JOHANNES HESSEN

DIE EWIGKEITSWERTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

HOFFMANN UND CAMPE VERLAG

DIE EWIGKEITSWERTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

DIE EWIGKEITSWERTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

EIN PHILOSOPHISCHES BREVIER

HERAUSGEGEBEN VON

JOHANNES HESSEN

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

HOFFMANN UND CAMPE VERLAG · HAMBURG

10 PH-38
38

Redemptoristen
Grenzgebiete
der Wissenschaft
Österr. Provinz

140/1988
(L 205)

Copyright 1942 by Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg
Alle Rechte vorbehalten
Druck von H. Laupp jr, Tübingen

Inhalt

Seite

Zur Einführung 9

Einleitung: Vom Wesen und Wert der Philosophie 17

1. Das Wesen der Philosophie 17
2. „Schulbegriff" und „Weltbegriff" der Philosophie 25
3. Der Wert der Philosophie 29

A. Mensch

I. Die Stellung des Menschen im Kosmos 35
II. Das Erscheinen eines neuen Lebens im Menschen 47
III. Die Bestimmung des Menschen 58
IV. Die Wertfunktionen des Menschen 67

1. Erkenntnis 67
   a) Vom wissenden Nichtwissen 67
   b) Die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft . . 71
   c) Idealismus und Realismus 73
2. Sittlichkeit 88
   a) Das Wesen des Sittlichen 88
   b) Der Mensch und die Welt des Sittlichen 101
   c) Sittlichkeit und Willensfreiheit 112
   d) Vom ethischen Skeptizismus 120
3. Kunst 129
   a) Analytik des Schönen 129
   b) Natur und Kunst 133
   c) Die Bedeutung der Kunst 141
4. Religion 144
   a) Die Stellung der Religion im Geistesleben 144
   b) Das Wesen der Religion 151
   c) Das Heilige 159

B. Welt

I. Die Welt als Schichtenbau 171
II. Wider den Materialismus 179
1. Die Unzulänglichkeit des Materialismus 179
2. Exakte Widerlegung des Materialismus 185
III. Metaphysische Weltdeutungen 192
1. Das All eine Vielheit von Kraftwesen 192
2. Das All eine Summe von Willenseinheiten 199
IV. Der Weltgrund 204
1. Vom zufälligen zum notwendigen Sein 204
2. Vom Vielen zum Einen 211
3. Vom Ganzen zum Ganzheitsprinzip 215

C. Gott

I. Das Dasein Gottes 221
1. Die religiöse Gewißheit 221
2. Die ethische Begründung 225
3. Die werttheoretische Begründung 230
II. Das Wesen Gottes 235
1. Gott als Einheit der Gegensätze 235
2. Wesensontik des Göttlichen 237
3. Personalistische und impersonalistische Auffassung 242
III. Gott und Welt 247
1. Gott als Weltschöpfer 247
2. Das Übel in der Welt 255
IV. Gott und Geschichte 258
1. Das Wesen der Geschichte 258
2. Gott in der Geschichte 267
V. Gott und Mensch 276
1. Die Gottbezogenheit der Menschenseele 276
2. Der Gottesbesitz 278
3. Ewiges Leben 282

Namenverzeichnis 287

DEM VOLKE DER DICHTER UND DENKER

Zur Einführung

Was der philosophische Genius des Volkes der „Dichter und Denker" in einem vielhundertjährigen heißen Ringen mit den „qualvoll uralten Rätseln des Daseins" an unvergänglichen Ideen zutage gefördert hat, möchten die folgenden Blätter zu einer „Summa philosophica Teutonica" für den philosophisch interessierten deutschen Menschen der Gegenwart vereinigen. Sie schlagen nicht den von philosophischen Lesebüchern meist gewählten Weg der chronologischen Aneinanderreihung ein, der den Leser vor eine verwirrende Fülle von Gedankenkomplexen stellt und deshalb diese Bücher in der Regel zur Unwirksamkeit verurteilt, sondern den Weg der systematischen Anordnung. In ein Ganzes eingefügt, zu einem umfassenden System verbunden entfalten die philosophischen Ideen erst ihre volle Überzeugungskraft.

Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß hier nur ein kleiner Ausschnitt aus den bleibend wertvollen Erringnissen deutscher Denker geboten werden kann. Auch braucht eigentlich nicht gesagt zu werden, daß vor allem die großen klassischen Denker zu Worte kommen. Ganz besonders gelangt das unerschöpfliche Gedankengut des deutschen Idealismus, dieser tiefsten Wesensoffenbarung des deutschen Genius, zur Darstellung. Dieses Ideengut ist nicht nur in seinen eigentlichen Repräsentanten, sondern auch in vielen Späteren, so beim jüngeren Fichte und Lotze, bei Liebmann und Windelband, bei Dilthey und Brentano noch lebendig und wirksam. Aber auch Denker der Gegenwart oder der

jüngsten Vergangenheit kommen zu Worte, wo ihre Problemsicht klarer und ihre Problemlösung ein wirklicher Fortschritt gegenüber früheren ist. Das gilt beispielsweise von N. Hartmanns Freiheitslehre, wenn man sie mit der Kantischen vergleicht, von R. Ottos Schau des religiösen Phänomens, in der die Schleiermachersche ihre Vollendung findet, von Schelers Wesensontik des Göttlichen und Troeltschs Auseinandersetzung mit dem modernen Monismus. Man wird es auch gewiß dem Verfasser verzeihen, wenn er einmal ein Stück aus seinem eigenen Schrifttum heranzieht. Es geschieht lediglich deshalb, weil darin in konzentrierter Zusammenfassung Denkmotive unserer klassischen Denker wiederkehren.

Nach einem berühmten Ausspruch Kants läßt sich „das Feld der Philosophie" im weltbürgerlichen Sinne „auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage — so fährt Kant fort — beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" (Logik, Einleitung). Es erscheint deshalb angemessen, an erster Stelle die Gedanken deutscher Philosophen zu bringen, die um das Thema Mensch kreisen. Ein Bahnbrecher der modernen philosophischen Anthropologie (M. Scheler) zeigt uns die Stellung des Menschen im Stufenreich des Kosmos, sein tiefes Verwurzeltsein in der organischen Natur, aber auch seine alle Naturwesen überragende Größe, die darin ihren Grund hat, daß sich mit den naturhaften Potenzen seines Wesens ein ganz andersartiges Prinzip verbindet: der Geist. Wie dieser sich entwikkelt und entfaltet, wie im Menschen ein neues, von allem naturhaften Leben wesensverschiedenes geistiges Leben aufbricht, weiß der in weiten Kreisen Deutschlands bekannt ge-

wordene Philosoph Rudolf Eucken eindringlich darzutun. Die aus seinen Ausführungen bereits hervorleuchtende Bestimmung des Menschen suchen einige Gedankengänge meines Buches „Der Sinn des Lebens" zu voller Klarheit zu bringen.

Ist so das geistige Sein des Menschen deutlich geworden, dann gilt es, seine Betätigungsweisen herauszustellen: Erkenntnis und Sittlichkeit, Kunst und Religion. Über die Erkenntnis des Menschen und ihre in der Endlichkeit des menschlichen Wesens begründete Begrenztheit hat gleich der erste große Denker im Beginn der Neuzeit, Nicolaus Cusanus, unvergängliche Gedanken ausgesprochen. Daß es gleichwohl echte Wahrheitserkenntnis für den Menschen gibt, zeigt ein uns zeitlich näherstehender Philosoph: der ebenso tiefsinnige wie feinsinnige Hermann Lotze. Da alle Erkenntnis einen Kontakt von Subjekt und Objekt, Denken und Sein bedeutet, ist das Zentralproblem der Erkenntnistheorie die Frage nach dem Anteil der beiden Faktoren am Zustandekommen der Erkenntnis. Ist das Subjekt oder das Objekt, das Denken oder das Sein der entscheidende Faktor? Für das erste Glied der Alternative entscheidet sich der Idealismus, für das zweite der Realismus. Mit dieser alten Streitfrage befaßt sich O. Liebmann in einer Abhandlung, die wegen der Konzentriertheit ihres Inhaltes, der Vollendetheit ihrer Form und nicht zuletzt wegen ihrer Tendenz nach Ausgleich und Überwindung des Meinungsgegensatzes klassisch genannt zu werden verdient.

In das Wesen des Sittlichen einzuführen, dürfte kein deutscher Denker so berufen sein wie der Philosoph von Königsberg. Daß es beim sittlichen Handeln nicht auf den Erfolg, sondern einzig und allein auf die Gesinnung ankommt, und daß der Kern dieser Gesinnung die Ehrfurcht vor der bindenden, verpflichtenden Macht des Sittengesetzes ist, hat er in einer für alle Zeiten gültigen Weise aufgezeigt. Seine Gedanken werden weitergeführt von J. G. Fichte: Der Mensch

ist Glied zweier Ordnungen, einer sinnlichen und einer geistigen. Die letztere wird durchwaltet von einem erhabenen, unendlichen Willen, der sich kundtut durch die Stimme des Gewissens in meinem Innern. Daß die Befolgung dieser Stimme und damit die Sittlichkeit Freiheit voraussetzt, und daß diese Freiheit des menschlichen Willens in bestimmten sittlichen Phänomenen gewissermaßen sichtbar wird, weiß Nic. Hartmann überzeugend darzutun. Wie seine Ausführungen sich gegen den auch das menschliche Handeln dem Kausalzwang des Naturgesetzes unterwerfenden Determinismus richten, so wenden sich bedeutsame Überlegungen eines anderen führenden Philosophen der Gegenwart gegen den alle ethischen Werte und Normen relativierenden und damit auflösenden ethischen Skeptizismus.

Nicht nur über das Wesen der Sittlichkeit, auch über das der K u n s t hat Kant Entscheidendes gesagt. Seine „Analytik des Schönen" hat trotz gewisser mit dem Formalismus seiner Philosophie zusammenhängenden Einseitigkeiten bleibenden Wert. Ein gleiches gilt von Schellings Gedanken über das Verhältnis von Natur und Kunst. Aber auch die Darlegungen M. Deutingers, eines der bedeutendsten Ästhetiker des 19. Jahrhunderts, verdienen der Vergessenheit entrissen zu werden.

In die Welt der R e l i g i o n sollen uns zwei geniale Geister (Hegel und Herder) einführen. Ihre Gedankengänge erweisen die Religion als ein wesensnotwendiges Element des menschlichen Geisteslebens, als „die höchste Humanität" des Menschen. Das Wesen der Religion wird uns dann Schleiermacher enthüllen, dessen „Reden über die Religion" heute, nach fast anderthalb Jahrhunderten, noch nichts von ihrer erleuchtenden und zugleich hinreißenden Kraft eingebüßt haben. Seine geniale Schau des religiösen Urphänomens hat in unserer Zeit eine wundervolle Ergänzung, Vertiefung und Vollendung erfahren durch Rudolf Otto, der nicht nur über

die Gabe der Intuition, sondern zugleich über ein einzigartiges religionsgeschichtliches Wissen verfügte und so ein Buch über „Das Heilige" schreiben konnte, das eine neue Epoche der religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Forschung eingeleitet hat. —

Der zweite Hauptgegenstand philosophischer Forschung ist die W e l t. Sie stellt sich uns heute als ein Schichtenbau dar, wie Nic. Hartmann in lichtvollen Darlegungen zeigt. Der Materialismus sah und sieht nur ihre unterste Schicht und deutet so vom Teil aus das Ganze. Seine Unzulänglichkeit weiß der berühmte Geschichtsschreiber des Materalismus, Fr. A. Lange, für jeden Unbefangenen evident zu machen. Um eine exakte Widerlegung der materialistischen Thesen bemüht sich mit Erfolg ein führender Philosoph der Gegenwart (Th. Haering). Ein metaphysisches Weltbild ganz anderer Art, eine Deutung der Wirklichkeit von dem uns unmittelbar gegebenen seelisch-geistigen Seinsbereich aus entwickeln Leibniz und Wundt. Zum letzten, einheitlichen Grund alles Seins sehen wir Fr. Brentano und H. Lotze in tiefschürfender metaphysischer Untersuchung vorstoßen. Der eine geht dabei von der Zufälligkeit des Weltseins, der andere von der Vielheit der Weltdinge aus. —

Das dritte Zentralobjekt deutscher Philosophie ist G o t t. Wie wir im religiösen Erlebnis der Gotteswirklichkeit gewiß werden, macht ein hervorragender Repräsentant der deutschen Gegenwartsphilosophie (J. Volkelt) in ebenso schlichter wie einleuchtender Weise deutlich. Wie wir vom sittlichen Bewußtsein aus zu Gott gelangen, zeigt uns Kant in seiner Lehre von den „Postulaten der praktischen Vernunft". Wie wir von den Werten des Wahren, Guten und Schönen aus seines Daseins innewerden können, weiß ein bedeutender Vertreter der modernen Wertphilosophie (W. Windelband) schön und überzeugend darzutun. Über das Wesen Gottes sehen wir Nicolaus Cusanus tiefsinnige und kühne Gedanken entwik-

keln. Vom religiösen Erlebnis her sucht uns Scheler mittels der phänomenologischen Methode das Wesen Gottes zu erschließen. Gegen die monistische Weltanschauung, die nur ein impersonales Absolutes kennt, sehen wir einen hervorragenden Kenner der modernen Geistigkeit (E. Troeltsch) den Schild erheben. Das Verhältnis von Gott und Welt bestimmt der jüngere Fichte mit durchschlagenden Gründen im Sinne der Schöpfungsidee. Mit dem Problem des Übels sehen wir Leibniz in seiner klassischen „Theodizee" ringen. Nach dem Sinn der Geschichte tasten W. von Humboldt und Herder, wobei jener mehr in der Ebene des Empirischen verbleibt, während dieser in letzte metaphysische Tiefen vorstößt. Über das Verhältnis von Gott und Mensch entwickelt ein berühmter Philosoph der jüngsten Vergangenheit (Fr. Paulsen) Gedanken, die auf jedes unverbildete Gemüt eine unwiderstehliche Überzeugungskraft ausüben. In gleichem, wenn nicht noch höherem Maße gilt das von den wiedergegebenen Gedankengängen Meister Eckeharts, die zum Schönsten zählen, was dieser große Genius geschrieben hat. Den Ausklang bilden die wundervollen gedanklichen Variationen J. G. Fichtes zum Thema „Ewiges Leben", die sich in seiner einzigartigen Schrift „Anweisung zum seligen Leben" finden. —

M e n s c h , W e l t , G o t t — über diese Zentralfragen aller Philosophie hat der deutsche Genius eine erstaunliche Fülle tiefster Ideen zutage gefördert. Trotz aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit im einzelnen schließen sie sich zu einem G e s a m t b i l d d e r W i r k l i c h k e i t zusammen, dessen Hauptlinien klar und bestimmt hervortreten:

Der M e n s c h ist ein Mikrokosmos. Die verschiedenen Seinsstufen des Kosmos kehren in ihm wieder. Er ist in Natur, Natur ist in ihm. Doch überragt er alle Naturwesen durch den Geist. Vermöge seines Geistes steht er in Beziehung zu einer höheren Welt, einem Reich des Geistes. Er kann Wahrheiten erkennen und Werte schauen. Er vermag das Geschaute

künstlerisch zu gestalten und willensmäßig zu verwirklichen. Durch sein sittliches Streben führt er sein Wesen zur Höhe der Vollendung.

Die W e l t ist keine Idee, sondern Realität. Freilich ideendurchtränkte Realität. (Die Einseitigkeit des spekulativen Idealismus, der die Idealität gewissermaßen die Realität absorbieren ließ, ist später ausgeglichen worden.) Die Welt ist ein geordnetes und gegliedertes Stufenreich. Trotz dieser festbestimmten Gliederung ist sie nicht starres, totes, sondern lebendiges Sein. Ihre innere Dynamik läßt den Versuch sinnvoll erscheinen, sie vom Geistigen aus zu begreifen. (Wie sehr die heutige elektromagnetische Auffassung der Materie eine spiritualistische Deutung des materiellen Seins nahelegt, zeigt das schöne Buch von B. B a v i n k: Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion[2], Frankfurt 1933). Die Vielheit der Dinge schließt sich zu einer letzten Einheit zusammen: der Weltgrund ist das schöpferische Prinzip der Dinge.

G o t t kommt nur in der religiösen Erfahrung zur Gegebenheit. Eine Reflexion auf das sittliche Wertleben des Menschen führt zu einer philosophischen Rechtfertigung des Gottesglaubens. (Die kosmologische Betrachtung führt nur zu einem Weltgrund.) Das Wesen Gottes ist über alle menschlichen Begriffe erhaben: er ist das „ganz Andere". Deshalb kann er auch nicht mit der Welt zusammenfallen; diese gründet vielmehr in ihm. Das Leben der Menschheit (Geschichte) wie des Einzelmenschen empfängt von Gott her seinen letzten Sinn.

So fügen sich die auf diesen Blättern ausgebreiteten Ideen der deutschen Philosophen zu einer Gesamtschau der Welt zusammen. D i e B ü r g s c h a f t f ü r i h r e n W a h r h e i t s w e r t a b e r l i e g t i n d e r G r ö ß e d e s G e n i u s , d e r s i e k o n z i p i e r t h a t.

Dieser philosophische Genius des deutschen Volkes zeichnet sich vor anderen durch d r e i W e s e n s z ü g e aus:

1. Er ist der Geist, der in die Tiefe dringt, zu den „Müttern" vorstößt. Er steht damit im Gegensatz zu allem positivistischen Haftenbleiben an der Oberfläche der Dinge, am Sinnenschein. Im Gegensatz auch zu aller materialistischen Absolutsetzung der Vordergründe und Außenseiten des Seins. Mit Recht hat man Positivismus und Materialismus als „fremde Importe" bezeichnet (vgl. Th. Haering, Was ist deutsche Philosophie?, Stuttgart 1936).

2. Der deutsche Genius vermißt sich nicht, den Sinn der Welt in glatten Formeln einzufangen, wie es romanischer Denkweise entspricht. „Die Welt ist tief und tiefer als der Tag gedacht" (Nietzsche). So ist philosophieren für ihn nicht sowohl ein Lösen von Rätseln als vielmehr ein Aufdecken von Wundern.

3. Auf dem Grunde des deutschen Genius lebt die sein Denkwagnis letztlich tragende Gewißheit, daß der Urgrund alles Seins lebendiger Geist ist, daß die Werte unseres Geistes in den Tiefen des Seins lebendige Wirklichkeit sind. So ist der deutsche Genius geistgläubig und, weil geistgläubig, gottgläubig.

Möge die Begegnung mit ihm, wie sie die folgenden Blätter vermitteln wollen, zu ernster philosophischer Besinnung und Denkarbeit anregen und anleiten!

Köln, Ostern 1942.

Johannes Hessen.

Einleitung:

Vom Wesen und Wert der Philosophie

1. Das Wesen der Philosophie

Wir sind gewohnt, gewisse geistige Erzeugnisse, die im Verlauf der Geschichte bei den verschiedenen Nationen in großer Zahl entstanden sind, unter der Allgemeinvorstellung Philosophie zusammenzufassen. Wenn wir dann das Gemeinsame in diesen einzelnen, vom Sprachgebrauch als Philosophie oder als philosophisch bezeichneten Tatbeständen in einer abstrakten Formel ausdrücken, so entsteht der Begriff der Philosophie. Die höchste Vollendung dieses Begriffes wäre erreicht, wenn er das Wesen der Philosophie zu adäquater Darstellung brächte. Ein solcher Wesensbegriff würde das Bildungsgesetz aussprechen, das in der Entstehung jedes einzelnen philosophischen Systems wirksam ist, und die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den ihm untergeordneten Einzeltatsachen würden sich aus ihm ergeben.

Eine Lösung dieser idealen Aufgabe ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß in dem, was wir mit dem Namen Philosophie oder philosophisch bezeichnen, auch wirklich ein solcher allgemeiner Sachverhalt enthalten ist: dergestalt, daß Ein Bildungsgesetz in all diesen Einzelfällen wirkt und so ein innerer Zusammenhang das ganze Gebiet dieser Namengebung umfaßt. Und so oft vom Wesen der Philosophie gesprochen wird, ist dies die Annahme. Mit dem Namen Philosophie wird

dann ein allgemeiner Gegenstand gemeint; hinter den Einzeltatsachen wird ein geistiger Zusammenhang vorausgesetzt, als einheitlicher und notwendiger Grund der empirischen Einzeltatsachen von Philosophie, als die Regel ihrer Veränderungen und als das Ordnungsprinzip, das ihre Mannigfaltigkeit gliedert.

Kann nun in diesem genauen Verstande von einem Wesen der Philosophie gesprochen werden? Es ist das keineswegs selbstverständlich: Der Name Philosophie oder philosophisch hat so viele nach Zeit und Ort verschiedene Bedeutungen, und so verschiedenartig sind die geistigen Gebilde, die von ihren Urhebern mit diesem Namen bezeichnet worden sind, daß es scheinen könnte, die verschiedenen Zeiten hätten an immer andere geistige Gebilde das schöne von den Griechen geprägte Wort Philosophie geheftet. Denn die einen verstehen unter Philosophie die Grundlegung der Einzelwissenschaften; andere erweitern diesen Begriff der Philosophie, indem sie solcher Grundlegung die Aufgabe hinzufügen, aus ihr den Zusammenhang der Einzelwissenschaften abzuleiten, oder Philosophie wird auf den Zusammenhang der Einzelwissenschaften eingeschränkt, dann wieder wird Philosophie definiert als die Geisteswissenschaft, die Wissenschaft der inneren Erfahrung; endlich versteht man unter ihr auch die Verständigung über die Lebensführung oder die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten. Wo ist das innere Band, das so verschiedenartige Fassungen des Begriffs der Philosophie, so mannigfache Gestalten derselben miteinander verknüpft — das einheitliche Wesen der Philosophie? Kann ein solches nicht gefunden werden, dann haben wir es nur mit verschiedenen Leistungen zu tun, die unter wechselnden geschichtlichen Bedingungen als Bedürfnis der Kultur hervortraten, und die nur äußerlich und durch die historischen Zufälle der Namengebung eine gemeinsame Bezeichnung tragen — es gibt dann Philosophien, aber keine Philosophie. Dann hat auch die Geschichte

der Philosophie keine innere notwendige Einheit. Sie empfängt dann unter der Hand der einzelnen Darsteller je nach dem Begriff, den diese im Zusammenhang ihrer eigenen Systeme von ihr sich bilden, immer wieder einen anderen Inhalt und einen anderen Umfang. Es mag der eine diese Geschichte darstellen als den Fortgang zu einer immer tiefer reichenden Begründung der Einzelwissenschaften, ein anderer als die fortschreitende Besinnung des Geistes über sich selbst, ein anderer als die zunehmende wissenschaftliche Verständigung über die Lebenserfahrung oder die Lebenswerte. Um nun zu entscheiden, wiefern von einem Wesen der Philosophie zu sprechen ist, müssen wir uns von den Begriffsbestimmungen der einzelnen Philosophen zu dem geschichtlichen Tatbestand der Philosophie selbst wenden: dieser gibt das Material für die Erkenntnis dessen, was Philosophie ist; das Ergebnis dieses induktiven Verfahrens kann dann tiefer in seiner Gesetzmäßigkeit verstanden werden . . .

Es gibt philosophische Systeme, die sich vor allen anderen dem Bewußtsein der Menschheit eingeprägt haben, und an denen man sich ständig über das orientiert hat, was Philosophie sei. Demokrit, Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Comte haben Systeme dieser Art geschaffen. Dieselben tragen gemeinsame Züge, und an diesen gewinnt das Denken einen Maßstab dafür, wiefern auch andere Systeme dem Gebiete der Philosophie eingeordnet werden können. Zunächst können Züge formaler Natur an ihnen festgestellt werden. Gleichviel welchen Gegenstand die einzelnen Systeme haben oder welche Methode sie befolgen: im Unterschiede von den Einzelwissenschaften sind sie auf den ganzen Umfang des empirischen Bewußtseins als Leben, Erfahren, Erfahrungswissenschaften fundiert und suchen so ihre Aufgabe zu lösen. Sie tragen den Charakter der Universalität. Dem entspricht das Streben, das Vereinzelte zu verbinden, Zusammenhang zu stiften

und ihn ohne Rücksicht auf die Grenzen der Einzelwissenschaften auszudehnen. Der andere formale Zug der Philosophie liegt in der Forderung allgemeingültigen W i s s e n s. Hiermit ist verbunden das Streben, in der Begründung zurückzugehen, bis der letzte Punkt für die Fundierung der Philosophie erreicht ist. Dem, der sich vergleichend in die klassischen Systeme der Philosophie vertieft, entsteht aber, zunächst in unbestimmten Umrissen, auch eine Anschauung der inhaltlichen Zusammengehörigkeit der Systeme. Die Selbstzeugnisse der Philosophen über ihr Schaffen, die wohl verdienten, gesammelt zu werden, zeigen zunächst die Jugend aller Denker vom Kampf mit dem Rätsel des Lebens und der Welt erfüllt, und ihr Verhältnis zum Weltproblem kommt in jedem der Systeme auf eigene Art zur Geltung, und die formalen Eigenschaften der Philosophen offenbaren in ihnen einen geheimen Bezug zu der innersten Richtung auf die Festigung und Gestaltung der Persönlichkeit, auf das Durchsetzen der Souveränität des Geistes, auf jene intellektuelle Beschaffenheit, die alles Tun zum Bewußtsein erheben will und nichts im Dunkel bloßen Verhaltens zurücklassen, das um sich selber nicht weiß.

Nun tut sich ein Verfahren auf, welches in den inneren Zusammenhang dieser Züge tiefer blicken läßt, die Differenzen der Begriffsbestimmungen der Philosophie erklärt, jeder dieser Formeln ihre historische Stelle anweist und den Umfang des Begriffes genauer bestimmt.

Im Begriff der Philosophie liegt nicht nur ein allgemeiner Sachverhalt, sondern auch ein Zusammenhang derselben — ein historischer Zusammenhang. Die Philosophen sind zunächst direkt dem Welt- und Lebensrätsel zugewandt, die Begriffe, die sie von der Philosophie bilden, entspringen hieraus, jede Stellung, die der philosophische Geist dann im weiteren Verlauf einnimmt, bezieht sich auf diese Grundfrage zurück, jede lebendige philosophische Arbeit entsteht in dieser Kontinuität, und die Vergangenheit der Philosophie wirkt in jedem einzelnen Denker, so daß er, auch wo er an der Lösung des großen Rätsels verzweifelt, durch diese Vergangenheit zu einer neuen Position bestimmt ist. So bilden alle Stellungen des philosophischen Bewußtseins, alle Begriffsbestimmungen der Philosophie, in denen diese Stellungen zum Ausdruck gelangen, einen historischen Zusammenhang . . .

Die Aufgabe einer Wesensbestimmung der Philosophie, welche die Namengebung von ihr und die Begriffe der einzelnen Philosophen über sie deutlich macht, führt notwendig von dem systematischen zu dem historischen Standpunkt. Es ist zu bestimmen, nicht was jetzt oder hier als Philosophie gilt, sondern was immer und überall ihren Sachverhalt ausmacht. Alle die einzelnen Begriffe von ihr deuten nur auf diesen allgemeinen Sachverhalt, welcher die Mannigfaltigkeit dessen, was als Philosophie aufgetreten ist und die Unterschiede in diesen Auffassungen erklärlich macht. Und eben dadurch, daß die Selbstgewißheit, mit welcher die einzelnen Systeme in ihrer Eigenart auftreten und über Philosophie sich aussprechen, auf diesem historischen Standpunkt in ihrer Notwendigkeit verstanden wird, erweist sich die Überlegenheit dieses Standpunktes. Jede Lösung der philosophischen Probleme gehört, geschichtlich angesehen, einer Gegenwart und einer Lage in ihr an: der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat, solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, daß er, was er schafft, aus dem Fluß der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes: in diesem Schein schafft er frohmütiger und kraftvoller. Hierin liegt der ewige Widerspruch zwischen den schaffenden Geistern und dem geschichtlichen Bewußtsein. Es ist jenen natürlich, das Vergangene vergessen zu wollen und das zukünftige Bessere nicht zu achten: dieses aber lebt in dem Zusammenfassen aller Zeiten, und es gewahrt in allem Schaffen des einzelnen die diesem mitgegebene Relativität und Vergänglichkeit. Dieser Widerspruch ist das eigenste still ge-

tragene Leiden der gegenwärtigen Philosophie. Denn in dem Philosophen der Gegenwart trifft das eigene Schaffen zusammen mit dem geschichtlichen Bewußtsein, da seine Philosophie heute ohne dieses nur einen Bruchteil der Wirklichkeit umfassen würde. Sein Schaffen muß sich wissen als ein Glied in dem historischen Zusammenhang, in welchem er mit Bewußtsein ein Bedingtes erwirkt. Dann wird ihm eine Auflösung dieses Widerspruchs möglich, wie sie an einer späteren Stelle hervortreten wird: er kann sich nun ruhig der Macht des geschichtlichen Bewußtseins überlassen, und auch sein eigenes Tagewerk kann er unter den Gesichtspunkt des historischen Zusammenhangs stellen, in welchem das Wesen der Philosophie in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht.

Auf diesem geschichtlichen Standpunkt wird jeder Einzelbegriff der Philosophie zu einem Fall, der auf das Bildungsgesetz zurückweist, das der Sachverhalt der Philosophie enthält. Und so unhaltbar jede der aus dem systematischen Standpunkt entworfenen Begriffsbestimmungen der Philosophie für sich ist, so wichtig sind sie nun doch alle für die Auflösung der Frage nach dem Wesen der Philosophie. Sind sie doch ein wesentlicher Teil des historischen Tatbestandes, aus dem wir nunmehr schließen.

Wir fassen zu diesem Schluß alle empirischen Data, die durchlaufen wurden, zusammen. Der Name Philosophie erwies sich als verteilt auf Tatbestände der verschiedensten Art. Eine außerordentliche Beweglichkeit zeigte sich in dem Wesen der Philosophie: ein immer neues Stellen von Aufgaben, Sichanpassen an die Zustände der Kultur: sie erfaßt Probleme als wertvoll und wirft sie dann wieder hin: auf einer Stufe der Erkenntnis erscheinen ihr Fragen als lösbar, die sie dann nachher als unauflöslich fallen läßt. Immer aber sahen wir in ihr dieselbe Tendenz zur Universalität, zur Begründung, dieselbe Richtung des Geistes auf das Ganze der gegebenen Welt wirken. Und stets ringt in ihr der metaphysische

Zug, in den Kern dieses Ganzen einzudringen, mit der positivistischen Forderung der Allgemeingültigkeit ihres Wissens. Das sind die beiden Seiten, die ihrem Wesen eignen und sie auch vor den nächstverwandten Gebieten der Kultur auszeichnen. Im Unterschied von den Einzelwissenschaften sucht sie die Auflösung des Welt- und Lebensrätsels selbst. Und im Unterschied von Kunst und Religion will sie diese Lösung in allgemeingültiger Weise geben. Denn das ist nun das Hauptergebnis aus dem erörterten historischen Tatbestande: ein folgerichtiger, in sich geschlossener geschichtlicher Zusammenhang führt von der metaphysischen Welterkenntnis der Griechen, welche das große Rätsel der Welt und des Lebens allgemeingültig aufzulösen unternahm, bis zu dem radikalsten Positivisten oder Skeptiker der Gegenwart; alles, was in der Philosophie geschieht, ist irgendwie durch diesen Ausgangspunkt, durch ihr Grundproblem bestimmt; alle Möglichkeiten werden durchlaufen, wie der menschliche Geist sich zu dem Rätsel der Welt und des Lebens verhalten kann. In diesem historischen Zusammenhang ist die Leistung jeder einzelnen philosophischen Position die Verwirklichung einer Möglichkeit unter den gegebenen Bedingungen; jede brachte einen Wesenszug der Philosophie zum Ausdruck, und sie wies zugleich durch ihre Begrenzung auf den teleologischen Zusammenhang, in dem sie bedingt ist — als Teil eines Ganzen, in welchem allein die ganze Wahrheit ist. Dieser zusammengesetzte historische Tatbestand erklärt sich daraus, daß die Philosophie eine Funktion im Zweckzusammenhang der Gesellschaft ist, welche durch die der Philosophie eigene Leistung bestimmt ist. Wie sie in ihren einzelnen Positionen diese Funktion erfüllt, ist bedingt von deren Verhältnis zum Ganzen und zugleich von der Kulturlage nach Zeit, Ort, Lebensverhältnissen, Persönlichkeit. Daher duldet sie keine starren Abgrenzungen durch einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Methode.

Dieser Sachverhalt, der das Wesen der Philosophie bildet, verbindet alle philosophischen Denker. Hier findet ein wesentlicher Zug seine Erklärung, der uns an den Erscheinungen der Philosophie entgegengetreten ist. Der Name Philosophie, so sahen wir, bezeichnet ein gleichförmig Wiederkehrendes, das überall da ist, wo dieser Name auftritt, zugleich aber einen inneren Zusammenhang derer, die daran teilnehmen. Wenn die Philosophie eine Funktion ist, die in der Gesellschaft eine bestimmte Leistung vollbringt, so setzt sie diejenigen, in denen dieser Zweck lebt, dadurch in ein inneres Verhältnis. Die Häupter der Philosophenschulen sind so mit ihren Schülern verbunden. In den Akademien, die seit der Gründung der Einzelwissenschaften dann hervorgetreten sind, finden wir diese Einzelwissenschaften in gemeinsamer Arbeit, sich wechselseitig ergänzend, getragen von der Idee der Einheit des Wissens, und das Bewußtsein dieses Zusammenhangs verkörpert sich in philosophischen Naturen wie Platon, Aristoteles und Leibniz. Endlich haben im Verlauf des 18. Jahrhunderts auch die Universitäten sich zu Organisationen der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit entwickelt, in welcher die Lehrer untereinander und mit den Schülern verbunden sind, und auch in ihnen fiel der Philosophie die Funktion zu, das Bewußtsein von Begründung, Zusammenhang und Ziel des Wissens lebendig zu erhalten. Alle diese Organisationen umfaßt der innere Zweckzusammenhang, in welchem von Thales und Pythagoras ab ein Denker dem anderen Probleme aufgibt und Wahrheiten überliefert: Möglichkeiten der Lösung werden in solcher Aufeinanderfolge durchgedacht: Weltanschauungen werden fortgebildet. Die großen Denker wirken als Kräfte auf jede Folgezeit (W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, in: Kultur der Gegenwart, hrsg. von P. Hinneberg, I, VI: Systematische Philosophie, 3. Aufl., Berlin und Leipzig 1921, S. 1 f., 6 f., 22—24).

2. „Schulbegriff“ und „Weltbegriff“ der Philosophie

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zugrunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfang von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesses ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.

Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele sich dahin beziehenden Erkenntnisse als Bauzeug gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns dann allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft achitektonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine generatio aequivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten, und darum nicht allein ein jedes für sich

nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind, und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich lediglich die Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft zu entwerfen . . .

Alle Vernunfterkenntnis ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Konstruktion der Begriffe; die erstere heißt philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkenntnis kann demnach objektiv philosophisch sein und ist doch subjektiv historisch, wie bei den meisten Lehrlingen und bei allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar, daß die mathematische Erkenntnis, so wie man es erlernt hat, doch auch subjektiv für Vernunfterkenntnis gelten kann, und ein solcher Unterschied bei ihr nicht so, wie bei dem philosophischen stattfindet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnisquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgends anders als in den wesentlichen und echten Prinzipien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgends anders hergenommen, noch etwa bestritten werden können. Und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nämlich an der reinen und eben deswegen fehlerfreien Anschauung geschieht und alle Täuschung und Irrtum ausschließt. Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen.

Das System aller philosophischen Erkenntnis ist nun Philosophie. Man muß sie objektiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophieren versteht, welches jede subjektive Philosophie zu beurteilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird und das bisher verfehlte Nachbild, soweit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophieren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen oder zu verwerfen.

Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis, zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus), der dieser Benennung jederzeit zugrunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen

und sich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein.

Der Mathematiker, der Naturkundige, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber da er selbst doch nirgends, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letzteren halten, und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe, für systematische Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bei seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie Philosoph nennt (Im. K a n t , Kritik der reinen Vernunft [Transzendentale Methodenlehre, III. Hauptstück: Die Architektonik der reinen Vernunft], S. 862 f., 865—68).

3. Der Wert der Philosophie

Ich sehe es dir an, mein Leser, daß du betroffen dastehst. Ist es nichts weiter als dies? scheinst du zu denken. Eine bloße Abbildung des wirklichen Lebens wird mir gereicht, die mir im Leben nichts erspart; seine Abschilderung in verjüngtem Maßstabe mit blassen Farben, von demjenigen, das ich alle Tage in der Natur vor mir habe, ohne alle Mühe und Arbeit. Und für diesen Zweck sollte ich mich einem ermüdenden Studium und langwierigen Übungen unterwerfen. Eure Kunst scheint mir nicht um vieles wichtiger, als die des bekannten Mannes, der Hirsekörner durch ein Nadelöhr warf, die doch auch ihm Mühe genug gekostet haben mochte. Ich bedarf eurer Wissenschaft nicht und will mich ans Leben halten. —

Folge unbefangen diesem Vorsatze und halte dich nur recht an das Leben. Stehe fest und unerschütterlich in diesem Entschlusse, und laß dich durch keine Philosophie irre oder dir denselben verdächtig machen. Schon dadurch hätte ich den größten Teil meines Zweckes mit dir erreicht.

Aber damit du nicht in Gefahr kommst, ein Studium, auf welches dich zu legen wir dir nicht raten, und nichts dich antreibt, in deinem Umkreise abzuraten, herabzusetzen, zu vertleumden, auf unsere eigenen Aussagen gestützt, — es, inwiefern du die Macht dazu hast, zu unterdrücken: so höre, von welchem E i n f l u s s e und N u t z e n dieses Studium denn doch sein könnte.

Man hat von jeher die Mathematik, besonders den die Anschauung am unmittelbarsten aufregenden Teil derselben, die Geometrie, als ein Übungsmittel des Geistes empfohlen und sie häufig, lediglich in dieser Rücksicht, ohne übrigens von dem materialen Inhalte derselben irgendwie Gebrauch machen zu wollen, studiert. Und sie ist dieser Empfehlung allerdings würdig: ohnerachtet es durch die hohe formale Ausbildung derselben, durch ihre auf das Altertum gestützte Autorität und

durch ihren zwischen der Anschauung und Wahrnehmung in der Mitte liegenden besonderen Standpunkt möglich geworden ist, sie historisch zu lernen, statt, wie man sollte, sie selbst nachzuerfinden und sie gläubig anzunehmen, statt sich von ihrer Evidenz zu überzeugen; so daß die wissenschaftliche Bildung, welche allein beabsichtigt wurde, dadurch nicht erreicht wird und der Schluß von einem großen, d. i. vielwissenden Mathematiker auf einen wissenschaftlichen Kopf heutzutage durchaus unsicher geworden ist. Es verschlägt nämlich hier dem Gebrauche im Leben, und ebenso dem Fortfolgern in der Wissenschaft nichts, ob man die früheren Sätze wirklich eingesehen oder sie nur auf guten Glauben angenommen hat. In einem weit höheren Grade ist allein schon in dieser Rücksicht die Wissenschaftslehre [für Fichte ist die Philosophie wesentlich „Wissenschaftslehre"] zu empfehlen. Ohne wirkliche Erhebung zur Anschauung und mit ihr zur Wissenschaftlichkeit kann man sie, wenigstens so wie sie jetzt vorgetragen wird, gar nicht fassen; und es dürfte wohl Jahrhunderte dauern, ehe sie eine Form annehmen wird, in der sie auswendig gelernt werden könne. Daß man aber sie anwenden und durch sie ein anderes Wissen hervorbringen könne, ohne sie selbst wissenschaftlich gefaßt zu haben, dahin wird es, wenn wir uns nicht sehr irren, wohl nie kommen. Überdies erhebt sie, aus dem schon oben angeführten Grunde, daß sie durchaus kein Hilfsmittel, keinen Träger ihrer Anschauung hat, außer die Anschauung selbst, den menschlichen Geist höher, als es keine Geometrie vermag. Sie gibt dem Geiste nicht nur Aufmerksamkeit, Gewandtheit, Festigkeit, sondern zugleich absolute Selbständigkeit, indem sie ihn nötigt, mit sich selbst allein zu sein und in sich selbst zu wohnen und zu walten. Jedes andere Geistesgeschäft ist gegen sie unendlich leicht; und dem, der in ihr sich geübt hat, fällt nichts mehr schwer. Es kommt dazu noch, daß, indem sie alle Gegenstände des menschlichen Wissens bis in den Mittelpunkt verfolgt, sie

das Auge gewöhnt, in allem, was ihm vorkommt, auf den ersten Blick den eigentlichen Punkt zu treffen und ihn unverrückt zu verfolgen; daher es für einen geübten Wissenschaftslehrer gar nichts Dunkles, Verwickeltes und Verworrenes mehr geben kann, wenn er nur den Gegenstand, von welchem die Rede ist, kennt. Ihm ist es immer am leichtesten, alles von vorn an, und von neuem aufzubauen, indem er die Risse zu jedem wissenschaftlichen Gebäude in sich trägt; er ist daher in jedem verworrenen Baue sehr leicht orientiert. Hierzu kommt die Sicherheit und das Vertrauen auf seinen Blick, das er sich in der Wissenschaftslehre, als einer Leiterin alles Räsonnements, erworben hat; die Unerschütterlichkeit, mit der er jeder Abweichung von der gewohnten Bahn und jeder Paradoxie entgegensieht. Es würde ganz anders mit allen menschlichen Angelegenheiten stehen, wenn die Menschen sich nur entschließen könnten, ihren Augen zu glauben. Jetzt erkundigen sie sich bei ihren Nachbarn und bei der Vorwelt, was sie denn eigentlich sehen, und durch dieses Mißtrauen in sich selbst werden die Irrtümer verewigt. Gegen dieses Mißtrauen ist der Besitzer der Wissenschaftslehre auf immer geschützt. Mit einem Worte: durch die Wissenschaftslehre kommt der Geist des Menschen zu sich selbst und ruht von nun an auf sich selbst, ohne fremde Hilfe und wird seiner selbst durchaus mächtig, wie der Tänzer seiner Füße oder der Fechter seiner Hände.

Irren sich die ersten Freunde dieser Wissenschaft, welche bisher noch an so wenigen hat versucht werden können, nicht gänzlich, so führt diese Selbständigkeit des Geistes auch zur Selbständigkeit des Charakters, dessen Anlage selbst hinwiederum eine notwendige Bedingung des Verständnisses der Wissenschaftslehre ist. Zwar vermag sie, ebensowenig als irgendein anderes Wissen, jemanden zum rechtschaffenen tugendhaften Manne zu machen; aber sie räumt doch, wenn wir uns nicht sehr irren, das mächtigste Hindernis der

Rechtschaffenheit aus dem Wege. Wer in seinem Denken sich selbst durchaus losgerissen hat von allem fremden Einflusse, und in dieser Rücksicht sich selbst aus sich selbst neu aufgebaut hat, der wird doch ohne Zweifel die Maximen des Handelns nicht daher holen, woher er die Maximen des Wissens zu nehmen verschmähte. Er wird ohne Zweifel nicht länger seine Empfindungen über Glück und Unglück, Ehre und Schande durch den unsichtbaren Einfluß des Weltganzen bilden und durch dessen geheimen Zug sich fortziehen lassen; sondern sich selbst bewegen und die Grundtriebfedern dieser Bewegung auf eigenem Boden aufsuchen und erzeugen.

Dies wäre der Einfluß dieses Studiums, wenn auch nur lediglich auf seine wissenschaftliche Form gesehen wird, selbst wenn sein Inhalt nichts bedeutete und von gar keinem Nutzen wäre. (Joh. Gottl. Fichte, Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, Fichtes Werke, hrsg. von F. Medicus, III, S. 627 bis 630.)

MENSCH

„Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein" (Kant.)

I. Die Stellung des Menschen im Kosmos

Schon das W o r t und der B e g r i f f M e n s c h enthält eine tückische Zweideutigkeit, ohne deren Durchschauung man die Frage der Sonderstellung des Menschen gar nicht angreifen kann. Das Wort soll einmal die Sondermerkmale angeben, die der Mensch morphologisch, als eine Untergruppe der Wirbel- und Säugetierart, besitzt. Es ist selbstverständlich, daß, wie immer das Ergebnis dieser Begriffsbildung aussieht, das als Mensch bezeichnete Lebewesen nicht nur dem Begriff des Tieres untergeordnet bleibt, sondern auch eine verhältnismäßig sehr kleine Ecke des Tierreiches ausmacht. Das bleibt auch dann noch der Fall, wenn man den Menschen mit Linné sozusagen die „Spitze der Wirbel-Säugetierreihe" nennt — was übrigens sachlich und begrifflich sehr bestreitbar ist, da ja auch diese Spitze, wie jede Spitze einer Sache, noch zu der Sache gehört, deren Spitze sie ist. Aber völlig unabhängig von einem solchen Begriff, der aufrechten Gang, Umgestaltung der Wirbelsäule, Äquilibrierung des Schädels, die mächtige Gehirnentwicklung des Menschen und die Organumgestaltungen, die der aufrechte Gang zur Folge hatte (wie Greifhand mit opponierbarem Daumen, Rückgang des Kiefers und der Zähne usw.), zur Einheit des Menschen zusammenfaßt, bezeichnet d a s s e l b e Wort „Mensch" in der Sprache des Alltags, und zwar bei a l l e n Kulturvölkern, etwas so total anderes, daß man kaum ein zweites Wort der menschlichen Sprache finden wird, bei dem eine analoge Doppeldeutigkeit vorliegt. Das Wort Mensch soll nämlich auch be-

zeichnen einen Inbegriff von Dingen, den man dem Begriff des „Tieres überhaupt" aufs schärfste entgegensetzt, also auch allen Säuge- und Wirbeltieren; und diesen im selben Sinne wie etwa dem Infusorium Stentor, obgleich doch wohl kaum bestreitbar ist, daß das Mensch genannte Lebewesen einem Schimpansen morphologisch, physiologisch und psychologisch unvergleichlich viel ähnlicher ist als Mensch und Schimpanse einem Infusorium. Es ist klar, daß dieser zweite Begriff Mensch einen völlig anderen Sinn, einen ganz anderen Ursprung haben muß als der erste, der ja nur eine sehr kleine Ecke des Wirbeltierstammes bezeichnet. Ich will diesen zweiten Begriff den Wesensbegriff des Menschen nennen, im Gegensatz zu jenem ersten natursystematischen Begriff. Ob dieser zweite Begriff, der dem Menschen als solchen eine Sonderstellung gibt, die mit jeder anderen Sonderstellung einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, überhaupt ein Recht habe — das ist das Thema unseres Vortrags.

