und Welle als Repräsentanten des Individuellen und des Kontinuums.

Die physikalischen Elementarvorgänge können nur unter Anwendung zweier dialektisch entgegengesetzter, aber sich ergänzender Bilder (Korpuskel-Welle) verstanden werden, von denen allerdings in jedem bestimmten Fall nur eins realisiert ist. Die Abgründigkeit dieses Problems läßt sich nicht dadurch verschleiern, daß man diese Bilder als »Symbole« bezeichnet. Symbole für was? Nun, für nichts anderes als für die physikalische Wirklichkeit »an sich«. Die Sprache dieser erkenntnistheoretisch geradezu fundamentalen »Symbole« ist also ganz offenbar eine idealistische¹⁾. Wenn die Eindeutigkeit der klassischen Physik eine realistische Deutung der Welt nahelegt, so muß die Doppeldeutigkeit des durch die Mikrophysik angeschnittenen tieferen Horizontes der Wirklichkeit notwendig zu der entgegengesetzten, d. h. also idealistischen Deutung führen.

Mit der Zurückführung der sekundären Qualitäten der Sinnesempfindungen auf die primären Qualitäten physikalischer Vorgänge glaubte man einmal, sichere »Erklärungs«grundlagen für die Stellung des wahrnehmenden Subjektes innerhalb seiner Welt gefunden zu haben. Dann verlegte Kant das Schwergewicht aus jenem »Objektiven« der Physik wieder ins Subjektive, indem er die Apriorität der den physikalischen Erscheinungen zugrunde liegenden »Formen« (Raum, Zeit, Kausalität) geltend machte. Diese Deutung könnte man zurückweisen mit dem Argument, daß es sich bei Raum, Zeit, Kausalität nur um abstrahierte Formen handle (womit ihre »Subjektivität« keineswegs gegeben sei), aber sie wird gestützt durch den *a n t i n o m i s c h e n* Charakter der Anschauungsformen bzw. Kategorien. Die Atomphysik ist trotzdem nicht geneigt, den apriorischen Charakter von Raum und Zeit anzuerkennen, denn diese Formen versagen ihr den Dienst, das atomare Geschehen adäquat beschreiben zu helfen. Scheint also die Atomphysik die Bedeutung jener Formen als Erkenntnisgrundlagen (im Sinne Kants) aufzuheben, so liefert sie andererseits einen entscheidenden Gesichtspunkt dafür, daß eine Weltstruktur nach dem Prinzip der klassischen Physik, also eine materialistische Weltdeutung, unbefrie-

1) Wenn der Physiker inbezug auf Korpuskel und Welle gern von »Modellvorstellungen« spricht, so ist damit über den tieferen, philosophischen Sinn jener Begriffe ebenfalls nichts gesagt. Der Physiker *b e n ü t z t* diese Begriffe, die Philosophie erst kann sie *d e u t e n*.

digend ist. Hinter den zuerst scheinbar so absolut gesicherten Tatsachen der materiellen Welt taucht eine neue, völlig andersartige Struktur auf, deren mathematische Gestaltung die Wellen- und Quantenmechanik so erfolgreich versucht haben, die aber auch, philosophisch gedeutet, ein dialektisches Prinzip zum Ausdruck bringt, das noch eindringlicher in die gleiche Richtung weist wie Kants Antinomien. Wenn schon der antinomische Charakter von Raum, Zeit, Kausalität Kant veranlaßte, sie als »vorausgegeben« anzusehen, so zwingt der Einblick in die dialektischen Urzusammenhänge noch mehr zu der entscheidenden idealistischen Umkehrung; statt Objektgebundenheit des Subjektes — Subjektgebundenheit des Objektes. Diese Struktur scheint, wie schon gesagt, zu der Newtonschen Auffassung der Materie (und deren Bewegungszuständen) in einem ähnlichen Verhältnis zu stehen wie die primären Qualitäten zu den sekundären: wie hier aus der atomistischen Struktur im Grenzübergang die erfahrbare Welt wird, so wird aus der subatomaren Struktur im Grenzübergang die aus den eindeutigen Bestimmungsstücken Raum, Zeit, Kausalität sich aufbauende Newtonsche Welt. Es hat den Anschein, als ob zwischen der Wahrscheinlichkeitswelt der Mikrophysik und der subjektiven Erscheinungswelt die Welt der klassischen Physik die festen Punkte zwischen Wahrscheinlichem und Erscheinlichem darbiete, als ob sie der Äquator jener beiden Hemisphären sei, die sich zum Globus einer nur »idealistisch« zu begreifenden Totalität zusammenschließen.

Mit gutem Grund hat man es abgelehnt, daß das Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung ein ursächliches sein könne, da Kausalität nur für die Erfahrungswelt gelte. Dagegen liegt es nahe, von dem Verhältnis des Mikrophysikalischen zum Makrophysikalischen ebenso wie vom Verhältnis des Makrophysikalischen zu den subjektiven Erscheinungen anzunehmen, daß es vom Typus der Finalität sein könne. Und zweifellos läßt sich auch in der gleichen Weise, in der man versucht hat, das Ganze der Welt bis in die Schicht des Seelischen oder Geistigen hinein auf Grund des Kausalprinzips zu verstehen, eine Weltbetrachtung durchführen, welche neben dem Kausalprinzip das Prinzip der Finalität zugrunde legt und demgemäß Finalität in ihrer nach den Seinsschichten wechselnden Bedeutung abwandelt. Indem eine solche Weltbetrachtung die für die tiefste (mikrophysikalische) Seinsschicht geltenden Begriffe in sich aufnimmt, vermag sie es auch erst, die in den uns zugänglichen höchsten Seinsschichten geltende Ordnung zu erhellen.

Notizen.

Max Wundt, Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse. Berlin, Junker & Dünhaupt, 1944. 147 S. gr. 8^o, mit 111 Bildern deutscher Philosophen und 5 Karten.

Das vorliegende Werk eröffnet sowohl für die Philosophie wie für die Stammes- und Rassenkunde neue Gesichtspunkte. Es bezeichnet sich nur als einen Versuch, nicht als endgültige Lösung. Um zu einer Gesamtanschauung deutschen Philosophierens als einer Lebensäußerung des deutschen Volkes zu gelangen, dürfen nicht nur die Großen berücksichtigt werden; es muß zu breiteren Schichten vorgestoßen werden (wir geben die Gedanken des Verfassers in möglichst engem Anschluß an dessen Formulierung wieder). Die verschiedenen Zeitalter der Geistesgeschichte werden von Menschen verschiedenen Schlages geprägt. »In einem Volke sind zu allen Zeiten die Anlagen zu allen seinen Möglichkeiten vorhanden, aber sie kommen wechselnd zur Auswirkung. Die Bedingungen einer Zeit geben einem bestimmten Schlage eine Gelegenheit und bringen ihn zur Führung« (S. 13). Unter diesem Gesichtspunkt erscheint es als selbstverständlich, daß die verschiedenen Richtungen der deutschen Philosophie von verschiedenen Menschenarten geschaf-

fen worden sind. Die große Mannigfaltigkeit des deutschen Philosophie-rens findet ihre Erklärung in der Mannigfaltigkeit der hier vorhandenen Stämme und Rassen.

Die Brücke zwischen den abstrakten Lehrgebäuden einerseits und Stamm und Rasse andererseits wird durch die Seelenkunde geschlagen. Die Schöpfungen des philosophischen Geistes müssen zu diesem Zweck weniger in ihrem gedanklichen Aufbau, als in ihrer seelischen Haltung betrachtet werden. Verfasser beschränkt sich aus verschiedenen Gründen auf den Zeitraum von etwa 1590 bis 1831 (Hegels Tod). Die so abgegrenzte Zeit gliedert der Verfasser in drei Abschnitte, die sich scharf voneinander abheben. Diese Abschnitte sind Scholastik, Aufklärung und »Romantik«. Sie stehen in schroffem Gegensatz zueinander. Dieser war jedesmal bedingt durch den völligen Mangel an Verständnis für die innerste Haltung der vorhergehenden Zeitalter.