Die Sonderstellung des Menschen kann uns erst deutlich werden, wenn wir den gesamten Aufbau der biopsychischen Welt in Augenschein nehmen. Ich gehe dabei aus von einer Stufenfolge der psychischen Kräfte und Fähigkeiten, wie sie die Wissenschaft langsam herausgestellt hat. Was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammen. Neben den objektiven wesensphänomenalen Eigenschaften der Dinge, die wir lebendig nennen (auf die ich hier nicht genauer eingehen kann, z. B. Selbstbewegung, Selbstformung, Selbstdifferenzierung, Selbstbegrenzung in räumlicher und zeitlicher Hinsicht), ist die Tatsache, daß Lebewesen nicht nur Gegenstände für äußere Beobachter sind, sondern noch ein Fürsich- und Innesein besitzen, in dem sie sich selber inne werden, ein für sie wesentliches Merkmal. Es ist ein Merkmal, von dem man zeigen kann, daß es mit jenen objektiven Phänomenen des Lebens an Struktur und Ablaufsform die innigste Seinsgemeinschaft besitzt. —

Die unterste Stufe des Psychischen, das sich also objektiv (nach außen) als „Lebewesen", subjektiv (nach innen) als „Seele" darstellt — zugleich der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeiten alles treibt, auch noch den reinsten Denkakten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert —, bildet der bewußtlose, empfindungs- und vorstellungslose „Gefühlsdrang". Wie schon das Wort „Drang" besagt, ist in ihm „Gefühl" und „Trieb", der als solcher stets eine spezifische Richtungs- und Zielhaftigkeit „nach" etwas, z. B. Nahrung, Sexualbefriedigung usw., hat, noch nicht geschieden; ein bloßes „Hinzu", z. B. zum Licht, und „Vonweg", eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden, sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten. Von den Kraftzentren und -feldern, die den transbewußten Bildern zugrunde liegen, die wir anorganische Körper nennen, ist der Gefühlsdrang aber bereits scharf geschieden; diesen kann ein Innesein in keinem Sinne zugesprochen werden . . .

Die erste Stufe der Innenseite des Lebens, der Gefühlsdrang, ist auch im Menschen noch vorhanden. Der Mensch — wir werden es sehen — faßt ja alle Wesensstufen des Daseins überhaupt, und insbesondere auch des Lebens, in sich zusammen, und, wenigstens den Wesensregionen nach, kommt in ihm die ganze Natur zur konzentriertesten Einheit ihres Seins. Es gibt keine Empfindung, keine noch so einfache Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde, die er mit seinem Schlaf- und Wachzeiten kontinuierlich durchschneidenden Feuer nicht unterhielte. Selbst die einfachste Empfindung ist immer auch Funktion einer triebhaften Aufmerksamkeit, nie bloß Folge des Reizes. Gleichzeitig stellt der Drang die Einheit aller reich gegliederten Triebe und Affekte des Menschen dar. Nach neueren Forschern dürfte er im Gehirnstamm des Men-

schen, der wahrscheinlich auch Zentralstelle ist für die die leiblichen und seelischen Vorgänge vermittelnden endokrinen Drüsenfunktionen, lokalisiert sein. Ferner ist es der Gefühlsdrang, der auch im Menschen das Subjekt jenes primären Widerstandserlebnisses, von dem ich eingehend andernorts gezeigt habe, daß es die Wurzel alles Habens von „Realität" und „Wirklichkeit" ist, und insbesondere auch der Einheit und des allen vorstellenden Funktionen vorangängigen Eindrucks der Wirklichkeit. Vorstellungen und mittelbares Denken können uns nie etwas anderes als das Sosein und Anderssein dieser Wirklichkeit indizieren; sie selbst als „Wirklichsein" des Wirklichen aber ist uns in einem mit Angst verbundenen allgemeinen Widerstande, beziehungsweise einem Erlebnis des Widerstandes, gegeben. Organologisch stellt das vor allem die Nahrungsverteilung regelnde „vegetative" Nervensystem, wie schon sein Name sagt, im Menschen die noch in ihm vorhandene Pflanzlichkeit dar. Eine periodische Energieentziehung am animalischen, das äußere Machtverhalten regelnden Systeme zugunsten des vegetativen, ist wahrscheinlich die Grundbedingung der Rhythmik der Schlaf- und Wachzustände; insofern ist der Schlaf ein relativ pflanzlicher Zustand des Menschen. — —

Als die zweite seelische Wesensform, die dem ekstatischen Gefühlsdrang in der objektiven Stufenordnung des Lebens folgt, ist der Instinkt zu bezeichnen, ein seiner Deutung und seinem Sinne nach sehr umstrittenes, dunkles Wort . . .

Im Verhältnis zum Gefühlsdrang ist der Instinkt bereits zwar auf artmäßig häufig wiederkehrende, aber doch spezifische Bestandteile der Umwelt gerichtet. Er stellt eine zunehmende Spezialisierung des Gefühlsdrangs und seiner Qualitäten dar. Von „angeborenen Vorstellungen" bei Instinkten zu reden, wie es Reimarus getan hat, hat also keinen Sinn.

Unter den zwei Verhaltungsweisen, die nun beide ursprünglich aus der instinktiven hervorgehen, nämlich das „gewohnheits"mäßige und das „intelligente" Verhalten, stellt die gewohnheitsmäßige — die dritte psychische Form also, die wir unterscheiden — jene Fähigkeit dar, die wir als assoziatives Gedächtnis (Mneme) bezeichnen. Diese Fähigkeit kommt keineswegs, wie Hering und Semon meinten, allen Lebewesen zu. Sie fehlt den Pflanzen, wie schon Aristoteles richtig gesehen hat. Zusprechen müssen wir sie jedem Lebewesen, dessen Verhalten sich auf Grund früheren Verhaltens gleicher Art in einer lebensdienlichen, also sinnvollen Weise langsam und stetig abändert, also so, daß das jeweilige Maß, in dem sein Verhalten sinnvoller wird, in strenger Abhängigkeit steht von der Zahl der Versuche oder der sogenannten Probierbewegungen . . .

Wo immer die Natur diese neue psychische Form des assoziativen Gedächtnisses aus sich hervorgehen ließ, hat sie, wie ich schon oben andeutete, immer auch zugleich das Korrektiv für ihre Gefahren schon in die ersten Anlagen dieser Fähigkeit mithineingelegt. Und dieses Korrektiv ist nichts anderes als die vierte Wesensform des psychischen Lebens — die prinzipiell noch organisch gebundene praktische Intelligenz, wie wir sie nennen wollen. Eng mit ihr einher geht die Wahlfähigkeit und Wahlhandlung, ferner die Vorzugsfähigkeit für die Güter oder für die Artgenossen im Prozeß der Fortpflanzung (Anfänge des Eros) . . .

Es ist irrig, dem Tiere die Wahlhandlung abzusprechen, zu meinen, daß immer nur der je „stärkere" Einzeltrieb es bewege. Das Tier ist kein Triebmechanismus. Nicht nur sind seine Triebimpulse nach führenden Obertrieben und ausführenden Untertrieben und Hilfstrieben, ferner nach Trieben zu allgemeineren und spezielleren Leistungen bereits scharf gegliedert; es vermag darüber hinaus auch von seinem Triebzentrum her spontan in seine Triebkonstellation einzugreifen

und bis zu einer gewissen Grenze nahewinkende Vorteile zu meiden, um zeitlich entferntere und nur auf Umwegen zu gewinnende, aber größere zu erreichen. Das, was das Tier sicher nicht hat, ist erst jenes Vorziehen zwischen W e r t e n selbst — z. B. das Nützliche vor dem Angenehmen — unabhängig von den einzelnen konkreten Güter d i n g e n. In allem Affektiven steht das Tier dem Menschen sogar noch viel näher als in bezug auf die Intelligenz; Geschenk, Versöhnung, Freundschaft und ähnliches kann man bereits bei Tieren finden.

Hier erhebt sich nun die für unser ganzes Problem e n t s c h e i d e n d e F r a g e: Besteht, wenn dem Tiere Intelligenz zukommt, überhaupt noch m e h r als ein nur g r a d u e l l e r U n t e r s c h i e d z w i s c h e n M e n s c h u n d T i e r? Besteht dann noch ein W e s e n s unterschied? Oder aber gibt es über die bisher behandelten Wesensstufen hinaus noch etwas ganz a n d e r e s im Menschen, ihm s p e z i f i s c h Zukommendes, was durch W a h l und I n t e l l i g e n z überhaupt nicht getroffen und erschöpft ist?

Hier scheiden sich die Wege am schärfsten. Die e i n e n wollen dem Menschen Intelligenz und Wahl vorbehalten und sie dem Tiere absprechen. Sie behaupten also zwar einen Wesensunterschied, behaupten ihn aber eben da, wo nach meiner Ansicht kein Wesensunterschied vorliegt. Die a n d e r e n, insbesondere alle Evolutionisten der Darwin- und Lamarckschule, lehnen mit Darwin, Schwalbe und auch W. Köhler einen letzten Unterschied zwischen Mensch und Tier ab, eben weil das Tier auch bereits Intelligenz besitze. Sie hängen eben damit in irgendeiner Form der großen Einheitslehre vom Menschen an, die als Theorie des „homo faber" bezeichnet wird — und kennen selbstverständlich dann auch keinerlei metaphysisches Sein und keine M e t a p h y s i k des Menschen, d. h. kein auszeichnendes Verhältnis, das der Mensch als solcher zum Weltgrunde besäße.

Was mich betrifft, so muß ich diese h e i d e n Lehren auf das entschiedenste zurückweisen. Ich behaupte: Das Wesen des Menschen und das, was man seine S o n d e r stellung nennen kann, steht hoch über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt, und würde auch nicht erreicht, wenn man sich diese Intelligenz und Wahlfähigkeit quantitativ beliebig, ja bis ins Endlose gesteigert vorstellte. Aber auch das wäre verfehlt, wenn man sich das Neue, das den Menschen zum Menschen macht, nur dächte als eine zu den bisherigen psychischen Stufen, Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis, Intelligenz und Wahl, noch hinzukommende neue Wesensstufe psychischer und der Vitalsphäre angehöriger Funktionen und Fähigkeiten, die zu erkennen also noch in der Kompetenz der Psychologie läge. D a s n e u e P r i n z i p, das den Menschen zum Menschen macht, s t e h t a u ß e r h a l b alles dessen, was wir L e b e n, von innen-psychisch oder von außen-vital, im weitesten Sinne nennen können. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist ein a l l e m L e b e n ü b e r h a u p t e n t g e g e n g e s e t z t e s P r i n z i p, das man als solches überhaupt nicht auf die „natürliche Lebensevolution" zurückführen kann, sondern das, wenn auf etwas, nur auf den obersten Grund der Dinge selbst zurückfällt — auf denselben Grund also, dessen Teil-Manifestation auch das „Leben" ist. Schon die Griechen behaupteten ein solches Prinzip und nannten es „Vernunft". Wir wollen lieber ein umfassenderes Wort für jenes X gebrauchen, ein Wort, das wohl den Begriff der Vernunft mitumfaßt, aber eben dem Ideendenken auch eine bestimmte Art der Anschauung, die Anschauung von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse noch zu charakterisierender emotionaler und volitiver Akte, z. B. Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht usw., mitumfaßt: — das Wort G e i s t. Das A k t z e n t r u m aber, in dem Geist innerhalb endlicher Seinssphären erscheint, wollen wir als P e r s o n bezeichnen, in scharfem

Unterschied zu allen funktionellen „Lebens"-zentren, die nach innen hin betrachtet auch „seelische" Zentren heißen.

Was aber ist nun jener „Geist", jenes neue und so entscheidende Prinzip? Selten ist mit einem Worte so viel Unfug getrieben worden — einem Worte, bei dem sich nur wenige etwas Bestimmtes denken. Stellen wir an die Spitze des Geistbegriffes eine besondere Wissensfunktion, eine Art Wissen, die nur er geben kann, dann ist die Grundbestimmung eines „geistigen" Wesens seine existentielle Entbundenheit, Freiheit, Ablösbarkeit — oder doch die seines Daseinszentrums — vom Banne, vom Drucke, von der Abhängigkeit vom Organischen, vom „Leben" und von allem, was zum „Leben" gehört, also auch von seiner eigenen triebhaften Intelligenz. Ein solches „geistiges" Wesen ist nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern „umwelt frei" und, wie wir es nennen wollen, welt offen. Ein solches Wesen hat „Welt". Es vermag die ursprünglich auch ihm gegebenen „Widerstands-" und Reaktionszentren seiner Umwelt, in die das Tier ekstatisch aufgeht, zu „Gegenständen" zu erheben, vermag das Sosein dieser „Gegenstände" prinzipiell selbst zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebsystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.

Geist ist daher Sachlichkeit, Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst. Und ein solches Wesen ist „Träger" des Geistes, dessen prinzipieller Verkehr mit der Wirklichkeit außerhalb seiner sich im Verhältnis zum Tiere dynamisch geradezu umgekehrt hat.

Beim Tiere — ob es hoch oder niedrig organisiert ist — geht jede Handlung, jede Reaktion, die es vollzieht, auch die „in-

telligente", aus von einer physiologischen Zuständlichkeit seines Nervensystems, der auf der psychischen Seite Triebimpulse und sinnliche Wahrnehmung zugeordnet sind. Was für diese Triebe nicht interessant ist, ist auch nicht gegeben, und was gegeben ist, ist gegeben nur als Widerstandszentrum für sein Verlangen und sein Verabscheuen. Der Ausgang also von der physiologisch-psychischen Zuständlichkeit ist immer der erste Akt des Dramas eines tierischen Verhaltens zu seiner Umwelt. Diese Umweltstruktur ist seiner physiologischen und indirekt seiner morphologischen Eigenart, ist ferner seiner Trieb- und Sinnesstruktur, die eine strenge funktionelle Einheit bilden, genau und vollständig geschlossen angemessen. Alles, was das Tier fassen und merken kann von seiner Umwelt, liegt in den sicheren Zäunen und Grenzen seiner Umweltstruktur. Der zweite Akt des Dramas des tierischen Verhaltens ist irgendeine Setzung realer Veränderung seiner Umwelt durch seine Reaktion in Richtung auf sein leitendes Triebziel. Der dritte Akt ist die dadurch mitveränderte physiologisch-psychische Zuständlichkeit. Der Verlauf eines solchen Verhaltens hat also stets die Form:

$$T \rightleftharpoons U$$

Ein Wesen aber, das Geist hat, ist eines Verhaltens fähig, das eine genau entgegengesetzte Verlaufsform besitzt. Der erste Akt dieses neuen Dramas, des menschlichen Dramas ist: das Verhalten wird zuerst vom puren Sosein eines zum Gegenstand erhobenen Anschauungskomplexes motiviert, und dies prinzipiell unabhängig von der physiologischen Zuständlichkeit des menschlichen Organismus, unabhängig von seinen Triebimpulsen und der gerade in ihnen aufleuchtenden, stets modal, also optisch oder akustisch usw., bestimmten sinnlichen Außenseite der Umwelt. Der zweite Akt des Dramas ist freie, vom Personzentrum ausgehende Hemmung oder Enthemmung eines zuerst zu-

rückgehaltenen Triebimpulses. Und der dritte Akt ist eine als selbstwertig und endgültig erlebte Veränderung der Gegenständlichkeit einer Sache. Diese „Weltoffenheit" hat also folgende Form:

$$M \rightleftharpoons W \longrightarrow \cdots\cdots$$

Dies Verhalten ist, wo es einmal vorhanden ist, seiner Natur nach unbegrenzt erweiterungsfähig — soweit eben als die „Welt" vorhandener Sachen reicht. Der Mensch ist also das X, das sich in unbegrenztem Maße „weltoffen" verhalten kann. Das Tier aber hat keine „Gegenstände"; es lebt nur in seine Umwelt ekstatisch hinein, die es, gleichsam wie eine Schnecke ihr Haus, als Struktur überall hinträgt, wohin es geht. Die eigenartige Fernstellung und Sub-Stantivierung einer „Umwelt" zur „Welt" vermag das Tier also nicht zu vollziehen, ebensowenig die Umwandlung der affekt- und triebumgrenzten „Widerstands"-zentren zu „Gegenständen". Ich möchte sagen, das Tier hängt wesentlich an und in der seinen organischen Zuständen entsprechenden Lebenswirklichkeit darin, ohne sie je „gegenständlich" zu erfassen. Gegenstand-Sein ist also die formalste Kategorie der logischen Seite des „Geistes". Wohl lebt das Tier nicht mehr absolut ekstatisch wie der empfindungs-, vorstellungs- und bewußtlose Gefühlsdrang der Pflanze in sein Medium hinein, ohne alle Rückmeldung der Eigenzustände des Organismus nach innen. Das Tier, das sahen wir, ist durch die Trennung von Empfindung und Motorium und durch die stete Rückmeldung seines Leibschemas und seiner sensuellen Inhalte sich selbst gleichsam zurückgegeben. Es besitzt ein Leibschema; der Umwelt gegenüber aber verhält das Tier sich immer noch ekstatisch, auch da noch, wo es sich „intelligent" verhält.

Der geistige Akt, wie ihn der Mensch vollziehen

kann, ist dagegen im Gegensatz zu dieser einfachen Rückmeldung des tierischen Leibschemas und seiner Inhalte wesensgebunden an eine zweite Dimension und Stufe des Re-flexaktes. Wir wollen diesen Akt und sein Ziel zusammennehmen und das Ziel dieses „Sichsammelns" Bewußtsein des geistigen Aktzentrums von sich selbst oder „Selbstbewußtsein" nennen. Das Tier also hat wohl Bewußtsein, im Unterschied von der Pflanze, aber es hat kein Selbstbewußtsein, wie schon Leibniz gesehen hat. Es besitzt sich nicht, ist seiner nicht mächtig — und deshalb auch seiner nicht bewußt. Sammlung, Selbstbewußtsein und Gegenstandsfähigkeit und -möglichkeit des ursprünglichen Triebwiderstandes bilden also eine einzige unzerreißbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist. Mit diesem Selbstbewußtwerden, mit dieser neuen Zurückbeugung und Zentrierung seiner Existenz, die der Geist möglich macht, ist auch gleich das zweite Wesensmerkmal des Menschen gegeben: Der Mensch vermag nicht nur die „Umwelt" in die Dimension des „Welt"-seins zu erweitern und „Wider"stände „gegen"ständlich zu machen, sondern er vermag auch, und das ist das Merkwürdigste, seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit und jedes einzelne psychische Erlebnis selbst wieder gegenständlich zu halten. Nur darum vermag er auch sein Leben frei von sich zu werfen. Das Tier hört und sieht — aber ohne zu wissen, daß es hört und sieht; wir müssen an sehr seltene ekstatische Zustände des Menschen denken — wir finden sie bei abebbender Hypnose, bei Einnahme bestimmter Rauschgifte, ferner unter Voraussetzung gewisser den Geist inaktivierender Techniken, z. B. orgiastischer Kulte aller Art —, um uns einigermaßen in den Normalzustand des Tieres hineinzuversetzen. Auch seine Triebimpulse erlebt das Tier nicht als seine Triebe, sondern als dynamische Züge und Abstoßungen, die von den

Umwelt d i n g e n selbst ausgehen. Sogar der primitive Mensch, der in gewissen Zügen dem Tiere noch nahesteht, sagt nicht, „ich" verabscheue dieses Ding, sondern das Ding „ist tabu". Einen die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauernden „Willen", der K o n t i n u i t ä t im Wandel seiner psychophysischen Zustände bewahren kann, hat das Tier nicht. Ein Tier kommt immer sozusagen wo anders an, als es ursprünglich „will". Es ist tief und richtig, wenn Nietzsche sagt: „Der Mensch ist das Tier, das v e r s p r e c h e n k a n n". —

Aus dem Gesagten geht hervor, daß es v i e r W e s e n s s t u f e n sind, in denen uns alles Seiende in bezug auf sein Inne- und Selbstsein erscheint. A n o r g a n i s c h e Gebilde haben ein solches Inne- und Selbstsein überhaupt nicht; sie haben daher auch kein Zentrum, das ontisch zu ihnen gehörte. Was wir in dieser Gegenstandswelt als Einheit bezeichnen bis zu Molekülen, Atomen und Elektronen ist ausschließlich abhängig von u n s e r e r Macht, die Körper realiter oder doch gedanklich zu zerteilen. Jede Körpereinheit ist es nur r e l a t i v auf eine bestimmte Gesetzlichkeit ihres Wirkens auf andere Körper. Dagegen ist ein Lebewesen stets ein o n t i s c h e s Zentrum und bildet stets s e l b s t „seine" raumzeitliche Einheit und Individualität; sie stammt nicht von Gnaden u n s e r e r selbst biologisch bedingten Zusammenfassung. Es ist ein X, das s i c h s e l b s t begrenzt. Die unräumlichen, die Erscheinung der Ausdehnung in der Zeit setzenden Kraftzentren aber, die wir den Körperbildern zugrunde zu legen haben, sind Zentren der g e g e n s e i t i g aufeinander wirkenden Kräftepunkte, in denen die Kraftlinien eines Feldes zusammenlaufen. Dem Gefühlsdrang der P f l a n z e ist ein Zentrum zu eigen und ein Medium, in das, relativ in seinem Wachstum ungeschlossen, das Lebewesen hineingesetzt ist, o h n e Rückmeldung seiner verschiedenen Zustände. Aber ein „Innesein" überhaupt und damit Beseeltheit besitzt die Pflanze. Im T i e r e ist Empfindung und Bewußtsein und damit eine zentrale Rückmeldestelle der Zustände seines Organismus vorhanden; es ist sich also schon ein z w e i t e s Mal gegeben. Der M e n s c h aber ist es noch ein d r i t t e s Mal im S e l b s t b e w u ß t s e i n und in der Gegenstandsfähigkeit aller seiner psychischen Vorgänge. Die P e r s o n im Menschen muß daher als ein Zentrum gedacht werden, das über den Gegensatz von Organismus und Umwelt erhaben ist. (M. S c h e l e r , Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, S. 14—17, 23 f., 31, 39, 44—53.)

II. Das Erscheinen eines neuen Lebens beim Menschen

Den Ausgangspunkt der Selbstbesinnung wird die Frage zu bilden haben, ob das Leben des Menschen gänzlich innerhalb der N a t u r verläuft, oder ob es über sie hinaus eine eigentümliche Art entwickelt. Daran nämlich ist nicht zu zweifeln, daß der Mensch auch innerlich zunächst der Natur angehört: sie umfängt ihn nicht nur von außen her, sondern sie erstreckt sich auch in sein seelisches Leben tief hinein. Denn auch dieses ist in weitem Umfang ein bloßes Stück des Nebeneinander und der wechselseitigen Beziehung vorhandener Elemente, wie das Naturgeschehen sie zeigt; als ein solches ist es lediglich ein Verkehren mit der Umgebung, alle Anregung kommt hier von außen, und nach außen hin geht alles Wirken. Aber mag ein derartiges Geschehen die Breite unseres Lebens einnehmen, jede genauere Betrachtung, jede eindringende Prüfung des menschlichen Standes zeigt, daß unser Seelenleben sich nicht in jenem erschöpft, daß es in allen seinen Hauptentfaltungen, im Erkennen, Fühlen und Streben, den dort gezogenen Rahmen durchbricht und eine e i g e n t ü m l i c h e

Art gegenüber der bloßen Natur erweist. Das aber nicht bloß beim Individuum, sondern auch im Zusammensein der Menschen und in der gemeinsamen Arbeit.

Das Erkennen im Reich der Natur ist ein Verknüpfen (Assoziieren) von einzelnen Eindrücken, das Beharren und die Aufspeicherung dieser Eindrücke ergibt eine gewisse Verwebung und eine Art von Erfahrung, verschiedene Grade sind dabei möglich, und es zeigt die Betrachtung des tierischen Lebens, daß die Verkettungen im Aufstieg der Wesen ausgedehnter und verschlungener werden, daß damit die Intelligenz eine immer größere Rolle erhält. Aber was immer dabei erreichbar ist, das bleibt durch die weiteste Kluft vom Denken getrennt, das im Menschen sich jenem assoziativen Vorgehen zugesellt. Denn in der Wendung zum Denken reißt der Mensch sich von seiner Umgebung los und erweist sich zugleich allen bloßen Eindrücken überlegen. Als denkendes Wesen vermag er sich dem Ganzen der Umgebung entgegenzustellen und sein Verhältnis zu ihr abzuwägen, seine Seele bekundet hier eine innere Selbständigkeit und ein Vermögen, von sich aus Bewegungen aufzubringen. So ist auch die Wissenschaft, das Erzeugnis gemeinsamer Arbeit, grundverschieden von dem Gemenge der Vorstellungen, in denen das Alltagsleben verläuft. Nur soweit die Menschheit ihr Leben auf Denken gründet, wird es ihr eigenes Werk, während das Vorstellen mit seinen wechselnden Verknüpfungen uns willenlos hin- und herwirft und bei seiner Abhängigkeit und Zufälligkeit nun und nimmer die Kulturarbeit tragen kann. — Eine solche Selbständigkeit kann das Denken aber nur erlangen, indem es den Stand eines bloßen Nebeneinander überschreitet, einen Gesamtentwurf bildet und mit ihm alle einzelnen Elemente umspannt, sie innerlich zusammenhält, den ganzen Bereich durchgliedert und abstuft. So sollen die Bestandteile eines Begriffes, die sogenannten Merkmale, sich unter der Herrschaft einer umfassenden Einheit gegenseitig

näher bestimmen, so entsteht die Ordnung eines Systems, macht große Komplexe der Arbeit möglich und läßt an jeder besonderen Stelle den Gedanken des Ganzen wirken. Das Leben zeigt hier eine völlig andere Struktur als die einer bloßen Zusammensetzung. — Endlich bekundet das Denken auch insofern einen neuen Lebensstand, als es mit voller Klarheit vom Subjekt und von seinem Befinden ein Reich bei sich selbst befindlicher Dinge scheidet, ein Reich, das dem Menschen zunächst wie fremd gegenübersteht, um das sich aber zu mühen, das sich möglichst zu unterwerfen er durchaus nicht lassen kann. In solcher Richtung des Strebens auf die Dinge erscheint eine innere Erhebung des Lebens über die bloße Zuständlichkeit, ein Weitwerden bei sich selbst. Immer wieder wurde der Menschheit vorgehalten, daß die Dinge ihr ewig verschlossen seien, trotzdem ist sie immer wieder zum Sorgen und Mühen um jene zurückgekehrt, sie scheint nicht dauernd auf sie verzichten zu können. Aber selbst der Verzicht mit seinem Bewußtsein, daß jenseits unseres Vorstellungskreises eine uns unzugängliche Wahrheit liegt, verrät eine wesentlich andere intellektuelle Art als die eines bloßen Vorstellungsmechanismus.

Eine ähnliche Weiterbewegung zeigt auch das menschliche Fühlen. Dies bleibt nicht wie im tierischen Seelenleben an die sinnliche Erregung gebunden, es wird auch von innen her aus den eignen Bewegungen der Seele erzeugt, und wenn auch bei derartigen Gefühlen Körperliches mitschwingen mag, von den bloßsinnlichen bleiben sie grundverschieden. Wie weit hat sich das menschliche Streben nach Glück oft vom sinnlichen Wohlsein entfernt, wie oft hat es diesem sich direkt entgegengestellt! — Sodann erschöpft sich bei uns das Gefühl nicht in einzelne Erregungen von Lust und Schmerz; Wirken und Schaffen erstreben vielmehr einen Gesamtstand des Lebens, einen Stand der Zufriedenheit, der Glückseligkeit usw., und dieser Gesamtstand wirkt auf die Schätzung der

einzelnen Erlebnisse zurück und gibt ihnen diesen oder jenen Wert. Des Menschen Glück bemißt sich nicht nach dem Quantum der dargebotenen Lust. In rauhen, äußerlich freudlosen Zeiten konnten die Menschen ihres Lebens sich freuen, während nach dem Zeugnis unserer eignen Zeit die reichste Fülle von Genüssen nicht vor einer inneren Leere und zugleich vor tiefem Unbehagen schützt. — Endlich kann das Gefühl sich von der Bindung an den Zustand des Individuums befreien, es kann in Liebe und Mitleid eine Teilnahme an dem Ergehen anderer entwickeln, es kann eine Freude auch aus einer Versetzung in das Recht und den Fortgang der Sache schöpfen. So wurden Liebe wie Mitleid zu treibenden Kräften großer Weltreligionen, so hätte ohne eine innere Freude an der Sache nun und nimmer die menschliche Arbeit die Größe erlangt und die Macht gewonnen, die sie in Wahrheit erreicht hat. Demnach weist eben das, was das allereigenste scheint, den Menschen über sein kleines Ich hinaus.

Ähnliche Bewegungen zeigt das Gebiet des B e g e h r e n s. In dem Wollen des Menschen erscheint eine Erhebung des Strebens über den dunklen Zwang des Naturtriebs, das Handeln gewinnt eine Selbständigkeit und Überlegenheit gegen alles, was von außen her auf es eindringt; eine solche Selbständigkeit erreicht die menschliche Gemeinschaft in der Ausbildung einer Kultur gegenüber der bloßen Natur. Denn das ist jener eigentümlich, daß der Mensch sein Los nicht hinnimmt, wie es ihm eben zufällt, sondern daß er es selbst zu bereiten sucht, daß er von sich aus Forderungen stellt und sie durchzusetzen vermag. — Solches Selbständigwerden aber verlangt eine Zusammenfassung der einzelnen Bestrebungen zu innerer Einheit, jene dürfen nicht durch- und nebeneinandergehen, sondern sie müssen sich einem einzigen Hauptziel unterordnen, nach der Leistung dafür bemißt sich die Stellung wie die Bedeutung alles einzelnen Unternehmens.

Auch wo wir in Staat und Gesellschaft zusammenarbeiten, da drängt es über die Vielheit einzelner Leistungen hinaus zur Herbeiführung eines Gesamtstandes, in dem sich der Mensch als Ganzes zufrieden und glücklich fühlt; Bestrebungen, denen die Idee und die Hoffnung eines solchen Gesamtstandes fehlt, können nie den ganzen Menschen gewinnen. Das zeigen die religiösen, politischen, sozialen Kämpfe der Gegenwart deutlich genug. — Beim Versuch einer genaueren Fassung des höchsten Gutes erscheint endlich wiederum ein Verlangen, über das subjektive Empfinden hinauszukommen und dem Leben mehr innere Weite zu geben. Denn das Glück als bloßes Behagen des Menschen, sei es auch das der Gesamtheit, wird uns selbst viel zu eng und klein; alle Höhen der geistigen Arbeit waren einig in dem Streben, den Menschen über das Sorgen um bloße Lust oder bloßen Nutzen hinauszuheben und seinem Leben ein Ziel zu stecken, an dem es sich selbst emporhebt und etwas Größeres aus sich macht.

So zeigen alle drei Seiten der Tätigkeit ein Selbständigwerden inneren Lebens, ein Verbinden in ein Ganzes, ein Streben nach Überschreitung der menschlichen Zuständlichkeit; augenscheinlich ist das alles nicht eine Fortführung der Natur, sondern ein B r u c h mit ihr, ein Ergreifen eines neuen Ausgangspunktes, ja eine Umkehrung des Lebens. Was hier an Zielen und Wegen, an Kräften und Bewegungen ersichtlich wird, das ist mit seiner Wirkung von Ganzem zu Ganzem, seiner Innerlichkeit und seiner Selbsttätigkeit der Natur gegenüber völlig neuer Art, das muß von ihr aus als ein unverständliches Rätsel erscheinen. So ist in allem zusammen eine neue Lebensstufe nicht zu verkennen. Wie weit diese neue Stufe bei den einzelnen Menschen, Völkern und Zeiten, ja beim Ganzen der Menschheit zur Wirklichkeit wird, das ist eine Frage für sich, die recht viel Verwicklung bereiten mag. Aber alle solche Verwicklung kann die Tatsache des Erscheinens eines n e u e n L e b e n s nicht zweifelhaft

machen. Auch daß dies neue Leben mit seiner durchweg eigentümlichen Art den Anblick der Wirklichkeit minder einfach gestaltet, darf ihm nicht zum Schaden gereichen. Denn nicht möglichste Einfachheit für den Menschen, sondern Wahrheit ist unser Ziel, und Wahrheit bleibt Wahrheit, auch wenn sie unbequem ist. Was würde man über einen Naturforscher denken, der eine Gruppe von Erscheinungen zur Seite schiebt und unbeachtet läßt, nur weil sie sich dem herkömmlichen Schema von Begriffen und Lehren nicht geduldig einfügt?

Wie ist nun aber dieses neue Leben als Ganzes zu v e r s t e h e n? Das Suchen danach dürfte eine bestimmte Richtung am ehesten dadurch finden, daß die Gesamtleistung des Seelenlebens auf der Naturstufe abgegrenzt und dann die Abweichung der neuen Art davon erwogen würde. Jene Gesamtleistung aber ist leicht zu ersehen. So mannigfache Formen und so verschiedene Höhenlagen das Seelenleben auf jener Stufe zeigen mag, immer bleibt seine Aufgabe darauf beschränkt, der Erhaltung des natürlichen Daseins in Individuum und Gattung zu dienen: alle Intelligenz, List und Kunstfertigkeit, so sehr sie uns oft zur Bewunderung zwingt, überschreitet nicht die Grenzen solcher Selbsterhaltung; was einzelne Lebensregungen der tierischen Welt an Ansätzen zur Befreiung davon enthalten, das geht nicht in ein Ganzes zusammen, bildet nicht einen eigenen Kreis und führt nicht zu einem neuen Leben. So ist hier die seelische Tätigkeit ein bloßes Stück eines natürlichen Lebensprozesses, als ein solches bleibt sie stets nach außen gekehrt, sie hat dafür etwas zu leisten, nicht aber bei sich selbst ein Werk zu verrichten. Das Geschehen erhebt sich hier nicht von einem Zwischengeschehen zu einem Innengeschehen. Dies aber ist es, was, freilich nicht im Durchschnitt des Menschenlebens, aber doch innerhalb des menschlichen Bereiches erfolgt. Hier kommt das Leben z u s i c h s e l b s t, es erhebt sich wie aus

einem Schlummerstande zu voller Wachheit, es empfindet zugleich jene völlige Bindung an ein Äußeres und Fremdes als unerträglich, es will auf sich selber stehen und bei sich selbst beschäftigt sein. Das aber wird es nicht können, ohne daß in seinem Gesamtanblick beträchtliche Wandlungen und Weiterbildungen erfolgen; mit jener Wendung zu sich selbst ist ein Weg betreten, der in neue Gegenden führt, und dessen Ziel einstweilen in weiter Ferne liegt.

Das Streben nach solchem Ziel kann sich unmöglich mit der gewöhnlichen Art der geistigen Betätigung zufrieden gegeben, es wird zwingend darüber hinausgetrieben. Denn jene belebt und erweist die seelische Kraft nur an einem Gegenstande, der ihr wie etwas Fremdes gegenüber liegt, das Subjekt hat mit einem Objekt zu tun, das sich außer ihm befindet. So suchen wir die Natur um uns im Denken abzubilden, so verbessern wir die Verhältnisse um uns, so treten wir untereinander in mannigfachste Beziehungen des Verkehrs und des Wettbewerbs. Weiter und weiter entfalten sich auf diesem Wege die seelischen Kräfte. Aber solange der Gegenstand draußen liegen bleibt, ist das Leben gespalten, es kehrt nicht zu sich selbst zurück und verwandelt die unermeßliche Arbeit nicht in einen Gewinn für sich selbst. Alle Aufregung und Anstrengung belebt nicht das Ganze der Seele, es entsteht kein Reich der Innerlichkeit und kein Wachstum dieses Reiches. Zugleich aber setzt solche Spaltung des Lebens aller Arbeit starre Schranken. Eine Forschung, deren Gegenstand für immer draußen liegen bleibt, ergibt nie ein wahrhaftiges Erkennen, eine innere Vertrautheit mit der Sache, ihre Leistung beschränkt sich darauf, viele unbekannte Größen auf eine einzige unbekannte zurückzuführen, was die Sache wohl vereinfacht, nicht aber ihr Rätsel löst. Solange wir ferner die anderen Menschen nur als draußen befindlich betrachten und behandeln, mag in den Verhältnissen des Zusammenseins sich manches ändern und bessern; eine wahrhaftige Ge-

meinschaft, sowie eine innere Erhöhung des Menschen und der Menschheit ist auf diesem Wege nicht zu erreichen. So würde unser Leben in engen Grenzen erstarren, wenn die Spaltung von Kraft und Gegenstand nicht irgend zu überwinden wäre; wie anders aber könnte sie überwunden werden als dadurch, daß der Gegenstand selbst in den Lebensprozeß hineingezogen wird und Kraft wie Gegenstand sich in einem umfassenden Ganzen begegnen?

Daß etwas derartiges im Bereich des Menschen vorgeht, das ist nicht wohl zu bezweifeln. Am deutlichsten ist es wohl in der M o r a l und in dem Verhältnis von Mensch zu Mensch. Die Pflichtidee kommt nur zustande durch ein Aufnehmen des Gesetzes in das eigne Wollen und Leben, denn ein von draußen auferlegtes Gebot könnte nur durch Vorhaltung von Lohn und Strafe wirken, dies aber würde unvermeidlich den moralischen Charakter der Handlung zerstören. So entsteht hier ein Verhältnis, das mit seinen beiden Seiten innerhalb des Lebens liegt. Ferner ist keine echte L i e b e möglich, wenn nicht ihr Gegenstand, mag er ein Individuum, mag er ein größeres Ganzes sein, in den eigenen Lebenskreis aufgenommen, in das eigne Wesen eingeschlossen wird. Erst wenn damit das scheinbar Fremde eine innere Gegenwart erhält, kann eine Befreiung vom kleinen Ich und ein Weitwerden des eignen Wesens erfolgen. Auch alles R e c h t, das mehr ist als eine äußere Formel, verlangt eine Versetzung in den anderen, ein Betrachten der Sache von seinem Standpunkt aus. Mit besonderer Deutlichkeit zeigt die K u n s t, daß es verschiedene Gestaltungen des Schaffens gibt, daß aber erst die Überwindung jenes Gegensatzes die höchste erreichen läßt. Denn diese ist nicht ein bloßes Wiedergeben eines draußen befindlichen Gegenstandes, noch auch ein bloßes Sichspiegeln einer zufälligen Subjektivität in einer sonst seelenlosen Umgebung, sondern das Schaffen umspannt hier den Gegensatz von Subjekt und Objekt; der Gegenstand wird

auf den Boden der Seele versetzt und begegnet sich hier mit der bildenden Kraft: indem sich beides zusammenfindet, sich gegenseitig durchdringt und erhöht, entsteht ein eigentümliches Reich, das unendlich viel neues bringt und doch innerhalb des geistigen Lebens liegt. Auch ein wahrhaftiges E r k e n n e n läßt sich nicht einmal erstreben, solange der Gegenstand wie etwas Fremdes draußen beharrt, nicht als zu uns selbst gehörig gilt, so daß wir im Mühen um ihn unser eignes Wesen suchen. So bildet die Gewalt, mit der das Erkenntnisstreben die Seele zu packen vermag, ein sicheres Zeugnis dafür, daß das Reich der Gegenstände zu uns in irgendwelchem inneren Verhältnis steht.

In solcher Aneignung des Gegenstandes erscheint eine größere Weite des Lebens. Aber dieser Bildung zur Weite muß, wenn sie fruchtbar sein soll, die Bildung einer T i e f e zur Seite gehen. Kraft und Gegenstand können in erfolgreiche Wechselwirkung nicht treten, ohne daß ein Ganzes sie umspannt, und es darf dieses Ganze kein leerer Raum sein, in dem jene nur zusammentreffen, sondern es muß ein überlegenes Vermögen sein, das sie aneinanderbringt und zu einem einzigen Leben verschlingt. Ein solches Vermögen aber kann es nicht geben, ohne daß sich das Leben bei sich selber abstuft und damit eine Tiefe gewinnt; sein Bild gestaltet sich nunmehr dahin, daß in ihm ein Ganzes aufstrebt, das in Entwicklung und Überwindung des Gegensatzes von Kraft und Gegenstand seine eigne Vollendung sucht; das Leben zeigt hier zwei Schichten: bei der einen ist es ein Ganzes, zunächst noch völlig unbestimmt und mehr ein Verlangen nach Leben als volles Leben selbst; bei der anderen ein Auseinandergehen in Kraft und Gegenstand, ein Nebeneinander, das zu enger Verbindung und gegenseitiger Durchdringung der Umspannung und Weiterbildung durch jenes umfassende Ganze bedarf. Das Leben erscheint damit als im Werden und Fluß begriffen, es hat sich selbst erst zu bilden; erst indem die ver-

schiedenen Schichten und Seiten sich gegenseitig weitertreiben und miteinander steigern, erfolgt eine Selbsterhöhung des Ganzen, ein innerer Zusammenschluß, ein Festwerden des Lebens bei sich selbst, ein Aufsteigen zur Selbsttätigkeit und Ursprünglichkeit, ein allmähliches Fortschreiten vom Umriß zur vollen Gestalt. Solcher Fortschritt hängt vor allem daran, daß die umfassende Grundtätigkeit einen ausgesprochenen Charakter, eine unterscheidende Eigentümlichkeit erhält; je mehr das geschieht, desto mehr kann sie dem Leben einen sicheren Grund gewähren, in Auseinandersetzung mit den Widerständen Erfahrungen machen, die Bewegungen in deutliche Bahnen treiben. Durch alle Mannigfaltigkeit des Geschehens erfolgt so die Bildung eines beharrenden Grundes, die Bildung eines Wesens nicht jenseits, sondern innerhalb der Tätigkeit. Damit ist das Leben dahin gelangt, ganz auf sich selbst zu stehen.

Bei solcher Wendung ist das Leben nicht nach außen, sondern gegen sich selbst gekehrt und mit sich selbst befaßt; es erstrebt nicht eine Leistung nach außen hin, sondern ein volles Erringen seines eigenen Gehalts; es hat nicht bloß einzelne Aufgaben, es ist vor allem als Ganzes eine Aufgabe. So verstanden kann das Leben nicht als eine bloße Eigenschaft der einzelnen Punkte erscheinen, als etwas, das aus ihnen hervorgeht, sondern es erlangt ihnen gegenüber eine Selbstständigkeit, es wird nicht sowohl von den einzelnen Stellen aufgebracht als ihnen mitgeteilt. Insofern läßt sich von einem Lebensprozesse sprechen, wenn nur dem Begriff des Prozesses die Vorstellung eines mechanischen Verlaufens fernbleibt. Darauf ist jedenfalls zu bestehen, daß in uns etwas vorgeht, das den Interessen und auch den Lagen des bloßen Punktes überlegen ist, das uns nicht durch diese Interessen und Lagen vermittelt zu werden braucht, sondern das bei uns unmittelbar in Wirkung zu treten vermag. Dies Überlegene muß freilich zu unserem eigenen Leben werden,

und das kann es nur, wenn einmal unser Wesen in ihm gegründet ist, sodann aber dieses Wesen von uns ergriffen und in vollen Besitz verwandelt wird; das besagt aber eine Verlegung des Schwerpunktes unseres Lebens, eine völlige Wendung gegenüber dem Anfangsstande. Diese Wendung bringt nicht eine bloß formale Verschiebung, eine neue Art der Anordnung, sondern ein wesentlich neues Leben, ein Leben, das allererst Selbstleben heißen kann; ein Leben, das nicht zwischen den einzelnen Punkten verläuft, sich nicht zwischen dem Gegensatze von Subjekt und Objekt, von Kraft und Gegenstand hin- und herbewegt, sondern das zur Selbstentfaltung eines Ganzen wird und damit allererst Inhalte und Werte hervorbringen kann. Indem nun das Leben zuerst bei sich selbst eine Tiefe bildet und von einem beherrschenden Mittelpunkte aus zur Beseelung des ganzen Umfanges wirkt, können Größen wie Gesinnung, Überzeugung, Charakter, Persönlichkeit entstehen und einen Wert gewinnen. Hier entwickelt sich eine geistige Innerlichkeit, die mit ihrer Umspannung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt sich von der Innerlichkeit des bloßen Subjekts aufs deutlichste unterscheidet. Denn diese fällt aus dem Zusammenhang der Dinge heraus und verbleibt bei der bloßen Zuständlichkeit, jene entwickelt einen Inhalt und bildet einen festen Lebensbestand. Beisichselbstsein des Lebens und subjektives Gefühl sind grundverschiedene Dinge. Erst als Entfaltungen dieses Beisichselbstseins, als Uroffenbarungen von ihm, erhalten die Begriffe des Wahren, Guten und Schönen einen festen Boden, einen deutlichen Sinn und zugleich einen Zusammenhang untereinander; sie stellen sich jetzt als Urphänomene dar, die sich wohl beschreiben und analysieren, nicht aber ableiten lassen. Es zeigt sich in ihnen deutlich, daß in der Wendung des Lebens zu sich selbst sich eine ursprüngliche Tiefe reichsten Gehalts eröffnet. Alles miteinander erzeugt ein verschlungenes Gewebe, einen

großen Zusammenhang, ja es vollzieht den Aufbau einer Welt. So erscheint hier das geistige Leben als ein Weltbilden der Innerlichkeit, als ein Weltbilden, dem keine Grenze von außen gesteckt ist, sondern das alles, was ihm begegnet, in sein Bilden hineinzieht, und das auch von innen her einer unendlichen Steigerung fähig scheint. Mit solcher Entfaltung eines Beisichselbstseins erlangt das seelische Leben in Wahrheit eine Selbständigkeit gegenüber der bloßen Natur, nun ist es nicht mehr ein bloßes Stück eines sinnlosen Getriebes, nun läßt sich eine Aufhellung des Daseins suchen und nach einem Sinn und Wert des Lebens fragen (Rud. Eucken, Sinn und Wert des Lebens, 3. Aufl., Leipzig 1913, S. 55—66).

III. Die Bestimmung des Menschen

Wollen wir wissen, welchen Sinn das menschliche Leben hat, dann müssen wir zusehen, welches das oberste Wertziel des Menschen, seine höchste Bestimmung ist.

Das oberste Wertziel des Menschen, seine höchste Zweckbestimmung ist die Menschwerdung. Es ist die Verwirklichung seines Wesens, die Vollendung seiner Persönlichkeit. „Werde, der du bist!" — so könnte man die Bestimmung des Menschen formulieren.