»Die Philosophie der Scholastik fragt dem Sein nach, und alle Begriffe, die sie herausgearbeitet, gelten ihr als Bestimmungen am Sein« (S. 26). »Gegenstand und Vorstellung, Sache und Selbst werden nicht getrennt . . . Die noch gar nicht aufgelockerte Einheit derselben

ist vielmehr die selbstverständliche . . . Voraussetzung« (S. 26). »Das Wahre ist das dem Dinge zukommende Wesen . . .« »Das Wahre ist das Sein selber und mit diesem eins, nur angesehen im Hinblick auf den Verstand« (S. 27).

Ganz im Gegensatz dazu steht die Philosophie der A u f k l ä r u n g. Ihr Denken ist nicht sachgebunden, sondern i c h b e z o g e n. Das Selbst wird in den Mittelpunkt gestellt. Die Erkenntnisfrage steht im Vordergrund. »Das Denken hat sich aus dem Sein zurückgezogen und läßt es außerhalb seiner stehen« (S. 32). Verfasser bringt die beiden Denkrichtungen mit den von C. G. Jung aufgestellten Typen des »Extrovertierten« und »Introvertierten« in Zusammenhang. Jenes entspricht der Haltung der Scholastik, dieses der Aufklärung. — Betrachtet man nun die Geburtsorte der Scholastiker und Aufklärer, so findet man, daß sie ihrer Hauptmasse nach in getrennten Gebieten liegen. Die Mehrzahl der Scholastiker entstammt dem linkselbischen Mitteldeutschland: Thüringen, Hessen, dem westlichen Teil der Provinz Sachsen und Braunschweig. Die Geburtsorte der bedeutendsten Aufklärer liegen dagegen im östlichen Deutschland, dem Siedelland des dreizehnten Jahrhunderts. Allerdings ist ein nicht geringer Teil der Aufklärer westlich der Saale geboren. Dieser Umstand wird indessen ausgeglichen dadurch, daß die bedeutendsten Aufklärer dem Siedelland entsammen: Thomasius, Wolff, Baumgarten, Gottsched u. a. Es muß indessen bemerkt werden, daß der thüringisch-öbersächsische Volksstamm in beiden Zeltaltern die Hauptmasse der Philosophen gestellt

hat, weshalb die Stammeszugehörigkeit n e b e n den vom Verfasser aufgestellten Gesichtspunkten nicht übersehen werden darf. — Der Unterschied zwischen Stammland und Siedelland kann entweder in einer Beimischung bei der Einwanderung oder in einer Entmischung bei der Auswanderung liegen. Verfasser entscheidet sich für die letzte Alternative aus verschiedenen Gründen, von denen nur der eine genannt sei, daß für den Zurückbleibenden die innere Bindung an den Boden und damit die größere Sachgebundenheit gegeben ist, während der Auswanderer sich auf sich selbst stützt, sein Blut dem Boden vorzieht. Der Eine kann nicht seine Umgebung, der Andere nicht sein Selbst vermissen.

Die dritte Richtung, unter dem Sammelnamen »Romantik« zusammengefaßt, etwa von 1790 bis 1830 reichend, stellt sich in Gegensatz zu den b e i d e n bisher genannten Richtungen. Während die erste Richtung sachbezogen, die zweite ichbezogen ist, nimmt sie die einzige noch übrige Stellung ein, indem sie die Einheit von Sache und Selbst, von Außen und Innen annimmt (S. 60). Die philosophischen Grundunterscheidungen fließen ineinander über und werden in einer übergreifenden Einheit zusammengehalten. Der Satz vom Widerspruch als strenge Denkregel wird aufgehoben und durch den Gedanken der Einheit der Gegensätze ersetzt. Sein und Nichtsein, Sache und Selbst, Außen und Innen, Natur und Geist gleiten ineinander über. »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: denn was innen, das ist außen« (Goethe). Es handelt sich um eine Denkrichtung, die im Gegensatz

zu den zwei anderen nicht aus dem Geiste der griechischen Wissenschaft geboren ist.

Es ist von vornherein klar, daß sie nur von rassisch stärker gemischten Menschen stammen kann. Der Grad des Ineinanderfließens der Gedanken wird dabei dem Grad der Rassenmischung entsprechen. Diese Annahme wird durch die Erfahrung bestätigt: Die Geburtsorte der romantischen Denker liegen auf einem von Südwesten nach Nordosten verlaufenden Streifen, auf dem helle und dunkle europäische Rassen sich vermischt haben. Auch die vom Verfasser beigebrachten Philosophenbilder bestätigen das, so daß hier der Zusammenhang zwischen Denkrichtung und dem zugrunde liegenden Rassenverhältnis als gesichert gelten kann.

Einige Bemerkungen seien gestattet. Mehrere bedeutende Denker des neunzehnten Jahrhunderts zeigen körperlich und vor allem seelisch ostbaltischen Einschlag: Schopenhauer¹⁾, Eduard v. Hartmann, Nietzsche, so daß diese Rasse für die vom Verfasser nicht behandelten letzten hundert Jahre stark in Betracht kommt. — Die Inanspruchnahme der ichbetonten Denkweise für die nordische Rasse steht in einem gewissen Gegensatz zu ihrer oft hervorgehobenen Sachlichkeit und unpersönlichen Haltung im Verkehr. Entweder ist die Sachlichkeit nicht so groß, wie sie scheint, oder die Ichbetontheit kann nicht als nordisches Rassenmerkmal

in Anspruch genommen werden (man könnte bei der »Aufklärung« an eine mehr ichbetonte Auslese aus der nordischen Rasse, an die stärkere Mischung der deutschen Stämme und einen verborgenen ostbaltischen Einschlag als Erklärungsgrund denken). — Man kann den vorwiegend fälischen Menschen schwerlich als »extrovertiert«, den nordischen Menschen dagegen als »introvertiert« bezeichnen. Eher trifft das Entgegengesetzte zu. Die Neigung zur Innerlichkeit, Tiefe, Mystik, durch die das deutsche Volk vor anderen nordisch bestimmten Völkern ausgezeichnet ist, stammt nicht zum wenigsten von dem ziemlich starken Gehalt an fälischer Rasse, durch den sich das deutsche Volk vor den übrigen nordisch bestimmten Völkern Europas unterscheidet, während die augenhafte nordische Rasse vorwiegend der Außenwelt zugewandt ist, die sie durch Naturwissenschaft und Technik in einer Weise beherrscht, die ihrem eigenen Dasein gefährlich wird. Diese kritischen Bemerkungen mindern indessen den Wert des Buches in keiner Weise, das sich durch Klarheit, umfassende Kenntnisse und Schönheit der Sprache auszeichnet.

Frankfurt a. M.

Walther Rauschenberger.

Karl Hillebrand, Geist und Gesellschaft im alten Europa. Literarische und politische Porträts aus fünf Jahrhunderten. Ausgewählt und eingeleitet von Julius Heyderhoff.

1) Das Jugendbildnis Schopenhauers ist rassisch wertlos und mit den ausgezeichneten Photos des alten Denkers nicht in Einklang zu bringen, die allein maßgebend sind. Schopenhauer war fälisch-nordisch-ostbaltischer Abstammung. Vgl. hierüber: Rassenmerkmale Schopenhauers und seiner Verwandten: »Volk und Rasse«, 1933.

Verlag Köhler & Amelang, Leipzig 1941. 284 Seiten.

Die Kunst des Essays ist im deutschen Schrifttum nicht in dem Maße gepflegt worden wie in den Ländern Westeuropas. Die knappe geschliffene Form will sich nicht oft mit der gediegenen Gründlichkeit paaren, die den Deutschen auszeichnet. Daß sich dennoch die Meister unserer Sprache immer wieder um den Essay bemühen, zeigt sich in den mancherlei wohl gelungenen Sammlungen zeitgenössischer Schriftsteller.