Schon eine äußerliche Betrachtung des Menschen und seiner Stellung im Kosmos bestätigt das. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung. Er stellt die Spitze in der Hierarchie der lebenden Wesen dar. Alles Lebendige aber will mehr Leben. Es hat den Drang nach Wachstum, Steigerung, Entfaltung, Vollendung in sich. Im Samenkorn liegt dieser Drang, im Embryo ist er lebendig. Schlummernde Kräfte drängen hier nach Entfaltung, Anlagen nach Entwicklung, Möglichkeiten nach Verwirklichung. Das gilt vom menschlichen Leib, es gilt aber auch von seiner Seele, seinem Geist.

Wie alles Leben, so will auch dieses höhere, geistige Leben sich entwickeln und entfalten. Es befindet sich zunächst im Zustand des Anlage-Seins, der Potenzialität, der Möglichkeit. Aber aus diesem Zustand will es heraus, will sich aktualisieren, sich verwirklichen und vollenden. Und so läßt schon eine mehr äußerliche Betrachtung des menschlichen Wesens als den allgemeinsten und obersten Zweck des menschlichen Lebens und Strebens die Verwirklichung der Idee „Mensch" erscheinen.

Deutlicher noch zeigt sich dieses Ziel dem in das Innere des Menschen dringenden Blick, der Selbstbesinnung und geistigen Selbstanschauung. Es gibt in unserem Leben stille, besinnliche Stunden, wo wir uns dem Herzen der Wirklichkeit näher fühlen denn sonst, wo wir ihren Sinn klarer zu schauen vermögen als im lauten Gedränge des Alltags. Dann mögen wir wohl aus den Tiefen unseres Wesens eine Stimme vernehmen, die uns sagt: Werde, der du bist! Suche ein Mensch zu werden! Verwirkliche alles Hohe und Große, alles Gute und Göttliche in dir! Das bist du dir selbst und deinem Leben schuldig. Denn nur einmal, ein einziges Mal kannst du dieses Leben leben. Darum weihe es dem Höchsten! Darum blicke empor zu den Sternen und lerne von ihnen! Exzelsior! Höher hinauf! sei dein Wahlspruch. Werde ein Höhenmensch, ein Lichtmensch, ein Gottmensch! Werde ein Vollendeter!

Freilich, viele Menschen haben für diese Stimme ihres Herzens kein Organ. Es sind Menschen ohne Tiefe, Menschen, die ein Oberflächendasein, ein Leben ohne inneren Kern und Gehalt führen. Sie gehen in den Sorgen und Genüssen des Alltags auf. Ihre eigentliche Bestimmung kommt ihnen gar nicht zum Bewußtsein. Im Gelderwerb, im Erringen einer möglichst glänzenden Position, in einer möglichst hohen Lustbilanz sehen sie den Zweck ihres Daseins. So zeigen sie eine völlige Desorientiertheit in jener größten Angelegenheit des

Menschen, die nach dem eingangs zitierten Worte Kants darin besteht, zu wissen, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.

Daß der Lebenssinn in der Vollendung der Persönlichkeit liegt, darauf deutet auch die unbezweifelbare Tatsache hin, daß der Mensch sich dann am tiefsten beglückt fühlt, wenn er innerlich gewachsen, reicher geworden, der Vollendung näher gekommen ist. Und auf der anderen Seite ist er dann am tiefsten unglücklich, wenn er dem innersten Zug seines Wesens nicht gefolgt, wenn er von diesem Hochziel abgewichen ist. Ja, für den geistigen Menschen, den Menschen der Tiefe gibt es eigentlich nur dieses Unglück, das Unglück, das in dem schmerzlichen Bewußtsein liegt, dem Ideal untreu geworden zu sein, oder — wie ein tiefer Mensch es ausgedrückt hat — gegen das Licht gesündigt zu haben. Fürwahr: „Vor jedem steht ein Bild dess', das er werden soll; solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll."

Eine weitere Bestätigung des Gesagten bedeutet ein Blick in die Geistesgeschichte, ein Aufblick zu den großen Geistern der Menschheit. Worin haben sie das oberste Wertziel des Menschen erblickt? Wenn wir uns an die ganz Großen halten und durch die Schale ihrer Lebenslehre zum Kern vordringen, finden wir, daß sie alle die höchste Bestimmung des Menschen in dem gesehen haben, was wir die Menschwerdung, die Verwirklichung der Idee Mensch genannt haben. Die Griechen haben als das höchste Gut des Menschen übereinstimmend die Eudaimonia, die Glückseligkeit hingestellt. Das scheint zunächst von unserer Auffassung weit abzuführen. Bei manchen alten Philosophen (ich denke vor allem an Aristipp und Epikur mit ihrem „Hedonismus") trifft das auch ohne Zweifel zu, insofern hier nicht die Vollkommenheit, sondern die Lust als oberstes Ziel gilt. Allein die größten Philosophen des Altertums, ein Sokrates, ein Plato, ein Aristoteles, haben klar erkannt, daß

die Lust, das Glück, die innere Befriedigung im sittlichen Leben immer nur die Rolle eines Begleitphänomens spielt; daß sie nichts anderes ist als das Zurückstrahlen des Guten, des Wertes auf die das Gute, den Wert verwirklichende Persönlichkeit. Das Glück ist die notwendige Frucht der auf das Vollkommene gerichteten Tätigkeit. Und so galt ihnen, wenn sie von der Eudaimonia sprachen, nicht sowohl das Glück als solches denn vielmehr die die Quelle des echten, tiefen Glückes bildende Vollkommenheit der Willensrichtung und Tätigkeit als höchstes und oberstes Ziel des Menschen.

Wenden wir uns dem Mittelalter zu, so werden wir urteilen müssen, daß das gesamte ethische Denken der christlichen Ära unter dem Leitstern des Jesuswortes stand: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth.5, 48). In der deutschen Mystik des späten Mittelalters ist dieser Gedanke besonders lebendig gewesen und hat hier einen wundervollen Ausdruck gefunden in dem kostbaren, von Luther aufgefundenen Büchlein, das aus dem Geiste Eckeharts heraus von einem uns unbekannten Mystiker geschrieben ist: „Theologia Deutsch" oder „Das Büchlein vom vollkommenen Leben".

In der Neuzeit hat der große deutsche Philosoph Leibniz besonders klar und bestimmt die Selbstvervollkommnung des Menschen als das oberste Ziel des menschlichen Wollens und Strebens hingestellt. (Seine Ethik hat daher den Namen „Perfektionismus".) Nicht anders haben Kant und Fichte gedacht, wenn sie in der sittlich vollkommenen Persönlichkeit den obersten Wert des Daseins erkannten. Aber auch Goethe gehört in diese Linie, mag auch das spezifisch Ethische in seiner Auffassung weniger betont sein und dafür das Ästhetische um so mehr hervortreten. Daß er aber in diese Linie gestellt werden muß, beweisen seine bekannten Worte in den Gesprächen mit Eckermann über die Unsterblichkeit des Menschen, die er gerade mit dem Gedanken der Wesensentfaltung und Vollendung des Menschen begründet.

Noch einen letzten Lebensdeuter will ich nennen, weil er sich heute besonderer Beliebtheit erfreut: Friedrich Nietzsche. Auch bei ihm hat die Idee der Vollendung den Charakter einer Zentralidee. Freilich vollzieht sich diese Vollendung gemäß der aristokratischen Denkweise Nietzsches nur in wenigen Exemplaren: der Übermensch ist der vollendete Mensch, die wahre Verwirklichung der Idee Mensch. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde", ruft Nietzsche aus. So abwegig diese Auffassung auch sein mag, das Entscheidende hat Nietzsche jedenfalls richtig gesehen, daß nämlich die Bestimmung des Menschen in der Verwirklichung einer Idee, der Idee Mensch, d. h. also in einem Vollmenschentum liegt. Wenn darum Nietzsche erklärt: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll", so hat das einen guten Sinn, sofern das bloß Naturhafte im Menschen, der niedere Mensch in der Tat überwunden werden muß, wenn der Mensch sein wahres Selbst verwirklichen, wenn er wirklich Mensch werden soll.

So können wir von einem regelrechten „Consensus sapientium" in unserer Frage sprechen. Dieser zeigt sich noch deutlicher, wenn wir nicht bei der Lebenslehre jener Denker stehen bleiben, sondern ihren tiefsten Lebenswillen ins Auge fassen. Sie alle sind erfüllt von einer inneren Unruhe, einer tiefen Unzufriedenheit mit sich selbst. Sie alle wollen größer, reicher, tiefer, besser werden. Sie alle möchten die Höhen des Menschentums ersteigen. Ihr tiefstes Streben ist das Streben nach vollem Menschentum, nach Verwirklichung ihres Seins, nach Vollendung ihres Wesens. Wenn sie dieses Ziel aus dem Auge verloren, den Weg zur Höhe verlassen haben, so bedeutet das für sie tiefstes Unglück. Es ist jenes Unglück, jene tiefe Trauer, die aus den Worten Hebbels spricht: „Und der ich bin, grüßt trauernd den, der ich könnte sein." Es ist der Schmerz, den Strindberg meint mit den betenden Versen: „O segne mich, der litt am meisten an dem Schmerz, nicht sein zu können, der er wollte."

All das bedeutet eine Bestätigung der eingangs aufgestellten These, daß das oberste Ziel des Menschen, seine höchste Bestimmung die Verwirklichung der Idee Mensch, die Vollendung seiner Persönlichkeit ist. Dieser Gedanke ist im Grunde genommen schon auf den ersten Blättern der Heiligen Schrift ausgesprochen, und zwar in einem wundervollen Gleichnis. Es heißt dort im Schöpfungsbericht: Gott bildete den Leib des Menschen aus Erde und hauchte ihm eine unsterbliche Seele ein; er schuf den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis. Der Mensch ein Häuflein Staub, auf dem ein Strahl der Ewigkeit zittert! Der Mensch ein Ebenbild der Gottheit! Damit ist zugleich seine höchste Aufgabe genannt: er soll das göttliche Ebenbild in sich immer klarer und reiner herausarbeiten, auf daß es dem Urbild immer ähnlicher werde. Seine höchste Pflicht ist es, um mit Goethe zu sprechen, den göttlichen Funken in seinem Wesen zur Flamme werden zu lassen, das Göttliche in sich zu verwirklichen.

Aber bedeutet denn nicht — dieser Einwand liegt hier nahe — Selbstverwirklichung, Selbstvollendung Ichkult, Egoismus? Muß nicht vielmehr als höchstes Ziel des Menschen die Hingabe bezeichnet werden, die Hingabe an die Mitmenschen, an die Gemeinschaft und ihre Aufgaben? Auf diesen Einwand muß erwidert werden: Zwischen Selbstverwirklichung und Hingabe an die Gemeinschaft besteht in Wirklichkeit kein Widerspruch. Beide schließen sich nicht aus, vielmehr schließt die erstere die letztere ein. Der Dienst an der Gemeinschaft gehört geradezu zum Wesen der Selbstvollendung; denn der Mensch ist nicht nur Einzelwesen, sondern auch Gemeinschaftswesen. Als solches trägt er soziale Kräfte und Anlagen in sich. Will er also sein Wesen verwirklichen, zum vollen Menschentum gelangen, dann muß er auch seine sozialen Anlagen und Kräfte bejahen und entfalten. Die Selbstvollendung bedeutet also eine direkte Verneinung des Ichkultes, des Egoismus; denn sie bedeutet zu-

gleich die Verwirklichung des sozialen Menschen, des Gemeinschaftsmenschen in uns. Zu unserem Selbst, unserem menschlichen Wesen, gehört eben auch das Eingebettetsein in die menschliche Gemeinschaft, die Gliedschaft am Organismus der Menschheit.

Das zuletzt Gesagte steht mit dem oben Ausgeführten nicht in Widerspruch. Auch jene, die in die Einsamkeit gingen, um dort die Vollendung zu finden, haben den Gemeinschaftsmenschen in sich keineswegs verneint. Zwar haben sie auf alle äußeren und sichtbaren Leistungen für die menschliche Gemeinschaft verzichtet. Nicht jedoch auf innere und unsichtbare. Durch ihren Idealismus und Heroismus haben sie der Menschheit ein Beispiel gegeben, das als eine geistige Energie in ihr weiterwirkt. Und nicht bloß das: soweit sie wirklich zur Höhe des Menschentums gelangt sind, haben sie auch in der Einsamkeit als soziale Menschen gelebt. Ihre Seele war innerlich verbunden mit allem, was Menschenantlitz trägt. Alle Sorgen und Kämpfe, alle Leiden und Schmerzen der Menschen nahmen sie gewissermaßen in sich auf und stiegen in die tiefsten Abgründe der Brüdernöte mit hinab. So lebten diese Menschen nicht bloß ihr eigenes Leben, sie lebten das Leben der Brüder tiefinnerlich mit und weihten es durch solches Mitleben auf dem Altar ihres Herzens zu einer heiligen Opfergabe, einem erhabenen Lob- und Sühneopfer.

Haben wir damit die Selbstverwirklichung und Selbstvollendung als das eigentliche Hochziel des menschlichen Lebens und Strebens erkannt, so fragt es sich, worin dieses des näheren besteht. Auch hier führt eine Betrachtung des menschlichen Wesens und seiner Stellung im Kosmos zu einer klaren und sicheren Antwort. Der Mensch, so hörten wir schon, bildet die Spitze in der Hierarchie der Naturwesen. Die unterste Stufe der Natur stellen die leblosen Dinge dar. Hier gibt es nur physikalische und chemische Kräfte.

Die nächsthöhere Stufe bildet das pflanzliche, das vegetative Leben. Jene elementaren Stoffe sind hier in einen Zusammenhang hineingestellt, dienen der Entwicklung und Vollendung des pflanzlichen Organismus. Die dritte Stufe der Naturordnung stellt das tierische, das animalische Leben dar. Das vegetative Leben ist hier nicht mehr Selbstzweck, sondern ordnet sich einem höheren Zweck unter, der in der Ausgestaltung des animalischen Lebens liegt. Auf der höchsten Stufe endlich, der menschlichen, geht alles, was die Natur bisher an Kräften aufwies, noch einmal ein weiteres Dienstverhältnis ein: sowohl die physikalisch-chemischen wie auch die vegetativen und animalischen Kräfte dienen jetzt dazu, ein geistiges Leben zu entwickeln. Das spezifisch Menschliche, das, wodurch sich der Mensch von allen Naturwesen unterscheidet und sich über sie erhebt, liegt also in diesen seelisch-geistigen Kräften und Funktionen. Mithin kann die Verwirklichung und Vollendung des menschlichen Wesens nur in der Entwicklung der geistigen Anlagen des Menschen, in der Entfaltung seines Geisteslebens bestehen.

Fragen wir jetzt, wodurch diese Entfaltung und Entwicklung zustande kommt, so kann die Antwort nur lauten: Durch die Aufnahme der Werte, und zwar der höheren, geistigen Werte. Wert ist alles, was ein Bedürfnis des Menschen befriedigt. Diese Bedürfnisse sind teils naturhafter, teils geistiger Art. Der Mensch braucht Brot, braucht Kraft und Gesundheit; er hat aber auch Bedürfnis nach geistigen Dingen, hat ästhetische, religiöse und andere geistige Bedürfnisse. Dementsprechend unterscheiden wir zwischen höheren und niederen Werten. Zu den niederen oder sinnlichen Werten rechnen wir die Lustwerte, die Vitalwerte, die Nützlichkeits- oder wirtschaftlichen Werte. Die höheren oder geistigen Werte sind die logischen Werte (des Wahren), die ethischen (des Guten), die ästhetischen (des Schönen) und die religiösen Werte (des Heiligen). Wie die

niederen Werte dem Leben des Menschen als eines Sinnenwesens dienen, so die höheren Werte seinem geistigen Leben. Die Entfaltung des letzteren kommt dadurch zustande, daß der Mensch jene höheren Werte in sich aufnimmt. Auf diese Weise führt er sein Wesen zur Höhe, zur Vollendung, wird er das, was wir Persönlichkeit nennen. Denn Persönlichkeit bedeutet zutiefst Wertwirklichkeit, Durchtränktsein der zunächst naturhaften Individualität mit den Werten des Geistes. Und so erhält der eingangs aufgestellte oberste Imperativ: Werde, der du bist! seine Erläuterung in dem neuen Imperativ: Werde ein wertvoller Mensch! Verwirkliche die Werte so rein und so reich als nur möglich in deiner Person! Verhilf dem Wahren und Guten, dem Schönen und Heiligen in deiner Persönlichkeit zum Sein! Die Werte rufen nach dir! Sie rufen nach der Erfüllung durch dich. Sei darum ein Wertverwirklicher, ein Wertträger, ein wertvoller Mensch!

Die Werte rufen nach dir! Doch sie rufen nicht alle gleich laut und eindringlich, nicht alle mit derselben Unbedingtheit der Forderung. Nicht jeder Mensch ist imstande und verpflichtet, Kunst und Wissenschaft zu treiben, die logischen und ästhetischen Werte zu verwirklichen. Wohl aber ist jeder imstande und verpflichtet, die ethischen Werte zu verwirklichen, ein guter und edler Mensch, eine sittliche Persönlichkeit zu werden. Diese Werte treten an uns heran als unbedingte Forderungen; sie wollen von uns unter allen Umständen verwirklicht werden. Mit Recht spricht Kant hier von einem kategorischen Imperativ, einem schlechthinnigen „Du sollst". Wenn wir darum vorhin die höchste Forderung und vornehmste Aufgabe des Menschen formulierten: Werde ein wertvoller Mensch!, so müssen wir jetzt ergänzend hinzufügen: Werde vor allem ein im ethischen Sinne wertvoller Mensch! Werde ein guter und edler Mensch, eine sittliche Persönlichkeit! Suche vor allem jene Werte in dir zu verwirk-

lichen, die durch die Unbedingtheit ihrer Forderung besonders eindringlich nach dir rufen: die Werte des Sittlich-Guten. Denn nicht deine Leistungen, sondern dein Sein, nicht dein Wissen, sondern deine Gesinnung entscheiden über deinen Wert. Fördere nach Kräften das Gute in dir, dann förderst du zugleich dein Glück; denn alles Glück hängt am Wert, genauer am Wertbesitz. Wenn du eines Wertes inne wirst, und mehr noch, wenn du ihn verwirklichst, bist du beglückt. Je größer darum der Wertreichtum deiner Seele, um so größer, oder besser, um so tiefer ist dein Glück. Willst du also wahrhaft glücklich sein, dann sei wahrhaft gut. Dein sittlicher Wert ist die eigentliche Quelle deines Glückes.

Fördere das Gute in dir, dann förderst du es zugleich auch in der Welt. Willst du darum die Welt verbessern — und du sollst es wollen — dann verbessere dich selbst; willst du die Menschheit wertvoller machen, dann mache dich zunächst selber wertvoller. Der „Dienst am Wert" ist der beste Dienst an der Gemeinschaft (J. Hessen, Der Sinn des Lebens, 2. Aufl., Rottenburg 1936, S. 21—33).

IV. Die Wertfunktionen des Menschen

1. Erkenntnis

a) Vom wissenden Nichtwissen.

Durch göttliche Fügung, so zeigt uns die Beobachtung, liegt in allen Dingen ein natürliches Verlangen, ihre Daseinsweise zu verbessern, soweit es die Natur eines jeden gestattet. Auf dieses Ziel arbeiten auch die zur Erkenntnis bestimmten und entsprechend mit Urteilsfähigkeit begabten Wesen hin und besitzen die geeigneten Werkzeuge, damit ihr Streben nicht vergeblich sei, sondern in seinem Gegenstande gleichsam durch das Gewicht der eigenen Natur auch Ruhe finden

könne. Wenn vielleicht auch einmal das Gegenteil zutrifft, so kann das notwendigerweise nur aus einem unglücklichen Zufall geschehen, z. B. wenn Krankheit den Geschmack verfälscht oder ein Vorurteil den Verstand in die Irre führt. Deshalb behaupten wir, der freie, gesunde Menschengeist könne das Wahre, das er in seinem unersättlichen naturhaften Suchen, alles durchforschend, zu erreichen trachtet, auch wirklich ergreifen und in liebendem Umfassen erkennen, und wir zweifeln nicht, daß vollkommen wahr sei, wenn kein gesunder Verstand widersprechen kann.

Alle Forscher beurteilen ein Ungewisses proportional durch Vergleich mit einem vorausgesetzten Gewissen. Da somit alle Forschung eine vergleichende ist und sich der Proportion als Mittel bedient, kommen wir leicht zu einem sicheren Erkenntnisurteil, wenn das Gesuchte durch naheliegende proportionale Zurückführung zu einem Vorausgesetzten in Beziehung gebracht werden kann. Braucht es aber mehrfache Vermittlung, so entsteht Schwierigkeit und Mühe. Bei der Mathematik ist das ja bekannt. Da werden die anfänglichen Lehrsätze noch leicht auf die ersten, allgemein anerkannten Prinzipien zurückgeführt, die folgenden aber schon schwerer, weil es eben nur vermittels der ersten geschehen kann.

Alle Forschung bewegt sich in leichteren oder schwereren vergleichenden Proportionen. Schon deshalb bleibt das Unendliche, das sich als solches aller Proportionen entzieht, unbekannt. Da weiter Proportion Übereinstimmung in einem gewissen Einen verbunden mit Verschiedenheit besagt, kann sie nicht ohne Zahl verstanden werden. Die Zahl schließt also alles Proportionale in sich, sie ist als Ursache der Proportion nicht bloß in der Quantität enthalten, sondern in allem, das irgendwie substantiell oder akzidentiell übereinstimmen oder sich unterscheiden kann. Aus dieser Erwägung heraus kam wohl Pythagoras zu der Behauptung, durch die Kraft der Zahlen werde alles aufgebaut und erkannt. Nun

übersteigt aber völlige Genauigkeit der Kombinationen bei körperlichen Dingen und ganz kongruente Anpassung des Bekannten an das Unbekannte die menschliche Vernunft so sehr, daß es dem Sokrates erschien, er wisse nichts anderes, als daß er nichts wisse. Dem stimmt auch der so weise Salomon bei, alle Dinge seien schwierig und durch Worte nicht auszudrücken. Und ein anderer gotterleuchteter Mann sagt, verborgen sei die Weisheit und die Stätte der Einsicht vor den Augen aller Lebenden. Wenn dem so ist, wenn, wie auch der tiefgründige Aristoteles in seiner „ersten Philosophie“ behauptet, uns in den von Natur aus klarsten Dingen dieselben Schwierigkeiten begegnen wie der Nachteule, die die Sonne schauen will, so verlangen wir, da unser Erkenntnistrieb nicht vergebens sein kann, wenigstens zu wissen, daß wir nichts wissen. Wenn wir das bis zur Vollendung erreicht haben, dann haben wir das wissende Nichtwissen (docta ignorantia) erreicht. Höher kann es auch der Wißbegierigste in der Gelehrsamkeit nicht bringen, als wenn er in diesem ihm eigenen Nichtwissen recht bewandert befunden wird, und jemand ist um so gelehrter, je mehr er sich seines Nichtwissens bewußt ist; zu dem Zwecke habe ich es unternommen, über die docta ignorantia einiges zu schreiben.

Da es in sich klar ist, daß das Unendliche zum Endlichen in keiner Proportion steht, so ist auch das ganz klar, daß man dort, wo sich ein Größeres und Kleineres findet, nicht zum schlechthin Größten kommen kann, da Größeres und Kleineres endlich sind, das Größte aber als solches notwendig unendlich ist. Zu jedem beliebigen Gegenstande, der nicht schlechthin das Größte ist, läßt sich offenbar der Möglichkeit nach ein größerer aufweisen. Weil sich die Gleichheit stufenmäßig findet, so daß ein Gegenstand dem einen ähnlicher ist als einem anderen, je nach der Übereinstimmung oder Verschiedenheit in Gattung, Art, Raum und Zeit mit ähnlichen Dingen, so ist ersichtlich, daß nie zwei oder mehrere so ähn-

lich oder gleich sind, daß sie nicht noch ins Unendliche ähnlicher sein könnten. So werden Maß und Gemessenes, wenn auch noch so gleich, immer noch verschieden bleiben. Der endliche Verstand kann also die Wahrheit der Dinge durch Verähnlichung nie genau erkennen. Die Wahrheit ist nämlich ein nicht Mehr und nicht Weniger, ein Unteilbares, so daß nichts, was nicht die Wahrheit selbst ist, sie genau messen kann, ebensowenig wie den Kreis, der ja auch gewissermaßen ein Unteilbares ist, etwas, das nicht Kreis ist, messen kann. Der Verstand also, der nicht die Wahrheit selbst ist, erfaßt niemals die Wahrheit so präzis, daß sie nicht noch unendlich präziser erfaßt werden könnte; er verhält sich zur Wahrheit wie das Vieleck zum Kreise. Je mehr Winkel das in den Kreis eingezeichnete Vieleck annimmt, desto ähnlicher wird es dem Kreise, aber niemals wird es ihm gleich, auch wenn die Winkel ins Unendliche vermehrt werden, es sei denn, daß es sich in Identität mit dem Kreise auflöse. Somit ist es einleuchtend, daß wir vom Wahren nichts anderes wissen, als daß es, genau so, wie es in sich ist, für uns unfaßbar ist. Die Wahrheit ist die absoluteste Notwendigkeit, die nicht mehr und nicht weniger sein kann, als sie ist, zu der unser Verstand sich nur als Möglichkeit verhält. Die Wesenheit der Dinge, die ja des Seienden Wahrheit ist, ist deshalb in ihrer Reinheit unerreichbar, sie wird von allen Philosophen gesucht, aber von keinem in ihrem Insichsein gefunden. Je tiefer wir in dieses unser Nichtwissen eingedrungen sind, um so näher kommen wir der Wahrheit selbst (Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia I, 1 und 3. Vgl. Schule der Philosophie, hrsg. von J. Feldmann [Paderborn 1925], S. 176 bis 178).

b) Die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft

Jedes Unternehmen einer „Untersuchung" setzt nicht bloß die Anerkennung des Daseins einer Wahrheit in der Welt überhaupt voraus, sondern auch dies, daß wir, die untersuchenden Subjekte, im Besitz formeller Regeln des Denkens sind, nach denen aus einer vorausgesetzten Wahrheit von bestimmtem Inhalt eine andere von bestimmtem Inhalte sich folgerecht ableiten läßt. Verschiedenheit der Ansicht beginnt erst bei der Frage, ob wir imstande sind, solche reale Wahrheiten, d. h. gültige Behauptungen über das sachliche Verhalten der Dinge, aufzustellen, aus denen sich nun mit Hilfe jener formellen Gesetze andere sachliche Wahrheiten entwickeln lassen.

Dogmatismus ist nun die Form des Gedankenganges oder der wissenschaftlichen Überzeugung, welche die Grundbegriffe und Grundanschauungen über das allgemeine Verhalten aller Dinge, die uns im Laufe der Bildung auf nicht nachweisbare Weise zur Gewißheit geworden sind, ohne systematische Untersuchung ihrer Gültigkeit für wahr ansieht, die Einzelheiten der Erfahrung aber diesen realen Voraussetzungen meist durch Hypothesen, welche auf einigen Wahrscheinlichkeitsgründen ruhen, unterzuordnen sucht. — Die Widersprüche, welche hierbei entstehen, wecken in der Regel Skeptizismus.

Derjenige allgemeine Skeptizismus, welcher die Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis nur deswegen bezweifelt, weil von jedem Beweise, jedem Beweisgrunde und jedem unmittelbar evidenten Satze doch immer noch fraglich bleibe, ob sie nicht alle zusammen Täuschungen sind, hat für uns keinen Wert, weil er weder einen Weg zur Verbesserung der Untersuchung zeigt, noch im Leben durchführbar ist.

Der andere, motivierte, Skeptizismus, wel-

cher die Wahrheitsfähigkeit wegen der bestimmten Schwierigkeiten bezweifelt, die in der Stellung des Menschen den Objekten gegenüber und in dem Vorgange der „Erkenntnis" liegen, ist überall eine nützliche Anregung der Wissenschaft, ist aber, um überhaupt nur von „Schwierigkeiten" sprechen zu können, selbst schon genötigt, eine Reihe von Voraussetzungen über das wirkliche und natürliche Verhalten der Dinge und der Ereignisse zu machen, im Vergleich mit welchen das, was in dem Verhalten der Erkenntnis zu den Dingen vorkommt, eben als Schwierigkeit anzusehen ist.

Der Kritizismus ist die Untersuchung, welche mit Berücksichtigung der skeptischen Einwürfe zuerst die Natur und Leistungsfähigkeit unserer Erkenntnis systematisch zu prüfen sucht, um dann erst zur Anwendung derselben auf die Objekte zu schreiten, in bezug auf welche sie dieselbe anwendbar gefunden hat. — Es ist im ganzen von selbst klar, daß auch diese Untersuchung sich teils eine gewisse Erkenntnis der Natur der Objekte, teils eine vollständige Erfahrungskenntnis unserer Erkenntnisvermögen, teils eine Einsicht in die Art der Wechselwirkung zwischen ihnen und den Objekten zuschreiben muß, sobald sie überhaupt die Frage nach den „Grenzen" beantworten will, innerhalb deren wir Wahrheit finden können oder nicht.

Diese Überlegungen schließen damit, daß wir allerdings zuerst — wie der Dogmatismus — ein unmittelbares Zutrauen zu der Wahrheitsfähigkeit unserer Vernunft haben müssen; daß wir aber — skeptisch — dies Zutrauen nicht ohne weiteres auf alle Grundbegriffe und Grundsätze ausdehnen dürfen, welche uns im Verlauf unserer Bildung zur Gewohnheit geworden sind und uns nun häufig wie „angeborene Wahrheiten" vorkommen; daß wir vielmehr — kritisch — diese Begriffe durchgehen und sie nach Bedürfnis berichtigen müssen (H. Lotze, Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie, 5. Aufl., Leipzig 1912, S. 96—98).

c) Idealismus und Realismus

Ein System, welchem nachgesagt wird, es sei unwiderleglich und doch unglaublich, verdient Beachtung und fordert Kritik. Es müßte glaublich sein, wenn es unwiderleglich wäre, oder widerleglich, wenn es unglaublich wäre. Andernfalls — was würde aus dem Kredit der menschlichen Vernunft? Und dennoch haben halbe wie ganze Gegner dieses Systems, die einen ohne es zu widerlegen, die andern ohne rund und nett daran zu glauben, nach dieser und nach jener Richtung weiterphilosophiert, als ob nichts geschehen wäre.

Berkeleys Lehre nennt man „Idealismus" oder wohl noch treffender „Immaterialismus". Aber was sie ableugnet, ist natürlich nicht die empirische Existenz und Tatsächlichkeit des materiellen Universums (das wäre Narrheit!), sondern nur dessen absolute Realität und Substanzialität. Die Schlußfolgerung verläuft so: Was ich empfinde, sehe, höre, fühle, das ist, existiert tatsächlich; nämlich in der Empfindung oder als Empfindung; so wahr ich es empfinde, so wahr es von einem Subjekt empfunden wird, so wahr ist es (Esse = Percipi); so wahr ich bin, so wahr ist die Außenwelt; so wahr das Subjekt ist, ist das Objekt. Daß nun aber unabhängig vom Subjekt, an und für sich, extra mentem, realiter und substantialiter eben jene gesehene, gefühlte, empfundene Materie existieren sollte, diese Annahme involviert aus den und den Gründen einen Widerspruch, ergo usw. Mithin, solange ein sinnlich empfindendes Subjekt da ist, existiert auch die Körperwelt als dessen Empfindungsinhalt; sobald aber jenes verschwindet, verschwindet auch diese; ungefähr so, wie die Farben existieren, solange Licht da ist, im Lichte; sobald aber das Licht erlischt, aus der Existenz verschwinden. Wie man sieht, ist dieser Idealismus keineswegs Nihilismus; er beraubt das materielle Universum keineswegs seiner Realität, sondern nur seiner Substanzialität; er setzt die Materie,

welche von den Cartesianern und der gewöhnlichen Meinung für eine absolut reale Substanz außerhalb des wahrnehmenden Subjekts gehalten wird, zum Akzidens der empfindenden Substanz oder des Geistes herab. Ganz Ähnliches, aber noch in weiterem Umfang, mutet uns ja auch der Spinozismus zu, indem er sowohl die Ausdehnung oder Materialität, als das Denken oder die Geistigkeit aus zwei nebeneinander existierenden Substanzen in Attribute einer einzigen Weltsubstanz umwandelt. Der Materialismus, Berkeleys Immaterialismus und der Spinozismus sind drei verschiedene Arten der monistischen Weltanschauung im Gegensatz zum Dualismus der Cartesianer.

Von „den und den Gründen", die Berkeley ins Feld zu führen hat, wird bald die Rede sein. Wie aber verhalten sich die Gegner? Holbachs Système de la nature, die Bibel der Materialisten, fertigt den Immaterialismus nicht mit Gegengründen ab, sondern mit einer rhetorischen Phrase, schlägt die Hände über dem Kopf zusammen, bekreuzigt sich und geht seine Straße ruhig weiter.

Kant, der sich vor dem Vorwurf des Berkeleyanismus beinahe fürchtet, greift nicht sowohl die Gründe als die Thesis Berkeleys an, liefert in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eine sogenannte „Widerlegung des Idealismus", nachdem er schon vorher in den Prolegomenen sich gegen Garves Rezension und den Verdacht des Idealismus verteidigt hat; — dann nimmt er sein „Ding an sich" an, bekanntlich ein hölzernes Eisen, ein existenzunfähiges asylum ignorantiae, dem alle unverdaulichen Probleme der Metaphysik in den Rachen geschoben werden, — und geht weiter.

Herder, in seiner ebenso boshaften als völlig verständnislosen Polemik gegen die Vernunftkritik, sucht Berkeley jener gegenüber herauszustreichen, ihn in realistischem Sinne umzudeuten und phantasiert weiter. Schopenhauer erklärt sich gleich im Eingang seines Hauptwerks

„Die Welt als Wille und Vorstellung" für Berkeley, verwechselt jedoch dessen Anschauung mit der Kantischen, hypostasiert dann (als ob dies mit Berkeley verträglich wäre!) den nach Abzug der Intelligenz übrigbleibenden irrationalen Rest des menschlichen Willens als Weltfaktotum und geht weiter. — Endlich, um noch einen Namen zu nennen, David Strauß, der abtrünnige Jünger der „Identitätsphilosophie", will Materialismus und Idealismus sonderbarerweise gerade identifizieren (eine Nachwirkung seines ehemaligen identitätsphilosophischen Glaubensbekenntnisses), hält die zwischen beiden Parteien schwebende Streitfrage für bloßen „Wortstreit" und philosophiert über Teleologie, Darwinismus, Weltzweck usw. in materialistischem Sinne ruhig weiter. Es lohnt sich denn doch einmal, nicht so weiterzugehen, sondern stillzustehen und zu prüfen. Was aber wird hauptsächlich der Prüfung bedürftig sein? Nicht so sehr die Argumente, auf die sich Berkeleys charakteristische Thesis stützt, als diese Thesis selbst. Man kann einer Behauptung bedingt oder unbedingt zustimmen, ohne die dafür angeführten Gründe mit in Kauf zu nehmen oder umgekehrt. Denn es ist ebenso sehr möglich, daß ein richtiger Satz unrichtig bewiesen wird, als daß ein falscher Satz paralogistisch oder sophistisch aus richtigen Prämissen abgeleitet wird. An Beispielen für beides wimmelt ja die Philosophie. Erregt also die Thesis eines Philosophen unseren Zweifel, so wird die Kritik und Widerlegung seiner Beweisgründe im allgemeinen unzulänglich zur Hebung unserer Bedenken, mithin weniger wichtig sein, als eine direkte Untersuchung der Thesis selber. Gerade dies gilt nun in hohem Grade von Berkeleys System. Hätte er sich damit begnügt, seinen Satz als Hypothese hinzustellen oder meinetwegen als Glaubenssatz, als Axiom, als einleuchtende Fundamentalwahrheit, ja dann würde dieser Satz, wenn nicht überzeugender, so doch kaum angreifbar gewesen sein. Statt dessen will er ihn beweisen. Der gelieferte Beweis ist,

wie sich ohne große Mühe dartun läßt, falsch. Dadurch geht die Thesis der angemaßten Würde, einzig richtige Metaphysik zu sein, verlustig; aber trotzdem bleibt der Immaterialismus als ein, wiewohl höchst seltsamer, so doch immerhin denkbarer Fall, als eine logisch statthafte Hypothese neben vielen ebenbürtigen Mitbewerbern stehen, z. B. neben dem Dualismus des Cartesius und Malebranche, dem monistischen Naturalismus des Spinoza, dem Monadismus des Leibniz, dem groben Materialismus vulgaris der Holbachianer u. dgl. m. Aus diesem Grunde nun werde ich auf Berkeleys Argumente nur verhältnismäßig kurz eingehen, nur in diesem Kapitel. Dagegen bildet seine Thesis, überhaupt der Dualismus, gewissermaßen (jedoch bei weitem nicht ausschließlich und allein!) das Thema des ganzen ersten Abschnitts.

Holen wir etwas weiter aus — welchen Weg schlägt denn Berkeleys Gedankengang in seinem Hauptwerk, der „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" ein? Die stillschweigend gemachte Voraussetzung, auf welcher er fußt, um sie teils sich anzueignen, teils zu bekämpfen, sind die beiden bekanntesten Sätze aus Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand". Lockes Lehre war in psychologischer Beziehung, ich meine, was die Frage nach dem empirischen Ursprung der Vorstellungen und Erkenntnisse in uns betrifft, Empirismus; ja, man kann fast sagen Sensualismus, im Gegensatz zum Cartesianischen Noologismus, welcher angeborene Ideen angenommen und diese zum Prinzip seiner Deduktionen gemacht hatte. Äußere und innere Wahrnehmung (Sensation and Reflection) waren ihm die einzigen Vorstellungsquellen; aus ihnen allein sollten sämtliche Arten der Vorstellung wie Phantasmen, Erinnerungsbilder, abstrakte Begriffe, abstammen; dergestalt, daß ohne beiderlei Wahrnehmungen die Seele vorstellungsleer und gedankenlos (tabula rasa) sein und bleiben würde. Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu, externo vel in-

terno. In metaphysischer Hinsicht, d. h. was den materialen Wahrheitsgehalt der Vorstellungen, unsere Erkenntnisfähigkeit gegenüber dem absolut Realen betrifft, war Lockes Lehre eine Art von idealistisch angehauchtem und eingeschränktem Realismus, ebenso wie die Cartesianische Metaphysik. Sie unterschied die qualitates secundariae, wie Farbe, Ton, Geruch, Wärme usw., die sie für rein subjektive Affektionen der Sinnlichkeit erklärte, von den qualitatibus primariis, Ausdehnung, Figur, Solidität, Bewegung, Ruhe, Zahl, die sie als absolute Eigenschaften und Zustände der extra mentem an und für sich existierenden Körperwelt ansah. Was nun Berkeley betrifft, so stimmt er in jener psychologischen Beziehung Locke bei. In dieser metaphysischen Beziehung dagegen geht er über ihn hinaus, will ihn widerlegen, will den Beweis erbringen, daß die Lockeschen qualitates primariae ebenso ausschließlich subjektiv seien wie dessen qualitates secundariae, daß auch ihr Sein (Esse) gänzlich zusammenfalle mit ihrem Percipi, womit denn selbstverständlich die Existenz einer absolut realen, außerhalb der Wahrheitssphäre des Subjekts befindlichen Körperwelt hinwegfallen würde.

Das Motiv, welches ihn zu dieser seltsamen Behauptung treibt (es ist ein auswärtiges, theologisches), lassen wir aus dem Spiel; wir fragen hier nach den Beweisgründen, auf die er sich stützt. Sie könnten, wie oben bemerkt worden ist, falsch sein, ohne daß deshalb schon die darauf gebaute Thesis selbst hinfällig würde; und sie sind es.

In der Hauptsache nämlich treten zweierlei solcher Argumente auf. Erstens das bekannte Dogma des extremen, noch über den Konzeptualismus hinausgehenden Nominalismus (universalia sunt flatus vocis); zweitens „gewisse" Widersprüche (contradictiones), welche Berkeley in der Annahme einer absolut realen, einer mehr als mentalen Existenz der Materie zu entdecken glaubt. Was das Erste betrifft, so schließt er folgendermaßen:

Es gibt in intellectu keine abstrakten Begriffe, sondern nur anschauliche Vorstellungen, also auch nur k o n k r e t e Ideen von den sogenannten p r i m a r y qualities; wir haben nur Vorstellungen von der gesehenen, gefühlten, als Einzelobjekt sinnlich wahrgenommenen oder imaginierten Ausdehnung, Solidität, Bewegung usw., nicht aber abgezogene Begriffe von der Ausdehnung, Solidität, Bewegung usw. an sich, in genere genommen; folglich können wir uns gar nicht einmal denken, daß eine nichtgesehene, nichtgefühlte, nichtwahrgenommene Ausdehnung usw. an und für sich, extra mentem vorhanden sei. Eben dies gilt von der Materie, also usw. Die Irrtümlichkeit jedes Nominalismus, mit dem dies Argument steht und fällt, wird an einer anderen Stelle dieses Werkes nachgewiesen werden. Wir gehen deshalb für jetzt darüber hinweg. Was nun aber die angeblichen „Widersprüche" betrifft, so gerät der vortreffliche Bischof mit seinen wohlmeinenden theologischen Hintergedanken und Herzensbedürfnissen in die handgreiflichsten Fehlschlüsse und durchsichtigsten Sophismen, von denen ich nur einige rügen will. Mit Vorliebe wird folgende apodiktische Scheindemonstration öfter wiederholt: Licht, Farbe, Gestalt, Ausdehnung, Wärme, Undurchdringlichkeit u. dgl. m., welche wir sehen, fühlen, wahrnehmen oder imaginieren, sind Sinnesempfindungen, Perzeptionen, Ideen des Subjekts. Ihr Sein (Esse) ist ein mentales, fällt also gänzlich zusammen mit ihrem Percipi; d. h. sie existieren nur im perzipierenden Subjekt. Eben diese Eigenschaften konstituieren nun aber dasjenige, was man ein materielles Objekt oder einen Körper zu nennen pflegt. Folglich existiert die Materie und der Körper n u r insofern er wahrgenommen wird, und die Annahme einer realen Existenz der Materie außerhalb des vorstellenden Subjekts involviert den Widerspruch: „Etwas, dessen Existenz im Perzipiertwerden besteht, existiere ohne perzipiert zu werden", id quod absurdum est; ergo usw. — Der leibhafte Zirkelbeweis! Was

bewiesen werden sollte, wird schon vorausgesetzt. Zuerst wird behauptet, was mir in der Wahrnehmung oder überhaupt als Vorstellungsinhalt gegeben ist, dessen Esse besteht im Percipi (richtig! nämlich f ü r m i c h das vorstellende Subjekt; nämlich i n s o f e r n es von mir vorgestellt wird); und zwar nur im Percipi. (Falsch! Zuviel behauptet! Denn ich kenne das gar nicht, was jenseits meines subjektiven Bewußtseins liegt oder nicht liegt). Ergo, wird geschlossen, kann die Materie mit ihren Akzidenzien, den primären und sekundären Qualitäten, nur innerhalb, nicht außerhalb eines subjektiven Bewußtseins, eines vorstellenden Geistes existieren. Q. e. d. — Wunderbare Demonstration! Aus dem Umstand, daß die Existenz der Materie a l s V o r s t e l l u n g eben im Vorgestelltwerden besteht, wird durch falsche Generalisation die Behauptung gezogen, es gebe ü b e r h a u p t keine andere Art materieller Existenz als das Vorgestelltwerden; und hieraus dann der tautologische Satz gefolgert, extra mentem existiert keine Materie, weil dies so viel hieße als, es existiere etwas ohne zu existieren (d. h. wahrgenommen zu werden). Ein würdiges Gegenstück zum ontologischen Beweis. Wenn dieser aus dem Gedachtwerden auf die absolute Existenz seines Objektes schließt, so schließt unser immaterialistischer Beweis umgekehrt von dem Vorgestelltwerden auf das B l o ß - vorgestelltwerden. Das ontologische Argument gleicht einem halluzinierenden Visionär, der, was er sieht, weil er es sieht, für absolut real hält; das immaterialistische Argument einem Kinde, das sich für unsichtbar hält, weil es die Augen zumacht. Ungefähr äquivalent wäre folgende Demonstration: Das Bild im Spiegel besteht aus Farben, Licht, Schatten, Gestalt; und die Existenz dieser Qualitäten im Spiegel besteht in ihrem Abgespiegeltwerden. Ergo: ohne Spiegel gibt es keine Farben, Licht, Schatten, Gestalt. — Welch komisches Sophisma! — Gleich darauf aber folgt ein nicht minder befremdlicher Beweis: „Man könnte mir einwenden, obwohl

meine Idee selbst nicht außerhalb meines Geistes existiert, so gibt es doch vielleicht extra mentem ihr ähnliche Originaldinge, deren Kopie oder Ebenbild sie ist. Ich antworte: Eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe nur einer Farbe, eine Figur nur einer anderen Figur". In der Tat, ebenso zwingend wie: Man könnte sagen, obwohl die Bilder im Spiegel nicht außerhalb dieses Spiegels existieren, so gibt es doch vielleicht extra speculum ähnliche Dinge, deren Kopie sie sind. Ich antworte: Ein Spiegelbild kann nur einem Spiegelbild ähnlich sehen, eine Farbe nur einer Farbe usf. ad libitum! — Aufrichtig gesagt: wäre es dem Philosophen nicht so bitter ernst, man wäre versucht zu glauben, er wolle den Leser zum Besten halten.