Angesichts eines solch unmittelbaren Interesses ist es um so begrüßenswerter, daß eine Sammlung von Essays aus der Feder Karl Hillebrands die Erinnerung an diesen Meister der Gattung wieder belebt. Julius Heyderhoff hat aus dem siebenbändigen Werk »Zeiten, Völker und Menschen« im vorliegenden Buch eine Auswahl getroffen, die uns Karl Hillebrand als den feinsten Kenner der französischen, englischen und italienischen Literatur und Geschichte schätzen lehrt. Ob er uns den Geist der italienischen Renaissance heraufbeschwört (Lorenzo di Medici, Die Borgia, Petrarca, Tasso), ob die Persönlichkeiten englischer und französischer Dichter (Milton, Dickens, Rabelais, Balzac) oder ob er uns mit Macchiavelli, Montesquieu, Mérimée, Fürst Pückler-Muskau, Mme. Rémusat oder dem Briefwechsel zwischen Katharina II. und Grimm Menschen des politisch-literarischen Lebens nahebringt, immer zeigt er sich geistvoll und fesselnd, immer läßt er die Zeitatmosphäre wie die Einzelpersönlichkeit und den Volkscharakter lebendig erstehen. Ebenso

künstlerisch, philosophisch wie historisch geschult, im steten Austausch mit den Besten seiner Zeit lebend, war er in der Geistigkeit Deutschlands, Frankreichs, Englands und Italiens gleichmäßig zu Hause; und ohne sich seines Deutschtums zu entäußern, beherrschte er das gesamte Bildungsgut Europas. In der Verschmelzung geistiger Schärfe und Tiefe mit höchster sprachlicher Formung, zu welcher letzterer die vollendete Aneignung romanischen Sprachgeistes sicher viel beitrug, liegt der Reiz seiner Arbeiten und die Voraussetzung gerade für das Gelingen von meisterlichen Essays.

Wie sehr die Schicksale seines äußeren Lebensweges Hillebrand zur Ausbildung seiner Anlagen verhalfen, läßt sich aus dem kurzen biographischen Umriß, den Heyderhoff in der Einleitung vorausschickt, ahnen. Und gern würde man eine ausführliche Lebensdarstellung dieses Mannes lesen, der als Sohn eines Gießener Philosophieprofessors (nicht — wie Heyderhoff meint — Literarhistorikers) nach der 48er Revolution mit zwanzig Jahren das Schicksal des politischen Flüchtlings auf sich nahm und nun sein Leben in Frankreich aufbaute, aus dem ihn 1870 wiederum die politische Lage vertrieb. Florenz wurde danach die Stätte seines Schaffens und seines Todes.

Das vorliegende Buch läßt wünschen, daß Hillebrands gesamtes Werk einmal wieder zugänglich werden möge.

Gießen.

Marianne Trapp.

Rudolf Köhler, Transzendentaler Gottesbeweis. Dritte erweiterte Auflage. Verlag Ferdinand Hirt. Breslau 1943. 119 S.

Es zeugt für die Aktualität dieser Schrift, daß sie, seit ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1936, nun schon in dritter Auflage aufgelegt werden konnte. Und diese Aktualität entspringt, was das Wesentliche ist, nicht einer vorübergehenden Mode oder billiger Popularität, sondern dem Umstand, daß sie — in streng philosophisch-wissenschaftlicher Weise — im Zuge einer ganz unleugbaren allgemeinen Entwicklungstendenz der gegenwärtigen Philosophie liegt. Ja, es ist ein Zeichen dieser ihrer Lebendigkeit, daß sie in dieser dritten Auflage auch selbst noch eine weitere Entwicklung in dieser Richtung durchgemacht hat, indem sie manche — freilich schon in der ersten Auflage zweifellos vorhandene — Ansätze hiezu noch weiter verstärkt hat. In dieser Richtung liegt auch die äußerliche Änderung des Titels, der zunächst statt des Wortes »transzendental« noch das Wort »logisch« enthielt. Es kommt darin noch deutlicher zum Ausdruck, daß es sich in ihr nicht nur um logische Beweisgänge und Entwicklungen im Sinne der bloß formalen Logik handeln soll, sondern um solche zunächst im Sinne des Kantischen Fortschritts von dieser zu einer »gegenständlichen« Logik. Ja, es würde mich nicht wundern und nur dem Inhalt oder doch seiner tatsächlichen Tendenz entsprechen, wenn eine weitere Auflage an Stelle des Begriffs »transzendental« sogar den des »ontologischen« oder gar »metaphysischen« schon in ihrem Titel führen würde. Denn es handelt sich in Wahrheit auch nicht mehr nur um den durch die Marburger Schule heute mit Recht etwas diskreditierten Begriff des Transzendentalen im nur erkenntnistheoretisch-

formalen Sinn, sondern um denjenigen, wie wir ihn, seit den einschlägigen Werken von Wundt, Bauch oder Knittermeyer, als schon in der Linie des Kantischen Denkens selbst (besonders seit dem Opus postumum, aber auch schon seit der Kritik der praktischen Vernunft und der Urteilskraft) gelegen und vorhanden kennengelernt haben. Um jenen Begriff, wie er dann weiter nicht nur zu einem Hegel, sondern zu der ganzen recht verstandenen Forderung eines »existentielleren« (zunächst anthropologisch-totaleren, dann aber überhaupt im weiteren Sinne ontologisch-metaphysischen) Denkens und Logos geführt hat. Es ist der Begriff der Philosophie, der, wie wir heute wissen, im Grunde allen großen deutschen Denkern, seit Eckehart, dem Cusaner, Böhme usw., eigen und letztes Ziel war; aber auch, schon vor diesen, ihren großen Vorfahren in Griechenland: einem Heraklit, Platon oder Aristoteles und auf ihren Schultern auch der großen mittelalterlichen Philosophie, trotz ihres uns heute oft fremd anmutenden Gewandes. Für ihrer aller Denken war durchweg auch der Gottesgedanke nicht nur eine an der Grenze alles Philosophierens auftauchende, etwa »bloß regulative« Idee, sondern eine »konstitutive«, wirklich »transzendente«, d. h. grundlegende, notwendige Voraussetzung und Grundlage alles menschlichen Denkens und Handelns, ja alles Seins überhaupt; letztes reales (»dynamisches«) Grundprinzip. Und zwar — das besonders spezifisch Deutsche — Grundprinzip und »Sinnesmacht« (wie der Verf. sagt) nicht nur etwa der Einheit alles Seins, sondern gerade auch all der Gegensätze

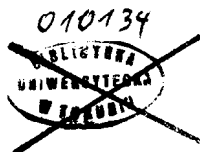
und Antinomien, in denen das wahre lebendige Sein sich allein — unverdeutet — auswirkt. Und dies noch in der für sie alle besonders bezeichnenden Zuspitzung, daß gerade der Mensch, trotz aller seiner Abhängigkeit, in diesem Ganzen doch für sie der eigentliche Schlüssel des Verständnisses und Sinnes dieses Ganzen oder, wie der Verf. sich ausdrückt, in seiner Totalität der besondere »Ort Gottes in der Welt« ist. In diesem Sinne erkennen sie alle mehr oder weniger die Möglichkeit eines transzendentalen Gottesbeweises »als Ausdruck der in allem, besonders in allen Gegensätzen und Antinomien, aber auch besonders in denen des Menschen herrschenden ‚Sinnmacht‘«, an, wie er vom Verf. auch hier

wieder in streng wissenschaftlicher Weise in sechzehn Kapiteln versucht wird; Erörterungen, die auch an Problemen wie denen von Zufall, Unvollkommenheit, Leid, Tod, Freiheit, Unsterblichkeit usw., wie so manche jüngste Philosophie, nicht vorbeigehen, sondern sie als notwendige Gedanken wahrer Weltbetrachtung dartun und beweisen.

So ist es, gerade in seiner strengen Begrifflichkeit und klaren logischen Gedankenführung, ein Büchlein, welches, mehr als viele anderen, den Ort zu beleuchten imstande ist, in dem sich die deutsche Philosophie heute wieder befindet und zu weiteren Entwicklungen drängt.

Tübingen.

Theodor Haering.