Nun läßt sich zwar nicht leugnen, daß diesen sonderbaren Scheindeduktionen eine tiefe und prinzipielle Wahrheit zugrunde liegt; eine Wahrheit, an welche sich alle subjektiven Idealisten bis auf J. G. Fichte, einseitig zu klammern pflegen, die aber der Realismus, wofern er philosophisch zurechnungsfähig sein will, anerkennen muß und, unbeschadet seiner abweichenden Metaphysik, anerkennen kann. Es ist folgende. Wir kommen nie und nimmer aus unserer individuellen Vorstellungssphäre heraus; selbst wenn wir etwas von uns Unabhängiges, außerhalb unserer subjektiven Vorstellung Reales annehmen, so ist uns doch dies absolut Reale auch wieder nur als unsere Vorstellung, als Gedankeninhalt, gegeben, und seine absolute Existenz als unser Begriff. Oder, um Berkeley mit seinen eigenen Worten reden zu lassen: „Der Tisch, an dem ich schreibe, existiert, heißt soviel als, ich sehe und fühle ihn; und wäre ich außerhalb meines Studierzimmers, dann könnte ich seine Existenz nur insofern behaupten, als, wenn ich in meinem Studierzimmer wäre, ich ihn wahrnehmen würde." Allein, was folgt hieraus? Offenbar keineswegs, daß es keine vom vorstellenden Subjekt unabhängige Existenz gibt, sondern nur, daß das Subjekt sie nicht direkt auf-

fassen, sie nicht anders als durch das intellektuelle Medium seiner subjektiven Gedanken imaginieren, fingieren, denken, erkennen, vielleicht auch nicht erkennen kann. Ungefähr so, wie das Auge die sichtbaren Dinge nur durch das Medium des Lichtes sieht und davon, wie, ja ob überhaupt sie unabhängig von diesem Medium existieren, schlechterdings keine Vorstellung hat. Möchte der subjektive Idealismus doch nur eines bedenken! Gerade deshalb, weil in der Tat kein vorstellendes Subjekt aus der Sphäre seines subjektiven Vorstellens hinaus kann; gerade deshalb, weil es nie und nimmer mit Überspringung des eigenen Bewußtseins, unter Emanzipation von sich selber, dasjenige zu erfassen und zu konstatieren imstande ist, was jenseits und außerhalb seiner Subjektivität existieren oder nicht existieren mag; gerade deshalb ist es ungereimt, behaupten zu wollen, daß das vorgestellte Objekt außerhalb der subjektiven Vorstellung nicht da sei. Um dies zu erkennen, wäre eine absolute, nicht eine menschlich und individuell eingeschränkte Intelligenz nötig; eine Intelligenz, welche gleichzeitig übersähe, was vor und was hinter den Kulissen vor sich geht, was intra mentem humanam liegt, und was extra mentem humanam liegt oder nicht liegt; während wir selbstverständlich nur das erstere kennen. „Die einzige uns bekannte Art der Existenz, sagt ihr, ist die mentale Existenz des Percipi." — Zugestanden! — „Also ist das Percipi die einzig mögliche Art der Existenz überhaupt." — Mit nichten! Denn (abgesehen von dem formal-logischen Schlußfehler) wenn sie es wäre, wie könnten wir es wissen? — Hic haeret aqua!

Nun aber weiter! Da einmal der Schlußfehler begangen ist, welches Endresultat sollte man bei Berkeley erwarten? Offenbar den echten und rechten, in seiner ganzen widernatürlichen Ungeheuerlichkeit doch mindestens folgerichtig durchgeführten Solipsismus. Also ein einziges vorstellendes Sub-

jekt, aus dessen Vorstellungen das Weltall besteht. Aber weit gefehlt!

Wir werden mit der zwar sehr tröstlichen, jedoch durchaus unerwarteten Nachricht überrascht, daß außer der Privat-Seelensubstanz des Bischofs von Cloyne, nebst dem darin befindlichen Weltphänomen, noch etwas anderes realiter existiert; andere ähnliche Seelensubstanzen nämlich mit ähnlichen Weltphänomenen, und überdies — Gott, der alle diese Seelensubstanzen erschaffen hat und kraft seines allmächtigen Willens in ihnen eben jene „Ideen" hervorruft, deren räumlich-zeitliches System für jede unter ihnen ihren Privatmakrokosmos ausmacht. Woher nun wieder dies? An Stelle des erwarteten Solipsismus wird uns eine spiritualistische, theologische und teleologische Metaphysik, eine transzendente Geisterwelt aufgetischt. Und woher weiß der Bischof das alles? Er weiß es gar nicht; er nimmt es an, er g l a u b t es, so wie Cartesius, Malebranche, Locke und mit ihnen die überwiegende Mehrheit der Menschen, gleichviel mit welchem Recht, daran g l a u b e n , daß die Körperwelt nicht nur als Vorstellung, sondern außerdem auch als absolut reales Substratum der Vorstellungen vorhanden sei.

Aber warum glaubt denn der Bischof jenes, während er dieses nicht glauben will? Man höre, man prüfe die Einsicht und ignoriere die Absicht! „Das Sein der Materie besteht im Perzipiertwerden; darum existiert sie zunächst nur in mir. Mit ‚Geistern' aber verhält sich das ganz anders; ihr Sein ist nicht Perzipiertwerden, sondern Perzipieren; also ist ihre Existenz nicht durch mich, den Einzigen, bedingt. Also können wir uns auch einen absolut realen ‚Urheber der Natur' denken, einen ‚ewigen unendlichen Geist', der mich und andere endliche Geister erschaffen hat und in unseren Sinnen ‚Ideen' einprägt, die dann bei uns sterblichen Menschen ‚wirkliche Dinge' genannt werden." So Berkeley. Und was werden wir dazu sagen? — Als ob die Existenz anderer Geister außer

mir etwas anderes für mich wäre als die Existenz der Körper außer mir! Als ob jener ewige Geist, der „Urheber der Natur", eine andere Art des Daseins in Anspruch nehmen könnte, wie das Vorgestelltwerden von mir! Als ob ein solcher unendlicher Geist (nach Berkeley) überhaupt existenzfähig wäre, da er doch aus lauter Abstraktionen zusammengesetzt ist, wie etwa „unendlich", „ewig", „allmächtig" u. dgl. m. — bloßen Nominalprädikaten, die ich nie und nirgends in concreto wahrnehmen oder imaginieren kann, die folglich (nach Berkeley) ins Reich der Hirngespinste und Fiktionen zu verweisen wären!

Hier haben wir (jenes vorhin gerügte *πρῶτον ψεῦδος* einmal zugegeben) das wahre, das einzig folgerichtige Ergebnis des Berkeleyanismus: „I c h a l l e i n existiere substantiell; alles andere, der gesamte Makrokosmos, in mir akzidentiell" — so hätte es heißen müssen. Die ganze absolut reale Geisterwelt, Gott mit eingeschlossen, ist eine Chimäre, ein subjektives Gedankengespinst des einzigen Subjekts in der Welt — meines Ich. Aber diese Konsequenz scheut unser Bischof, wohl weniger aus logischen als aus theologischen Bedenken. Deshalb umgeht er sie; deshalb verstopft er die Lücken seiner Philosophie mit einigen Reminiszenzen seines gesunden Menschenverstandes und der landesüblichen Religion.

Nur noch eins! Auch gewisse indirekte Beweisgründe subtilerer Natur gegen die absolute und substantielle Realität der Materie liebt Berkeley; Beweisgründe, die an die Dialektik der E l e a t e n zurück- und an K a n t s Antinomien vorauserinnern, so z. B. die Schwierigkeiten des Begriffs einer unendlichen Teilbarkeit der Ausdehnung oder der absoluten Zeit und Bewegung. Hierauf gehe ich an dieser Stelle absichtlich nicht weiter ein; schon aus dem Grunde, weil dergleichen Themata in den folgenden Kapiteln ausführliche Behandlung erfahren werden.

Genug, die materielle Substanz, dieses „stupide, geistlose

Etwas" (stupid thoughtless somewhat) soll mit alledem zur Welt hinausdemonstriert, die Körperwelt ganz und ohne jeglichen Rest in ein Gewebe von Ideen aufgelöst sein. Und nachdem dies, wie unser Philosoph meint, glücklich gelungen ist, äußert er eine wahrhaft naive Freude darüber, „wie sehr hierdurch das Studium der Natur vereinfacht sei". — Allerdings! Außerordentlich vereinfacht! Ungefähr ebensosehr vereinfacht, wie das Studium der Akustik in einem künstlich hergestellten luftleeren Vakuum! — Aber die ganze Naturphilosophie und theoretische Kosmologie mit ihren zahllosen, schweren Problemen, scharfsinnigen Erklärungen und Deduktionen, tiefen Spekulationen und unlösbaren Zweifeln, sie sind plötzlich eliminiert; es wird Licht durch das einzige Dogma: Gott will es so, Gott macht es so, weil es so gut ist! Wozu daher noch mathematische Physik und metaphysisches Nachdenken über Wesen und Grund dieser Welt? Wozu atomistische und dynamistische Konstruktion der Materie oder gar Reflexionen über das Verhältnis des Nervensystems und Gehirns zu dem Geistigen in uns? Wozu Gravitationstheorien oder Theodizeen, um von weit schlimmeren Dingen ganz zu schweigen? Überflüssige Mühe das, und Frevel dazu! Denn die einen quälen sich mit dem Hirngespinst der Materie ab, die mehr als Vorstellung sein soll, d. h. mit dem puren Nichts, die anderen tasten gar mit naseweisem, vorlautem Verstand an geheiligte Mysterien. — Also, weg damit! Gott will es so; das ist alles. — Dies die Moral des „Traktats über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis", dessen Titel hiernach nicht ganz zutreffend gewählt erscheint.

Wer nun aber auch Berkeleys Argumente als hinfällig erkannt hat, für den bleibt Berkeleys Dogma immer noch als Hypothese stehen. Jene behauptete Quasiexistenz und Pseudorealität der Materie, jene Auflösung der Körperwelt in lauter Vorstellungen des Subjekts (im Singularis und Pluralis), sie ist und bleibt eben Ein möglicher Fall

neben anderen. Und diese Hypothese, trotz ihrer Fremdartigkeit und scheinbaren Ungeheuerlichkeit, nicht ohne weiteres in die historische Rumpelkammer unter das alte Eisen zu werfen, vielmehr einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen, lohnt sich nicht nur deshalb der Mühe, weil das philosophische Gewissen sich durch Ignorierung jener seltsamen Möglichkeit doch immer belastet fühlen würde; namentlich deshalb, weil die gesamte Philosophie der neueren Zeit seit Descartes in der noch heute schwebenden Streitfrage zwischen Idealismus und Realismus das eigentliche Fundamentalproblem erkannt hat. In der Tat, mit ihr stehen und fallen ja sämtliche übrigen Weltprobleme, ausgenommen die ethischen und die ästhetischen.

Idealismus und Realismus, wenn man diese herkömmlichen Kategorien beiderseits im allgemeinsten Sinne nimmt, also als Gattungsbegriffe faßt, denen sich spezifisch verschiedene Arten unterordnen, bilden aber gar keinen kontradiktorischen, absoluten, sondern einen relativen Gegensatz. Es gibt beiderseits mancherlei Abstufungen und Grade; dergestalt, daß der gemäßigte Realist in gewissem Grade zugleich Idealist sein kann und umgekehrt. Denn versteht man unter „Idealität" einer Sache ganz im allgemeinen den Umstand, daß dieselbe so, wie wir sie uns vorstellen, nur in unserer Vorstellung, nur in einer uns homogenen Intelligenz vorhanden ist, und daher bei Aufhebung jeder derartigen Intelligenz so zu sein aufhören würde; unter „Realität" aber den entgegengesetzten Umstand, daß gewissen von uns vorgestellten Prädikaten der Sache auch unabhängig von unserer, ja von jeder Intelligenz ein selbständiges Sein zukommt; — dann würde man in einige Verlegenheit geraten, wenn es darauf ankäme, solche Denker wie Locke und Leibniz oder Schelling und Herbart (gleich Böcken und Schafen) nach der rechten oder der linken Seite hin zu klassifizieren. Das geht nicht an, weil es sich hier um ein Mehr oder Weniger, um eine fast

kontinuierliche Stufenleiter handelt. Idealismus und Realismus gleichen zwei sich schneidenden Kreisen, die einen sehr großen Teil ihres Inhalts gemeinsam haben. Selbst Berkeley und Fichte sind insofern Realisten zu nennen, als sie dem Geist, dem Subjekt, dem absoluten Ich Realität zugestehen; selbst ein Materialist von reinstem Wasser, wie etwa Karl Vogt, dürfte insoweit — wenn auch widerwillig — dem Idealismus huldigen, als er der Farbe und dem Ton schwerlich absolute Realität zuschreiben kann. Dazu kommen dann spezifische Differenzen feinerer Art zwischen Weltanschauungen, die der flüchtige oder ungeschickte Beobachter für identisch zu halten geneigt ist, z. B. zwischen Berkeley und Kant. Obwohl letzterer mit ersterem insoweit völlig übereinstimmt, als auch er Raum, Zeit und die anderen Lockeschen qualitates primarias für ideal erklärt, so unterscheidet er sich doch von ihm ganz erheblich; und zwar vermöge der ebenso wichtigen wie selten verstandenen Lehre, daß durch die Erkenntnisformen a priori, oder genauer durch deren Allgemeinheit und Notwendigkeit den „Erscheinungen" eine objektive Realität gesichert werde, von welcher bei Berkeley keine Rede sein kann. Die häufig gescholtene Bizarrerie, welche auch diesem „transzendenten Idealismus" der Vernunftkritik anhaftet und ihn für die Menge ungenießbar macht, in den Augen einsichtiger Gegner zu heben, dürfte ein Ausspruch Kants sehr geeignet sein, welcher ganz einleuchtend beweist, daß der Widerspruch dieser absonderlichen Weltauffassung gegen den natürlichen Menschenverstand mehr in der Einbildung als in der Wirklichkeit besteht. Es heißt in der Kritik der reinen Vernunft: „Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen können." Und bald darauf: „Es ist im Ausgange ganz einerlei,

ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äußersten, die ich sehe; oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat oder wahrnehmen wird; denn wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung überhaupt gegeben wären, so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als soferne sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind."

Indessen wir sind weit davon entfernt, im voraus irgendwelche Partei ergreifen zu wollen. Wir suchen nach der Entscheidung der Streitfrage. Der direkte, leider jedoch unzugängliche Weg bestünde in der Ausführung des übermenschlichen Experimentes: Hebe jedes Bewußtsein auf, zunächst jedes dir gleichartige Bewußtsein; — was bleibt dann übrig von der uns bekannten Welt? Alles? Oder Etwas? Oder Nichts?

Der hierbei eintretende Defekt würde eben das „Ideale" sein, der übriggebliebene Rest das „Reale".

Wenn aber diese Probe unausführbar ist, so kann man sich doch vielleicht durch Umwege dem Ziel nähern . . .

Unser Endergebnis läßt sich nach alledem in folgende vier Sätze zusammenfassen:

1. Der sinnliche Anschauungsraum, als ein dreifaches Nebeneinander von lokalisierten Empfindungen, ist nichts absolut Reales, sondern ein von der Organisation unserer intuitiven Intelligenz abhängiges, und in diesem Sinne subjektives Phänomen innerhalb jedes uns gleichgearteten Bewußtseins.

2. Der reine Raum der gewöhnlichen Geometrie, mit welchem in Übereinstimmung man sich die Anordnung der absolut-realen Welt, die außerhalb des subjektiven Bewußtseins liegt, zu denken pflegt, ist zunächst auch nur ein intellektuelles Phänomen, von dem man nicht behaupten kann, es

sei für jedes wie auch immer geartete Anschauungsvermögen maßgebend wie für das unsrige.

3. Ob die transzendente Anordnung der absolut-realen Welt, welche außerhalb unseres Bewußtseins liegt, mit unserer Raumanschauung übereinstimmt, ob sie ihr kommensurabel oder inkommensurabel ist, wissen wir nicht.

4. Nur soviel kann mit Bestimmtheit behauptet werden: Jedenfalls ist die uns unbekannte absolut-reale Weltordnung eine solche, daß daraus für uns die Nötigung entspringt, innerhalb unseres an jene Raumanschauung gebundenen Bewußtseins die empirisch-phänomenalen Dinge und Ereignisse, was ihre Größe, Gestalt, Lage, Richtung, Entfernung, Geschwindigkeit anbetrifft, gerade so anzuschauen, wie es in jeder uns homogenen Intelligenz geschieht. Die empirische Welt ist ein Phaenomenon bene fundatum.

Wer mit mir hierin eine Verifikation zugleich und Restriktion des berühmten philosophischen Paradoxons erkennt, der wird mit mir auch das Vergnügen darüber teilen, daß die nimmer endende Arbeit der Philosophie doch nicht in allen Fällen einer ziellosen Penelopearbeit gleicht (O. Liebmann, Zur Analogie der Wirklichkeit, 3. Aufl., Straßburg 1900, S. 19—35, 68 f.).

2. Sittlichkeit

a) Das Wesen des Sittlichen

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden,

wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger und unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder

ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgendeinem Zwecke in dem-

selben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann; und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leistung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der Tat finden wir auch, daß je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft, entspringt, weil

sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen insgeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als *Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also

nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zweckes, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, sowie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Wertes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles Übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen . . .

Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber *niemals Achtung*, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag

nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgendeinem Prinzip der Handlung, welches seinen Beweggrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf . . .

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest,

sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung des Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen als das moralische angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletz-

lich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also bloß negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Wert hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht, weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, sofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt und subjektiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer sofern sehr pathologisch affizierten Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der

Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde soviel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden . . .

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu tun, um diese auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art anzustellen? Beispiele mögen hierbei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen und unser Verstand in ihrem weiten Umfange zu verfolgen nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der moralischen Natur an, deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Teil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, sowie der Gebrauch der Füße, sich von selbst vermittelst der öfteren Ausübung findet, vornehmlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu tun vorhat, und sie nicht anders als im Geleise einer vorher wohl überdachten Methode ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurteilung des Weltgebäudes eine ganz andere

Richtung und mit dieser zugleich einen ohne Vergleichung glücklicheren Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äußernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die bei fortgehender Beobachtung hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müssen fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch urteilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides rein und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so teils der Verirrung einer noch rohen, ungeübten Beurteilung, teils (welches weit nötiger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntnis der Natur geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, gut und kenntlich zu bahnen und andere vor Irrwegen zu sichern: eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm nach einer solchen Bearbeitung allererst

recht hell einleuchten können. (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 5. Aufl., hrsg. von Vorländer, S. 10 bis 14, 18 f.; Kritik der praktischen Vernunft, 8. Aufl., hrsg. von Vorländer, S. 111—15, 205—07.)

b) Der Mensch und die Welt des Sittlichen.

Ich bin Glied zweier Ordnungen; einer rein geistigen, in der ich durch den bloßen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine Tat wirke. Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Tätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeugs außer sich zu bedürfen, — Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird; die Vernunft ist durch sich selbst tätig, heißt: der reine Wille, nur als solcher, wirkt und herrscht. Unmittelbar und lediglich in dieser rein geistigen Ordnung lebt allein die unendliche Vernunft. Der Endliche, der nicht die Vernunftwelt selbst, sondern nur ein Einzelnes unter mehreren Gliedern derselben ist, lebt notwendig zugleich in einer sinnlichen Ordnung, das heißt, in einer solchen, die ihm noch ein anderes Ziel, außer der reinen Vernunfttätigkeit, darstellt; einen materiellen Zweck, — zu befördern durch Werkzeuge und Kräfte, die zwar unter der unmittelbaren Botmäßigkeit des Willens stehen, deren Wirksamkeit aber auch noch durch ihre eigenen Naturgesetze bedingt ist. Doch muß, so gewiß die Vernunft Vernunft ist, der Wille schlechthin durch sich selbst, unabhängig von den Naturgesetzen, durch welche die Tat bestimmt wird, wirken; und darum deutet jedes sinnliche Leben des Endlichen auf ein höheres, in das ihn der Wille bloß durch sich selbst einführe, und ihm in demselben Besitz verschaffe — ein Besitz, der sich uns freilich wieder sinnlich darstellen wird, als ein Zustand, keineswegs als ein bloßer Wille.

Richtung und mit dieser zugleich einen ohne Vergleichung glücklicheren Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äußernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die bei fortgehender Beobachtung hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müssen fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch urteilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides rein und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so teils der Verirrung einer noch rohen, ungeübten Beurteilung, teils (welches weit nötiger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntnis der Natur geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, gut und kenntlich zu bahnen und andere vor Irrwegen zu sichern: eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm nach einer solchen Bearbeitung allererst

recht hell einleuchten können. (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 5. Aufl., hrsg. von Vorländer, S. 10 bis 14, 18 f.; Kritik der praktischen Vernunft, 8. Aufl., hrsg. von Vorländer, S. 111—15, 205—07.)

b) Der Mensch und die Welt des Sittlichen.

Ich bin Glied zweier Ordnungen; einer rein geistigen, in der ich durch den bloßen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine Tat wirke. Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Tätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeugs außer sich zu bedürfen, — Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird; die Vernunft ist durch sich selbst tätig, heißt: der reine Wille, nur als solcher, wirkt und herrscht. Unmittelbar und lediglich in dieser rein geistigen Ordnung lebt allein die unendliche Vernunft. Der Endliche, der nicht die Vernunftwelt selbst, sondern nur ein Einzelnes unter mehreren Gliedern derselben ist, lebt notwendig zugleich in einer sinnlichen Ordnung, das heißt, in einer solchen, die ihm noch ein anderes Ziel, außer der reinen Vernunfttätigkeit, darstellt; einen materiellen Zweck, — zu befördern durch Werkzeuge und Kräfte, die zwar unter der unmittelbaren Botmäßigkeit des Willens stehen, deren Wirksamkeit aber auch noch durch ihre eigenen Naturgesetze bedingt ist. Doch muß, so gewiß die Vernunft Vernunft ist, der Wille schlechthin durch sich selbst, unabhängig von den Naturgesetzen, durch welche die Tat bestimmt wird, wirken; und darum deutet jedes sinnliche Leben des Endlichen auf ein höheres, in das ihn der Wille bloß durch sich selbst einführe, und ihm in demselben Besitz verschaffe — ein Besitz, der sich uns freilich wieder sinnlich darstellen wird, als ein Zustand, keineswegs als ein bloßer Wille.

Diese zwei Ordnungen, die rein geistige und die sinnliche, welche letzte aus einer unübersehbaren Reihe von besonderen Leben bestehen mag, sind von dem ersten Augenblicke der Entwicklung einer tätigen Vernunft an in mir und laufen nebeneinander fort. Die letztere Ordnung ist nur eine Erscheinung für mich selbst und für diejenigen, die mit mir in dem gleichen Leben sich befinden; die erstere allein gibt dem letzteren Bedeutung, Zweckmäßigkeit und Wert. Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst werden. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig; sie kann in keinem Punkte des endlichen Daseins gegenwärtiger sein als in dem anderen; nach einem Dasein von Myriaden Lebenslängen nicht gegenwärtiger sein als in diesem Augenblicke. Andere Bestimmungen meiner s i n n l i c h e n Existenz sind zukünftig; aber diese sind ebensowenig das wahre Leben, als die gegenwärtige Bestimmung es ist. Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit und streife das Leben im Staube und alle anderen sinnlichen Leben, die mir noch bevorstehen können, ab und versetze mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seins und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas außer mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit.

Aber auch nur mein Wille ist diese Quelle; nur dadurch, daß ich diesen Willen für den eigentlichen Sitz der sittlichen Güte erkenne und zu dieser Güte ihn wirklich erhebe, erhalte ich die Gewißheit und den Besitz jener übersinnlichen Welt.

Ohne Aussicht auf irgendeinen begreiflichen und sichtbaren Zweck, ohne Untersuchung, ob aus meinem Willen irgend etwas anderes erfolge als das Wollen selbst, soll ich gesetzmäßig wollen. Mein Wille steht allein da, abgesondert von allem, was er nicht selbst ist, bloß durch sich und für sich selbst seine

Welt; nicht bloß, daß er absolut E r s t e s sei, und daß es v o r ihm kein anderes Glied gebe, das in ihn eingreife und ihn bestimme; sondern auch, daß aus ihm kein denkbares und begreifliches Z w e i t e s folge und dadurch seine Wirksamkeit unter ein fremdes Gesetz falle. Ginge aus ihm ein Zweites, aus diesem ein Drittes usf. hervor in einer uns denkbaren der geistigen Welt entgegengesetzten Sinnenwelt, so würde durch den Widerstand der in Bewegung zu setzenden selbständigen Glieder einer solchen Welt seine Kraft gebrochen; die Art der Wirksamkeit entspräche nicht mehr ganz dem durch das Wollen ausgedrückten Zweckbegriffe, und der Wille bliebe nicht frei, sondern er würde zum Teil durch die eigentümlichen Gesetze seiner heterogenen Wirkungssphäre beschränkt. — So muß ich auch wirklich in der gegenwärtigen, mir allein bekannten sinnlichen Welt den Willen ansehen. Ich bin freilich genötigt zu glauben, das heißt, zu handeln, als ob ich dächte — daß durch mein Wollen meine Zunge, meine Hand, mein Fuß in Bewegung gesetzt werden könnten; wie aber ein bloßer Hauch, ein Druck der Intelligenz auf sich selbst, wie der Wille es ist, Prinzip einer Bewegung in der schweren irdischen Masse sein könne, darüber kann ich nicht nur nichts denken, sondern selbst die bloße Behauptung ist vor dem Richterstuhle des betrachtenden Verstandes reiner barer Unverstand; und auf diesem Gebiete muß die Bewegung der Materie sogar in mir selbst, rein aus inneren Kräften der bloßen Materie erklärt werden.

Eine Ansicht von meinem Willen, wie die beschriebene, aber erhalte ich nur dadurch, daß ich in mir selbst inne werde, derselbe sei nicht etwa bloß höchstes tätiges Prinzip für diese Welt, welches er allerdings ohne alle eigentliche Freiheit durch den bloßen Einfluß des gesamten Weltsystems werden könnte, ohngefähr so, wie wir uns die bildende Kraft in der Natur denken müssen: sondern er verschmähe schlechthin alle irdischen und überhaupt alle außer ihm liegenden Zwecke, und stelle

sich selbst um sein selbst willen als letzten Zweck hin. Aber lediglich durch eine solche Ansicht von meinem Willen werde ich in eine übersinnliche Ordnung hinübergewiesen, in welcher der Wille rein durch sich selbst, ohne alles außer ihm liegende Werkzeug, in einer ihm gleichen, rein geistigen, von ihm durchaus durchdringbaren Sphäre, Ursache werde. — Daß das gesetzmäßige Wollen schlechthin um sein selbst willen gefordert werde — eine Kenntnis, die ich nur als Tatsache in meinem Innern finden, und welche auf keinem anderen Wege an mich gelangen kann —, dies war das erste Glied meines Denkens. Daß diese Forderung vernunftmäßig und die Quelle und Richtschnur alles anderen Vernunftmäßigen sei, daß sie nach nichts sich richte, alles andere aber nach ihr sich richten und von ihr abhängig werden müsse — eine Überzeugung, zu welcher ich abermals nicht von außen, sondern nur innerlich gelangen kann, durch den unerschütterlichen Beifall, den ich, mit Freiheit, jener Forderung gebe — dies war das zweite Glied meines Denkens. Und erst von diesen Gliedern aus kam ich zum Glauben an eine übersinnliche, ewige Welt. Hebe ich die erstere auf, so kann vom letzteren nicht weiter die Rede sein. Eben, wenn es sich so verhielte, wie viele sagen und es ohne weiteren Beweis als sich von selbst verstehend voraussetzen und es als den höchsten Gipfel der Lebensweisheit anpreisen, daß alle menschliche Tugend stets nur einen bestimmten äußeren Zweck vor sich haben, und daß sie der Erreichbarkeit dieses Zwecks erst sicher sein müsse, ehe sie handeln könne und ehe sie Tugend sei — daß sonach die Vernunft gar nicht in sich selbst ein Prinzip und eine Richtschnur ihrer Tätigkeit enthielte, sondern diese Richtschnur erst von außen her durch die Betrachtung der ihr fremden Welt erhalten müßte — wenn es sich so verhielte, dann wäre hienieden der Endzweck unseres Daseins; die menschliche Natur wäre durch unsere irdische Bestimmung vollkommen erschöpft und durchaus erklärbar, und es gäbe keinen vernünftigen Grund, mit

unseren Gedanken über das gegenwärtige Leben hinauszugehen . . .

Mein gesetzmäßiger Wille, bloß als solcher, an und durch sich selbst, soll Folgen haben, sicher und ohne Ausnahme; jede pflichtmäßige Bestimmung meines Willens, ob aus ihr auch keine Tat erfolgte, soll wirken in einer mir unbegreiflichen anderen Welt, und außer dieser pflichtmäßigen Willensbestimmung soll in ihr nichts wirken. — Was denke ich doch, indem ich dies denke, was setze ich voraus?

Offenbar ein G e s e t z , eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, nach welcher der pflichtmäßige Wille Folgen haben muß; ebenso, wie ich in der irdischen Welt, die mich umgibt, ein Gesetz annehme, nach welchem diese Kugel, wenn sie durch meine Hand mit einer bestimmten Kraft in dieser bestimmten Richtung angestoßen wird, notwendig in einer solchen Richtung mit einem bestimmten Maße von Schnelligkeit sich fortbewegt, etwa eine andere Kugel mit diesem Maße von Kraft anstößt, welche nun selbst mit einer bestimmten Schnelligkeit sich fortbewegt, — und so weiter ins Unbestimmte. Wie ich hier schon in der bloßen Richtung und Bewegung meiner Hand alle auf sie folgenden Richtungen und Bewegungen erkenne und umfasse, mit derselben Sicherheit, als ob sie schon gegenwärtig vorhanden und von mir wahrgenommen wären: ebenso umfasse ich in meinem pflichtmäßigen Willen eine Reihe von notwendigen und unausbleiblichen Folgen in der geistigen Welt, als ob sie schon gegenwärtig wären; nur daß ich sie nicht, wie die Folgen in der materiellen Welt bestimmen kann, — das heißt, d a ß ich lediglich weiß, daß, nicht aber w i e sie sein werden; — und eben, indem ich dieses tue, denke ich ein G e s e t z der geistigen Welt, in welcher mein reiner Wille eine der bewegenden Kräfte ist, gleichwie meine Hand eine der bewegenden Kräfte in der materiellen Welt ist. Jene Festigkeit meiner Zuversicht, und der Gedanke dieses Gesetzes einer geistigen Welt sind ganz eins und eben das-

selbe; nicht zwei Gedanken, deren einer durch den anderen vermittelt würde, sondern ganz derselbe Gedanke; ebenso, wie die Sicherheit, mit welcher ich auf eine gewisse Bewegung rechne, und der Gedanke eines mechanischen Naturgesetzes dasselbe sind. Der Begriff: Gesetz, drückt überhaupt nichts anderes aus, als das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft auf einem Satze und die absolute Unmöglichkeit, das Gegenteil anzunehmen.

Ich nehme an, ein solches Gesetz einer geistigen Welt, das nicht mein Wille gibt, noch der Wille irgendeines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern unter dem mein Wille und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht. Weder ich, noch irgendein endliches, und eben darum auf irgendeine Weise sinnliches Wesen vermag auch nur zu begreifen, wie ein bloßer reiner Wille Folge haben und wie diese Folgen beschaffen sein können, indem darin eben das Wesentliche ihrer Endlichkeit besteht, daß sie das zu begreifen nicht vermögen; — zwar den bloßen Willen als solchen rein in ihrer Gewalt haben, die Folgen desselben aber durch ihre Sinnlichkeit notwendig als Zustände erblicken; — wie könnte denn also ich, oder irgendein endliches Wesen dasjenige, was wir alle schlechthin nicht denken noch begreifen können, sich als Zweckbegriff setzen, und es dadurch wirklich machen? — Ich kann nicht sagen, daß in der materiellen Welt meine Hand oder irgendein Körper, der in dieser Welt mit begriffen und durch das allgemeine Grundgesetz der Schwere bestimmt ist, das Naturgesetz der Bewegung gebe; dieser Körper steht selbst unter diesem Naturgesetze und vermag einen anderen Körper zu bewegen, lediglich diesem Gesetze gemäß und inwiefern er zufolge desselben an der allgemeinen bewegenden Kraft in der Natur teilhat. Ebensowenig gibt ein endlicher Wille der übersinnlichen Welt, die kein endlicher Geist umfaßt, das Gesetz, sondern alle endlichen Willen stehen unter dem Gesetze derselben und können in

dieser Welt etwas hervorbringen, nur inwiefern dieses Gesetz schon vorhanden ist, und sie selbst, nach dem Grundgesetze derselben für endliche Willen, durch Pflichtmäßigkeit unter die Bedingung desselben sich fügen und in die Sphäre seiner Wirksamkeit eintreten; durch Pflichtmäßigkeit, sage ich: das einige Band, das sie an diese Welt bindet, der einige Nerv, der aus ihr zu ihnen herabgeht, und das einige Organ, durch welches sie in dieselbe zurückzuwirken vermögen. Wie die allgemeine Anziehungskraft alle Körper hält und mit sich und dadurch untereinander vereinigt und nur unter ihrer Voraussetzung Bewegung des Einzelnen möglich ist, so vereinigt und hält in sich und ordnet unter sich jenes übersinnliche Gesetz alle Vernunftwesen. — Mein Wille und der Wille aller endlichen Wesen kann angesehen werden aus einem doppelten Gesichtspunkte: teils als bloßes W o l l e n , ein innerer Akt auf sich selbst, und insofern ist der Wille in sich selbst vollendet und durch den bloßen Akt geschlossen; teils als E t w a s , ein F a k t u m. Das letztere wird er zunächst für mich, inwiefern ich ihn als vollendet ansehe; aber er soll es auch werden außer mir; in der S i n n e n w e l t , bewegendes Prinzip etwa meiner Hand, aus deren Bewegung wieder andere Bewegungen erfolgen; in der ü b e r s i n n l i c h e n W e l t , Prinzip einer Reihe von geistigen Folgen, von denen ich keinen Begriff habe. In der ersteren Ansicht, als bloßer Akt, steht er ganz in meiner Gewalt; daß er das letztere überhaupt wird, und es als erstes Prinzip wird, hängt nicht von mir ab, sondern von einem Gesetz, unter welchem ich selbst stehe, dem Naturgesetze in der Sinnenwelt, einem übersinnlichen Gesetze in der übersinnlichen Welt.

Was ist denn nun dies für ein Gesetz der geistigen Welt, das ich denke? — Ich will mir nämlich diesen Begriff, der nun dasteht, fest und gebildet, und welchem ich nichts hinzutun kann oder darf, nur erklären und auseinandersetzen. — Offenbar kein solches wie in meiner oder irgendeiner möglichen

Sinnenwelt, dem etwas anderes als ein bloßer Wille, dem ein bestehendes, ruhendes Sein, aus welchem sich etwa durch den Anstoß eines Willens eine innere Kraft loswickelte, vorausgesetzt würde: Denn — dies ist ja der Inhalt meines Glaubens: mein Wille soll schlechthin durch sich selbst, ohne alles seinen Ausdruck schwächende Werkzeug, in einer ihm völlig gleichartigen Sphäre, als Vernunft auf Vernunft, als Geistiges auf Geistiges, wirken; in einer Sphäre, der er jedoch das Gesetz des Lebens, der Tätigkeit, des Fortlaufens nicht gebe, sondern, das es in sich selbst habe; also auf selbsttätige Vernunft. Aber selbsttätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach Wille.

Ein Wille, der rein und bloß als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich Tat ist und Produkt, dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei, und selbsttätig zu sein, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Überlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, so wie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet. Ein Wille, in welchem der gesetzmäßige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat, aber auch nur dieser ihr Wille, indem er für alles andere unbeweglich und alles andere für ihn so gut als gar nicht vorhanden ist.

Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. — Ich will rein und entschieden meine Pflicht und Er will sodann, daß es mir, in der geistigen Welt wenigstens, gelinge. Jeder gesetzmäßige Willensentschluß des Endlichen gehet ein

in ihn, und — bewegt und bestimmt ihn — nach unserer Weise zu reden — nicht zufolge eines augenblicklichen Wohlgefallens, sondern zufolge des ewigen Gesetzes seines Wesens. — Mit überraschender Klarheit tritt er jetzt vor meine Seele, der Gedanke, der mir bisher noch mit Dunkelheit umringt war, der Gedanke: daß mein Wille, bloß als solcher und durch sich selbst Folgen habe. Er hat Folgen, indem er durch einen andern ihm verwandten Willen, der selbst Tat und das einige Lebensprinzip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; in ihm hat er seine erste Folge und erst durch ihn auf die übrige Geisterwelt, welche überall nichts ist als ein Produkt jenes unendlichen Willens.

So fließe ich — der Sterbliche muß sich der Worte aus seiner Sprache bedienen —, so fließe ich ein auf jenen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, was ich in ihr zu tun habe, ist es, durch welche Er hinwiederum auf mich einfließt. Jene Stimme ist das — nur durch meine Umgebung versinnlichte und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte — Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündigt, wie ich an meinem Teile in die Ordnung der geistigen Welt oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe. Ich überschaue und durchschaue jene geistige Ordnung nicht, und ich bedarf dessen nicht; ich bin nur ein Glied in ihrer Kette und kann über das Ganze ebensowenig urteilen als ein einzelner Ton im Gesange über die Harmonie des Ganzen urteilen könnte. Aber was ich selbst sein solle in dieser Harmonie der Geister, muß ich wissen, denn nur ich selbst kann mich dazu machen, und es wird mir unmittelbar offenbart durch eine Stimme, die aus jener Welt zu mir herübertönt. So stehe ich mit dem Einen, das da ist, in Verbindung und nehme Teil an seinem Sein. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewis-

sens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab und umfaßt mich als eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille aber ist der Vermittler zwischen ihr und mir; denn er selbst ist der Urquell von ihr und von mir . . .

Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. — In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste.

Am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiß, daß sie es redlich meint, und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt mißkannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird. In deine gütigen Beschlüsse gibt sie sich ganz mit Leib und Seele. Tue mit mir, wie du willst, sagt sie, ich weiß, daß es gut sein wird, so gewiß du es bist, der es tut. Der grübelnde Verstand, der nur von dir gehört, nie aber dich gesehen hat, will uns dein Wesen an sich kennen lehren und stellt ein widersprechendes Mißgeschöpf hin, das er für dein Bild ausgibt, lächerlich dem bloß Verständigen, verhaßt und abscheulich dem Weisen und Guten.

Ich verhülle vor dir mein Angesicht und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist und dir selbst erscheinst, kann ich nie einsehen, so gewiß ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt in dieser Hütte von

Erde. — Was ich begreife, wird durch mein bloßes Begreifen zum Endlichen, und dieses läßt auch durch unendliche Steigerung und Erhöhung sich nie ins Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem größeren Menschen und immer zu einem größeren; nie aber zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maßes fähig ist. — Ich habe nur dieses diskursiv fortschreitende Bewußtsein und kann kein anderes mir denken. Wie dürfte ich dieses dir zuschreiben? In dem Begriffe der Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen, ohne diese?

Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen und zu allem Endlichen liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich sein soll! — und sie umgeben mich in hellerer Klarheit, als das Bewußtsein meines eigenen Daseins. Du wirkest in mir die Erkenntnis von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; wie, das weiß ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du weißt und erkennst, was ich denke und will; wie du wissen kannst; — und durch welchen Akt du dieses Bewußtsein zustande bringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weiß sogar sehr wohl, daß der Begriff eines Akts und eines besonderen Akts des Bewußtseins nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Unendlichen. Du willst, denn du willst, daß mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Akt deines Willens begreife ich nicht und weiß nur soviel, daß er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du tust, und dein Wille selbst ist Tat; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du lebest und bist, denn du weißt, willst und wirkest, allgegenwärtig der endlichen

Vernunft; aber du bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können. (J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Reclam-Ausgabe, S. 126—29, 132 bis 37, 141—43.)

c) Sittlichkeit und Willensfreiheit

Was macht das Spezifische der ethischen Qualitäten an der Handlungsweise, dem Wollen, der Gesinnung aus?

Man faßt es am leichtesten am Gegensatz, an den entsprechenden Unwerten. Das sittlich Böse ist nicht einfach ein Fehler oder Mangel der Person, sondern ihre Verfehlung, ihr Vergehen, ihre Schuld. Es fällt ihr zur Last, erfährt Mißbilligung, Verurteilung, Verachtung, Abscheu. Der sittliche Unwert wird der Person zugerechnet, sie gilt als sein Urheber, in dessen Macht es stand, sich anders zu verhalten. Sie trägt die Verantwortung. Das ist es, was sich von wertwidrigen Sachverhalten und Dingen, von „Übeln" aller Art, nie sagen läßt. Dort gibt es keine Zurechnung, Verantwortung oder Schuld.

Dem entspricht ein streng analoges Verhältnis der positiven Gegenglieder. Auch das sittlich Gute wird zugerechnet, es findet die Anerkennung, die Billigung des Werturteils, ja Bewunderung, Verehrung. Wer die Verantwortung trägt, der hat auch das Verdienst. Auch das gibt es nicht an wertvollen Dingen und Sachverhalten.

Der springende Punkt im Unterschied der beiden Wertklassen ist die Beziehung der sittlichen Werte auf Freiheit. Was ein freies Wesen — und zwar vermöge seiner Freiheit, d. h. sofern es auch anders gekonnt hätte — in seinem Verhalten an Wert und Unwert an den Tag legt, das ist zurechenbar, das ist sein sittlicher Wert und Unwert. Hieran allein hängt Verantwortung, Rechenschaft, Schuld und Verdienst. Des Guten und Bösen fähig ist nur der Freie.

Allgemein gesprochen, das Spezifikum der sittlichen Werte ist weder ihre Ranghöhe noch ihr Fundiertsein auf anderen Werten, sondern ihre Bezogenheit auf Freiheit. In ihr liegt der Grund ihrer generellen Überlegenheit an Ranghöhe über Güter- und Sachverhaltswerte.

Man darf die Bezogenheit auf Freiheit nicht auf die Fälle eigentlicher bewußter Entscheidungen, Entschlüsse, Vorsätze beschränken. Das meiste sittliche Verhalten zeigt diese Aktmomente gar nicht. Man erkennt das Im-Spiele-Sein der Freiheit nicht an der äußerlichen Erwägung, wie jemand noch anders hätte handeln oder wollen können, sondern einzig am Werturteil, am sittlichen Wertgefühl, welches die Zurechenbarkeit bis in die unwägbarsten Nuancen des Verhaltens hinein sicher und unbeirrbar anzeigt. Das Entscheidende im Verhalten eines Menschen braucht eben gar nicht in einem jeweilig bewußten Entscheiden zu liegen; es kann schon in seiner sittlichen Gesamteinstellung, in einer relativ konstanten Grundhaltung liegen. Was dann unter die Zurechnung fällt, ist eben die Gesamteinstellung selbst. In ihr liegt dann schon Verschulden, Verantwortlichkeit oder Verdienst . . .

Im Wesen der Werte liegt es, daß sie das Reale nicht unmittelbar determinieren, wie Kategorien, sondern nur ein Seinsollen ausdrücken, welches überall da aktuell wird, wo das Reale ihm nicht entspricht. Werte dringen nicht wie ontologische Gesetze unwiderstehlich durch, sich alles Reale unterwerfend; ihr ideales Seinsollen besteht ganz unabhängig von Erfüllung und Unerfülltsein. Es hat von sich aus keine reale Kraft, sich durchzusetzen. Erst wo sich ein Wesen findet, das die Sollensforderung aufgreift und sich für sie einsetzt, beginnt sein Gesetz ins Reale zu dringen.

Die eigenartige Stellung des Menschen zu den Werten besteht nun eben darin, daß er ein solches Wesen ist. Er ist es als personales Subjekt, dank den eigenartigen Qualitäten und Fähigkeiten eines solchen, seiner Fühlung mit dem Wertreich,

seiner Aktivität, Providenz, Entschlußfähigkeit und Zwecktätigkeit. Es sind, wie man leicht sieht, diejenigen Charaktere des Subjekts, die es zur „Person" erheben und an ihm die Wertfundamente seiner Akte ausmachen.

Unter diesen ist es die Entschlußfähigkeit, in der am sichtbarsten das Moment der Freiheit steckt. Das ist außerordentlich wesentlich für die metaphysische Sachlage. Wäre die Person gezwungen, der Sollensforderung aller erfaßten Werte zu folgen, so wäre sie zwar auch Vermittler zwischen Wert und Wirklichkeit, auch Angelpunkt des Sollens im Sein, aber ein passiver Angelpunkt, ein gezwungener Vermittler. Sie wäre kein Wesen, an dem sich eigenartige Wertqualitäten zeigen könnten; sie könnte wohl Sachverhaltswerte außer sich, aber nicht sittliche Werte an sich selbst realisieren. Der Mensch wäre den erfaßten Werten gegenüber willenlos.

Von dieser Art ist in Wirklichkeit die Vermittlung nicht, die dem Menschen zufällt. Er ist durchaus kein absolut treuer Vermittler, er handelt unter Wertgesichtspunkten nicht wie unter einer Notwendigkeit. Wäre ihm auch vollkommener Wertblick und unbegrenztes Können gegeben, er würde die Welt nicht vollkommen machen. Er muß sich für jedes Einzelne, was ihm als wertvoll einleuchtet, mit seiner Person einsetzen, sofern es durch ihn real werden soll. Und das eben ist es, wozu er durch das bloße Einleuchten niemals genötigt ist. Er ist also, wiewohl er das einzige Wesen ist, das die Sollenstendenz an das Leben vermittelt, dennoch ein höchst unvollkommener Vermittler. Ein Automat — wenn es ihn für solche Funktionen geben könnte — wäre vollkommener. Aber solche Vollkommenheit ist nicht Sittlichkeit, sondern einfache Nützlichkeit; sie könnte nur den Wert eines Mittels haben. Gerade die Unvollkommenheit des Menschen im Hinblick auf die große Aufgabe, die ihm in der Welt zufällt, ist seine Überlegenheit. Denn so allein ist er sittliches Wesen: die Unvollkommenheit ist

seine Freiheit. Sie besteht eben darin, daß er nicht wie der Automat gezwungen ist, ein ihm Vorgezeichnetes zu tun — und sei es auch ein von den höchsten Werten Vorgezeichnetes —, sondern immer wenigstens prinzipiell die Möglichkeit behält, es nicht zu tun ...

Es gibt ein unmittelbares Phänomen der Verantwortung und Zurechnung und keineswegs bloß ein solches des Verantwortungsbewußtseins oder etwa Verantwortungsgefühls. Das Aufsichnehmen der Verantwortung ist ein realer Akt, der sich auf keine Weise bestreiten läßt, — nicht anders ethisch-real als auch die Handlung, der Wille, die Stellungnahme, die Gesinnung. Und streng genommen ist etwas von ihm in allen sittlichen Akten als reales Aktmoment mit enthalten.

Mit einem Wort, hier stehen wir vor einer durchgehenden, alle eigentlich ethischen Akte begleitenden real-ethischen Tatsache. Diese Tatsache ist es, die es jetzt metaphysisch zu verstehen gilt. Ein Wesen, das Verantwortung auf sich nimmt und trägt, muß doch dieses Aufsichnehmens und Tragens irgendwie fähig sein. Nun aber ist der strenge Begriff eben dieser Fähigkeit kein anderer als der Begriff der sittlichen Freiheit. Folglich — so sollte man meinen — ist mit der Verantwortungsfähigkeit der Person ihre sittliche Freiheit notwendig gegeben ...