Nietzsche und Burckhardt

von

Alfred von Martin

2., vermehrte Auflage. 271 Seiten. Broschiert RM. 5.—, gebunden RM. 6.40

Kölnische Zeitung: Eine der bewegendsten europäischen Auseinandersetzungen . . . , ein erregendes Duell . . . , eine hochdramatische Szene, auf die Höhe eines klassischen Dialogs gehoben. . . . Wenn man sagt, daß auf den Schlachtfeldern des Geistes die Entscheidungen über die Zukunft fallen, lange bevor sie in der Realität ausgetragen werden, so können keine treffenderen Beispiele gefunden werden. In Alfred von Martins Buch ist eine Schicksalsstunde Europas gegenwärtig.

Deutsche Rundschau: . . . ein Dokument von großer Bedeutung, da es an dem Verhältnis Burckhardt-Nietzsche die Problematik der Beziehungen zwischen zwei geistigen, einander entgegengesetzten und sich ausschließenden Welten deutlich macht.

Neue Schweizer Rundschau: . . . ein wirklicher Geschichtsschreiber geistiger Dinge.

ERNST REINHARDT VERLAG IN MÜNCHEN

KANT-STUDIEN

Neue Folge

Herausgegeben von:

August Faust, Breslau – Hans Heyse, Göttingen – Ferdinand Weinhandl,
Frankfurt am Main – Günther Lutz, Berlin.

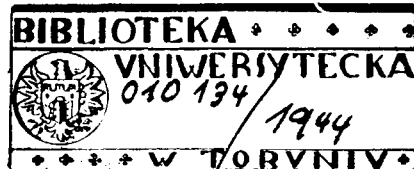
Soeben erschien der 42. Band (1942/43) zum Preise von RM. 15.—

Die Kant-Studien – gegründet 1897 – wollen wieder wie in den früheren Jahrzehnten ihres Bestehens zielbewußt am Aufbau der Philosophie und der ihr verwandten Wissenschaften mitarbeiten. Sie haben für ihren Mitarbeiterstab die führenden Fachvertreter der europäischen Nationen gewonnen. Sie werden sich nicht auf die Kant-Forschungen beschränken, sondern alle Gebiete der Philosophie einbeziehen.

Auf die Einrichtung eines Rezensionsteils, in dem das wichtige Fachschrifttum der Gegenwart zur Besprechung kommt, sowie anderer Abteilungen, in denen sich das gesamte philosophische Bemühen der Gegenwart spiegelt, ist besonderer Wert gelegt.

Inhaltsverzeichnis des 42. Bandes auf Verlangen kostenlos.

PAN-VERLAG RUDOLF BIRNBACH / LEIPZIG



Ins Ausland sind lieferbar:

Erik Wolf, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte.

Zweite durchgearbeitete und erweiterte Auflage. Mit 16 Bildern.

1944. VIII, 691 Seiten. In Ganzleinen geb. RM. 17.50

Paul Lüth, Die Japanische Philosophie. Versuch einer Gesamtdarstellung unter Berücksichtigung der Anfänge in Mythos und Religion. 1944. 113 Seiten. In Ganzleinen geb. RM. 4.50

Walter Baetke, Das Heilige im Germanischen. 1942. VIII, 226 Seiten. In Halbleinen geb. RM. 11.—

Walther Köhler, Ernst Troeltsch. 1941. VII, 421 Seiten. In Halbleinen geb. RM. 9.80

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TUBINGEN

Lieferbare philosophische Werke

Karl Boldt, Die Erkenntnisbeziehung. (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 5.) 1937. 47 Seiten. RM. 1.80

Eugen Herrigel, Die metaphysische Form. Eine Auseinandersetzung mit Kant. I. Halbband. Der mundus sensibilis. 1929. VIII, 190 Seiten. RM. 6.—

Gerhard Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. 1931. VII, 236 Seiten. RM. 6.—

Hans Pichler, Zur Logik der Gemeinschaft. 1924. IV, 74 Seiten. RM. 2.—

Wilhelm Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. Unveränderter Abdruck. 1921. 29 Seiten. RM. 1.—

Wilhelm Windelband, Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie. 1916. 38 Seiten. RM. 1.—

Edgar Zilsel, Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus. 1926. VIII, 346 Seiten. RM. 6.—

Rudolf Zocher, Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie. (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte 6.) 1939. VIII, 129 Seiten. RM. 7.20

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TUBINGEN