Zu einer Verantwortung gehören immer zwei Instanzen: eine, die verantwortlich ist, und eine, vor der sie verantwortlich ist. Die letztere ist das sittliche Prinzip — jeder Wert ist eine solche Instanz —, die erstere ist die Person in ihrer Fähigkeit, die Forderung des Prinzips zu erfüllen oder nicht zu erfüllen. Stünde die Person schlechthin unter dem Prinzip wie unter einem Naturgesetz, so wäre sie ihm verfallen und hätte keine Autonomie neben ihm. Stünde sie aber ganz ohne Fühlung mit ihm da, ohne Wertgefühl und ohne ein Vernehmen der Anforderung, so wäre sie erst recht heteronom;

sie hätte nichts, demgegenüber ihr die Entscheidung zufiele. Denn keiner anderen Gesetzlichkeit gegenüber fällt sie ihr zu; jeder anderen ist sie ohnehin blind verfallen. In beiden Fällen wäre sie ohne Verantwortung. Nun aber steht sie unter ständiger Verantwortung, nimmt sie auf sich mit jedem Schritt, den sie im Leben tut, und trägt sie wie etwas selbstverständlich ihr Zukommendes — oft bloß in dunkler Ahnung ihres Gewichts, oft mit klarem Bewußtsein und mit dem Willen, sie zu tragen, auch wo die Last sie erdrücken will. Das ist das Zeugnis persönlicher Autonomie in ihr, das sichtbare Zeichen ihrer Freiheit.

Neben der Tatsache der Verantwortung und eng verwandt mit ihr steht die der Zurechnung. Sie ist nicht identisch mit dem sittlichen Urteil. Unabhängig von der Alternative Billigung und Mißbilligung, ja auch bei völliger Urteilsenthaltung — wie sie der sittlich Bescheidene übt — gibt es den Akt der Zurechnung. Am deutlichsten ist das vor geschehener Tat, wo man Zeuge des sittlichen Wagnisses ist, das jemand mit seiner Initiative auf sich nimmt; man sieht vielleicht noch nicht, ob es zum Guten oder zum Bösen ist, aber man weiß schon, daß es die Person des Handelnden sein wird, der Verdienst oder Schuld zufallen muß. Man erblickt in ihr a priori — und zwar nicht reflektiert, sondern naiv — den ersten Urheber und fühlt die Verantwortung, die sie auf sich nimmt. Das sittliche Urteil freilich setzt solche Zurechnung voraus, aber es besteht nicht in ihr.

Dementsprechend ist auch der Tatsachencharakter in der Zurechnung ein anderer als im sittlichen Urteil. Man kann sich z. B. im Urteil irren, in der Zurechnung als solcher aber recht haben. Man kann mit dem Urteil (auch mit dem billigenden) auf den Widerspruch der beurteilten Person stoßen und zugleich mit der Zurechnung ihrem Empfinden entsprechen. Auch das Umgekehrte ist möglich. In der Zurechnung als solcher nämlich liegt gar keine Stellungnahme, sondern lediglich die Zuerkennung der Urheberschaft.

Es sind drei Stufen von Tatsachen, die sich dabei unterscheiden lassen.

Erstens der Akt der Zurechnung selbst. Für ihn ist es im Grunde gleichgültig, ob er der eigenen oder einer fremden Person gilt. Zurechnung ist in ihrem Grundcharakter auch keine individuelle Akttatsache, die ein einzelnes Subjekt für sich hätte. Sie ist gemeinsam, eine intersubjektive Tatsache, ganz ähnlich wie die Allgemeinheit theoretischer Einsichten. Wie nämlich bei diesen gilt, daß jeder, der den Sachverhalt durchschaut, notwendig dasselbe Urteil fällen muß wie alle andern, so auch hier: wer auch nur erfaßt, daß hier eine Person handelt, muß notwendigerweise ihr den Wert oder Unwert der Handlung zurechnen. Dieses „Müssen" ist durchaus kein Sollen, es ist strenge Notwendigkeit; niemand kann sich dieser Auffassung entziehen.

Das heißt aber, hier liegt ein apriorisches Grundverhältnis vor. Daher die intersubjektive Allgemeingültigkeit. Ein jeder sieht die Handlung einer Person — der eigenen wie der fremden — von vornherein unter dem Gesichtspunkt der Freiheit. Er „erfährt" ihre Freiheit nicht, sondern er setzt sie voraus vor aller Erfahrung. Das ist es, warum ihm überhaupt das Tun der Person als ein „Handeln", ihr Streben als Wollen, ihr Verhalten als sittlich relevantes erscheint. Diese Auffassung ist in dem bloßen Bewußtsein, es mit einer Person zu tun zu haben, schon eingeschlossen. Das aber ist es, was die eigene mit der fremden Person verbindet, den Zurechnenden und den, welchem zugerechnet wird. Denn letzterer hat von sich selbst die gleiche Auffassung. Es ist das gemeinsame Attribut aller Personalität als solcher, daß ihr Verhalten ihr zugerechnet wird.

Das zweite ist daher die Zurechnungsfähigkeit der Person. Sie ist dasjenige, was dem Akt der Zurechnung in der Person, welcher zugerechnet wird, entspricht. Ohne sie ist

die Zurechnung ein Irrtum. Diesen Irrtum gibt es, denn es gibt Unzurechnungsfähigkeit. In solchen Fällen ist natürlich von Freiheit keine Rede. Aber es handelt sich ja auch im Freiheitsproblem keineswegs darum, ob jeder Mensch zu jeder Zeit und in jeder Beziehung frei sei, sondern nur darum, ob es überhaupt Freiheit der Person gibt oder nicht. Gibt es sie überhaupt, so ist die Frage in positivem Sinne entschieden. Daneben mag es dann Unfreiheit geben, das ändert nichts mehr am Sein der Freiheit.

So aber gerade ist es mit der Zurechnungsfähigkeit; sie ist keine durchgehende, alle menschlichen Zustände begleitende Dignität. Und dem entspricht es, daß das sittliche Bewußtsein von ihr die Unzurechnungsfähigkeit sehr wohl zu unterscheiden weiß — wenigstens prinzipiell, denn im Einzelfall ist es gerade hierin dem Irrtum unterworfen. Auf die prinzipielle Unterscheidung aber kommt es an. Echte Zurechnungsfähigkeit aber, gerade so wie der Zurechnende — und nicht weniger der Selbstzurechnende — sie voraussetzt, ist nichts anderes als sittliche Freiheit. Gerade der Unterschied also, den selbst der Naive hier macht, legt Zeugnis ab für das Sein der sittlichen Freiheit. Und auch hier ist es, ganz ebenso wie beim Tragen der Verantwortung, nicht eine Autonomie des Prinzips, auch nicht die eines metaphysischen Hintergrundes der Person, sondern Autonomie der Person selbst in ihrem individuellen, bewußten Willen — Willensfreiheit im strengen Sinne des Wortes.

Die dritte und ausschlaggebende Stufe der Zurechnungstatsache ist aber erst der Anspruch, den die Person auf Zurechnung macht. Der Zurechnungsfähigkeit könnte man allenfalls mißtrauen, wenn die Person, der sie zugeschrieben wird, sie wie ein zugemutetes Unrecht zurückweist. Sie könnte auf Täuschung beruhen, wo die Person sie nicht anerkennt. Es wurde bereits gesagt, es gibt Täuschung in diesem Punkt; und vielleicht darf man hinzufügen,

daß alle Zurechnungsfähigkeit, die nicht von der Person selbst anerkannt wird, tief fragwürdig bleibt. Das aber ist eine kasuistische Frage, die haben wir nicht zu diskutieren. Wie Freiheit und Unfreiheit im Leben verteilt sind, und woran man sie erkennt, möge der Menschenkenner entscheiden. Die prinzipielle Frage ist allein diese, ob es überhaupt echte Freiheit der Person gibt. Und diese Frage gewinnt ein ungeahntes Licht durch die Tatsache, daß es auch eine klare, vollgewichtige Anerkennung der Zurechnung durch die Person, welcher sie gilt, gibt.

Diese Anerkennung nämlich kann sehr bestimmte Form annehmen. Ein sittlich hochentwickelter Mensch bestätigt nicht nur durch seine Selbstzurechnung die Zurechnung der anderen, sondern er erhebt auch den Anspruch auf Zurechnung; ja, er sieht sich in seiner Menschenwürde verletzt, wenn ihm die Zurechnung seiner Taten versagt wird. Solches Versagen empfindet er als Unzurechnungsfähigkeits-Erklärung, als ein Absprechen seines sittlichen Wesens als Person, und darum als eine Art Entmündigung und Entwürdigung. Sogar die gut gemeinte Entschuldigung — sei es auf Grund von „Umständen" oder seelischen „Zuständen" — weist der sittlich Reife mit Recht zurück. Er will verantwortlich sein, wo er sich verantwortlich fühlt. Darum wacht er über die Anerkennung seiner Zurechnungsfähigkeit. Hier steht für ihn weit mehr auf dem Spiel als im absprechenden sittlichen Urteil, das er erfährt: der Grundwert seiner Personalität, sein Freiheitswert.

Im Anspruch auf Zurechnung liegt einer der stärksten gegebenen Hinweise auf das ethisch reale Sein der Freiheit. Denn dieser Anspruch läuft allem natürlichen Interesse, allem Bequemmachen und aller allzumenschlichen Schwäche des Abwälzens zuwider. Hier dokumentiert sich eine reale Macht im Wesen der Person, die dort,

wo sie auf ihrer sittlichen Höhe ist, einen Gesichtspunkt ganz eigener Art ins Leben hineinträgt. Dieser Gesichtspunkt ist der einer streng persönlichen Autonomie. (Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin 1926, S. 337 f., 567 f., 660 f., 662 bis 665).

d) Vom ethischen Skeptizismus

Selbstbesinnung, Rückkehr zu den Wurzeln unserer ganzen höheren Existenz ist nicht bloß erforderlich in Zeiten der Bedrängnis. Sie ist noch notwendiger in einer Zeit, da große politische Machtstellung und industrielles Gedeihen scheinbar oder wirklich begleitet sind von zunehmender Zerbröckelung der Fundamente unseres inneren Lebens. Weite Kreise sind heute erfüllt von einem ethischen Skeptizismus, dem alle Überlieferung kraftlos, alle Vorschriften wandelbar und umbildungsbedürftig erscheinen. An sich ist es kein schlechtes Zeichen, daß das Bedürfnis, die Fundamente zu erneuern, in solcher Stärke hervortritt. Aber die neuen Gesetzestafeln, die der und jener aufstellen, haben auch nur den Wert von Dogmen, für den Skeptiker also keinen. Wem geschichtliche Autorität nichts mehr ist, wer sachlich überzeugt sein will, für den gewinnen Ratschläge und Befehle, seien sie auch in Marmor gegraben und vergoldet, wie die blendenden Sprüche Nietzsches, nur Kraft, wenn es gelingt, sie mit festen wissenschaftlichen Grundlagen, an denen nicht zu rütteln ist, in einleuchtende Verbindung zu setzen.

Warum nun sollte unmöglich sein, solche Grundlagen zu finden? Warum sollen wir von einer wiedererwachten, ernsten und gründlichen Philosophie nicht auch eine allmähliche Klärung dieser schweren praktischen Fragen erhoffen? Werden nicht die emporstrebenden Geisteswissenschaften, voran die Kulturgeschichte und die Völkerkunde, uns helfen, Licht in dieses Dunkel zu bringen und die leitenden Sterne zu entdecken?

Auf den ersten Blick scheint die vergleichende Völkerkunde die Wirrnis nur zu vermehren. Gab schon im Altertum die Verschiedenheit der Sitten unter den Völkern zu skeptischen Bedenken Anlaß, so ist seit dem Zeitalter der geographischen Entdeckungen der Glaube an allgemein-menschliche, angeborene oder durch sich selbst einleuchtende, sittliche Grundsätze vollends erschüttert. Bereits Locke hat in seiner Polemik gegen angeborene Begriffe auf entsetzliche Gebräuche in anderen Erdteilen hingewiesen. Skeptische Folgerungen lagen ihm allerdings fern. Aber Montaigne hat bereits vor ihm aus den gleichen Tatsachen skeptische Schlüsse gezogen, und viele sind ihm seither darin gefolgt. Ist doch das Tatsachenmaterial in dieser Richtung immerfort gewachsen. Heute läßt sich fast zu jeder Handlung, die wir gut nennen, eine entgegengesetzte aufzeigen, die bei anderen Völkern gut genannt wird, während unsere sittlichen Ideale dort der Verachtung begegnen.

Indessen nur für sehr oberflächliche Geister ist damit alles erledigt. Andere finden sich zu anhaltendem Nachdenken veranlaßt: in skeptischem Zusammensturze braucht dieses Nachdenken nicht zu endigen. Wenn der Naturmensch eine Handlung, die wir mißbilligen, lobt, wer sagt uns, daß sein Lob ethische Billigung im heutigen Sinne bedeutet? Vielleicht gibt es diesen Standpunkt für ihn noch nicht, vielleicht hat er nicht ein anderes, sondern überhaupt noch kein Gewissen. Ein so ausgezeichneter Forscher wie John Lubbock (Lord Avebury) hat den Naturvölkern fast jede ethische Regung abgesprochen. Geht seine Zuversicht vielleicht zu weit, so kann man doch die Berechtigung der Frage nicht leugnen. In künstlerischen Dingen hat schon Fechner betont, daß die Verschiedenheiten des Geschmackes nicht notwendig so groß sind, wie sie anfänglich erscheinen. Denn natürlicherweise sind bei der Gestaltung von Bauwerken oder Gerätschaften zuerst nicht Geschmacksrücksichten, sondern praktische Beweggründe maßgebend. Ähnlich kann es bei den Handlungen

sein, die wir jetzt und von unserem Standpunkt als ethische betrachten.

Aber nehmen wir einmal an, daß die Herzen der Menschen uns offenständen, daß wir darin ohne Gefahr des Mißverständnisses lesen könnten, und daß wir tatsächlich die verschiedensten Handlungen von ethischer Billigung im gegenwärtigen Sinne des Wortes begleitet fänden: so würde auch dann nur folgen, daß unter verschiedenen Lebensumständen verschiedene Handlungsweisen wahrhaft gut sein können; ein Lehrsatz, für den die Völkerpsychologie zwar die eindrucksvollsten Belege liefert, der aber auch unabhängig von ihr bewiesen werden kann. Denn die Handlungen gehen, wie schon Aristoteles sagt, auf das einzelne; das einzelne ist aber unendlich verschieden, daher können gleichförmige Regeln nur innerhalb bestimmter Lebensverhältnisse und selbst da nur durchschnittlich gelten.

Inwiefern die Lebensumstände verschiedene sittliche Ideale bedingen können, ist im allgemeinen nicht schwer verständlich. Die reiche und feine Gliederung der Gesellschaft, die Fülle des Wissens, der Kunst, des Verkehrs, alles, was wir Kultur nennen, muß auch die ethische Beschaffenheit einer Handlungsweise und den ethischen Wert einer Einrichtung für uns in anderem Licht erscheinen lassen wie für die Naturvölker. Es ist mit den ethischen Forderungen wie mit den Vorstellungen vom Himmel. Der Himmel des Indianers hat keinen Wert für den Türken wie der des Indianers keinen für den Christen. Auch wenn wir allgemein-menschliche Ideale anerkennen, muß doch immer sozusagen die Mischung und die Dosierung, das Rezept für eine gewisse Bildungsstufe, dieser Stufe angepaßt sein. Es gibt eine temporale, eine lokale, eine nationale Ethik. Und so wird auch ohne Zweifel die Ethik der kommenden Zeiten nicht ganz dieselbe sein wie die der vergangenen. Dies kann aber richtig verstanden, nicht zum Skeptizismus führen, sondern nur von ihm erlösen. Es muß

uns mit dem Zutrauen erfüllen, daß die künftige Ethik der vergangenen nicht einfach entgegengesetzt, sondern ihre konsequente und stetige Fortentwicklung sein werde, ebenso wie die Lebensbedingungen selbst sich im allgemeinen stetig entwickeln.

Dem Primitiven mag es beispielsweise, soweit er ethisches Gefühl besitzt, verwerflich genug erscheinen, daß das Leben in tausend Paragraphen eingeschnürt werde, wie sie zu einer modernen gesellschaftlichen Ordnung nun einmal erforderlich sind, und wie sie selbst im sozialdemokratischen Zukunftstaat erforderlich sein würden. Dafür genießt aber der Mensch der Kulturstaaten eine Freiheit, „um die ihn die farbigen Jäger wohl beneiden dürften", seine Geistesfreiheit. Ich kann dies nicht besser als mit den Worten Oskar Peschels ausführen, dem schon der letzte Satz angehört: „Die Herrschaft des Unglaubwürdigen ist nirgends stärker als im Gemüte des sogenannten Wilden, und er zittert durch das ganze Leben vor den Gebilden seiner eigenen Imagination. So war unser Geschlecht vor die Wahl gestellt: Sklaven zu werden innerhalb einer bürgerlichen Ordnung, aber frei zu sein von den Bedrängnissen der Einbildungskraft, oder aller geselligen Fesseln ledig als einzige Freiherren Jagdreviere zu durchstreifen, aber dafür eingeschüchtert zu werden von jedem fratzenhaften Traum, und eine Beute zu bleiben der kindischen Gespensterfurcht."

Und wie das Freiheitsideal verschiedene Formen annimmt, so geht es auch mit anderen, etwa den sexuellen Idealen. Daß das Schamgefühl dem Naturmenschen vollkommen fremd ist, daß dann bei der Verhüllung einzelner Teile ganz andere als ethische Motive wirkten, daß erst allmählich die europäischen Schambegriffe entstanden sind: dies ändert nichts an der Tatsache, daß das so entwickelte Schamgefühl nun einmal in unseren Verhältnissen, wenn man von unvernünftigen Übertreibungen absieht, ganz unentbehrlich ist. Wer möchte auch nur vom ästhetischen Standpunkte die Rückkehr zu den Sit-

ten der Botokuden ertragen, und würde nicht eine solche ästhetische Abstumpfung allein schon auch einen unendlichen moralischen Verlust bedeuten?

Auch unsere monogamische Ehe, so lästig sie von manchem empfunden wird, gehört zu den Bedingungen für die Verwirklichung der höheren Menschheitsziele. Sie ist eine Fessel, aber eine, durch die unzählige segensvolle Kräfte freiwerden, die sonst gebunden blieben. Der Entwicklungsprozeß schreitet auch in sexueller Hinsicht nicht im Sinne der Lockerung, sondern der Festigung freiwillig geschlossener Bande voran, indem er nur die Freiwilligkeit selbst und damit das Verantwortlichkeitsgefühl, die Kraft der Überlegung und der Durchführung einmal gefaßter Willensentschlüsse steigert.

Immer also und in allen Beziehungen werden unbestreitbare Vorzüge des alten Zustandes preisgegeben, um größere, tieferliegende zu erkaufen. Für das ungezügelte Spiel physischer Kräfte sind die ins Unendliche steigerungsfähigen Güter eingetauscht, die den Menschen vom Tier und den Kulturmenschen vom Naturmenschen scheiden.

Selbstverständlich darf nicht behauptet werden (obgleich es behauptet worden ist), daß alle Verschiedenheiten der Sitten und Gesetze, die wir in der Geschichte und in der gegenwärtigen Menschheit vorfinden, sich für die betreffende Zeit und Örtlichkeit aus den Lebensumständen ethisch rechtfertigen ließen. Vielmehr treffen wir, je unzivilisierteren Zuständen sich die Betrachtung zuwendet, um so mehr öffentlich anerkannte Gebräuche an, die nur auf Vorurteilen oder finsterem Aberglauben ruhen, wie die Hexenprozesse, wie die Selbstquälereien der Büßer, wie die weitverbreitete Bestrafung von Tieren, die Blutrache, die Menschenopfer. Auch die übermäßige Strenge der Strafbestimmungen hängt nicht immer mit stärkeren Nerven oder der Notwendigkeit kräftigerer Abschreckung, sondern viel häufiger mit religiösem Aberglauben oder despotischer Willkürherrschaft zusammen. Die Sonde-

rung solcher außerethischen Motive von den ethischen ist begreiflicherweise schwer, um so schwerer wiederum, je weiter wir zurückgehen, weil dann eben das Vorkommen eigentlich ethischer Motive überhaupt immer zweifelhafter wird. Aber soweit jene Sonderung möglich ist, können Betrachtungen, wie die vorher erwähnten, über die notwendige Verschiebung der ethischen Ideale mit dem allgemeinen Kulturzustande gewiß Überzeugungskraft in Anspruch nehmen. Die völkerpsychologischen Verschiedenheiten in ethischer Hinsicht rechtfertigen also nicht einen skeptischen Verzicht, sondern lehren uns nur, die ethischen Erscheinungen im Zusammenhange mit allen übrigen zu betrachten. Ändert sich das Gewissen, so ist es doch als tatsächlicher Faktor des Seelenlebens im allgemeinen immer nur stärker und zugleich differenzierter geworden.

Wenn wir den Wortvorrat der gegenwärtigen europäischen Sprachen auf die ethischen Prädikate hin untersuchen, namentlich auf die mißbilligenden, von dem bloß Unschönen, Unzarten, Unritterlichen, Illoyalen bis zum Unehrenhaften, Schmählichen, Niederträchtigen, so findet darin eine Reihe scharf charakterisierter Gefühle ihren Ausdruck, die sich innerhalb einer jeden Grundrichtung, der billigenden wie der mißbilligenden, untereinander nach Stärke und nach Färbung unterscheiden, gleich den Farben des Regenbogens. Nun erscheint zwar auch unter uns dieselbe Handlungsweise dem einen schon niederträchtig, die der andere nur als unfair oder als „contra bonos mores" bezeichnet. Aber es pflegt doch wenigstens die Richtung des Gefühls, ob positiv oder negativ, insoweit die nämliche zu sein, als der Radikalste wie der Konservativste auf zahlreiche Handlungsweisen mit billigenden, auf andere mit mißbilligenden Wertgefühlen reagieren. Die Existenz dieser vielfarbigen, aber im allgemeinen gleichgerichteten Wertgefühle, deren Gesamtheit das Gewissen in populärem Wortsinn ausmacht, kann also, abgesehen von

Fällen einer extremen moral insanity, nicht in Frage gestellt werden. Sie dürfen in der Zeit der Tatsachenverehrung beanspruchen, als eine Tatsache ersten Ranges und als eine wirkungsgewaltige reale Kraft anerkannt zu werden. Woher „der Götter ungeschriebenes, unerschütterliches Gesetz" in unsere Brust gekommen, wissen wir vielleicht besser als Antigone, vielleicht auch nicht: sicherlich ist es nicht weniger da als zu ihrer Zeit und behauptet sich unabhängig von Lob und Tadel, Lohn und Strafe. Der Ehrenhafte meidet Unehrenhaftes, schon um den Erinnyen der Selbstverachtung zu entgehen . . .

Demnach ist die volle Lösung des ethischen Rätsels sicherlich nicht bloß in der beliebten Formel zu finden, Sittlichkeit sei die Tochter der Sitte. Die Erforschung des Ländlich-Sittlichen und seiner Entwicklungsgeschichte ist Völkerpsychologie, aber sie ist noch keine Ethik.

Was ihr dazu fehlt, geht aus den letzten Betrachtungen hervor. Gerade das, was nach jener falschen Auffassung im Laufe der Zeiten hinweggefallen wäre, muß heute noch, und mehr denn je, das Wesentliche sein, wenn anders eine wahrhaft ethische Entwicklung existiert: die E i n s i c h t. Diese Einsicht kann aber nicht bloß darin bestehen, daß man Gutes tut, Schlechtes unterläßt, weil altüberkommene Gefühle das Tun und Lassen begleiten (obgleich auch eine solche Reflexion, wenn sie bewußt und ausdrücklich angestellt wird, das Handeln schon über die Stufe bloßer Instinkttätigkeiten hinaushebt). Vielmehr müssen die Gefühle selbst auf Erkenntnis ruhen, von Erkenntnis durchdrungen sein, und nur insoweit werden sie ethische heißen dürfen. Es muß Handlungen oder, richtiger gesagt, Gesinnungen geben, deren innerer Wert unabhängig von allen äußeren Geboten und Gewalten jedem, der sehen kann und nicht die Augen schließt, entgegenstrahlt.

Und so ist es auch. Mit Kant und mit Sokrates teilen wir die Überzeugung, daß das moralische Handeln sich als ein im höchsten Sinne einsichtiges von allem bloß instinktiven oder

gewohnheitsmäßigen Handeln unterscheide. Nur darin können wir Kant heute nicht mehr beistimmen, daß er dem obersten Prinzip, auf das er alle ethischen Einsichten zurückführt, eine rein formalistische Fassung gibt. Darüber sind wohl die Akten geschlossen. Aus dem kategorischen Imperativ, so wie ihn Kant selbst verstanden hat und seinem ganzen Standpunkte nach verstehen mußte, ist nicht ein einziger Fall ethischer Entscheidung wirklich herzuleiten, und seine eigenen Herleitungen kommen nur durch verdecktes Hineinspielen anderer Erwägungen zustande. Nicht in der bloßen Form, sondern in der Materie des Wollens müssen die Wurzeln der ethischen Einsicht gesucht werden, in idealen Gütern oder Werten.

Wahrheit in allen ihren Formen, von der elementarsten, wie sie durch jede richtig verstandene Sinneswahrnehmung gegeben wird, bis zu den höchsten wissenschaftlichen Erkenntnissen, Schönheit in allen ihren Erscheinungsweisen, reine Daseinsfreude, Liebe und Treue, Vielseitigkeit, Freiheit, Tüchtigkeit in aller Hinsicht, Macht, reife Persönlichkeit — wer möchte leugnen, daß hierin wahre Güter liegen? Man kann eine solche Gütertafel, wie sie schon Plato vorschwebte, in verschiedener Anordnung entwerfen. Man wird nicht alle hier schlicht aufgezählten Werte einfach koordinieren, sondern einige davon als ganz unmittelbare, andere dagegen als abgeleitete, die einen gleichsam als selbstleuchtende, die anderen als bloß reflektierende Sterne betrachten. Aber daß sie leuchten, daß sie allen leuchten, die sehen können und nicht die Augen schließen, steht außer Frage. Die Meinungsverschiedenheiten unter den heutigen Moralphilosophen gelten zumeist nur der Frage, die wir hier beiseite lassen können, ob eines von diesen Gütern als das allein unmittelbare zu gelten habe, und welches. Selbst die Umwerter aller Werte können nichts weiter tun, als daß sie einige davon mehr, andere weniger betonen oder eines als den Urquell aller anderen betrachten. Sie

malen zuletzt mit den nämlichen Farben und kochen mit den nämlichen Stoffen.

Wohl ist nun von den Sternen zur Erde ein weiter Weg, und ehe wir aus den allgemeinen abstrakten Wertbegriffen Wertmaßstäbe für den einzelnen Fall des Handelns gewinnen, bedarf es vieler Zwischenglieder. Im einzelnen Falle kann infolge der konkreten Umstände eines der Güter außer Betracht fallen. Wir müssen vielleicht die Freiheit, die Gesundheit opfern oder Mitleid und weiche Herzensregung unterdrücken. Es treten sozusagen Koeffizienten auf, durch die augenblicklich einer der Werte alle übrigen überragt, ein anderer annulliert wird, indem eben der Koeffizient Null wird; und daraus muß sich jene wohlberechtigte Relativität begreifen lassen, die dem absoluten Werte der abstrakt gedachten Güter keinen Eintrag tut, ihn aber, je nach den Umständen der Zeit, des Volkes, des Einzelnen und des Augenblickes modifiziert. . . .

Schwung und Zug kommt nur in ein Leben, das von großen objektiven Zielen erfüllt ist. Die Rose, die, sich selber schmükkend, auch den Garten schmückt, ist doch für den Menschen nicht das richtige Gleichnis. Und wenn Nietzsche, der Sprößling einer ungleichen Ehe zwischen Romantik und Darwinismus, von Herrenmenschen träumt, die hoch über der profanen Menge wie die Häupter der Alpen ihre einsame Größe genießen, so ist dies auch mehr poetisch als psychologisch gedacht. Durch Verlegung aller Willensziele in das Subjekt können Herrenmenschen nur im Sinne von Cesare Borgia, Karikaturen wahrer Menschengröße, erwachsen. Alle Wortkünste Nietzsches wiegen den schlichten Satz nicht auf, der die wahre Grundformel auch für unsere Zeit und das Geheimnis aller Größe enthält: Nur wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen.

Diese Formel ist's, die unausgesprochen in der gewaltigen Bewegung nach einer sozialen, objektiv gerichteten Ethik zum Ausdrucke kommt, einer Bewegung, die wie die Sturmflut über allen noch so genial formulierten Subjektivismus hin-

wegschreitet, weil sie ungleich tiefer in der menschlichen Natur begründet ist. Wer nicht in objektiven Interessen lebt, hat seinen Lohn dahin, indem er verurteilt ist, zeitlebens nur die Gesellschaft seines elenden Selbst zu teilen, dem er allen Inhalt genommen hat, das er nur künstlich aufzuputzen vermag.

Wie anders, wer in einem Kunstwerk, in Problemen der Wissenschaft, der Technik, der nationalen Wohlfahrt aufgeht: welchen Reichtum an Leben, an wahrer Wirklichkeit saugt er, ohne es zu wollen, in sich ein! (Carl Stumpf, Vom ethischen Skeptizismus, Leipzig 1909, S 4—12, 16—19, 22 f.)

3. Kunst

a) Analytik des Schönen

Das Geschmacksurteil ist ästhetisch

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht nur durch den Verstand auf das Objekte zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust oder Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist etwas ganz anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens be-

wußt zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen; welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen begründet, das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellung hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urteile können empirisch (nicht ästhetisch) sein; das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so ist es sofern jederzeit ästhetisch.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen ist, oder auch nur gelegen sein könnte; sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen. Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind oder wie jener irokesische Sachem (indianischer Häuptling): ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut Rousseauisch auf die Eitelkeit der Großen schmähen, welche den

Schweiß des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede: Man will nur wissen: ob diese bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen sein, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen . . .

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich

in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hängte, und muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch wäre (durch Begriffe vom Objekte ein Erkenntnis desselben ausmache); ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust oder Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurteile nicht verbunden ist). Folglich muß dem Geschmacksurteile, mit dem Bewußtsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhangen, d. i. es muß damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein ...

Das Geschmacksurteil hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse als Bestimmungsgrund des Urteils über den Gegenstand der Lust bei sich. Also kann dem Geschmacksurteil kein subjektiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objektiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Prinzi-

pien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurteil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkennungsurteil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und inneren oder äußeren Möglichkeit des Gegenstandes durch diese oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

Nun ist dieses Verhältnis in der Bestimmung eines Gegenstandes als eines schönen mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurteil zugleich als für jedermann gültig erklärt wird; folglich kann ebensowenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anderes als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir, ohne Begriff, als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ausmachen ...

Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird." (Kant, Kritik der Urteilskraft, 5. Aufl., hrsg. von Vorländer, S. 39 bis 41, 48 f., 59 f., 77.)

b) Natur und Kunst.

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschlossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreiende

Zeichen die Aufmerksamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, daß die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt, und aus beiden nur Ein Guß wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbstverständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Prinzip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältnis sind. Daß ein Teil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dies irgend etwas zu seiner inneren Wesenheit bei, oder trägt es vielmehr gar nichts bei? Offenbar das letzte. Nicht das Nebeneinandersein macht die Form, sondern die Art desselben: diese aber kann nur durch eine positive, dem Außereinander vielmehr entgegenwirkende, Kraft bestimmt sein, welche die Mannigfaltigkeit der Teile der Einheit eines Begriffes unterwirft, von der Kraft an, die im Kristall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Teilen der Materie eine solche Stellung und Lage untereinander gibt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit sichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als tätiges Prinzip überhaupt, als G e i s t und werktätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft sein, und wohin trachtet alle Erforschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes sein, das Erkenntnislose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freilich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre: in ihr ist der Begriff nicht von der Tat, noch der Entwurf von der Ausführung geschieden. Darum trachtet die bloße Materie

gleichsam blind nach regelmäßiger Gestalt und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingeboren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfaßlich, erscheint die lebendige Erkenntnis in den Tieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind, als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine kunstbegabte Geschöpf, das ohne Übung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntnis leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.

Diese werktätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das B a n d zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele. Jedem Ding steht ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist: aber wodurch geht dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso notwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt. Ist derjenige Künstler glücklich zu nennen und vor allen lobenswert, dem die Götter diesen schaffenden Geist verliehen haben, so wird das Kunstwerk in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt.

Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewußtsein ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Tätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die vollkommene Einigkeit und gegenseitige Durch-

dringung dieser beiden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dies Siegel bewußtloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegenteil, wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes zugleich jene unergründliche Realität erteilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, daß die Kunst, um dieses zu sein, sich erst von der Natur entfernen müsse und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer sein zu können als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewußtsein dem Wirklichen unterordnen, und das Vorhandene mit knechtlicher Treue wiedergeben: so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hierdurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form sein kann. Es ist über die Form, ist W e s e n , Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun sein, was von dem so durchgängig geforderten und sogenannten I d e a l i s i e r e n der Natur in der Kunst zu halten sei. Diese Forderung scheint aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegenteil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der Tat entgegengesetzt: so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisieren, er müßte es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erschaffen. Wie sollte aber irgend etwas außer dem Wahren wirklich sein können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Sein ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der Tat Seiende darzustellen? Oder wie sich vornehmen, die sogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da sie doch stets unter dieser zurückbleiben müßte? Denn gibt sie etwa ihren Werken das sinnlich-wirkliche Leben? Diese Bildsäule atmet nicht, wird von keinem Pulsschlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Übertreffen und dieses scheinbare Zurückbleiben, zeigt sich als Folge eines und desselben Prinzips, sobald wir nur die Absicht der Kunst in die Darstellung des w a h r h a f t S e i e n d e n setzen. Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt: in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen und sich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Belehrt uns aber nicht von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung, und daß sie keine innige Verschmelzung sei, der beständige Wechsel der Materie und das allgemeine Los endlicher Auflösung? Die Kunst stellt also, in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der Tat nur das Nichtseiende, als nichtseiend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannt Wirklichen als im höchsten unwahr erscheinen, ja den Eindruck von Gespenstern machen, indes ein Werk, in dem der Begriff herrschend

ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erst in die echt wirkliche Welt versetzt? Woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunklen Gefühl, welches ihm sagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ist, alles andere aber wesenlos und eitler Schatten? Aus demselben Grundsatz erklären sich alle entgegengesetzten Fälle, welche als Beispiele der Übertreffung der Natur durch die Kunst angeführt werden. Wenn sie den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend verbindet oder eine Mutter erwachsene Söhne und Töchter in dem vollen Besitz kräftiger Schönheit zeigt: was tut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit: so dürfen wir sagen, daß es auch nur einen Augenblick des vollen Daseins habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Positive und Wesentliche hinweggedacht war, so mußte sie als beschränkend und gleichsam feindselig gegen das Wesen erscheinen, und dieselbe Theorie, welche das falsch und unkräftig Idealische hervorgerufen hatte, notwendig zugleich auf das Formlose in der Kunst hinwirken. Allerdings müßte die Form beschränkend für das Wesen sein, wäre sie unabhängig von ihm vorhanden. Ist sie aber mit und durch das Wesen, wie könnte sich dieses beschränkt fühlen durch das, was es selbst erschafft? Wohl möchte ihm Gewalt geschehen durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm selbst fließt. Vielmehr muß es in dieser befriedigt ruhen und sein Dasein als ein selbständiges, in sich abgeschlossenes emp-

finden. Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung. Gemeinhin denkst du freilich die Gestalt eines Körpers als eine Einschränkung, welche er leidet, sähest du aber die schaffende Kraft an, so würde sie dir einleuchten als ein Maß, das diese sich selbst auferlegt, und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchsten angesehen. Auf ähnliche Weise betrachten die meisten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder alles ist: es besteht aber kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eigenes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet . . .

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmut erscheint, da ist das Werk von seiten der Natur vollendet, es gebricht ihm nichts mehr, alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier ist schon Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib ist die Form an sich, Anmut ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form oder die Naturseele.

Die Kunst kann auf diesem Punkte verweilen oder stehenbleiben; denn schon ist von einer Seite wenigstens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an sich, mit sinnlicher Anmut verschmolzen: diese ist die höchste Vergöttlichung der Natur.

Der Geist der Natur ist nur scheinbar der Seele entgegengesetzt; an sich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegensatz der Dinge, aber nur damit das einige Wesen, als die höchste Milde und Versöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle anderen Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die S e e l e auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne Sonne wäre . . .

Wenn Anmut außerdem, daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird: so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müsse. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmut hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Übereinstimmung und wie durch das Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der N a t u r mit dem Wesen der S e e l e: die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmut wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Teil behandelt, und das höchste Verhältnis der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren. . . .

Wir haben gesehen, wie aus der Tiefe der Natur das Kunstwerk emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmut sich verklärt, zuletzt zur Seele gelangt: aber getrennt mußte vorgestellt werden, was in dem S c h ö p f u n g s a k t der zur Reife gediehenen Kunst nur eine Tat ist. Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweiten Male sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt. Aber wie im großen

Gange der Kunst, jene Stufen nacheinander erscheinen, bis sie auf der höchsten alle zu einer wurden, ebenso kann auch im einzelnen gediegene Bildung nur da entspringen, wo sie vom Keim und von der Wurzel an gesetzmäßig bis zur Blüte sich gesteigert hat. (J. W. J. S c h e l l i n g , Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur, Xenien-Ausgabe, S. 20 bis 27, 38 f., 44 f., 53.)

c) D i e B e d e u t u n g d e r K u n s t.

Der Mensch wird durch die Kunst seiner selbst gewiß: erfaßt sich im Grunde der Natur als ein über dieselbe herrschen könnendes und im Genius des Künstlers wirklich herrschendes Wesen. In dem Künstler tritt jene Macht in lebendiger Einheit einer subjektiven Tätigkeit mit einem äußeren und objektiven Grunde in vollendeter Harmonie hervor. In den Werken des Künstlers fühlt jeder Mensch, je nach dem Grade seiner Empfänglichkeit, die einerseits von dem allgemeinen Naturgrunde, andererseits von der Erhebung der Individualität zur Allgemeinheit, von der Verleugnung des Besonderen und somit von einer gewissen Selbstverleugnung bedingt ist, seine geistige Freiheit vom äußeren Gesetz des Stoffes. In derselben Weise ist auch der Künstler an die Verleugnung seines eigenen Genius in der Art angewiesen, als er, um dem Genius die volle Gewalt über den Stoff zu verschaffen, wie der Ohnmächtige die Anlage dadurch zur Herrschaft umwandeln muß, daß er von der angeborenen Macht über den Stoff absehen und durch Übung und Eingehen in die Bedingung des Stoffes die rechte Fertigkeit und Leichtigkeit in Handhabung des Stoffes sich erst erringen muß, so daß er, obwohl ein an sich Mächtiger, weil er dieser Macht noch nicht gewiß ist, zwar nicht als ein O h n m ä c h t i g e r im p r i v a t e n Sinne des Wortes, aber ein n o c h n i c h t M ä c h t i g e r im b e s c h r ä n k e n d e n Sinne des Wortes erscheint. Ohne Selbstverleug-

nung kein Selbstbewußtsein, keine Freiheit. In der Menschheit muß die Empfindung des an sich Schönen als der sichtbaren Wirkung des unsichtbaren Geistes durch den individuell Begabten geweckt werden, und indem der Mensch jene Harmonie und Macht des Geistes in der Form empfindet, ist er selbst ein Künstler, weil er innerlich der menschlichen Freiheit und Herrlichkeit gewiß wird. Daher die Freude des Menschen an der wahren Kunst. Da, wo der Mensch spielend mit dem Stoff die sichtbare Schönheit erzeugt, fühlt der Mensch sich unwillkürlich gehoben und getragen von der unsichtbaren Macht der Kunst. Er entflieht der Sichtbarkeit mit dem bildenden Künstler, und indem er den Geist des Gebildeten versteht, wird er selbst zum sekundären Künstler, und das ursprüngliche Können des Menschen offenbart sich durch das Mitbilden mit dem Geiste des produktiven Künstlers. An die Stelle der ausübenden Kunst, die nur wenig bevorzugte Menschen beglückt, muß das beseligte Kunstgefühl treten, das als ein richtiges Gefühl selbst wieder ein allgemeines Selbstbilden und Können im Grunde der Freiheit und Liebe ist, dem nur die persönliche und individuelle Befähigung, die vorherrschende Richtung des Geistes zur Plastizität fehlt. Das Letztere ist ein geistiges Eigentum, das den Fühlenden und Verstehenden über den Bildenden erhebt an Klarheit des Bewußtseins, während der bildende Künstler über den die Kunst Fühlenden und Verstehenden sich erhebt durch die Unmittelbarkeit und das Vorhergehen seiner Wirkung, durch seine Ursprünglichkeit und Macht. Während der Künstler mehr aussprechen kann in der bestimmten Form, als er selbst weiß, wird der Mensch durch die gereifte Anlage der Nachempfindung den Vorteil der Allgemeinheit und des bestimmten Bewußtseins für sich gewinnen können. So wirkt der Künstler auf die Menschheit zurück und wird hinwieder auch von ihr, von ihrer allgemeinen Höhe und Bildungsfähigkeit getragen

und begeistert. Den Künstler wird daher die Anerkennung des Publikums, obwohl sie ihm nicht gerade in der Gegenwart notwendig ist und subjektiv offenbar werden muß, doch wieder heben und tragen. Anerkannt aber muß der wahre Künstler werden, und sollte es auch erst nach seinem Tode sein. Die Wechselwirkung zwischen der subjektiven Begabung und dem allgemein menschlichen Bedürfnis muß eintreten und sollte es auch erst nach Jahren sein. Die wahre Kunst muß gerade durch den bleibenden Eindruck auf die Menschheit sich als solche legitimieren. Das momentan Wirkende ist noch kein Zeugnis für die Vollgültigkeit des Künstlerberufes. Viele haben ihre Zeit gewaltsam aufgeregt und plötzlich große Anerkennung gefunden und sind ebenso plötzlich wieder vergessen worden. Solcher Beifall ist Zeichen der Subjektivität irgendeiner Richtung oder Abweichung von dem allgemein menschlichen Bedürfnis. Ein Künstler aber, der nie sich Anerkennung erringen würde, wäre keiner mehr, und einer, der nur für eine Zeit eines solchen Beifalls genießt, ist auch kein wahrer Künstler, weil beide von dem allgemein menschlichen Bedürfen und Sehnen nach der Offenbarung des Ewigen abgewichen sind. Jede wahre Kunst hat bleibenden Wert. Damit aber dieses allgemeine Verhältnis des Künstlers zur Menschheit sich herstellen kann, ist es nicht genug, daß der Künstler subjektiv anerkannt sei. Nicht der Künstler als Individuum, sondern als Träger der Kunst ist Wohltäter der Menschheit. Nur ein kleingeistiges Verlangen der Neugierde trägt Begehren nach subjektiver Beaugenscheinigung des Individuums. Den Künstler lerne ich nicht kennen und lieben durch Betrachtung seiner Person, sondern durch Verständnis seiner Werke. Der Künstler ist dies, insofern er sich objektiviert hat. So bietet sich für die Kunst, an sich betrachtet, ein drittes Moment der Untersuchung dar. Wie wir nämlich die Kunst nur als persönliches Eigentum erkennen und nur mit der Persönlichkeit vereinigt

uns denken können, so ist doch auch die Persönlichkeit es nicht, was wir dabei individuell bewundern, sondern das mittels der Persönlichkeit Gewordene, das von der Persönlichkeit Gebildete, wodurch wir uns wieder persönlich bilden mögen. Die Kunst ist nur denbkar wirkend mittels der Persönlichkeit. Aber eben darum, weil diese wirkend ist, suchen wir noch ein Drittes als die dadurch bedingte Wirkung zu erkennen; und so geht die Untersuchung, nachdem sie von der Kunst überhaupt ihren Ausgang genommen, von da zu dem Wirkenden übergegangen ist, nun zu dem bestimmten Objekte, zu dem von dem Künstler vermöge seiner besonderen an die Persönlichkeit geknüpften Gabe Gebildeten, zu dem von ihm gebildeten Werke fort, als dem bestimmten Zeugnis dieser Gabe, und dem durch ihn der Menschheit gegebenen Eigentume als dem Objekt der Kunstlehre im engeren Sinne. (Martin Deutinger, Die Kunstlehre, I. Teil, S. 103 ff.)

4. Religion

a) Die Stellung der Religion im Geistesleben.

Unser Gegenstand ist das, was schlechthin wahrhaft, was die Wahrheit selbst ist, die Region, in der alle Rätsel der Welt, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens, alle Schmerzen des Gefühls gelöst sind, die Region der ewigen Wahrheit und der ewigen Ruhe, die absolute Wahrheit selbst, die absolute Befriedigung. Das, wodurch der Mensch Mensch ist, wodurch er sich vom Tier unterscheidet, ist das Bewußtsein, der Gedanke überhaupt, näher dies, daß er Geist ist. Der Mensch ist ewiges Bewußtsein, weil er denkt, Geist ist. Der Punkt des Geistes entfaltet sich zu vielfachen Gebilden, und alle davon ausgehenden Unterschiede der Wissenschaften,

Künste und der unendlichen Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, die Interessen seines politischen Lebens, Gewohnheiten und Sitten, Tätigkeiten und Geschicklichkeiten, Genüsse und alles, was Wert und Achtung bei uns hat, was uns Ehre, Befriedigung gibt, alles, worin der Mensch seine Bestimmung, seine Tugenden und sein Glück sucht, worin seine Kunst und Wissenschaft ihren Stolz und Ruhm hat, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, — sie alle finden ihren letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem einen Gedanken, Bewußtsein, Gefühle Gottes. Er ist der Ausgangspunkt von allem und das Ende von allem; von ihm nimmt alles seinen Anfang, und in ihn geht alles zurück. Er ist das Beseelende aller dieser Gestaltungen in ihrer Existenz, die erhaltende Mitte, die alles belebt, beseelt, begeistert.

Dieser Gegenstand ist allein durch sich selbst und um seiner selbst willen; er hat keine Beziehung auf ein absolut Anderes. Er ist dies sich schlechthin Genügende, Unbedingte, Unabhängige, Freie, so wie der höchste Endzweck für sich. In diesen Endzweck laufen alle andern Zwecke zurück, vor ihm verschwinden sie, die bis dahin gegolten haben; gegen ihn hält kein anderes Interesse aus, sie finden alle ihre wahrhafte Bedeutung und Erledigung in ihm; er ist die Befriedigung durch sich selber und bedarf keines Weiteren. Die Beschäftigung mit ihm, die Religion, kann keinen andern Endzweck weiter haben als ihn selbst; sie ist selbst die freieste, in ihr ist der Geist entbunden. Sie ist die Befreiung, das absolut Freie, ja die Freiheit selbst, und deshalb Zweck für sich. Sie ist das absolut freie Bewußtsein, das Bewußtsein der absoluten Wahrheit. Daher gibt sie Befriedigung. Sie ist es, in der der Geist aller Endlichkeit entladen und über alles versichert und bewährt ist, die Beschäftigung mit dem Ewigen. Wir müssen und dürfen eben darum selbst ein Leben mit und in dem Ewigen betrachten, und insofern wir dies Leben empfinden, ein Ge-

f ü h l desselben zugleich haben, so ist die Empfindung Auflösung alles Mangelhaften und Endlichen, — sie ist Seligkeit und nichts anderes unter Seligkeit zu verstehen. Wird also die Religion als E m p f i n d u n g bestimmt, so ist sie der absolute Genuß, den wir Seligkeit nennen; insofern sie T ä t i g k e i t ist, hat sie das Geschäft und tut sie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifestieren, seine Herrlichkeit zu offenbaren.

Weil Gott so das Prinzip und der Endpunkt von allem und jedem Tun, Beginnen und Wollen ist, so haben alle Menschen und Völker von Gott ein Bewußtsein, von der absoluten Substanz als der Wahrheit, die die Wahrheit wie von Allem so von ihnen selbst, von allem ihrem Sein und Tun ist. Die Völker überhaupt haben dann wie die Einzelnen von jeher diese Beschäftigung, das religiöse Bewußtsein, dies Wissen und Fühlen von Gott als ihr höheres Leben, ihren wahrhaften Zweck, als ihre wahre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen, worin die irdischen endlichen Sorgen, Beschäftigungen der Welt verschwinden und, es sei im gegenwärtigen Gefühle der Andacht oder in ihrer Hoffnung, in Gott der Geist sich befriedigt. Die endlichen Zwecke, der Ekel an den beschränkten Interessen, der Schmerz dieses Lebens, der Kummer und die Sorgen dieser Sandbank der Zeitlichkeit, das Bedauern, Mühen, Mitleiden, alles dieses fühlt sich in diesem Äther wie ein Traumbild verschweben zu einer Vergangenheit. In dieser Region des Geistes strömen die Fluten der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worein sie allen Schmerz und alle Sorgen versenkt, worin sie ihr vergängliches Sein abstreift, worin alle Härten und Dunkelheiten verschwimmen, ihr anderes, zeitliches Wesen ihr zu einem Scheine verfließt, der ihr weder mehr bange macht, noch von dem sie weiter abhängig ist, und worin alle irdischen Gestalten nur Umrisse ausmachen zur Lichtgestalt der Versöhnung, der Andacht und der Liebe, die ganze Zeitlichkeit zur ewigen Harmonie, zum Festglanze des

Ewigen verklärt wird. Wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, in den blauen Himmel uns hineinsehen und mit Ruhe und Entfernung alle Beschränkungen der Landschaften und der Welt überblicken, so ist es, daß der Mensch in der Religion mit dem geistigen Auge, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen fließenden Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahle der Befriedigung und der Liebe seine Schattierungen, Unterschiede und Lichter zur ewigen Ruhe gemildert abspiegelt. Es ist dem Menschen in diesem Anschauen und Gefühle nicht um sich selbst zu tun, nicht um sein Interesse, seine Eitelkeit, den Stolz seines Wissens und Ergehens, sondern um diesen seinen Inhalt, um den absoluten Zweck allein, die Ehre Gottes kundzutun und seine Herrlichkeit zu offenbaren.

Das Bild des Absoluten in der religiösen Andacht ist kein Ideal, kein Jenseits. Es kann mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß haben oder auch als ein Ersehntes, Erhofftes vorgestellt, in ein Jenseits gesetzt werden. Dennoch aber ist es nie isoliert hingestellt; es strahlt in das Dunkel der zeitlichen Gegenwart hinein als die konkrete, gegenwärtig wirksame Substanz. Der Glaube erkennt das göttliche Wesen als die Wahrheit des Existierenden, als die Substanz der vorhandenen akzidentellen Existenzen, und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseligende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam im Leben des Individuums, regiert sein Wollen und Lassen." (G. W. Fr. H e g e l, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von Lasson, I. Teil, S. 1—4.)

„Die Religion die höchste Humanität des Menschen .... Wenn des Menschen vorzüglichste Gabe Verstand ist, so ist's das Geschäft des Verstandes, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzuspähen und denselben, wo er ihn

nicht gewahr wird, zu ahnen. Der menschliche Verstand tut dies in allen Sachen, Hantierungen und Künsten; denn auch, wo er einer angenommenen Fertigkeit folget, mußte ein früherer Verstand den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung festgesetzt und also diese Kunst eingeführt haben. Nun sehen wir in den Werken der Natur eigentlich keine Ursache im Innersten ein; wir kennen uns selbst nicht, und wissen nicht, wie irgend etwas in uns wirket. Also ist auch bei allen Wirkungen außer uns alles nur Traum, nur Vermutung und Name; indessen ein wahrer Traum, sobald wir oft und beständig einerlei Wirkungen mit einerlei Ursachen verknüpft sehen. Dies ist der Gang der Philosophie, und die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen. Auch die wildesten Völker haben sich darin geübt, denn kein Volk der Erde ist völlig ohne sie, so wenig als ohne menschliche Vernunftfähigkeit und Gestalt, ohne Sprache und Ehe, ohne einige menschliche Sitten und Gebräuche gefunden worden. Sie glaubten, wo sie keinen sichtbaren Urheber sahen, an unsichtbare Urheber und forschten also immer doch, so dunkel es war, Ursachen der Dinge nach. Freilich hielten sie sich mehr an die Begebenheiten als an die Wesen der Natur, mehr an ihre fürchterliche und vorübergehende als an die erfreuende und dauernde Seite; auch kamen sie selten so weit, alle Ursachen unter eine zu ordnen. Indessen war auch dieser erste Versuch Religion; und es heißt nichts gesagt, daß Furcht bei den meisten ihre Götter erfunden. Die Furcht als solche erfindet nichts, sie weckt bloß den Verstand, zu mutmaßen und wahr oder falsch zu ahnen. Sobald der Mensch also seinen Verstand in der leichtesten Anregung brauchen lernte, d. i. sobald er die Welt anders als ein Tier ansah, mußte er unsichtbare mächtigere Wesen vermuten, die ihm helfen oder ihm schaden. Diese suchte er sich zu Freunden zu machen oder zu erhalten, und so ward die Religion, wahr oder falsch, recht oder irregeführt, die Belehrerin der Menschen, die ratgebende Trösterin ihres so dunklen, so gefahr- und labyrinthvollen Lebens.

Nein! du hast dich deinen Geschöpfen nicht unbezeugt gelassen, du ewige Quelle alles Lebens, aller Wesen und Formen. Das gebückte Tier empfindet dunkel deine Macht und Güte, indem es seiner Organisation nach Kräfte und Neigungen übt: ihm ist der Mensch die sichtbare Gottheit der Erde. Aber den Menschen erhobst du, daß er selbst, ohne daß er's weiß und will, Ursachen der Dinge nachspähe, ihren Zusammenhang errate und dich also finde, du großer Zusammenhang aller Dinge, Wesen der Wesen. Das Innere deiner Natur erkennet er nicht, da er keine Kraft eines Dinges von innen einsieht; ja wenn er dich gestalten wollte, hat er geirret und muß irren, denn du bist gestaltlos, obwohl die erste einzige Ursache aller Gestalten. Indessen ist auch jeder falsche Schimmer von dir dennoch Licht und jeder trügliche Altar, den er dir baute, ein untrügliches Denkmal nicht nur deines Daseins, sondern auch der Macht des Menschen, dich zu erkennen und anzubeten. Religion ist also, auch schon als Verstandesübung betrachtet, die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele.

Aber sie ist mehr als dies: eine Übung des menschlichen Herzens und die reinste Richtung seiner Fähigkeiten und Kräfte. Wenn der Mensch zur Freiheit erschaffen ist und auf der Erde kein Gesetz hat, als das er sich selbst auflegt, so muß er das verwildertste Geschöpf werden, wenn er nicht bald das Gesetz Gottes in der Natur erkennet und der Vollkommenheit des Vaters als Kind nachstrebet. Tiere sind geborene Knechte im großen Hause der irdischen Haushaltung; sklavische Furcht vor Gesetzen und Strafen ist auch das gewisseste Merkmal tierischer Menschen. Der wahre Mensch ist frei und gehorcht aus Güte und Liebe, denn alle Gesetze der Natur, wo er sie einsiehet, sind gut, und wo er sie nicht einsiehet, lernt er ihnen mit kindlicher Einfalt folgen. Gehest du nicht willig,

sagten die Weisen, so mußt du gehen, die Regel der Natur ändert sich deinetwegen nicht; je mehr du aber die Vollkommenheit, Güte und Schönheit derselben erkennest, desto mehr wird auch diese lebendige Form dich zum Nachbilde der Gottheit in deinem irdischen Leben bilden. Wahre Religion also ist ein kindlicher Gottesdienst, eine Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde, mithin die innigste Zufriedenheit, die wirksamste Güte und Menschenliebe.

Und so siehet man auch, warum in allen Religionen der Erde mehr oder minder Menschenähnlichkeit Gottes habe stattfinden müssen, entweder daß man den Menschen zu Gott erhob oder den Vater der Welt zum Menschengebilde hinabzog. Eine höhere Gestalt als die unsere kennen wir nicht; und was den Menschen rühren und menschlich machen soll, muß menschlich gedacht und empfunden sein. Eine sinnliche Nation veredelte also die Menschengestalt zur göttlichen Schönheit; andre, die geistiger dachten, brachten Vollkommenheiten des Unsichtbaren in Symbole fürs menschliche Auge. Selbst da die Gottheit sich uns offenbaren wollte, sprach und handelte sie unter uns, jedem Zeitraum angemessen, menschlich. Nichts hat unsre Gestalt und Natur so sehr veredelt als die Religion; bloß und allein weil sie auf ihre reinste Bestimmung zurückführte.

Daß mit der Religion also auch Hoffnung und Glaube der Unsterblichkeit verbunden war und durch sie unter den Menschen gegründet wurde, ist abermals Natur der Sache, vom Begriff Gottes und der Menschheit beinah unzertrennlich. Wie? Wir sind Kinder des Ewigen, den wir hier nachahmend erkennen und lieben lernen sollen, zu dessen Erkenntnis wir durch alles erweckt, zu dessen Nachahmung wir durch Liebe und Leid gezwungen werden, und wir erkennen ihn noch so dunkel, wir ahmen ihm so schwach und kindisch nach; ja wir sehen die Gründe, warum wir ihn in dieser Organisation nicht

anders erkennen und nachahmen können. Und es sollte für uns keine andre möglich, für unsre gewisseste beste Anlage sollte kein Fortgang wirklich sein? Denn eben diese unsre edelsten Kräfte sind so wenig für diese Welt, sie streben über dieselbe hinüber, weil hier alles der Notdurft dienet. Und doch fühlen wir unsern edlern Teil beständig im Kampf mit dieser Notdurft; gerade das, was der Zweck der Organisation im Menschen scheinet, findet auf der Erde zwar seine Geburts- aber nichts weniger als seine Vollendungsstätte. Riß also die Gottheit den Faden ab und brachte mit allen Zubereitungen aufs Menschengebilde endlich ein unreifes Geschöpf zustande, das mit seiner ganzen Bestimmung getäuscht ward? Alles auf der Erde ist Stückwerk und es soll ewig und ewig unvollkommenes Stückwerk, sowie das Menschengeschlecht eine bloße Schattenherde, die sich mit Träumen jagt, bleiben? Hier knüpfte die Religion alle Mängel und Hoffnungen unsres Geschlechts zum Glauben zusammen und wand der Humanität eine unsterbliche Krone. (J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, IV. Buch, VI. Abschn).

b) Das Wesen der Religion

Stellet Euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet Ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Diese Gleichheit ist von lange her ein Grund zu mancherlei Verirrungen gewesen; daher ist Metaphysik und Moral in Menge in die Religion eingedrungen, und manches, was der Religion angehört, hat sich unter einer unschicklichen Form in die Metaphysik oder die Moral versteckt. Werdet Ihr aber deswegen glauben, daß sie mit einer von beiden einerlei sei? Ich weiß, daß Euer Instinkt Euch das Gegenteil sagt, und es geht auch aus Euren Meinungen hervor; denn Ihr gebt nie zu, daß

sie mit dem festen Tritte einhergeht, dessen die Metaphysik fähig ist, und Ihr vergesset nicht, fleißig zu bemerken, daß es in ihrer Geschichte eine Menge garstiger unmoralischer Flecken gibt. Soll sie sich also unterscheiden, so muß sie ihnen ungeachtet des gleichen Stoffes auf irgendeine Art entgegengesetzt sein; sie muß diesen Stoff ganz anders behandeln, ein anderes Verhältnis der Menschen zu demselben ausdrücken oder bearbeiten, eine andere Verfahrungsart oder ein anderes Ziel haben; denn nur dadurch kann dasjenige, was dem Stoff nach einem andern gleich ist, eine besondere Natur und ein eigentümliches Dasein bekommen. Ich frage Euch also: was tut Eure Metaphysik — oder wenn Ihr von dem veralteten Namen, der Euch zu historisch ist, nichts wissen wollt — Eure Transzendentalphilosophie? Sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze. In dieses Gebiet darf sich also die Religion nicht versteigen, sie darf nicht die Tendenz haben, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, sich in ein Unendliches von Gründen und Deduktionen zu verlieren, letzte Ursachen aufzusuchen und ewige Wahrheiten auszusprechen. — Und was tut Eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten, sie darf keinen Kodex von Gesetzen enthalten . . .

Sie entsagt hiermit, um den Besitz ihres Eigentums anzutreten, allen Ansprüchen auf irgend etwas, was jenen angehört, und gibt alles zurück, was man ihr aufgedrungen hat. Sie begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt

nicht, aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern A n s c h a u u n g und G e f ü h l. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen. So ist sie beiden in allem entgegengesetzt, was ihr Wesen ausmacht, und in allem, was ihre Wirkungen charakterisiert. Jene sehen im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursache alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allen anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung. Die Metaphysik geht aus von der endlichen Natur des Menschen und will aus ihrem einfachsten Begriff und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit und Bewußtsein bestimmen, was das Universum für ihn sein kann und wie er es notwendig erblicken muß. Die Religion lebt ihr ganzes Wesen auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen; was in dieser alles Einzelne und so auch der Mensch gilt, und wo alles und auch er treiben und bleiben mag in dieser ewigen Gärung einzelner Formen und Wesen, das will sie in stiller Ergebenheit im einzelnen anschauen und ahnden. Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, deren Reich will sie ins Unendliche erweitern und ihr alles unterwürfig machen; die Religion atmet da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist; jenseits des Spiels seiner besonderen Kräfte und seiner Personalität faßt sie den Menschen und sieht ihn aus dem Gesichtspunkte, wo er das sein muß, was er ist, er wolle oder nicht. So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, daß sie aus dem der Spekulation sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, und indem sie sich neben

beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet. Sie zeigt sich Euch als das notwendige und unentbehrliche D r i t t e zu jenen beiden, als natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit, als welches von ihnen Ihr wollt. Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen. Auch haben die Götter von je an diesen Frevel gestraft. Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist S i n n u n d G e s c h m a c k f ü r s U n e n d l i c h e . . .

Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus; aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt grübeln, mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigentümlichen Boden . . .

Dieselben Handlungen des Universums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart, bringen es auch in ein neues Verhältnis zu Eurem Gemüt und Eurem Zustand; indem Ihr es anschaut, müßt Ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden. Nur daß in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der Anschauung und dem Gefühl stattfindet, und nie jene so sehr überwiegt, daß

dieses beinahe verlöscht wird. Im Gegenteil ist es wohl ein Wunder, wenn die ewige Welt auf die Organe unseres Geistes so wirkt, wie die Sonne auf unser Auge? wenn sie uns so blendet, daß nicht nur in dem Augenblick alles übrige verschwindet, sondern auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, mit dem Bilde derselben bezeichnet und von ihrem Glanz übergossen sind? So wie die besondere Art, wie das Universum sich Euch in Euren Anschauungen darstellt, das Eigentümliche Eurer individuellen Religion ausmacht, so bestimmt die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität. Je gesunder der Sinn, desto schärfer und bestimmter wird er jeden Eindruck auffassen; je sehnlicher der Durst, je unaufhaltsamer der Trieb, das Unendliche zu ergreifen, desto mannigfaltiger wird das Gemüt selbst überall und ununterbrochen von ihm ergriffen werden, desto vollkommener werden diese Eindrücke es durchdringen, desto leichter werden sie immer wieder erwachen und über alle anderen die Oberhand behalten. So weit geht an dieser Seite das Gebiet der Religion, ihre Gefühle sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen; wollt Ihr aber darüber hinaus mit ihnen, sollen sie eigentliche Handlungen veranlassen und zu Taten antreiben, so befindet Ihr Euch auf einem fremden Gebiet, und haltet Ihr dies dennoch für Religion, so seid Ihr, wie vernünftig und löblich Euer Tun auch aussehe, versunken in unheilige Superstition. Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein und kann es auch, aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles m i t Religion tun, nicht a u s Religion . . .

Wenn der Weltgeist sich uns majestätisch offenbart hat, wenn wir sein Handeln nach so groß gedachten und herrlichen Gesetzen belauscht haben, was ist natürlicher als von inniger E h r f u r c h t vor dem Ewigen und Unsichtbaren durchdrungen zu werden? Und wenn wir das Universum ange-

schaut haben, und von dannen zurücksehen auf unser Ich, wie es in Vergleichung mit ihm ins unendlich Kleine verschwindet, was kann dem Sterblichen dann näher liegen als wahre ungekünstelte D e m u t? Wenn wir in der Anschauung der Welt auch unsere Brüder wahrnehmen, und es uns klar ist, wie jeder von ihnen ohne Unterschied in diesem Sinne gerade dasselbe ist was wir sind, eine eigene Darstellung der Menschheit, und wie wir ohne das Dasein eines jeden es entbehren müßten, diese anzuschauen, was ist natürlicher als sie alle ohne Unterschied selbst der Gesinnung und der Geisteskraft mit inniger L i e b e und Zuneigung zu umfassen? Und wenn wir von ihrer Verbindung mit dem Ganzen zurücksehen auf ihren Einfluß in unsere Ereignisse, und sich uns dann diejenigen darstellen, die von ihrem eigenen vergänglichen Sein und dem Streben es zu erweitern und zu isolieren nachgelassen haben, um das unsrige zu erhalten, wie können wir uns da erwehren jenes Gefühls einer besonderen Verwandtschaft mit denen, deren Handlungen einmal unsere Existenz verfochten und durch ihre Gefahren glücklich hindurchgeführt haben? jenes Gefühls der D a n k b a r k e i t, welches uns antreibt, sie zu ehren als solche, die sich mit dem Ganzen schon geeinigt haben, und sich ihres Lebens in demselben bewußt sind? — Wenn wir im Gegenteil das gewöhnliche Treiben der Menschen betrachten, die von dieser Abhängigkeit nichts wissen, wie sie dies und das ergreifen und festhalten, um ihr Ich zu verschanzen und mit mancherlei Außenwerken zu umgeben, damit sie ihr abgesondertes Dasein nach eigner Willkür leiten mögen, und der ewige Strom der Welt ihnen nichts daran zerrütte, und wie dann notwendigerweise das Schicksal dies alles verschwemmt und sie selbst auf tausend Arten verwundet und quält, was ist dann natürlicher als das herzliche M i t l e i d mit allem Schmerz und Leiden, welches aus diesem ungleichen Streit entsteht, und mit allen Streichen, welche die furchtbare Nemesis auf allen Seiten austeilt? — und wenn

wir erkundet haben, was denn dasjenige ist, was im Gange der Menschheit überall aufrechterhalten und gefördert wird, und das, was unvermeidlich früher oder später besiegt und zerstört werden muß, wenn es sich nicht umgestalten und verwandeln läßt, und wir dann von diesem Gesetz auf unser eignes Handeln in der Welt hinsehen, was ist natürlicher als zerknirschende R e u e über alles dasjenige in uns, was dem Genius der Menschheit feind ist, als der demütige Wunsch die Gottheit zu versöhnen, als das sehnliche Verlangen umzukehren und uns mit allem, was uns angehört, in jenes heilige Gebiet zu retten, wo allein Sicherheit ist gegen Tod und Zerstörung. Alle diese Gefühle sind Religion, und ebenso alle anderen, bei denen das Universum der eine, und auf irgendeine Art Euer eignes Ich der andere von den Punkten ist, zwischen denen das Gemüt schwebt . . .

Der Mensch wird mit der r e l i g i ö s e n A n l a g e geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verrammelt wird — dies sind eingestanden die beiden Elemente der Religion — so müßte sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigne Art entwickeln; aber das ist es eben, was leider von der ersten Kindheit an in so reichem Maße geschieht zu unserer Zeit. Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie alles sich vereinigt, den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen, damit das Unendliche ihm so weit als möglich aus den Augen gerückt werde. Wer hindert das Gedeihen der Religion? Nicht die Zweifler und Spötter; wenn diese auch gern den Willen mitteilen, keine Religion zu haben, so stören sie doch die Natur nicht, welche sie hervorbringen will; auch nicht die Sittenlosen, wie man meint, ihr Streben und Wirken ist einer ganz andern Kraft entgegengesetzt als dieser; sondern die verständigen und

praktischen Menschen, diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt. Von der zarten Kindheit an mißhandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren. Mit großer Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen zusehen. Schon mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich suchen sie etwas andres, was sie ihm entgegensetzen können; auf allen Seiten greifen sie danach, ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche; und wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden, es ist immer, als hätten sie außer diesen noch andere, welche ohne Nahrung vergehen müßten. Das ist die erste Regung der Religion. Eine geheime unverstandene Ahndung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihr jede Spur einer anderen sehr willkommen; daher ergötzen sie sich an Dichtungen von überirdischen Wesen, und alles, wovon ihnen am klarsten ist, daß es hier nicht sein kann, umfassen sie mit aller der eifersüchtigen Liebe, die man einem Gegenstande widmet, auf den man ein offenbares Recht hat, welches man aber nicht geltend machen kann. Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche grade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird; aber ist sie nicht höchstnatürlich bei denen, welche das Endliche selbst noch nicht kennen? und ist es nicht die Täuschung ganzer Völker, und ganzer Schulen der Weisheit? Wenn es Pfleger der Religion gäbe, unter denen, die sich der werdenden Menschen annehmen, wie leicht wäre dieser von der Natur selbst veranstaltete Irrtum berichtigt, und wie begierig würde denn in helleren Zeiten die junge Seele sich den Eindrücken des Unendlichen in seiner Allgegenwart überlassen. (Friedr. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die

Gebildeten unter ihren Verächtern, hrsg. von R. Otto, S. 22 f., 26—28, 30 f., 35 f., 56 f., 74 f.)

c) Das Heilige

Das Heilige ist zunächst eine Bewertungskategorie, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt, auf anderes, z. B. die Ethik, zwar übergreift, selber aber nicht aus anderem entspringt, die komplex ist, aber ein völlig spezifisches Moment in sich hat, das sich dem Rationalen entzieht und das ein ἄρρητον, ein ineffabile ist, sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist (wie es auf ganz anderem Gebiete das „Schöne" auch ist).

Diese Behauptung wäre nun von vornherein falsch, wenn das Heilige das wäre, als was es in manchem Sprachgebrauch, im philosophischen und gewöhnlich auch noch im theologischen, genommen wird. Wir haben uns nämlich gewöhnt, „heilig" in einem Sinne zu gebrauchen, der ein durchaus übertragener, keineswegs sein originaler ist. Wir verstehen es nämlich gewöhnlich als das absolute sittliche Prädikat, als vollendet gut. So nennt Kant den Willen einen heiligen Willen, der ohne Wanken aus Antrieb der Pflicht dem moralischen Gesetz gehorcht. Das aber ist einfach der vollkommene moralische Wille. So redet man wohl von der Heiligkeit der Pflicht, des Gesetzes, wenn man nichts anderes meint als eben ihre praktische Notwendigkeit, ihre allgemeingültige Verbindlichkeit. Aber dieser Gebrauch ist nicht streng. Heilig schließt zwar alles dieses mit ein, enthält aber, auch noch für unser Gefühl, einen deutlichen Überschuß, den es hier zu isolieren gilt. Ja die Sache liegt vielmehr so, daß das Wort heilig, oder wenigstens seine sprachlichen Äquivalente im Semitischen, Lateinischen, Griechischen und anderen alten Sprachen, zunächst und vorwiegend nur diesen Überschuß bezeichneten und das Moment des Moralischen überhaupt nicht

oder nicht von vornherein und niemals ausschließlich befaßten. Da unser Sprachgefühl heute zweifellos immer das Sittliche unter Heilig einbezieht, so wird es dienlich sein, bei Aufsuchung jenes eigentümlichen Sonderelementes, wenigstens für den vorübergehenden Gebrauch in der Untersuchung selbst, einen besonderen Terminus zu erfinden, der dann bezeichnen soll das Heilige minus seines sittlichen Momentes, und wie wir nun gleich hinzufügen, minus seines rationalen Momentes überhaupt.

Das, wovon wir reden und das wir versuchen wollen, einigermaßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes, und ohne es wären sie gar nicht Religion. Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen. Es hat hier auch einen eigenen Namen: nämlich „qados", dem ἅγιος und sanctus und noch genauer sacer entsprechen. Daß diese Namen in allen drei Sprachen das „Gute" und schlechthin Gute mitbefassen, nämlich auf der höchsten Stufe der Entwicklung und Reife der Idee, ist gewiß. Und dann übersetzen wir sie mit „heilig". Aber dieses „heilig" ist dann erst die allmähliche ethische Schematisierung und Auffüllung eines eigentümlichen originalen Gefühlsreflexes, der an sich selber gegen das Ethische auch indifferent sein und für sich erwogen werden kann. Und in den Anfängen der Entwicklung dieses Momentes bedeuten alle jene Ausdrücke fraglos etwas ganz anderes als das Gute. Das ist von heutiger Exegese wohl allgemein zugestanden. Man erklärt es mit Recht für eine rationalistische Umdeutung, wenn qados mit Gut interpretiert wird. — Es gilt also, für dieses Moment in seiner Isoliertheit einen Namen zu finden, der es erstens in seiner Besonderheit festhält und zweitens es ermöglicht, die etwaigen Unterarten oder Entwicklungsstufen desselben mit zu befassen und zu bezeichnen. Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das

Numinöse (wenn man von omen ominös bilden kann, dann auch von numen numinös), und rede von einer eigentümlichen Bewertungskategorie und einer numinösen Gemütsgestimmtheit, die allemal da eintritt, wo jene angewandt ist. Da sie vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel im strengen Sinne, sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur dadurch helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß . . .

Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung, sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige, das auch in uns zeitweilig, ganz abgesehen von diesen Begleitern, das Gemüt mit fast sinnverwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann, verfolgen wir es durch Mit- und Nachgefühl, durch Einfühlen, bei anderen um uns her, in starken Ausbrüchen des Frommseins und seinen Stimmungsäußerungen, in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulten, in dem, was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und schwebt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: das mysterium tremendum. Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender, ruhender Stimmung versunkener Andacht. Es kann so übergehen in eine kontinuierliche Gestimmtheit der Seele, die lange fortwährt und nachzittert, bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen ist. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen, und es hat seine

Entwicklung ins Feine, Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem — ja wovor? Vor dem, was im unsagbaren Geheimnis über aller Kreatur ist . . .

Himmelweit ist das Gefühl des Numinosen auf seiner Vollendungsstufe verschieden von dem der bloßen dämonischen Scheu. Aber seine Herkunft und Verwandtschaft verleugnet es nicht, auch nicht auf seiner höchsten Stufe. Das „Grauen" kehrt hier wieder in der unendlich geadelten Form jenes tiefst innerlichen Erzitterns und Verstummens der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein. Es packt auch im christlichen Kult in voller Gewalt das Gemüt bei den Worten: „heilig, heilig, heilig". Es bricht aus in Tersteegens Liede:

Gott ist gegenwärtig.
Alles in uns schweige
Und sich innigst vor Ihm beuge.

Es hat sein Sinnverwirrendes verloren, aber nicht sein unsagbar Befangendes. Es ist mystisches Erschauern, und es löst als Begleitreflex im Selbstgefühl das beschriebene Kreaturgefühl aus, das das Gefühl ist eigener Nichtigkeit, eigenen Versinkens gegenüber dem erlebten Schauervollen selber.

Indem das Gefühlsmoment des numinosen tremor auf das numinose Objekt bezogen wird, ergibt sich eine „Eigenschaft" des numen, die in unseren heiligen Texten eine wichtige Rolle spielt und durch ihre Rätselhaftigkeit und Unfaßbarkeit den Exegeten wie den Dogmatikern viel Schwierigkeiten gemacht hat. Das ist die ὀργή, der Zorn Jahvehs, der im Neuen Testamente als ὀργὴ θεοῦ wiederkehrt. Er hat seine deutliche Analogie in der in sehr vielen Religionen vorkommenden Vorstellung von der geheimnisvollen „ira deorum" . . .

„Mysterium tremendum" nannten wir das numinose Objekt und wandten uns zunächst zur Bestimmung des — selber nur analogischen — Beiwortes, des tremendum, weil seine Analyse leichter ist als die des Hauptbegriffes mysterium. Wir müssen versuchen, auch diesem bedeutend näher zu kommen. Denn das Moment des tremendum ist keine bloße Explikation von „mysterium", sondern nur ein synthetisches Prädikat. Zwar die Gefühlsreaktionen, die dem einen korrespondieren, fließen uns leicht von selber über in die, die dem anderen korrespondieren. Aber doch sind die Momente des tremendum und des mysteriosum wesentlich verschieden, und das Moment des Mysteriösen im Numinosen kann dem des tremendum im Gefühlserlebnisse überwiegen, ja so stark in den Vordergrund treten, daß das andere neben ihm fast abklingt. Das wäre wieder an einigen Formen der Mystik leicht deutlich zu machen. Zwar für unser Sprachgefühl ist mit dem Begriffe des „Mysterium" sein synthetisches Prädikat gemeinhin so fest verbunden, daß man das eine kaum nennen kann, ohne daß auch das andere sogleich mit anklingt. „Geheimnis" ist leicht von selber schon „schauervolles Geheimnis". Aber das muß keineswegs immer sein. Es kann gelegentlich auch das eine für sich ganz das Gemüt hinnehmen, ohne daß das andere mit eintritt.

Suchen wir für die ihm eigentümliche Gemütsreaktion nach einem Ausdrucke, so finden wir auch hier zunächst nur einen Namen, der selber durchaus auf eine „natürliche" Gemütszuständlichkeit geht und deswegen wieder nur analogische Bedeutung hat: das ist etwa „stupor". Stupor ist deutlich verschieden von tremor und bedeutet das starre Staunen, das „völlig auf den Mund geschlagen sein", das absolute Befremden. Mysterium, rein natürlich genommen, heißt ja auch zunächst nur Geheimnis im Sinne des Fremdartigen, Unverstandenen und Unerklärten. Insofern ist mysterium selber für das von uns Gemeinte nur ein Analogiebegriff aus der Sphäre des Natürlichen, der sich zur Bezeichnung anbietet eben um einer gewissen Analogie willen, ohne die Sache wirklich zu erschöpfen. Das religiös Mysteriöse ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das „Ganz

andere", das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum „Heimlichen" schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende . . .

Die Eigenart des Numinosen ist einerseits das schon ausgeführte Moment des abdrängenden tremendum mit der „majestas", andererseits aber offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt. Diese Kontrast-Harmonie, dieser Doppelcharakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religionsgeschichte zeugt: mindestens von der Stufe der „dämonischen Scheu" an. Es ist das seltsamste und beachtlichste Phänomen überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist ihm nicht bloß das Wunderbare, es ist ihm auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinnberückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des numen.

Die rationalen Vorstellungen und Begriffe, die diesem irrationalen Momente des fascinosum parallel gehen, sind Liebe, Erbarmen, Mitleid, Hilfswilligkeit: alles „natürliche" Momente allgemeiner seelischer Erfahrung, nur in Vollendung gedacht. Aber so wichtig diese Momente sind für das religiöse Seligkeitserlebnis, sie erschöpfen es durchaus nicht. Wie die religiöse Unseligkeit, als Erlebnis der ὀργή, tief irrationale Momente in sich hat, so liegt es auch hier auf der Gegenseite. Beseligung ist mehr, viel mehr, als bloßes natürliches Getröstetsein, Zuversichthaben, Liebesglück, wenn

auch in noch so hohen Steigerungen. Der „Zorn", rein rational oder rein ethisch gefaßt, erschöpft noch nicht jenes tief Schauervolle, das im Geheimnis der Gottheit beschlossen ist. Und „gnädige Gesinnung" erschöpft noch nicht dies tief Wundervolle, das im beseligenden Geheimnis erlebter Gottheit liegt. Wohl ist es bezeichenbar mit dem Terminus der „Gnade", aber dann in dem volleren Sinne, wie ihn die Sprache der Mystiker tatsächlich anwendet und nach dem es zwar die Gnadengesinnung einschließt, aber zugleich eben noch mehr . . .

„Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschenherz gekommen ist" — wer fühlte nicht den Hochklang der Worte und das Rauschende, Dionysische in ihnen. Lehrreich ist an ihnen, daß in solchen Worten, in denen das Gefühl sein Höchstes sagen möchte, auch alle „Bilder" wieder zurücktreten, daß das Gemüt hier „von Bildern kommt" und zu reinen Negativen greift. Und noch lehrreicher, daß wir beim Lesen und Hören solcher Worte ihr nur Negatives — gar nicht merken! Daß wir uns an ganzen Ketten solcher Negationen entzücken, ja berauschen können, und daß ganze Hymnen tiefster Eindrücklichkeit gedichtet worden sind, in denen eigentlich nichts steht! Lehrreich ist das für den Umstand, wie unabhängig von begrifflicher Ausdrücklichkeit der positive Gehalt ist, wie stark er erfaßt, wie gründlich er „verstanden", wie tief er gewürdigt werden kann, rein mit, in und aus dem Gefühl selbst.

Bloße „Liebe", bloßes „Vertrauen", so herrlich und beglückend sie sind, erklären uns nicht jenes Moment der Entzücktheit, das in unseren zartesten und innigsten Heilsliedern webt, zumal in unseren eschatologischen Sehnsuchtsliedern:

Jerusalem, du hochgebaute Stadt . . .

oder:

Ich hab' von ferne, Herr deinen Thron erblickt.

oder:

Seligstes Wesen, unendliche Wonne,
Abgrund der allervollkommensten Lust,
Ewige Herrlichkeit, prächtigste Sonne,
Der nie Veränderung noch Wechsel bewußt.

oder:

O, wer doch gar wär ertrunken
In der Gottheit Urgrundsee,
Damit er wär ganz entsunken
Allem Kummer, Angst und Weh.

Hier lebt das „Mehr" des fascinosum. Es lebt in den hochgespannten Lobpreisungen des Heilsgutes, die in allen Heilsreligionen wiederkehren und überall in sonderbarem Kontrast stehen zu der relativen Ärmlichkeit und häufigen Kindlichkeit dessen, was in Begriff oder Bild nun wirklich in Aussicht gestellt wird. Und überall ist das „Heil" etwas, was dem „natürlichen" Menschen oft sehr wenig oder gar nicht einleuchtet, was ihm, soweit er es versteht, im Gegenteile oft sehr langweilig und uninteressant und bisweilen schlechterdings wider Geschmack und Natur ist, wie etwa die „visio beatifica" des Gottschauens in unserer eigenen Heilslehre oder die Henosis des „Gott alles in allem" bei den Mystikern. „Soweit er es versteht" — er versteht es eben gar nicht. Und indem er das, was ihm als Ausdruck dafür geboten wird, nämlich das deutende Begriffs-Analogon, das bloße Ideogramm des Gefühles, ohne den inwendigen Lehrer, den Geist, notwendig mit natürlichen Begriffen verwechseln und es selber „natürlich" verstehen muß, kommt er nur weiter ab vom Ziel . . .

Die Akte, die wir im Christentum als Gnadenerlebnis und Wiedergeburt kennen, haben in den erhöhten und geistigen Religionen außerhalb des Christentums ihre Analoga. Das Aufbrechen der heilbringenden Bodhi, das Aufschlagen des „himmlischen Auges", das die Dunkelheit des Nichtwissens besiegende, in inkommensurablem Erlebnis aufleuchtende Inana Isvara's prasada sind solche Analoga. Und immer ist

auch hier das ganz Irrationale, ganz Spezifische der Beseligung unmittelbar bemerkbar. Es ist seiner Qualität nach wieder untereinander höchst verschieden und durchaus verschieden von dem im Christentum erlebten, ist aber an Intensität überall ziemlich gleich, ist ein f a s c i n o s u m schlechthin und ein Heil, das gegen alles „natürlich" Sagbare und Vergleichbare gehalten das „Überschwängliche" selber ist oder starke Spuren desselben in sich hat. Das gilt durchaus auch von Nirvana's nur scheinbar kühlen oder negativen Wonnen. Nur dem B e g r i f f e nach ist Nirvana ein Negativum, dem Gefühl nach ein Positivum stärkster Form und ein fascinosum, das auch seine Verehrer zum Schwärmen bringen kann. Ich erinnere mich lebhaft einer Unterhaltung mit einem buddhistischen Mönche, der mit hartnäckigster Konsequenz die Argumente und Negationen seiner Anatman- und All-Leerheits-Lehre auf mich verschwendet hatte. Als es zum letzten kam, zur Frage, was denn Nirvana selber sei, kam nach langem Zögern endlich leise und verhalten die Antwort: „Bliss, — unspeakable". Und in dem Leiserwerden und Verhaltenen der Antwort, in Feierlichkeit von Stimme, Miene und Gebärde mehr als im Worte ward deutlich, was gemeint war.

Und so behaupten wir denn, nach der via eminentiae et causalitatis, daß das Göttliche das Höchste, Stärkste, Beste, Schönste, Liebste ist zu allem, was ein Mensch g e d e n k e n mag. Aber nach der via negationis sagen wir, daß es nicht nur Grund und Superlativ sei alles Gedenkbaren. Gott ist, in sich selbst, noch eine Sache für sich." (Rud. O t t o , Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917, S. 5—7, 13 f., 18 f., 26 f., 33 f., 36—38, 42—43.)

WELT

„Ihr glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei wie es wolle,
Es w a r doch so schön" (Goethe).

I. Die Welt als Schichtenbau.

Allgemein läßt sich sagen, es herrscht in der Metaphysik die Tendenz vor, komplexe Gebilde einseitig-monistisch von oben oder von unten her zu begreifen, mit Kategorien also, die nicht ihre eigenen sind und bestenfalls nur Teilmomente in ihnen ausmachen, nicht aber die Eigenart des Ganzen erschließen können. Es spielt hier das althergebrachte Vorurteil hinein, Erklärung aus „einem Prinzip" sei die beste, Einfachheit sei das Siegel der Wahrheit. Man scheut sich vor jeder Art Vielheit der Prinzipien; man fürchtet den Pluralismus schon in seiner einfachsten Gestalt als Dualismus, über die hinaus man zumeist gar nicht reflektiert. So kommt es, daß wir in der Metaphysik zwei Grundtypen der Welterklärung haben, die einander fast unvermittelt, oft geradezu kontradiktorisch zugespitzt gegenüberstehen. Es gibt die Welterklärung „von oben" und die „von unten". Jene hält sich an Vernunft, Geist, Ideen, Gott, diese an Materie, Naturgesetze, Kausalität. Jene vergeistigt Materie und Natur, diese erniedrigt den Geist zum Annex der Materie.

Die lange Reihe der philosophischen „Ismen" zeigt deutlich diese Dualität des Typus. Der Fehler im Ausgang rächt sich in der Gespaltenheit und Unversöhnlichkeit der Denkweisen. Der Dualismus, den man in beiden Lagern zu fliehen suchte, ist so nicht zu vermeiden. Er kehrt in der Zweiheit der Lager selbst wieder. Die Gesamtsituation der Metaphysik eben ist eine charakteristische Fehlersituation. Der Fehler aber ist im Grunde auf beiden Seiten derselbe.

Einen Grundfehler aufdecken und ihm abhelfen ist nicht dasselbe. Meist in der Philosophie beginnt nach der Aufdeckung erst die eigentliche Ratlosigkeit. Im vorliegenden Falle läßt sich das nicht sagen. Das Gesamtphänomen der „Welt", so undurchdringlich es im einzelnen sein mag, zeigt doch unbestreitbar und schon für den oberflächlichen Blick erkennbar den Charakter der Schichtung. Gelingt es, diesem Charakter wenigstens mit der Problemstellung gerecht zu werden, so ist die Fehlersituation behoben.

Um die Mehrschichtigkeit zu begreifen, genügt es, sich an allgemein Bekanntes zu halten. Niemand zweifelt, daß organisches Leben sich vom Physisch-Materiellen wesenhaft unterscheidet. Aber es besteht nicht unabhängig von diesem; es enthält es in sich, beruht auf ihm, ja die Gesetze des Physischen erstrecken sich tief in den Organismus hinein. Was nicht hindert, daß dieser über sie hinaus noch seine Eigengesetzlichkeit hat, die in jenen nicht aufgeht. Solche Eigengesetzlichkeit überformt dann die niedere, allgemein physische Gesetzlichkeit.

Ähnlich ist es mit dem Verhältnis des seelischen Seins zum organischen Leben. Das Seelische ist, wie die Bewußtseinsphänomene beweisen, dem Organischen durchaus unähnlich, es bildet offenbar über ihm eine eigene Seinsschicht. Aber es besteht überall, wo wir ihm begegnen, in Abhängigkeit von ihm, als getragenes Sein. Wenigstens kennen wir in der wirklichen Welt kein Seelenleben, das nicht vom Organismus getragen wäre. Wollte man nun hieraus schließen, daß es auch keine eigentümlichen Bestimmtheiten und Gesetze habe, die nicht in denen des Organischen aufgehen, so würde man wiederum das Phänomen verkennen und der „Erklärung von unten" verfallen. Die Psychologie hat es über jeden Zweifel erhoben, daß hier eine spezifisch seelische Eigengesetzlichkeit waltet; wir kennen sie zwar noch wenig (die Psychologie ist ja eine junge Wissenschaft),

aber alles, was wir von ihr erfassen, zeigt deutlich ihre Eigenart, Selbständigkeit und Unableitbarkeit. Das seelische Sein ist also zwar getragenes Sein, aber in seiner Eigenart ist es bei aller Abhängigkeit autonom.

Schließlich ist es seit der Überwindung des Psychologismus eine wohlbekannte Tatsache, daß auch das Reich des geistigen Seins in dem des seelischen und seiner Gesetzlichkeit nicht aufgeht. Weder die logische Gesetzlichkeit noch das Eigentümliche von Erkenntnis und Wissen hat sich psychologisch ausschöpfen lassen. Noch viel weniger die Sphäre des Wollens und Handelns, der Wertung, des Rechts, des Ethos, der Religion, der Kunst. Diese Gebiete alle ragen, schon rein dem Phänomengehalt nach, weit hinaus über das Reich der psychischen Phänomene. Sie bilden als geistiges Leben eine Seinsschicht eigener und höherer Art, mit deren Reichtum und Mannigfaltigkeit sich die niederen nicht entfernt messen können. Aber auch hier waltet das gleiche Verhältnis zum niederen Sein. Der Geist schwebt nicht in der Luft, wir kennen ihn nur als getragenes Geistesleben — getragen vom seelischen Sein, nicht anders als dieses vom Organischen und weiter vom Materiellen getragen ist. Auch hier also, und zwar hier erst recht, handelt es sich um Autonomie der höheren Schicht gegenüber der niederen, gerade in der Abhängigkeit von ihr.

Man sieht nun, worauf es in einem solchen Schichtenbau hinausläuft. Drei Punkte sind es, in denen sich das Verhältnis der Seinsschichten zusammenfassen läßt.

1. Jede Schicht hat ihre eigenen Prinzipien, Gesetze oder Kategorien. Niemals läßt sich das Sein einer Schicht aus den Kategorien einer anderen in seiner Eigenart verstehen, und zwar weder aus denen der höheren — denn sie treffen nicht zu —, noch aus denen der niederen — denn sie reichen nicht hin. Das Reich der Kategorien ist nicht monistisch an-

gelegt; Erklärung der ganzen Welt aus einem Prinzip oder einer Prinzipiengruppe ist ein Ding der Unmöglichkeit. Wo und wie immer sie versucht wird, da führt sie zur Vergewaltigung kategorialer Eigenart. Das Kategorienreich ist vielmehr selbst ein geschichtetes. Seine Mannigfaltigkeit ist von derselben Größenordnung wie die der Seinsschichten.

2. Im Schichtenbau der Welt ist immer die höhere Schicht getragen von der niederen. Insofern hat sie kein selbständiges, sondern nur ein „aufruhendes Sein". Man kann dieses Aufruhen als durchgängige Abhängigkeit des Höheren vom Niederen verstehen: ohne materielle Natur kein Leben, ohne Leben kein Bewußtsein, ohne Bewußtsein keine geistige Welt. Die Richtung dieser Abhängigkeit läßt sich nicht umkehren; man kann nicht sagen: ohne Leben keine Materie, ohne Bewußtsein kein Leben usf., die Tatsachen sprechen dagegen. Dem entspricht die Richtung der Dependenz im Kategorienreich: niedere Kategorien kehren in den höheren als Elemente wieder, die höheren also stehen in Abhängigkeit von den niederen, sie können deren Gefüge nicht durchbrechen, sondern nur überformen oder überbauen. Die niederen Kategorien sind die stärkeren. Dieses „Gesetz der Stärke" ist das Grundgesetz der kategorialen Dependenz.

3. Die Abhängigkeit der höheren Seinsschicht ist aber durchaus keine Beeinträchtigung ihrer Autonomie. Die niedere Schicht ist für sie nur tragender Boden, condicio sine qua non. Die besondere Gestaltung und Eigenart der höheren hat über ihr unbegrenzten Spielraum. Das Organische ist zwar getragen vom Materiellen, aber sein Formenreichtum und das Wunder der Lebendigkeit stammen nicht aus ihm her, sondern treten als ein Novum hinzu. Ebenso ist das Seelische über dem Organischen, das Geistige über dem Seelischen ein Novum. Dieses Novum, das mit jeder Schicht neu einsetzt, ist nichts anderes als die Selbständigkeit oder „Freiheit" der höheren Kategorien über den niederen. Es ist eine

Freiheit, welche die Abhängigkeit auf ihr natürliches Maß einschränkt und so mit ihr in der Einheit eines durchgehenden kategorialen Schichtungsverhältnisses koexistiert. Man kann ihr Gesetz in Vereinigung mit dem vorigen so aussprechen: die niederen Kategorien sind zwar die „stärkeren", aber die höheren sind über ihnen dennoch „frei".

Das Gesetz der Stärke und das der Freiheit bilden zusammen ein unlösliches, durchaus einheitliches Verhältnis; ja, sie bilden im Grunde eine einzige kategoriale Dependenzgesetzlichkeit, welche das Schichtenreich der Welt von unten auf bis in seine Höhen beherrscht. Diese Gesetzlichkeit besagt nichts Geringeres als die Synthese von Abhängigkeit und Autonomie. Mit Abhängigkeit rechnen alle philosophischen Theorien, aber mit einer Selbständigkeit in der Abhängigkeit rechnen sie nicht. Und zwar deswegen nicht, weil sie nur mit totaler Abhängigkeit rechnen. Gerade totale Abhängigkeit gibt es im Stufenreich der Seinsschichten nicht. Gäbe es eine Abhängigkeit „von oben her", so brauchte dem nicht so zu sein; denn die höheren Kategorien sind die unvergleichlich reicheren, ihre Bestimmungsfülle, wenn sie auf das niedere Sein übergriffe, würde dieses nicht nur ausreichend bestimmen, sondern überstimmen, und dieses wäre dann in der Tat total abhängig von ihnen. Aber sie greifen nicht über, sie sind die „schwächeren" Kategorien, das niedere Sein hat seine vollständige Bestimmtheit aus sich selbst. Es gibt keine Abhängigkeit „von oben her", sondern nur eine „von unten her". Die letztere aber kann keine totale sein, weil die Inhaltsfülle des höheren Seins eine weit überlegene ist und von den niedern Kategorien, auch wo sie durchgehend in Kraft bleiben, nicht entfernt gedeckt wird. So bleibt der höheren Seinsschicht allemal ein breiter Spielraum autonomer kategorialer Formung. Die niederen Kategorien sind eben zwar die stärkeren, aber auch die ärmeren und elementareren.

Man sieht nun leicht, wie die beiden Gesetze allem einseitigen Ableiten, allem monistischen Welterklären „von oben" wie „von unten" und damit aller metaphysischen Konstruktion von „Ismen" einen Riegel vorschieben. Dem Erklären „von oben her" tritt das Gesetz der Stärke entgegen, indem es nur Abhängigkeit des Höheren vom Niederen zuläßt. Und dem Erklären „von unten her" verdirbt das Gesetz der Freiheit das Spiel, indem es die Unfähigkeit der niederen Kategorien, höhere Formungsfülle herzugeben, bloßlegt. Gewaltsam behaupten läßt sich zwar jede beliebige Abhängigkeit. Aber an den Phänomen aufzeigen läßt sich nur eine sehr beschränkte. Halten läßt sich in der Philosophie nur, was die Phänomene bestätigen . . .

Mit dem Gesagten ist die Stellung des Geistes in der Welt zwar umrissen, aber noch unzureichend bestimmt. An dem Verständnis dieser Stellung liegt aber viel für eine Vororientierung im Geistproblem, sie gibt den Rahmen für alle nähere Bestimmung her.

Geht man vom Getragensein und der Autonomie des Getragenen aus und versucht, auf dieser Grundlage das Verhältnis geistigen Seins etwa zum Organischen zu verstehen, so fällt sofort in die Augen, daß es sich nicht dadurch allein charakterisieren läßt. Denn dasselbe Getragensein und dieselbe Autonomie kehren im Verhältnis des Organismus zum physisch Materiellen wieder. Soll das nun heißen, daß in der Tat der Geist sich zum Organischen verhält wie das Organische zur Materie?

Hier wird die Unstimmigkeit sehr fühlbar. Sie liegt nicht darin, daß in dem gezogenen Vergleich die Seinsschicht des Seelischen übersprungen ist; sie wird dadurch nur sinnfälliger. Man kann sie vielleicht so ausdrücken: wohl ist es in beiden Verhältnissen ein Getragensein und eine Autonomie des höheren Seins, aber es kann nicht in beiden Fällen dasselbe Getragensein und dieselbe Art von Autonomie sein. Das ganze

ontische Schichtungsverhältnis ist noch zu homogen gefaßt, als wäre es über alle Schichtenmannigfaltigkeit dasselbe.

Wie aber differenziert es sich, und worin liegt der Unterschied? Das läßt sich am besten an der inhaltlichen Beziehung zeigen. Der Organismus geht zwar im Materiellen und seiner Gesetzlichkeit nicht auf, aber er enthält beides doch in sich; er ist ein räumlich körperhaftes Gebilde, hat Schwere und Trägheit wie jeder andere physische Körper auch, seine Zellen bestehen aus Atomen. Der Organismus ist gewiß mehr als das alles, aber er streift es nicht ab, läßt es nicht hinter sich. Er behält es bei, er „überformt" es nur, bildet daraus wie aus Elementen etwas Höheres. Dieses Überformungsverhältnis zeigt deutlich, wo seine Autonomie liegt, und wie sie an die Eigenart der niederen Elemente rückgebunden bleibt, denen sie die höhere Formung aufprägt. Die Gesetze, die Kategorien des Physischen bleiben in Kraft, sie ragen gleichsam in den Organismus hinein, können auch durch das Novum der Überformung nicht aufgehoben werden; denn sie sind ja die stärkeren. So ist die Autonomie des Organismus eine sehr begrenzte. Er kann gleichsam nur formen, was in den gegebenen Elementen — und das sind Gesetze so gut wie Atome — möglich ist.

Das ist es, was weiter hinauf in der Schichtung sich ändert. Bliebe nämlich das Überformungsverhältnis auch weiter maßgebend, so müßte ja auch der Geist aus Atomen bestehen, Schwere haben usf., desgleichen müßten Vitalprozesse seine Elemente sein. Man sieht, hier setzt ein anderes Verhältnis ein. Es ist schon an der Stellung des seelischen Seins zum Organismus deutlich sichtbar. Auch hier ist ein Tragen und Aufruhen, aber von anderer Art. Das Seelenleben „enthält" den Organismus nicht in sich, Organe sind nicht seine Elemente, auch nicht im äußerlichsten Sein; ebensowenig sind die Gesetze des Organismus seine Bausteine. Das Seelische ist nicht nur mehr als das alles, ist keine Überformung des

Organischen, es ist vielmehr etwas toto genere anderes. Es hat die Eigenart des organischen Seins und seiner Formung hinter sich gelassen, abgestreift. Sein Verhältnis zu ihm beschränkt sich auf das nackte Getragensein. Die Abhängigkeit ist also weit entfernt, aufgehoben zu sein: im Seelenleben spiegeln sich die organischen Zustände, sie beeinflussen, bedrängen es mannigfach, aber sie sind nicht die seinigen, gleichen ihm auch nicht. Darum ist die Autonomie des Seelischen über dem Organischen von anderer Art und Größenordnung als die des Organischen über dem Materiellen. Man kann dieses Verhältnis im Gegensatz zur Überformung als „Überbauung" bezeichnen. Das Bild will besagen: es erhebt sich hier im Aufruhen auf dem Niederen ein Höheres über ihm, in welchem die Kategorien des Niederen nicht alle wiederkehren — ein Reich von Gebilden, die sich von wesentlichen Grundkategorien der tragenden Schichten vollständig emanzipiert haben und dadurch gleichsam „aus anderem Stoff gemacht" dastehen . . .

Soweit darf man zusammenfassend sagen, daß im Stufenreich des Realen zwischen der Schicht des Organischen und der des Seelischen ein Schnitt liegt, der die oberen Schichten von den unteren radikaler scheidet als diese voneinander. Der bündige ontologische Ausdruck dürfte dahin lauten, daß die Überlagerungsverhältnisse unterhalb des Schnittes bloße Überformungsverhältnisse sind, oberhalb seiner aber Überbauungsverhältnisse im angegebenen Sinne des Wortes. Bei den ersteren kehren die niederen Kategorien in der höheren Schicht abgewandelt wieder, bei den letzteren kehrt ein wesentlicher Teil von ihnen nicht wieder, sondern bleibt zurück, und die aufruhende Seinsschicht ist ihnen enthoben. (Nic. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, S. 13—17, 57 f., 59 f.)

II. Wider den Materialismus

1. Die Unzulänglichkeit des Materialismus

Der Materialismus ist die erste, die niedrigste, aber auch vergleichsweise festeste Stufe der Philosophie. Im unmittelbaren Anschluß an das Naturerkennen schließt er sich zum System, indem er die Schranken desselben übersieht. Die Notwendigkeit, welche im Gebiete der Naturwissenschaften herrscht, gibt dem System, welches sich am unmittelbarsten auf dieselben stützt, einen bedeutenden Grad von Gleichförmigkeit und Sicherheit seiner einzelnen Teile. Ein Reflex dieser Sicherheit und Notwendigkeit fällt dabei auch auf das System als solches, allein dieser Reflex ist trügerisch. Gerade das, was den Materialismus zum System macht, die Grundhypothese, welche die einzelnen Naturerkenntnisse durch ein gemeinsames Band zum Ganzen erhebt, ist nicht nur der unsicherste Teil, sondern auch unhaltbar vor einer tiefer gehenden Kritik. Ganz dasselbe Verhältnis wiederholt sich aber in den einzelnen Wissenschaften, auf welche der Materialismus sich stützt; also auch in allen einzelnen Teilen des Systems. Die Sicherheit dieser Teile ist, bei Lichte betrachtet, nichts anderes als die Sicherheit der Tatsachen der Wissenschaft, und diese ist allemal am größten für das unmittelbar gegebene Einzelne. Der Einheitspunkt, welcher die Tatsachen zur Wissenschaft und die Wissenschaften zum System macht, ist ein Erzeugnis freier Synthesis und entspringt also derselben Quelle wie die Schöpfung des Ideals. Während jedoch diese völlig frei mit dem Stoffe schaltet, hat die Synthesis auf dem Gebiete des Erkennens nur die Freiheit ihres Ursprungs aus dem dichtenden Menschengeiste. Sie ist auf der anderen Seite gebunden an die Aufgabe, möglichste Harmonie zu stiften zwischen den notwendigen, unsrer Willkür entzogenen Faktoren der Erkenntnis. Wie der Techniker bei einer Erfindung an

den Zweck derselben gebunden ist, während doch die Idee derselben frei aus seinem Geiste hervorbricht, so ist jede wahre wissenschaftliche Induktion zugleich die Lösung einer gegebenen Aufgabe und ein Erzeugnis des dichtenden Geistes.

Der Materialismus hält sich mehr als irgendein anderes System an die Wirklichkeit, d. h. an den Inbegriff der notwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen. Eine Wirklichkeit aber, wie der Mensch sie sich einbildet, und wie er sie ersehnt, wenn diese Einbildung erschüttert wird: ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein — eine solche Wirklichkeit gibt es nicht und kann es nicht geben, da sich der synthetische, schaffende Faktor unserer Erkenntnis in der Tat bis in die ersten Sinneseindrücke und bis in die Elemente der Logik hinein erstreckt. Die Welt ist nicht nur Vorstellung, sondern auch unsre Vorstellung: ein Produkt der Organisation der Gattung in den allgemeinen und notwendigen Grundzügen aller Erfahrung; des Individuums in der frei mit dem Objekt schaltenden Synthese. Man kann also auch sagen, die „Wirklichkeit" sei die Erscheinung für die Gattung, der täuschende Schein dagegen sei eine Erscheinung für das Individuum, welche erst dadurch zum Irrtum wird, daß ihr „Wirklichkeit", d. h. Dasein für die Gattung, zugeschrieben wird.

Aber die Aufgabe, Harmonie in den Erscheinungen zu schaffen und das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu binden, kommt nicht nur den synthetischen Faktoren der Erfahrung zu, sondern auch denen der Spekulation. Hier jedoch läßt uns die bindende Organisation der Gattung im Stich; das Individuum dichtet nach seiner eigenen Norm und das Produkt dieser Dichtung gewinnt für die Gattung, beziehungsweise für die Nation und die Zeitgenossen nur insofern Bedeutung, als das Individuum, welches sie erzeugt, reich und normal begabt und in seiner Denkweise typisch, durch seine Geisteskraft zum Führer berufen ist.

Die Begriffsdichtung der Spekulation ist jedoch noch keine völlig freie; sie strebt noch, wie die empirische Forschung, nach einheitlicher Darstellung des Gegebenen in seinem Zusammenhange, allein ihr fehlt der leitende Zwang der Prinzipien der Erfahrung. Erst in der Dichtung im engeren Sinne des Wortes, in der Poesie, wird der Boden der Wirklichkeit mit Bewußtsein aufgegeben. In der Spekulation hat die Form das Übergewicht über den Stoff; in der Poesie beherrscht sie ihn vollständig. Der Dichter erzeugt in freiem Spiel seines Geistes eine Welt nach seinem Belieben, um in dem leicht beweglichen Stoff um so strenger eine Form auszuprägen, welche ihren Wert und ihre Bedeutung unabhängig von den Aufgaben der Erkenntnis in sich trägt.

Von den niedersten Stufen der Synthesis, in welchen das Individuum noch ganz an die Grundzüge der Gattung gebunden erscheint, bis hinauf zu ihrem schöpferischen Walten in der Poesie ist das Wesen dieses Aktes stets gerichtet auf die Erzeugung der Einheit, der Harmonie, der vollkommenen Form. Das gleiche Prinzip, welches auf dem Gebiete des Schönen, in Kunst und Poesie schrankenlos herrscht, erscheint auf dem Gebiete des Handelns als die wahre ethische Norm, allen anderen Prinzipien der Sittlichkeit zugrunde liegend, und auf dem Gebiete des Erkennens als der gestaltende, formbestimmende Faktor unsres Weltbildes.

Obwohl also schon das Weltbild, welches die Sinne uns geben, unwillkürlich nach dem uns innewohnenden Ideal geformt ist, so erscheint doch die ganze Welt der Wirklichkeit gegenüber den freien Schöpfungen der Kunst unharmonisch und voller Widerwärtigkeiten. Hier liegt der Ursprung alles Optimismus und Pessimismus. Ohne Vergleichung würden wir gar nicht fähig sein, uns ein Urteil über die Qualität der Welt zu bilden. Wenn wir aber von irgendeinem hervorragenden Punkte eine Landschaft betrachten, so ist unser ganzes Wesen darauf gestimmt, ihr Schönheit

und Vollkommenheit beizulegen. Wir müssen die mächtige Einheit dieses Bildes erst durch Analyse zerstören, um uns zu erinnern, daß in jenen friedlich am Bergeshang ruhenden Hütten arme, geplagte Menschen wohnen, hinter jenem verhüllten Fensterlein vielleicht ein Kranker die schrecklichsten Leiden erduldet; daß unter den rauschenden Wipfeln des fernen Waldes Raubvögel ihre zuckende Beute zerfleischen; daß in den Silberwellen des Flusses tausend kleine Wesen, kaum zum Leben geboren, einen grausamen Tod finden. Für unsern überschauenden Blick sind die dürren Äste der Bäume, der verkümmerten Saatfelder, die von der Sonne verbrannten Wiesen nur Schattierungen in einem Bilde, welches unser Auge erfreut und unser Herz erhebt.

So erscheint die Welt dem optimistischen Philosophen. Er rühmt die Harmonie, welche er selbst in die hineingetragen hat. Der Pessimist hat ihm gegenüber in tausend Fällen recht; und doch könnte es gar keinen Pessimismus geben, ohne das natürliche Idealbild der Welt, welches wir in uns tragen. Erst der Kontrast mit diesem macht die Wirklichkeit schlecht.

Je freier die Funktion der Synthesis waltet, desto ästhetischer wird das Weltbild, desto ethischer die Rückwirkung desselben auf unser Tun und Treiben in der Welt. Nicht nur die Poesie, auch die Spekulation hat schon, so sehr sie scheinbar auf bloße Erkenntnis gerichtet ist, wesentlich ästhetische, und durch anziehende Kraft des Schönen auch ethische Absicht. In diesem Sinne könnte man allerdings mit S t r a u ß sagen, daß jede echte Philosophie notwendig optimistisch sei. Allein die Philosophie ist mehr als bloß dichtende Spekulation. Sie umfaßt auch die Logik, die Kritik, die Erkenntnistheorie.

Man kann jene Funktionen der Sinne und des verknüpfenden Verstandes, welche uns die Wirklichkeit erzeugen, im E i n z e l n e n niedrig nennen, gegenüber dem hohen Fluge des Geistes in der frei schaffenden Kunst. Im G a n z e n aber und ihrem Z u s a m m e n h a n g e lassen sie sich keiner anderen Geistestätigkeit unterordnen. So wenig unsre Wirklichkeit eine Wirklichkeit nach dem Wunsche unsres Herzens ist, so ist sie doch die feste Grundlage unsrer ganzen geistigen Existenz. Das Individuum wächst aus dem Boden der Gattung hervor und das allgemeine und notwendige Erkennen bildet die einzig sichere Grundlage für die Erhebung des Individuums zu einer ästhetischen Auffassung der Welt. Wird jene Grundlage vernachlässigt, so kann auch die Spekulation nicht mehr typisch, nicht mehr bedeutungsvoll werden; sie verliert sich ins Phantastische, in subjektive Willkür und spielende Gehaltlosigkeit. Vor allem aber ist die möglichst unverfälschte Auffassung der Wirklichkeit die ganze Grundlage des täglichen Lebens, die notwendige Bedingung des menschlichen Verkehrs. Das Gemeinsame der Gattung in der Erkenntnis ist zugleich das Gesetz alles Gedankenaustausches. Es ist aber noch mehr als dies: es ist zugleich der einzige Weg zur Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte.

Soweit auch die umgestaltende Wirkung der psychischen Synthesis bis in unsre elementarsten Vorstellungen von D i n g e n , von einem O b j e k t herabreicht, so haben wir doch die Überzeugung, daß diesen Vorstellungen und der aus ihnen erwachsenden Welt etwas zugrunde liegt, das nicht aus uns selbst stammt. Diese Überzeugung stützt sich wesentlich darauf, daß wir zwischen den Dingen nicht nur einen Z u s a m m e n h a n g entdecken, der ja eben der Plan sein könnte, nach dem wir sie entworfen haben, sondern auch ein Z u s a m m e n w i r k e n , welches unbekümmert um unser Denken seinen Weg geht, und welches uns selbst ergreift und seinen Gesetzen unterwirft. Dies Fremde, dies „Nichtich" wird freilich zum „O b j e k t" für unser Denken wieder dadurch, daß es in den allgemeinen und notwendigen Erkenntnisformen der Gattung von jedem Einzelnen erfaßt wird; allein deshalb b e s t e h t es doch nicht bloß aus diesen Erkenntnisformen. Wir haben in den Naturgesetzen nicht nur Gesetze

unsres Erkennens vor uns, sondern auch Zeugnisse eines Andern, einer Macht, die uns bald zwingt, bald sich von uns beherrschen läßt. Wir sind im Verkehr mit dieser Macht ausschließlich auf die Erfahrung und auf unsre Wirklichkeit angewiesen, und keine Spekulation hat je die Mittel gefunden, mit der Magie des bloßen Gedankens in die Welt der Dinge einzugreifen.

Die Methode aber, welche sowohl zur Erkenntnis als auch zur Beherrschung der Natur leitet, verlangt nichts Geringeres, als eine beständige Zertrümmerung der synthetischen Formen, unter denen uns die Welt erscheint, zur Beseitigung alles Subjektiven. Dabei konnte allerdings die neue, den Tatsachen besser angepaßte Erkenntnis wiederum nur auf dem Wege der Synthese Form und Bestand gewinnen, allein die Forschung sah sich zu einfacheren Anschauungen gedrängt, bis sie zuletzt bei den Grundsätzen der mechanischen Weltanschauung Halt machen mußte.

Jede Verfälschung der Wirklichkeit greift die Grundlagen unsrer geistigen Existenz an. Gegenüber metaphysischen Erdichtungen, welche sich anmaßen, in das Wesen der Natur einzudringen und aus bloßen Begriffen zu bestimmen, was uns nur die Erfahrung lehren kann, ist daher der Materialismus als Gegengewicht eine wahre Wohltat. Auch müssen alle Philosopheme, welche die Tendenz haben, nur Wirkliches gelten zu lassen, notwendig nach dem Materialismus hin gravitieren. Dafür fehlen diesem die Beziehungen zu den höchsten Funktionen des freien Menschengeistes. Er ist, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen. (Friedr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus und

Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, hrsg. von H. Cohen, S. 821—826.)

2. Exakte Widerlegung des Materialismus

Die Kritik und Widerlegung des absoluten Materialismus, der die Existenz und Wirklichkeit jeder anderen als der materiellen Wirklichkeit leugnet und demgemäß auch die geistigen, d. h. zunächst alle psychischen Phänomene nur als eine Art von Materie (z. B. als eine bloße Emanation bzw. Ausscheidung der Materie, die nicht prinzipiell von ihr verschieden ist und sein kann) auffassen zu müssen glaubt, ist schon so oft gegeben worden, daß ich nur auf einige Hauptpunkte seiner Widerlegung näher einzugehen brauche, die in den sonstigen Darstellungen mir überhaupt, namentlich aber in der Würdigung der aus ihrer Widerlegung folgenden Konsequenzen etwas zu kurz wegzukommen scheinen. Ich halte gerade auf diesem Gebiete eine möglichst drastische Redeweise für die allein sachgemäße, da diejenigen, welche diese Form des Materialismus wirklich noch als solche vertreten, offenbar über eine Geisteskonstitution verfügen müssen, die logisch nur allergröbstem Geschütz zugänglich ist. Sollte man es doch in der Tat kaum für möglich halten, daß man gerade auch diese reinste Form desselben doch immer und immer wieder mit naiver Selbstverständlichkeit vorgetragen erhält. Ja es gibt sogar in ihrem Fache hervorragende Gelehrte, welche es immer noch nicht für unter ihrer Würde halten, die Materialität des Psychischen im reinsten Sinne auch heute noch als selbstverständliche Voraussetzung zu behandeln und zu verteidigen, wie vor allem Häckel beweist.

Allen diesen bewußten oder unbewußten Anhängern des radikalen Materialismus kann nicht oft genug der einfache und doch unbestreitbare Satz entgegengehalten werden, der alle solche Auffassungen von vornherein ausschließt und für

jeden, der sich nur einmal die Mühe nimmt, diesen Gedanken ruhig durchzudenken, jeden künftigen Rückfall völlig unmöglich macht: der Satz, daß alles Geistige, wenn es mit irgendwelchem Anspruch auf Sinn als eine Art von Materie, und sei es eine noch so feine, soll bezeichnet werden dürfen, notwendig auch die Grundeigenschaften alles Materiellen aufweisen muß. Wäre dies nicht der Fall, so würden wir offenbar einen Begriff des Materiellen haben und verwenden, dem die Merkmale des Begriffs des Materiellen nicht zukämen — einen ganz offensichtigen nicht bloß Unsinn, sondern Nichtsinn (nonsens), d. h. etwas absolut Denkunmögliches, eine bloße Redewendung ohne jede faßbare Bedeutung, analog derjenigen, wenn wir etwa sagen würden, es gäbe Gold mit den Eigenschaften des Silbers, oder etwas sei grün mit den Eigenschaften des Roten . . .

Unser erster Satz also lautet: das Psychische ist in keinem Sinne räumlicher Natur.

a) Wäre das Psychische räumlich, so müßte es jedenfalls stets „irgendwo" sein, d. h. es müßte jederzeit der Ort angegeben und bestimmt werden können, wo es sich befindet, d. h. eine Lokalisation im strengen Sinne möglich sein. Es ist absolut keine auch noch so feine oder noch so rasch bewegte Materie denkbar, bei der dies nicht möglich wäre, d. h. bei welcher nicht wenigstens innerhalb gewisser Grenzen oder mit gewisser Annäherung genau bestimmt werden könnte, wo, d. h. um wieviel rechts oder links, oben oder unten, hinter oder vor irgendeinem als fest angenommenen Ort sie sich in einem bestimmten Zeitpunkt befinde. All dies ist bei einer psychischen Größe, z. B. einer Empfindung, einer Vorstellung, einem Gedanken, einem Gefühl nicht der Fall, so sehr dies der naive Mensch oft auch, namentlich in Verbindung mit Gedanken der später zu besprechenden Gehirn„lokalisation", annehmen mag. Eine Schmerz empfindung z. B.

ist nicht etwa im Bein, oder Zahn oder Kopf, sondern nur die Ursache derselben wird da oder dort lokalisiert, genauer: es wird — auf Grund langer Erfahrung (das Kind z. B. „lokalisiert" den Schmerz zuerst noch vielfach falsch oder weiß ihn überhaupt noch nicht zu lokalisieren) — auf einen bestimmten Teil des Körpers bzw. dessen Beschädigung als „Ursache" desselben geschlossen . . .

b) Ebensowenig wie die Frage „wo?" läßt sich in bezug auf das Psychische die Frage „wie groß?" sinnvoll stellen. Eine Vorstellung, ein Gefühl, ein Gedanke ist nicht räumlich größer oder breiter als andere oder gar — was ja dann offenbar auch der Fall sein müßte — größer oder breiter als irgend etwas Materielles. Wo dies dennoch so zu sein scheint, liegt ein Trugschluß vor. Daß freilich die Größe oder „Länge eines Gedankens" mit der Länge eines Stockes nicht verglichen und darum nicht mit der Elle gemessen werden kann, wird wohl jeder zugeben. Nicht so ohne weiteres dagegen scheint der Gedanke abzulehnen, die Ausdehnung psychischer Größen untereinander zu vergleichen. Und doch ist auch dies immer ein Trugschluß. Daß z. B. ein Schmerz ausgedehnter erscheinen kann als ein anderer, erklärt sich auf dieselbe Weise wie oben: diese Bestimmung bezieht sich nicht auf die Schmerzempfindung als solche, sondern auf ihre (räumliche) Ursache oder ihren Gegenstand . . .

Damit möge die Ablehnung der Räumlichkeit (der „Lokalisierbarkeit" und der „Ausdehnung") alles Psychischen abgeschlossen sein, wenngleich damit noch keineswegs alle die zum Teil unglaublich groben Trugschlüsse und Schliche aufgedeckt und besprochen sind, welche der „naive" Menschengeist zur Stützung seiner ihm von Natur anhaftenden Neigung zur Materialisierung des Geistes mehr oder weniger bewußt benützt.

Mit der Unräumlichkeit des Psychischen hängt auch eine andere Eigenschaft desselben unmittelbar und wechselseitig

zusammen, die jedoch wegen vieler daran anknüpfender Trugschlüsse, die zur Materialisierung des Geistes führen, noch besonders hervorgehoben zu werden verdient: die Unmöglichkeit seiner sinnlichen Wahrnehmbarkeit, seine „Nichtsinnlichkeit". Es dürfte nicht unnötig sein, gegenüber mancherlei umgehenden Irrtümern, sich dies kurz an den verschiedenen Arten unserer Sinne zu vergegenwärtigen.

a) So ist das Psychische niemals optisch wahrnehmbar, d. h. sichtbar. Man redet zwar davon, daß man jemand seine Gedanken „ansehen" könne. Aber eine einfache Überlegung zeigt, daß dies doch nur eine ungenaue Redensart ist. Das, was man in diesem Falle wirklich sieht, sind doch immer nur die nichtpsychischen Äußerungen oder Begleiterscheinungen des Psychischen: vor allem die körperliche Mimik und Pantomimik, auf denen wir auf Grund unserer eigenen Erfahrungen über das Verbundensein solcher Ausdrucksbewegungen mit bestimmten psychischen Zuständen, vor allem Affekten, auf das Vorhandensein ähnlicher Zustände auch beim Nebenmenschen schließen. Schon die Tatsache und Möglichkeit der Scheinheiligkeit und Verstellung — eine übrigens charakteristischerweise wohl nur dem Menschen in diesem Sinne zu Gebote stehende Fähigkeit — beweist zur Genüge, daß wir nur die äußeren materiellen Prozesse, nicht wirklich die psychischen, dabei „sehen", sofern sie erweist, daß unser Schluß sofort in der Irre geht, wenn einmal aus irgendwelchen Gründen die vorausgesetzte regelmäßige Zuordnung bestimmter psychischen zu den allein beobachtbaren materiellen Vorgängen (Bewegungen) nicht vorliegt . . .

Mit der Nichtsinnlichkeit wie der Nichträumlichkeit des Psychischen in engstem Zusammenhang steht auch die weitere Tatsache, die das Psychische prinzipiell von allem Materiellen unterscheidet: seine Eigenschaft, nicht wie alles Materielle (unter geeigneten Umständen) allgemein beobachtbar zu sein. Jeder weiß, daß z. B. eine Vorstellung, ein Gefühl, nur von dem Individuum, „in welchem" sie auftritt, unmittelbar beobachtet werden kann, während dies bei irgendeinem materiellen Geschehen grundsätzlich von Tausenden von Menschen geschehen kann. Alle Surrogate und Hilfsmittel, durch welche auch Psychisches der allgemeinen Wahrnehmung und Anteilnahme zugänglich gemacht wird, und von denen nachher noch die Rede sein wird, ändern hieran wiederum nicht das geringste . . .

Eine weitere viel weniger beachtete und noch keineswegs überall erkannte und anerkannte Eigenschaft, die neben der Räumlichkeit und sinnlichen Wahrnehmbarkeit — nebst deren Folgerung: der allgemeinen Beobachtbarkeit — nur dem materiellen, nicht dagegen dem psychischen Teil der Wirklichkeit zukommt, ist die Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit der Materie bzw. ihrer letzten Elemente. Die Beharrlichkeit der Materie bzw. der Elemente derselben ist der Grundpfeiler aller Naturwissenschaft, so verschieden auch diese „Materie" sonst gedacht werden mag. Ja, diese Bestimmung ist für die Materie so charakteristisch, daß der Begriff der Materie sprachlich mit dem des „in allem Wechsel der Erscheinungen und Veränderungen Beharrlichen und Unveränderlichen" identisch gebraucht wird. So ist der „Atomist", d. h. derjenige, für welchen die letzten Bestandteile der Wirklichkeit, durch deren gesetzmäßiges Zusammentreten und Auseinandergehen alle Veränderungen sich erklären lassen sollen, in unveränderlichen Elementarsubstanzen (z. B. „Elementen" von rein räumlich quantitativer Natur) bestehen, ex definitione überzeugt, daß der Bestand dieser Elemente stets beharrt und sich niemals ändert; und genau dasselbe gilt für den, welchem die Materie in „Energien" oder auch in „Kraftpunkten" oder in irgendwelchen anderen Arten von „letzten Elementen" besteht. Jedenfalls ist allen Arten des Begriffs der Materie gemeinsam, daß in allem mate-

riellen Geschehen i. w. S. etwas, nämlich eben die „Materie" i. e. S., als beharrlich gedacht wird.

Gibt es auf dem Gebiet der psychischen Wirklichkeit auch ein solches Beharrliches? . . . Können psychische Größen nicht doch wenigstens in gewissen Fällen nachweislich „beharren"? Kann nicht „dieselbe" Vorstellung, „derselbe" Schmerz, „derselbe" Gedanke in uns andauern und in diesem Sinne beharren: so, wenn z. B. der Ritter Toggenburg stundenlang auf „dasselbe" geschlossene Fenster blickt oder wenn ich stundenlang „dasselbe" Zahnweh habe? Ich möchte trotz allem glauben, daß diese Fragen zu verneinen sind. Es ist nach meiner Überzeugung keineswegs immer „dasselbe" Erlebnis während dieser Zeit, ja überhaupt irgendwann einmal „dasselbe" Erlebnis; sondern, was „dasselbe" ist, ist auch hier stets in Wahrheit nur — der Gegenstand, nicht das Erlebnis als solches, oder die materielle Grundlage (z. B. beim Zahnweh). Auch z. B. die Erscheinungen der „Nachbilder" sind nicht andauernde selbige Erlebnisse und haben jedenfalls mit der Frage der „Beharrlichkeit" in diesem Sinn nicht das geringste zu tun.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls wäre selbst ein „andauerndes psychisches Erlebnis", falls wir es zulassen, nicht in demselben Sinne „beharrlich", wie wir dies von der „Materie" meinen, wenn wir sie bzw. ihre Elemente beharrlich nennen. „Beharrlich" im Sinne absoluter identischer Beharrlichkeit, analog den Elementen der materiellen Gegenstände, oder auch im Sinne der „relativen" Beharrlichkeit eines aus solchen zusammengesetzten materiellen Gegenstandes, wären solche psychischen Größen auch dann keineswegs.

Aber, wenn auch kein psychisches Einzelerlebnis, kein „Inhalt" der Psyche beharren sollte, beharrt nicht doch wenigstens Eines im Wechsel aller Erlebnisse: die einheitliche psychische „Substanz", das individuelle Ich oder wie wir es nennen wollen, das doch jederzeit mit jedem psychischen Er-

leben untrennbar verbunden ist, und dessen Tendenzen? Wir können über diese Frage erst nachher abschließend reden, wenn wir über die Eigenart der „Psyche" überhaupt klarer sehen. Soviel aber läßt sich doch schon hier sagen: in demjenigen Sinne jedenfalls, in welchem irgendeine materielle „Substanz" beharrt (mag man unter „Substanzen" nun aus den „Elementen" der Materie bestehende Einzelkomplexe oder diese letzten Elemente selbst verstehen), beharrt diese „individuelle geistige Substanz" keinesfalls. Weder ist sie selbst aus „beharrlichen" geistigen Elementarerscheinungen der angegebenen Art als ihren beharrlichen Teilen zusammengesetzt, wie wir gleich noch näher beleuchten werden, noch ist sie selbst ein derartiges beharrliches „Element" komplexerer Gebilde, oder wenn auch, dann jedenfalls doch in ganz anderem Sinne, als die Elemente der Materie . . .

Damit ist jedenfalls der völlige empirische Dualismus und die absolute Heterogenität der materiellen und geistigen Wirklichkeit unwiderleglich erwiesen und zwar, wie noch besonders hervorzuheben ist: gegenüber allen, auch den verstecktesten Formen eines Versuchs der Materialisierung des Geistes, wie auch umgekehrt der Vergeistigung der Materie. Empirisch sind beide Welten ihrem Wesen nach völlig geschieden, und zwar durch eine viel tiefere Kluft, als die verschiedenartigsten Arten des Materiellen untereinander, und auch wenn allerhand Abhängigkeitsbeziehungen zwischen beiden festgestellt werden sollten, so wird doch diese ihre empirische Imkommensurabilität dadurch in keiner Weise gemildert oder gar widerlegt und behoben werden können, was für die Bestimmung der Art des Kausalverhältnisses auf psychischem und psychophysischem Gebiet später für uns von großer Wichtigkeit sein wird.

Jeder Versuch, diesen tatsächlichen Dualismus zu überbrücken, wird daher stets und a priori jedenfalls hinter die Tatsachen zurückgehen, also metaphysisch sein

müssen und deshalb nicht irgendwie empirisch beweisbar sein können . . .

Empirisch bleibt es jedenfalls somit auch in bezug auf das Verhältnis von Psychischem und Materiellem bei dem „totaliter aliter" des alten Mönchs. Das Psychische kann niemals eine „Art" des Materiellen in irgendeinem Sinne sein, und alle Bilder für das Verhältnis beider, mag das Geistige nun als ein „Ausfluß", eine „Ausscheidung", ein „Zustand" der Materie („neben" anderen Zuständen, etwa der „Bewegung") oder irgendwie sonst bezeichnet werden, haben eine Berechtigung jedenfalls (ganz abgesehen von späteren anderen Bedenken) nur, sofern sie an dieser Tatsache nicht rütteln. (Th. Haering, Die Materialisierung des Geistes, Tübingen 1919, S. 44—46, 48, 54 f., 56 f., 67, 72 f., 76—78, 113 f., 114.)

III. Metaphysische Weltdeutungen

1. Das All eine Vielheit von Kraftwesen

Obgleich ich zu denen gehöre, die sich eingehend und eifrig mit Mathematik beschäftigt haben, so habe ich trotzdem seit meiner Jugend den Fragen der Philosophie nachgesonnen: denn es schien mir immer, daß es auch hier ein Mittel geben müsse, um vermittels klarer Beweise etwas Haltbares festzustellen. Ich war in dem Lande der Scholastiker schon sehr weit vorgedrungen, als die Mathematiker und die modernen Schriftsteller mich noch als ganz jungen Mann bestimmten, es zu verlassen. Ihre vortreffliche Methode, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Methode derer, die nur Formen und Fähigkeiten, von denen man nicht das geringste versteht, gebrauchen. Seither aber habe ich bei dem Versuch, die Prinzipien der Mechanik tiefer zu ergründen, um von den Naturgesetzen Rechenschaft zu geben, die die Erfahrung uns lehrt, erkannt, daß die alleinige

Betrachtung einer ausgedehnten Masse nicht ausreicht, und daß man den Begriff der Kraft hinzunehmen muß, der für den Verstand völlig erfaßbar ist, wenngleich er ins Gebiet der Metaphysik gehört. Auch schien mir, daß die Meinung derer, die die Tiere zu bloßen Maschinen umgestalten und herabwürdigen, wenngleich sie im Bereiche der Möglichkeit liegt, doch aller Wahrscheinlichkeit entbehrt, ja, daß sie gegen die Ordnung der Dinge verstößt. Im Anfang, als ich mich vom Joche des Aristoteles befreit hatte, war ich für das Leere und die Atome, weil diese Prinzipien die sinnliche Anschauung am besten befriedigen. Als ich aber davon nach vielem Nachdenken zurückgekommen war, sah ich ein, daß es nicht möglich ist, die Prinzipien einer wahrhaften Einheit in der bloßen Materie oder in dem Passiven zu finden, weil hier alles nur eine Ansammlung oder Anhäufung von Teilen bis ins Unendliche ist. Nun kann die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten haben, die einen anderen Ursprung haben und ganz etwas anderes sind, als die mathematischen Punkte, die nur die Grenzen und Modifikationen des Ausgedehnten sind, und die zweifellos das Kontinuum nicht durch Zusammensetzung aus sich hervorgehen lassen können. Um also diese reellen Einheiten zu finden, mußte ich zu einem reellen und sozusagen beseelten Punkte zurückgehen, d. h. zu einem substantiellen Atome, das etwas Formales oder Aktives einschließen muß, um ein vollständiges Wesen zu bilden. Ich sah mich also gezwungen, die heute so verschrieenen substantiellen Formen zurückzurufen und gewissermaßen wieder zu Ehren zu bringen: in einer Art jedoch, vermöge deren sie verständlich wurden und vermöge deren eine scharfe Scheidung zwischen der richtigen Anwendung, die man von ihnen machen soll, und dem Mißbrauch, den man mit ihnen treibt, möglich war. Ich fand nun, daß ihre Natur in der Kraft besteht und daß daraus

etwas dem Vorstellen und Begehren Verwandtes folgt, daß man sie demnach analog der Art, in der wir die Seele denken, auffassen muß. Wie man aber die Seele nicht verwenden darf, um von den Einzelheiten des inneren Baues des tierischen Körpers Rechenschaft zu geben, so meinte ich ebenso, daß man diese Formen nicht gebrauchen dürfe, um die besonderen Probleme der Natur zu erklären, wenngleich sie zur Feststellung der wahren allgemeinen Prinzipien notwendig sind. Aristoteles nennt sie erste Entelechien; ich bezeichne sie, vielleicht verständlicher, als ursprüngliche Kräfte (forces primitives), da sie nicht nur die Aktualität oder die Ergänzung zur Möglichkeit, sondern außerdem eine ursprüngliche Tätigkeit enthalten . . .

Die materiellen Atome widerstreiten der Vernunft, abgesehen davon, daß auch sie sich aus Teilen zusammensetzen, da der unüberwindliche Zusammenhang zweier Teile — selbst wenn man ihn mit Recht annehmen oder voraussetzen könnte — ihre Verschiedenartigkeit keineswegs aufhebt. Nur die substantiellen Atome, d. h. die reellen und jeder Teilung enthobenen Einheiten sind die Quellen der Tätigkeiten, die ersten absoluten Prinzipien der Zusammensetzung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente der Analyse der Substanzen. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen; sie tragen etwas wie Leben und eine Art von Perzeption in sich und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, denen gemäß sie das Universum ausdrücken. Wenn aber die körperlichen Substanzen sich in zusammengedrängtem Zustande befinden, dann bilden alle ihre Organe für uns nur einen physischen Punkt. Demnach sind die physischen Punkte nur scheinbar unteilbar, während die mathematischen Punkte zwar exakt, aber bloße modale Bestimmungen sind. Nur die metaphysischen oder substantiellen Punkte — die durch die Formen oder Seelen gebildet werden —

sind exakt und reell, und ohne sie würde es nichts Reelles geben, da ja ohne die wahren Einheiten keine Vielheit möglich wäre.

Nachdem ich diese Dinge festgestellt hatte, glaubte ich, in den Hafen einlaufen zu können, aber als ich nun anfing, über die Vereinigung der Seele mit dem Körper nachzudenken, wurde ich wieder ins offene Meer zurückgeworfen. Denn ich fand kein Mittel, mir zu erklären, wie der Körper etwas in die Seele hinein übertragen könne oder umgekehrt — noch wie eine geschaffene Substanz mit einer anderen in Verbindung stehen kann. Descartes hatte an diesem Punkte, soviel man wenigstens aus seinen Schriften ersehen kann, das Spiel aufgegeben; seine Schüler jedoch, die die Unbegreiflichkeit der gemeinen Ansicht einsahen, nahmen an, daß wir die Eigenschaften der Körper wahrnehmen, weil Gott bei Gelegenheit bestimmter materieller Bewegungen in der Seele bestimmte Gedanken entstehen ließe. Wenn umgekehrt unsere Seele den Körper bewegen will, so meinten sie, daß Gott es an ihrer Statt tut. Da ihnen nun die Übertragung der Bewegung gleichfalls unbegreiflich schien, so glaubten sie, daß Gott es sei, der gelegentlich der Bewegung des einen Körpers auf den anderen Bewegung überträgt. Es ist dies das sog. System der Gelegenheitsursachen, das durch die schönen Reflexionen des Verfassers der „Recherche de la Vérité“ (N. Malebranche) sehr in Aufnahme gekommen ist.

Man muß zugestehen, daß in ihm die Schwierigkeit insofern richtig durchschaut ist, als man das, was unmöglich ist, richtig bezeichnet, dagegen glaube ich nicht, daß man sie durch Erklärung des tatsächlichen Sachverhalts wirklich gehoben hat. Es gibt allerdings im strengen, metaphysischen Sinne keinen reellen Einfluß einer geschaffenen Substanz auf eine andere, vielmehr werden alle Dinge, mitsamt allen ihren Realitäten, unaufhörlich durch die Macht Gottes hervorgebracht. Will man indessen Probleme wirklich lösen,

so genügt es nicht, sich auf die allgemeine Ursache zu berufen und einen „Deus ex machina" einzuführen. Denn tut man dies, ohne eine andere Erklärung zu besitzen, die aus der Ordnung der sekundären Ursachen stammt, so heißt das recht eigentlich zum Wunder seine Zuflucht nehmen. Aufgabe der Philosophie ist es, eine Vernunfterklärung zu geben, indem man zeigt, auf welche Weise die Dinge, kraft der göttlichen Weisheit, jedoch entsprechend dem besonderen Begriffe des Gegenstandes, um den es sich handelt, zustande kommen.

Da ich also zugeben muß, daß die Seele oder eine andere wahre Substanz unmöglich etwas von außen empfangen kann, so wurde ich unmerklich zu einer Ansicht geführt, die mich selbst überraschte, die mir aber unvermeidlich schien, und die in der Tat große Vorzüge und bedeutsame Schönheiten aufweist. Danach muß ich sagen, daß Gott vom Beginn der Welt an die Seele oder jede andere Einheit so geschaffen hat, daß ihr notwendig alles aus ihrem eigenen Grunde emporquillt, kraft einer vollkommenen Selbsttätigkeit, die dennoch in steter Entsprechung zu den Aussendungen bleibt. Da demnach unsere inneren Empfindungen — die sich in der Seele selbst und nicht im Gehirne oder in feinen materiellen Teilchen befinden — bloße Phänomene sind, die mit dem äußeren Sein Hand in Hand gehen, oder aber wahrhafte Erscheinungen wie wohl geregelte Träume, so müssen diese inneren Vorstellungen in der Seele selbst aus ihrer eigenen ursprünglichen Verfassung, d. h. ihrer repräsentativen Natur herstammen. Diese Natur, vermittels deren sie imstande ist, die außer ihr befindlichen Dinge gemäß deren Beziehung auf ihre Organe auszudrücken, ist ihr bei ihrer Schöpfung verliehen worden und macht ihren individuellen Charakter aus. Es besteht daher unter allen Substanzen eine vollkommene Übereinstimmung, da jede von ihnen das ganze Universum nach ihrer Art und aus einem bestimmten Gesichtspunkte exakt ausdrückt, und da die Perzeptionen oder

die Darstellungen der Außendinge in der Seele, als einer besonderen Welt, zur rechten Zeit kraft ihrer eigenen Gesetze entstehen, wie wenn nichts als Gott und sie selbst existierte — um mich der Ausdrucksweise eines Mannes zu bedienen, der gleich sehr um seiner Geistesgröße, wie um seiner Frömmigkeit willen verehrt wird.

Diese Übereinstimmung bringt dieselbe Wirkung hervor, wie wenn die Substanzen miteinander durch eine Übertragung der „Spezies" oder „Qualitäten", an welche die Schulphilosophie glaubt, in Verbindung ständen. Da ferner die Seele die organisierte Masse, die ihr als Gesichtspunkt dient, näher als alles übrige darstellt, und da diese Masse von selbst gemäß den Gesetzen der körperlichen Maschine in dem Augenblick tätig ist, in dem die Seele es will, ohne daß eins die Gesetze des anderen stört, so daß die Lebensgeister und das Blut gerade zu diesem Zeitpunkt die erforderlichen Bewegungen besitzen, die den Affekten und Perzeptionen der Seele entsprechen, so ist es diese gegenseitige, im voraus in jeder Substanz des Universums geregelte Beziehung, die das hervorbringt, was wir ihre wechselseitige Einwirkung nennen, und die einzig und allein die Vereinigung von Seele und Körper bewirkt. Man kann hieraus verstehen, auf welche Weise die Seele im Körper so unmittelbar, als nur möglich, gegenwärtig ist, da sie sich ja zu ihm verhält wie die Einheit zur Vielheit als dem Ergebnis der Einheiten.

Diese Hypothese bleibt durchaus in den Grenzen des Möglichen. Denn warum sollte Gott nicht von Anfang an der Substanz eine Natur oder eine innere Kraft verleihen, die alle ihre Bestimmungen, d. h. alle Erscheinungen und Vorstellungen, die sie jemals haben wird, der Ordnung nach und ohne Mitwirkung irgendeines anderen Geschöpfes hervorbringen könnte, gleichsam als geistiger oder formeller Automat, der aber bei den Substanzen, die der Vernunft teilhaftig sind, frei ist. Um so mehr, als die Natur der Substanz not-

wendig einen Fortschritt fordert und wesentlich eine Veränderung umschließt, da sie sonst keine Kraft zu handeln besäße. Und da diese Natur der Seele das Universum in sehr exakter, obwohl in mehr oder weniger distinkter Weise darstellt, so wird die Folge der Vorstellungen, die die Seele sich erzeugt, natürlicherweise der Folge der Veränderungen des Universums selbst entsprechen, sowie andererseits der Körper ebenfalls der Seele angepaßt ist in allen Fällen, in denen sie als nach außen wirkend angesehen wird. Es entspricht dies um so mehr der Vernunft, als die Körper nur für die Geister geschaffen sind, die mit Gott in Gemeinschaft zu treten und seinen Ruhm zu preisen vermögen. Hat man also die Möglichkeit dieser Hypothese der Übereinstimmung eingesehen, so sieht man auch, daß sie der Vernunft am besten entspricht. und daß sie eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes gibt.

Sie enthält noch den großen Vorteil, daß man, statt zu sagen, daß wir nur scheinbar und in einer Weise, die der Praxis genügt, frei sind — wie mehrere geistvolle Männer angenommen haben — vielmehr sagen muß, daß wir nur scheinbar unfrei sind, und daß wir im strengen metaphysischen Sinne uns in vollkommener Unabhängigkeit von dem Einfluß aller anderen Geschöpfe befinden. Es wirft dies auch ein helles Licht auf die Unsterblichkeit unserer Seele und auf die stets gleichförmige Erhaltung unserer Individualität. Unsere Seele ist also durch ihr eigenes Wesen vollkommen in sich selbst geregelt und gegen alle Unfälle von außen geschützt, so sehr auch das Gegenteil der Fall zu sein scheint. Niemals hat irgendein System die Erhabenheit unserer Natur klarer und deutlicher gezeigt. Da jeder Geist gleichsam eine Welt für sich ist, da er sich selbst genügt, da er von jedem anderen Geschöpf unabhängig ist, da er ferner das Unendliche einschließt und das Universum ausdrückt, so ist er ebenso dauer-

haft, ebenso beständig und ebenso unbedingt wie das Universum der Geschöpfe selbst. Die Rolle, die er in ihm spielt, muß also stets derart sein, daß sie am besten zur Vervollkommnung der Gemeinschaft aller Geister beiträgt, in der ihre moralische Vereinigung zum Gottesdienst besteht. Es liegt darin auch ein neuer Beweis für die Existenz Gottes, der von überraschender Klarheit ist; denn die vollkommene Übereinstimmung so vieler Substanzen, die nicht in Verbindung untereinander stehen, kann nur aus der gemeinsamen Ursache stammen. (G. W. Leibniz, Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von A. Buchenau, II, S. 259 f., 265—270.)

2. Das All eine Summe von Willenseinheiten

Entscheidend für die Gesamtauffassung der Natur bleibt es demnach, daß die Aktualität des Seins den Dualismus kontrastierender Seinsformen aufhebt, den der Substanzbegriff unvermeidlich mit sich führt. Wohl hat die Entwicklung der Substanzhypothesen in der neueren Metaphysik selbst schon Schritt für Schritt der Aufhebung dieses Zwiespaltes entgegengeführt, indem sie zunächst die beiden Substanzen in Attribute einer einzigen umwandelte, und endlich in der Leibnizschen Substanzlehre den Gegensatz von Sein und Erscheinung mit dem anderen von Geist und Natur verband. Denn im Hinblick auf das unmittelbare Erleben der seelischen Vorgänge wurde hier das Geistige als das Sein, die Natur als Erscheinung des Seins gedeutet. Doch der Substanzbegriff in seiner starren Abgeschlossenheit machte es unmöglich, diese Beziehung anders als in dem unbestimmten Gedanken zum Ausdruck zu bringen, daß die Außenwelt eine notwendige Vorstellungsweise der Monade, ein „Phänomenon bene fundatum“ sei. Damit war dann die Bahn zu dem neue-

ren Idealismus, freilich aber auch zu jenem Psychologismus eröffnet, der bei Kant und über ihn hinaus die Metaphysik als eine gänzlich fragwürdige Wissenschaft erscheinen ließ. Drei Schritte sind es nun, die von dieser letzten, den inneren Widerspruch der Substanzhypothesen am deutlichsten ans Licht stellenden, darum aber auch den Übergang unmittelbar vorbereitenden Form derselben zur Aktualität des Seins hinüberführen. Der erste besteht in der Erkenntnis, daß es kein absolut beharrendes Sein in der gesamten Welt unserer Erfahrung gibt, sondern daß das Wesen der Dinge, wohin wir auch blicken mögen, in der Außenwelt und erst recht in der Innenwelt, Geschehen, Veränderung ist, derart, daß, falls wir um gewisser stabiler Zustände willen uns des Begriffs einer beharrenden Substanz bedienen, dieses Beharren stets nur als ein relatives angesprochen werden darf, und daß selbst innerhalb dieser Grenzen des Relativen die Substanz nicht ruht, sondern in dem unablässigen Fluß des Geschehens sich um relative Gleichgewichtslagen bewegt. Indem nun aber die physikalische Naturbetrachtung von allen Eigenschaften des Geschehens abstrahiert, die nicht als gesetzmäßige Bewegungen im Raum begrifflich fixiert werden können, sieht sie sich genötigt, den ruhend gedachten Raum von den Bewegungen in ihm zu unterscheiden, um dadurch feste Maßbeziehungen und Orientierungspunkte für diese auf reine Bewegungsvorgänge reduzierten Naturerscheinungen zu gewinnen. Indem sie diesen von Bewegungen erfüllten Raum in dem Begriff der Materie den Bewegungen gegenüberstellt, um auf solche Weise ein anschauliches Bild derselben zu gewinnen, überträgt sie notwendig die Eigenschaften des abstrakten Raumes auf dieses Substrat, und betrachtet demnach alle Naturvorgänge als gesetzmäßige Bewegungen einer beharrenden Substanz. Das ist die logische Grundlage jenes Prinzips der Konstanz der Materie, das demnach auf der einen Seite als Umwandlung des relativen in ein absolutes

Beharrungsprinzip, anderseits als die notwendige Folge der Auffassung der Naturerscheinungen als eines Zusammenhangs räumlicher Bewegungen erscheint. Der letzte Umstand bedingt, daß, wo etwa eine Diskrepanz zwischen den Voraussetzungen über die Konstitution der Materie und diesem Beharrungsprinzip sich einstellt, die Physik niemals das letztere aufgeben, sondern immer nur die Voraussetzungen über die Gesetzmäßigkeit der Bewegungen so lange ändern würde, bis die Übereinstimmung wiederhergestellt wäre. Dies liegt in der Forderung eingeschlossen, daß die materiellen Bewegungsvorgänge anschauliche Symbole sein müssen, weil sie nur als solche zur Interpretation der in der objektiven Anschauung gegebenen Wirklichkeit dienen können.

Der zweite Schritt, der über den Umkreis der metaphysischen Substanzhypothesen mit innerer Notwendigkeit hinausführt, besteht in der Erkenntnis, daß das Bild der Natur, das wir durch die fundamentale physikalische Abstraktion gewinnen, eben wegen dieser Abstraktion nicht das Sein der Dinge erschöpfen kann, sondern daß wir, um dieses objektive Sein zu gewinnen, wieder auf das naive Weltbild zurückgehen müssen, um nach dem Vorbild unserer eigenen unmittelbaren Erfahrung jene abstrakt räumliche Wirklichkeit nach ihrer qualitativen Seite zu ergänzen, damit sie die Entstehung der durch die äußeren Naturvorgänge ausgelösten Empfindungen begreiflich mache. Denn die Empfindungen bilden das Substrat, welches die Beziehungen des Subjektes mit seiner Umwelt vermittelt. Setzt man daher voraus, die Empfindungen entstünden jedesmal durch eine in den Sinnesorganen vor sich gehende psychische Neuschöpfung, so wird damit die Verbindung, in der das einzelne mit Empfindung und Bewußtsein begabte Individuum mit der Außenwelt steht, von vorneherein unbegreiflich. Eine solche Hypothese führt dann schließlich unvermeidlich auch zu einer Alternative, deren beide Glieder unmöglich sind: entweder, das Bewußtsein ent-

stehe plötzlich durch ein sich fortwährend wiederholendes Schöpfungswunder auf irgendeiner Stufe der organischen Entwicklung, oder es sei eine allgemeine Eigenschaft der Materie. Besteht das Bewußtsein überall in der Verbindung psychischer Elemente, so kann wohl eine Präexistenz dieser in allem Seienden, nicht aber zugleich jene sichtlich erst an die Formen des organischen Lebens geknüpfte Verbindung als eine ursprüngliche angenommen werden. Nimmt man dagegen die Elemente als präformiert an, so kann nun auch die Entstehung des Bewußtseins als ein Produkt der natürlichen Entwicklung gedeutet werden. Es ist dann von psychologischer Seite betrachtet die erste grundlegende psychische Synthese, die alle weiteren Erscheinungsformen des psychologischen Resultantenprinzips überhaupt erst möglich macht.

Der dritte, für die Aktualität des Seins entscheidende Schritt hat in der Psychologie des Willens seinen Ausgangspunkt. Die Analyse des Willensvorgangs zeigte uns, daß das letzte nicht weiter zerlegbare Element des individuellen Wollens das Tun ist, das als individuelles Prinzip eine Vielheit von Einheiten des Tuns und damit zugleich das Leiden als Grundbestandteil des Seins in sich schließt. Indem nun das Wollen die einzige uns unmittelbar gegebene Form des Tuns ist, können wir uns die Mannigfaltigkeit des Seins seinem eigensten inneren Wesen nach nicht anders denn als eine Vielheit von Willenseinheiten denken, die in dem Verhältnis von Tun und Leiden zueinander stehen. Danach werden aber nunmehr auch die weiteren Gestaltungen dieser Vielheit zu einheitlichen Verbindungen dem empirischen Vorbild der Entstehung komplexer aus einfachen Willensvorgängen konform sein. Nun unterscheiden sich jene von diesen durch die Mehrheit der Motive, und sie sind zugleich ausgeprägte Beispiele psychischer Synthese, indem die in den einzelnen Motiven enthaltenen Willensvorgänge in der komplexen Handlung zu einer Einheit verschmelzen. Nach

diesem Vorbild der Willensresultanten ist daher das Zusammenwirken der metaphysischen Willenseinheiten überhaupt anzunehmen. Alle Erscheinungen sind im Hinblick auf die unbegrenzte Vielheit der aktuellen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzen, im allgemeinen Resultanten aus zahlreichen aktuellen Einheiten, wobei die Resultanten selber wieder den Charakter einer Stufenfolge einheitlicher Kräfte besitzen. Diese Kräfte sind aber vermöge der aktuellen Natur ihrer selbst wie ihrer Elemente nicht etwa irgendwie beharrend zu denken, sondern sie könnten fortan nicht bloß in ihrer Zusammensetzung, sondern auch in der Beschaffenheit ihrer Bestandteile wechseln, ganz so wie die Motive oder einfachen Willensantriebe, aus denen ein komplexer Willensvorgang besteht, kaum bei irgendeinem neuen Vorgang wiederum genau dieselben sind, die sie etwa bei einem ähnlichen vorangegangenen waren. Natürlich schließt dies eine relative Gleichförmigkeit des Bestandes nicht aus, wie ja eine ähnliche noch deutlich als Resultat eines solchen Fließens der konstituierenden Teilprozesse der organischen Wesen im Zustand ihres Stoffwechselgewichtes uns entgegentritt. Schließlich erstreckt sich dies nicht minder auf die unorganische Körperwelt, also, da zu ihr auch die Elemente des organischen Stoffwechsels gehören, überhaupt auf die Resultanten niedrigerer Ordnung. Hier erreicht dann deren Stabilität in allen den Eigenschaften, die in die Erscheinung treten, eine Grenze, bei der wir sie mit einer mindestens für die meisten empirischen Zwecke bestehenden Gültigkeit als eine absolute betrachten dürfen. Dies ist eben die Grenze, wo wir einen gegebenen Komplex aktueller Seinselemente als eine Substanz bezeichnen. (Wilh. Wundt, Sinnliche und übersinnliche Welt, Leipzig 1914, S. 358—362.)

IV. Der Weltgrund

1. Vom zufälligen zum notwendigen Sein

Der Beweis aus der Kontingenz ist noch einfacher als der Bewegungsbeweis, doch manchem weniger dienlich zur Überzeugung, und zwar aus dem schon angegebenen Grunde, weil die Begriffe so abstrakt sind, daß man sich wegen der Leichtigkeit der Täuschung durch Homonymie selbst nicht recht traut.

Welches sind die Prämissen, auf denen er beruht?

Ein allgemeines G e s e t z und eine T a t s a c h e.

I. Die Tatsache ist die, daß es in der Welt Dinge gibt, denen nicht unmittelbar notwendig Existenz zukommt, sondern die ebensogut auch nicht sein könnten, und zwar nicht bloß in der Weise nicht sein könnten, wie z. B. Wasserstoff und Sauerstoff, wenn sie in Wasser verwandelt sind, nicht mehr in Wirklichkeit bestehen, sondern auch in der Weise, daß sie auch nicht virtuell in anderen Stoffen enthalten sein müssen. Also wie wenn z. B. ein Tropfen Wasser, der jetzt ist, nicht bestände und auch nichts anderes statt seiner existierte, sondern nur die Dinge, die jetzt außer ihm Existenz haben.

Das ist die Kontingenz, welche die Erfahrungsgrundlage des Beweises bildet, und von der er seinen Namen hat.

Man findet die Menschen geneigt, eine solche Kontingenz für viele Dinge, die in das Bereich unserer Erfahrung fallen, ohne weiteres zuzugestehen. Darum unterläßt man es gewöhnlich, einen ausdrücklichen Nachweis dafür zu erbringen. (Man findet es schwieriger, ein Wesen anzunehmen, wie Gott, das nicht kontingent ist, als ein Wesen, das kontingent ist, weil man eben alle Gegenstände der Erfahrung für solche hält.) Aber wenn unser Argument wirklich stringent sein soll, dürfen wir uns die Untersuchung nicht ersparen, um eine klare und volle Einsicht in diese Tatsache zu gewinnen.

Leicht bieten sich vor allem Gründe dar für die Kontingenz der K ö r p e r.

Ganz klar ergibt sie sich schon daraus, daß von ein und derselben Art eine Vielheit von Individuen besteht; ich glaube wenigstens, daß kaum einer, der unter unserem Gesichtspunkte auf diese Tatsache hinblickt, noch einen ernsten Zweifel hegen werde.

Nicht einmal die Korruptibilität gewisser Substanzen, auf die man ebenfalls als ein Zeichen der Kontingenz hingewiesen hat, läßt sich in ihrer Bedeutung damit vergleichen. Und sie hat insbesondere auch den Vorzug, daß auch Atomisten, die sich gegen die Annahme einer Korruption der Substanzen sträuben, sie ohne weiteres gelten lassen. Es gibt ja unzählig viele Exemplare von gleicher Art, z. B. von der Art des Sauerstoffs, so zwar, daß jedem einzelnen Exemplar der Spezies ganz die gleichen Eigentümlichkeiten wie den anderen zukommen.

Offenbar gehört zu diesen Eigentümlichkeiten auch die, daß die Existenz eines Individuums die Existenz anderer von derselben Art und Eigentümlichkeit nicht ausschließt, da ja tatsächlich Millionen und Billionen vorhanden sind. Wer wollte nun behaupten, es bestehe in dieser Beziehung eine Schranke, so etwa, daß wenn etwas die Existenz von neunhundertneunundneunzig ihm gleichen Individuen nicht ausschließt, es doch die von tausend ausschlösse? Vielmehr ist offenbar, daß wenn überhaupt in einer Art eine Vielheit von Individuen denkbar ist, keine bestimmte Menge mehr eine unüberschreitbare Grenze bilden kann. Gäbe es doppelt so viele, so wäre dadurch offenbar ebensowenig etwas Unmögliches gegeben als jetzt, da die Hälfte existiert.

Ist nun aber dies vernünftigerweise nicht zu leugnen, so erhellt, daß die Individuen dieser Art sämtlich kontingent sind, und somit ist die Erfahrungsbasis für unseren Beweis gewonnen.

Wie eine aktuell unendliche Menge von Körpern zu keiner Zeit gegeben sein kann, so auch nicht ein unendlich großer Körper. Auch eine aktuell unendliche Ausdehnung widerspricht. Es kann darum auch das Kontinuum der Orte, soweit es in einem einzelnen Momente verwirklicht ist, nicht unendlich groß gedacht werden. Die Lehre, daß es einen unendlich großen Raum gebe, ist absurd. Das gilt vom erfüllten Raume ebenso wie von einem mit Körpern ganz oder teilweise besetzten.

Somit sind auch die Orte von der Art, daß sie ebensowohl verwirklicht als nicht verwirklicht sein könnten. Mit anderen Worten, jeder Ort ist etwas Kontingentes. Da nun kein Körper sein kann, ohne einen Ort zu haben, so ergibt sich auch unter diesem Gesichtspunkte die Kontingenz der Körper, so wahr der Satz gilt: Wenn etwas nicht ohne etwas sein kann, was kontingent ist, so muß es selbst kontingent sein. Wie der Ort, so sind auch Ruhe und Bewegung kontingent, und wiederum kann ein Körper ohne das eine oder andere nicht gedacht werden. Wir sehen die Körper einen Ort verlassen und einen anderen einnehmen, von Ruhe zu Bewegung, von Bewegung zur Ruhe, von einer bestimmten Geschwindigkeit zu einer anderen übergehen. Kein Zweifel also, daß kein Körper unmittelbar notwendig ist.

Beide Argumente lassen sich auch vereinigen. Was ist beim Körper Prinzip der Individualität und numerischen Verschiedenheit? Der Ort, und da dieser kontingent ist, so ist es auch der Körper.

Der Kern des Argumentes, womit wir die Kontingenz alles Dreidimensional-Räumlichen nachgewiesen haben, war die Einsicht, daß immer unendlich mehr Orte bloß möglich als verwirklicht und erfüllt sind. Es fußt auf dem Gegensatz zwischen der Unendlichkeit möglicher und der Endlichkeit der jeweils verwirklichten Raumdinge. Deshalb läßt sich dieser Beweis ebenso zwingend für eine Welt von beliebiger Zahl

der Dimensionen führen. Er stützt sich ja nicht auf die besondere Zahl Drei, vielmehr wäre er, falls wir statt in einem Raume in einem Topid von vier, fünf, n-Dimensionen lebten, für die dann in der Erfahrung gegebenen Steroiden (Analoga der Körper) ebenso anwendbar.

Um ihn freilich so inne zu haben, daß allen Einwänden begegnet werden kann, muß man einige Vertrautheit mit den Grundlehren der Megethologie (allgemeine Größenlehre) und der Synechologie (Lehre vom Kontinuum) haben. Man wird dann leicht den Begriff eines „krummen Raumes" (oder krummen Topides von einer anderen Zahl von Dimensionen, als unser Raum sie aufweist) als absurd erkennen. Dieser aber spukt heute vielfach in den Köpfen der Naturforscher und hat sie dazu verleitet, die verläßlichsten Gesetze und so insbesondere auch die Endlichkeit des Raumes in Frage zu stellen.

In Wahrheit ist der Gedanke, daß der Raum kein ebener, sondern gekrümmt sei, ebenso widersinnig wie der einer krummen Zeit. Damit Raum den Raum, Zeit die Zeit fortsetze, müssen sie in allen Teilen homogen sein, d. h. es müssen alle Richtungen, die in einem Punkte koinzidieren, in jedem (inneren) Teile des Kontinuums sich finden.

Eine Bewegung kann in krummer Richtung gehen, ebenso eine Grenze (Linie, Fläche), nicht aber ein Raum oder eine Zeit, welche keine Grenzen eines mehrdimensionalen Kontinuums sind. Die Bewegung aber ist nicht wie Raum und Zeit ein primäres Kontinuum, sondern s e k u n d ä r k o n t i n u i e r l i c h (zeitlich-räumlich). Das Räumliche erscheint dabei in unvollkommener Teleiose sich erhaltend, es grenzt aber zeitlich ein eben-räumliches Dreidimensionales an ein Eben-Räumliches an, und so zeigt auch hier, was in Kontinuität steht, die sämtlichen gleichen Richtungen.

Eben auf dieser Homogenität des Raumes beruht es, daß ein Raumteil ebensogut wie jeder andere mit der Natur des

Körpers sich verträgt, daß also statt der jeweils verwirklichten Körper beliebige andere ohne Absurdität denkbar sind. So ist denn kein Körper unmittelbar notwendig.

Auch von unserem seelischen Leben ist es leicht nachweisbar, daß es nicht unmittelbar notwendig ist. Bei jedem Schluß bemerken wir, daß er durch das Denken der Prämissen verursacht ist, bei jeder Wahl, daß sie durch die Motive bewirkt wird. Auch erhält sich wie unser Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, so jeder andere psychische Akt nicht in Analogie zum Gesetz der Trägheit, sondern nur durch eine beständig sich erneuernde Verursachung. Und was das Subjekt dieser Tätigkeiten anlangt, so denken die einen es körperlich, und in solchem Falle wäre der Beweis mangelnder unmittelbarer Notwendigkeit bereits von uns erbracht, und wenn andere es unkörperlich denken, so müssen sie doch zugeben, daß mit einer indefiniten Vervielfältigung der physiologischen Bedingungen seines Auftretens es auch selbst indefinit vervielfältigt gedacht werden könnte. Da nun aber eine aktuell unendliche Vielheit wie auf körperlichem, so auf geistigem Gebiete unmöglich ist, so zeigt sich, daß auch hier die unmittelbare Notwendigkeit geleugnet werden muß.

Wie nun ist dasjenige, was unmittelbarer Notwendigkeit ermangelt, zu denken? Zwei Annahmen ergeben sich als allein möglich. Entweder es entbehrt jeder Notwendigkeit, auch der mittelbaren, die es hätte, wenn es von etwas Notwendigem gewirkt wäre; dann ist es absolut zufällig zu nennen — oder es ist kontingent bloß in dem Sinne, daß es nur sein kann, wenn es von einem anderen gewirkt ist.

Um darüber zu entscheiden, müssen wir untersuchen, ob denn ein absolut Zufälliges überhaupt möglich ist.

II. Wir kommen damit zu der Erörterung des allgemeinen Gesetzes, von dem wir oben gesagt haben, daß es ebenfalls eine Prämisse für unseren Beweis bilde.

Die Unmöglichkeit eines absolut Zufälligen ergibt sich auf Grund folgender Erwägungen.

Alles, was ist, ist gegenwärtig, wie alles, was war, gegenwärtig war, und was sein wird, gegenwärtig sein wird.

Auch ist alles, was ist, mit allem anderen, was ist, zugleich, und nur der eine Unterschied besteht, daß von dem, was gegenwärtig ist, das eine als Anfang, das andere als Ende eines Verlaufs ist, während das dritte als innere Grenze eines Verlaufs sich darstellt, und das, was von ihm bereits verlaufen ist, mit dem, was erst verlaufen wird, verbindet. In jedem Falle, auch in dem, wo man von unverändertem Fortbestand spricht, hat man es, genau besehen, mit einem kontinuierlichen zeitlichen Wechsel zu tun, ohne welchen die Unterscheidung von kürzerer und längerer Zeitdauer keinen Sinn hätte.

Wir haben in dem Gesagten anerkannt, daß nicht alles, was ist, einem zeitlich kontinuierlichen Verlauf angehören müsse, der sowohl nach der Seite der Vergangenheit vorbestanden hat als nach der Seite der Zukunft fortbestehen wird. Allein der eine oder andere Zusammenhang kann nicht fehlen. Es ist unmöglich, daß etwas in demselben Augenblick abrupt anfange und endige, nur etwa das ist denkbar, daß es, wie es jetzt abrupt anfängt, in einem späteren Augenblick abrupt endigen werde, oder daß es, wie es jetzt abrupt endet, in einem früheren Augenblick abrupt angefangen habe. Immer finden wir eine Zwischenzeit, die, so klein man sie denken möge, als Kontinuum indefinit viele Momente unterscheiden läßt, welche Augenblicke bloß infinitesimalen Wechsels gewesen sind oder sein werden.

Es fragt sich nun, ob ein solcher infinitesimaler Wechsel ohne Widerspruch denkbar sei, wenn er als etwas absolut Zufälliges gegeben sein soll. Und wir müssen diese Frage aufs entschiedenste verneinen, denn einerseits müßte im Falle absoluten Zufalls in jedem Augenblick, für

sich genommen, ein abrupter Wechsel ebenso wahrscheinlich, wenn nicht noch wahrscheinlicher sein als ein Fall kontinuierlicher Fortsetzung; andererseits müßten, nach dem Gesagten, doch der Fälle kontinuierlicher Fortsetzungen unendlich mehr sein als der Fälle abrupten Wechsels, da immer zwischen je zwei Fällen abrupten Wechsels unzählige kontinuierliche Fortsetzungen liegen müssen, was widerspricht.

So ist denn der Beweis erbracht, daß nichts, was ist, absolut zufällig sein kann. Da wir nun von den Dingen der Erfahrung, den Körpern und den Seelen nachgewiesen haben, daß sie auch nicht als unmittelbar notwendig gelten dürfen, so ergibt sich, daß sie mittelbar notwendig sind.

Wenn aber dies, so ist es unzweifelhaft, daß es etwas anderes geben muß, was unmittelbar notwendig ist und als erste, schöpferische Ursache von allem, was in unsere Erfahrung fällt, betrachtet werden muß.

Vielleicht meint einer, dieser Schluß sei unstatthaft, genüge es doch, wenn irgend etwas das mittelbar Notwendige in unserer Erfahrung notwendig mache, das selbst nur mittelbar notwendig ist. Natürlich werde es dann selbst wieder ein anderes zur Vorbedingung haben, aber auch diese könne vielleicht nur mittelbar notwendig sein und so ins Unendliche.

Allein er widerlegt sich leicht, würde doch in solchem Falle die ganze Reihe von dem, was man mittelbar notwendig nannte, als zufällig erscheinen und alles von uns gegen die Möglichkeit des absoluten Zufalls Gesagte bliebe in Kraft. (Man denke z. B. eine Aufeinanderfolge von Körpern, deren einer den anderen produzierte. Könnte eine solche irgendwo, so könnte sie in gleicher Weise auch an einem beliebigen anderen Punkte des Raumes stattfinden, aber nicht an allen, somit erschiene jede zufällig.) (Fr. Brentano, Vom Dasein Gottes, hrsg. von A. Kastil, S. 410—16.)

2. Vom Vielen zum Einen

Die Wirklichkeit besteht nicht in einer unveränderlichen systematischen Ordnung, in welcher die Weltelemente vermöge ihrer Verwandtschaft wie in einer Klassifikation aufgestellt wären, sondern in einem unaufhörlichen Geschehen, in welchem aus dem bald so bald anders erfolgenden Zusammentreffen der Elemente bald diese, bald jene Folge entsteht.

Was nun in jedem Augenblick aus den gegebenen Bedingungen entstehen muß, das steht infolge der allgemeinen Gesetze, die über diese Elemente herrschen, von Ewigkeit fest. Daß aber eine solche Folge in einem bestimmten Augenblick verwirklicht wird, in einem anderen dagegen nicht, darin besteht dieser andere Zusammenhang des Wirkens, durch den sich die Wirklichkeit von jedem bloßen System von Wahrheiten unterscheidet.

In dem Ganzen der Mathematik z. B. findet auch ein Bedingungszusammenhang statt, durch den viele Sätze von anderen abhängig sind; allein keiner von ihnen wird durch den anderen hervorgebracht, sondern alle gelten zusammen in gleichzeitiger Wahrheit. In der Wirklichkeit dagegen ist die Folge, die nach allgemeinen Gesetzen unter bestimmten Bedingungen sein muß, bald wirklich, bald nicht wirklich, je nachdem diese Bedingungen erfüllt sind oder nicht.

Es muß also die Wirklichkeit der Bedingung dazu beitragen, die an sich notwendige Gültigkeit einer durch die allgemeinen Gesetze vorausbestimmten Folge aus einem bloßen denknotwendigen Postulate ebenfalls zur Wirklichkeit zu machen. —

Es fragt sich nun, welche näheren Voraussetzungen man machen muß, um diese Übertragung der Wirklichkeit oder kürzer: um überhaupt den Prozeß des „Wirkens" denkbar zu machen.

Verwirklichte Bedingungen einer Folge können in nichts anderem bestehen, als in Zuständen von Dingen und in Verhältnissen zwischen diesen. Die Frage kommt daher darauf zurück: wie ein Ding a auf ein anderes b zu wirken imstande sei.

Sie wird zunächst durch eine Gruppe von Ansichten beantwortet, welche von a nach b etwas „übergehen" lassen: „Causa transiens", „Influxus physicus". — Fragt man, was das sei, was hier „übergehe", so gibt es darauf nur e i n e vollkommen zulässige, aber unfruchtbare Erwiderung: etwas Reales nämlich, das zu eigener Existenz befähigt und ihrer teilhaft ist, ein D i n g also kann sich von dem a trennen, mit dem es erst vereinigt war, und sich mit b vereinigen, zu dem es überging. Allein in diesen Fällen, die sehr oft vorkommen, findet entweder gar keine Wirkung, sondern eine bloße Ortsveränderung statt; oder wenn b eine Veränderung erfährt, so beginnt sie doch erst dann, wenn das übergehende Element bereits seinen Weg zu ihm zurückgelegt hat, und kann also weder durch diesen Übergang, noch durch einen neuen, zwischen ihm und b erklärt werden.

Wenn man aber anstatt eines Dinges Zustände oder Ereignisse oder Tätigkeiten von a nach b übergehen läßt, so wendet die Metaphysik mit Recht ein, daß diese alle als bloße Attribute einer Substanz sich nicht von dem a trennen können, dessen Zustände oder Tätigkeiten sie waren; daß sie ferner nicht einen Augenblick lang z w i s c h e n a und b, zwar als Zustände, aber als Z u s t ä n d e n i e m a n d e s, existieren können; daß endlich, wenn sie sich auf b übertragen könnten, doch nun erst wieder zu erklären wäre, wie sie zu Zuständen von b werden, d. h. wie sie auf b wirken können.

Wenn man zuletzt noch unbestimmtere Ausdrücke anwendet, z. B. einen „Einfluß" oder eine „Wirkung" von a auf b übergehen läßt, so hat man daran nichts als bloße B e z e i c h n u n g e n, aber durchaus keine Auflösung des Problems. Mithin sind alle Versuche, auf diesem Wege der „causa

transiens" das Zustandekommen des Wirkens zu begreifen, völlig vergebens . . .

Es ist und bleibt ein unzulässiger Widerspruch, daß zwei Dinge, die einander nichts angehen, dennoch einander so angehen sollen, daß jedes sich nach dem anderen richten müßte.

Diese Selbständigkeit muß aufgegeben werden, und die einzelnen endlichen Dinge, welche der gewöhnlichen Erfahrung als abgeschlossene Wesen für sich erscheinen, müssen als unselbständige Teile eines e i n z i g e n realen Wesens M angesehen werden.

Die Folge hiervon würde diese sein: wenn in einem Einzelwesen a, das nur ein Teil des allgemeinen M ist, ein neuer Zustand α irgendwie entstanden ist, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M und hat nicht nötig, erst durch irgendeine Fortpflanzung oder Vermittlung zu einem solchen Zustand zu werden. Von M aber behaupten wir nun dasselbe, was wir auch von jedem Einzelwesen behaupten würden, das wir als selbständiges Ding auffaßten, nämlich: vermöge der Einheit seiner Natur wird M es nicht dulden, daß in ihm ein neuer Zustand α stattfinde, der eben als ein neuer die Identität dieser seiner Natur mit sich stören würde. Es wird vielmehr notwendig einen zweiten kompensierenden Zustand β in sich selbst hervorrufen, durch dessen Zugleichsein mit α jene Störung beseitigt und die Identität des M mit sich selbst hergestellt wird. Erschien nun α für unsere Beobachtung lediglich als ein Zustand des Einzelwesens a, so kann auch β, das ja natürlich immer in irgendeinem Zustand irgendeines Teiles von M bestehen muß, als Zustand eines oder mehrerer Einzelwesen b in unsere Beobachtung fallen. Und auch dies β braucht nicht erst von M aus, wie von einem Mittelpunkt aus, einen gewissen Weg zurückzulegen, um nach b zu gelangen; da vielmehr M eben in a l l e n Einzelwesen a, b, c . . . z u g l e i c h vorhanden ist und jeder Zustand des einen Wesens a unmittelbar von dem ganzen M mit erfahren wird, so findet

auch die Erzeugung des β unmittelbar in dem b, das seinem Sinne nach zum Träger dieses kompensierenden Zustands bestimmt ist, durch das auch hier in b gegenwärtige reale M statt.

Dies würde nun der Vorgang sein, der uns in unserer Beobachtung als ein transeuntes Wirken des selbständigen Wesens a auf ein gleich selbständiges b vorkommt, in Wahrheit aber bloß ein immanentes Wirken innerhalb eines einzigen Wesens ist, dessen Einheit den einen Zustand nicht dulden kann, ohne ihm zur Ausgleichung einen zweiten zuzugesellen oder ihm nachfolgen zu lassen . . .

Durch diese Betrachtungen sind wir keineswegs bereits zu einem Begriffe Gottes gelangt. Nichts ist uns gewiß geworden, als die notwendige Annahme eines einzigen realen Wesens, dem alle Einzeldinge sowohl ihrer Natur nach, als ihrer Existenz nach vollkommen unterworfen sind, und in dessen Auftrage allein, keineswegs aber kraft ihrer eigenen ursprünglichen Fähigkeit, sie alle ihre gegenseitigen Wirkungen entfalten.

Hiermit ist für die Religionsphilosophie nur das gewonnen, was die früher erwähnten Beweise für das Dasein Gottes nicht leisteten, nämlich eben die notwendige Einheit des unbedingten und alles bedingenden Prinzips. Was nun aber dieses M sein wird: ob ein bewußter Geist, eine unbewußte Weltseele, ein blinder Stoff oder sonst irgendeine Art von Realität — das wissen wir noch gar nicht; und es bedarf einer neuen Untersuchung, ob es möglich ist, dieses M so aufzufassen, daß von ihm die Prädikate gültig sind, welche die Religion von Gott behauptet, daß also der Begriff M in den Begriff Gottes übergeht. (Hermann Lotze, Grundzüge der Religionsphilosophie, 3. Aufl., Leipzig 1894, S. 25—27, 29—31, 32.)

3. Vom Ganzen zum Ganzheitsprinzip

Wie muß das Wirkliche in einen Begriff gefaßt werden, auf daß alles, was es irgendwo und irgendwann, im nicht räumlich-zeitlich beschränkten Sinne dieser Worte, „gegeben" hat, „gibt" und „geben wird", in der Besonderheit seines Soseins sein könne, und zwar an „Demselben"? In den Begriff, der hier gesucht wird, muß, man sieht es, auch der „Grund" dafür eingehen, daß überhaupt Weltenstufen, die doch „dasselbe" Letzte betreffen, in ihrer zeitlosen Abfolge da sind.

Hier also erst suchen wir die höchste Form des Begriffes Gott, d. h. den Begriff, der ein Etwas meint, das, selbst unbedingt, die Bedingung von allem ist. Durch diesen Begriff als Begriff sollen die Begriffe aller Teilwirklichkeiten mitgesetzt werden, und aus dem von diesem Begriffe gemeinten wirklichen Gegenstande soll sich — als ob es sich um ein „Folgen" handelte — die Gesamtheit aller wirklichen Teilgegenstände, aller unbekannt vielen Wirklichkeitsstufen, ihrem Wirklichsein nach ergeben.

Scheint es nun nicht, als müßte es bei der bloßen Formung der höchst-metaphysischen Aufgabe sein Bewenden haben, wo wir ja schon auf der mittleren überleitenden Stufe der Wirklichkeitslehre, als es sich um die bloße Möglichkeit von mehr als einer Wirklichkeitsstufe handelte, fast ausschließlich fragen, aber so gut wie gar nicht antworten konnten?

Was es nun, in den verschiedenen religiösen und metaphysischen Dogmen, an Antwortsversuchen mit Rücksicht auf die endgültig geformte Gottesfrage gibt, ist übrigens, wenigstens in einer Hinsicht, nicht so verschiedenartig, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Dieser Umstand weist aber nicht etwa auf einen erfreulichen sachlichen Consensus omnium hin, sondern zeigt nur, daß eben gewisse rein formhafte, forderungsmäßige Züge in bezug auf das, was der Begriff Gott leisten

soll, stets in ungefähr gleicher Weise geschehen worden sind.

So verschieden sich also zum Beispiel der jüdisch-christliche Gott, welcher die Welt und als sein Ebenbild die Menschen schafft, diesen Ebenbildern freien Willen gibt, sie nach ihrem Fall straft und dann erlöst, so verschieden sich dieser Gott ausnimmt von dem Deus sive natura naturans des Spinoza, cuius essentia involvit existentiam und aus dessen Essentia alles „folgt" — als Begriff „Gott" bedeuten sie beide und noch viele andere doch jedenfalls Eines: das denkhaft und sachlich Unbedingte, alles Bedingende: Alles ist durch Gott wirklich, und alles ist durch das Sosein Gottes so, wie es ist.

Die Unterschiede der Lehre beziehen sich weit weniger auf den Gottesbegriff in diesem Sinne, als vielmehr auf die besondere Lehre vom Bedingtsein der Wirklichkeitsstufen und Dinge durch Gott als das letzte Wirkliche, also auf die Frage wie Gott „wird" und inwiefern er „beharrlich" bleibt. Ist denn nun hier irgend etwas auszumachen, das über ein ganz leeres Spiel von Vermutungen hinausgeht?

Ich meine, ein Allerwesentlichstes ist immerhin bereits von uns ausgemacht worden in der Gottesfrage, so daß wir es hier bloß wieder zu nennen brauchen; und das ist die Einsicht, daß ohne den Begriff Gott in irgendeiner Form das Wirkliche jedenfalls nicht gefaßt werden kann.

Also ist Gott „wirklich", oder, anders gesagt, darf der Begriff „Gott" als bloßer gehabter Inhalt, als bestimmtes Beieinander von Merkmalen, mit dem Zusatze, dem Kreiszeichen „meint ein Wirkliches" versehen werden.

Freilich ist er nur als wirklich erwiesen als ein solcher Gegenstand, als welcher er von uns mit dem Begriffe „Gott" gemeint war, und mit Rücksicht auf dasjenige Bereich, sozusagen, des Wirklichen, für welches mit solchem Begriffe ein wirklicher Gegenstand überhaupt gemeint sein konnte. Aber

die ausdrückliche Nicht-Gott-Lehre, der „Atheismus", ist in der Tat schon durch den gesamten Inhalt des ersten Teils dieses Werkes abgelehnt.

Man überdenke folgendes:

Wir „definieren" Gott als wirklichen Gegenstand, gemeint durch einen Begriff, aus dessen essentia, d. h. aus dessen logischem Wesen, alle Teilwirklichkeit dem Begriffe nach mitgesetzt wird. Nun haben wir in der Tat, soweit wie wir Ganzheit fanden, einen solchen Begriff schon im ersten Teil dieses Werkes aufzustellen vermocht, einen „unentwickelten entwickelbaren" Begriff also, dessen mitsetzende Kraft uns zwar, da es sich nicht um Mathematisches handelte, nicht eigentlich faßbar war. Aber das durch diesen Begriff Gemeinte, überpersönliche Ganzheit, war wirklich. Freilich nicht allein war sie wirklich, neben ihr, in sie verwebt, gibt es wirklichen Zufall. Aber wir dürfen trotzdem sagen: soweit Wirklichkeit Ganzheit ist, ist sie gott-bedingt: für das Ganzheitliche im Wirklichen gibt es Gott. Das Wirkliche, wenn auch nur in einem Anteil, ganzheitlich fassen heißt es gottbedingt fassen.

Nur eine streng summenhafte Lehre vom Wirklichen leugnet Gott ausdrücklich, ist „Atheismus". Wenigstens, wenn man Gott so „definiert", wie wir es getan haben . . .

Descartes' psychologischer Gottesbeweis zeigt nur, daß das Wirkliche so beschaffen ist, daß es bewußte Wesen, welche den Begriff „die eine ganze Ordnung" und den Wunsch, diesen Begriff inhaltlich zu erfüllen, haben, geben kann.

Immerhin leitet dieser Gedankengang zum Begriff des Ganzen über; einem Begriff, auf dessen Boden sich zwar nicht die Gesamtheit, aber doch wenigstens ein Teil der Gottesfragen nun in der Tat ergebnisreich behandeln läßt.

Schon Kant hat es dem sog. physiko-theologischen, auf die Teleologie der empirischen Welt gegründeten Beweis zugegeben, daß er ein „Beweis", freilich nicht der Existenz Got-

tes als des Allgrundes und „Schöpfers", wohl aber als des Weltenbaumeisters, des Demiurgos sei. Nun handelt der physiko-theologische Beweis, in unserer Sprache geredet, vom Dasein überpersönlicher Ganzheit und von einer überpersönlichen Entelechie als ihrem Grunde. Das „Dasein" dieser beiden kann in der Tat „bewiesen", d. h. durch Indizien gut gestützt — (natürlich nicht: deduziert) — werden, und persönliche Ganzheitsagenzien sind sogar geradezu gesichert. Will man alles Elementar-Ganzheitliche im Empirischen göttliche Wirkungen und seine Ursachen göttliche Kräfte oder, kurz, göttlich nennen, so ist also auf dem Boden der Ganzheitslehre Göttlichkeit als „existierend" geradezu beweisbar. Göttlichkeit in diesem Sinne deckt freilich, wie gesagt, nicht das, was der Gottesbegriff meint, in Vollständigkeit, und so kann denn gesagt werden, daß die auf das Dasein überpersönlicher Ganzheit gegründeten höchstmetaphysischen Erwägungen, ebenso wie die verwandten Erwägungen des physiko-theologischen Beweises, zwar nur eine Seite des Gottesproblems behandeln, daß sie diese Seite aber, und zwar im positiven Sinne, lösen. Das war es wohl auch, was Kant mit seinem Satz, daß der Demiurgos immerhin beweisbar sei, hat sagen wollen.

Wir selbst wollen sagen: Es gibt „Göttlichkeit", d. h. es gibt empirische unauflösbare Ganzheit und ihre metaphysische Grundlage.

Der radikale Atheismus ist damit geradezu widerlegt! (Hans Driesch, Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917, S. 339—41; Metaphysik, Breslau 1924, S. 89 f.)

GOTT

„Ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke;
Und ob alles im ewigen Wechsel kreist,
Es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist"
(Schiller).

I. Dasein Gottes

1. Die religiöse Gewißheit

Das menschliche Leben ist voll von intuitiver Gewißheit. Wenn wir, indem wir die Augen auftun und uns in das Schauspiel, das uns die Sinne darbieten, versenken, die Natur selbst in ihrer Lebendigkeit, in der Ursprünglichkeit ihres Schaffens, in ihren Quellen, Wurzeln und Samen mit faustischem Sinne zu erfassen glauben, so ist dies intuitive Gewißheit. Und intuitive Gewißheit ist es, wenn wir in der uns gegenüberstehenden Menschengestalt das Seelenleben dieses Menschen, trotzdem daß wir es doch nie unmittelbar erfahren, dennoch unmittelbar, scheidewandlos, hüllenlos zu ergreifen überzeugt sind; wie dies höchsten Grades dort der Fall ist, wo Zwei einander in Liebe gewiß werden. Das intim unmittelbare Erleben eines Du beruht geradeso auf intuitiver Gewißheit wie das unmittelbare Erfassen und Erraffen des Naturschaffens. Und ebenso liegt, wenn wir, uns in unser eigenes Ich vertiefend, unseres Ichs als eines wesenhaften, schöpferischen Selbstes gewiß werden, intuitives Erleben vor. Zum Wissen von seinem Oberflächen-Ich bedarf es keiner Intuition; hierzu genügt die gewöhnliche Selbstbeobachtung und Selbstzergliederung. Dagegen seines einheitlichen Lebens- und Wesensgrundes gewiß zu werden: dies ist Sache eines intuitiven Verhaltens. Vor allem aber haben wir an die intuitive Gewißheit zu denken, die wir in moralischer und ästhetischer Hinsicht erleben. Wir wollen uns die In-

tuition in beiderlei Hinsicht kurz vergegenwärtigen. Dies wird uns dazu führen, das Eigentümliche der religiösen Intuition auszusprechen.

In dem sittlich bewegten Menschen findet nicht nur einfach ein Haben sittlicher Gefühle statt; sondern er ist zugleich eines darüber Hinausgehendes gewiß. Er hat den Glauben, in dem Guten einen überindividuellen, unbedingten Wert zu besitzen; den Glauben, daß das Gute zu der idealen Bestimmung des Menschen gehört. Dies ist eine über das Erfahrbare weit hinausgreifende Gewißheit; eine Gewißheit, die das, was Kant das Intelligible im Menschen nennt, betrifft. Der unbedingte, zeitlose Wert des Guten und unser Sicheinsfühlen mit diesem Werte als mit dem, worin unsere Bestimmung liegt — das ist der Inhalt der intuitiven moralischen Gewißheit. Ich will nicht etwa sagen, daß jeder sittliche Mensch dieses intuitive Erlebnis hat; vielmehr ist reinste, vorbildliche Sittlichkeit ganz wohl ohne diese intuitive Gewißheit möglich. Nur soviel will ich sagen, daß bei vielen sittlich ergriffenen Menschen sich dieses intuitive sittliche Erleben findet. Man mag sich Plato, Fichte, Rousseau, Pestalozzi als Beispiele für starke intuitive moralische Gewißheit vor Augen halten.

Etwas Entsprechendes findet nun auch auf ästhetischem Gebiete statt. Freilich von so weiter Verbreitung wie die moralische Intuition ist die ästhetische noch nicht. Doch aber verknüpft sie sich keineswegs selten mit dem starken und reinen Leben in Schönheit und Kunst. Die Beglükkung, die wir im ästhetischen Genießen erfahren, erfüllt uns mit der Gewißheit, daß die Schönheit mehr als nur ein relatives Oberflächenergebnis ist, daß sie einen Selbstwert darstellt, zu dessen Verwirklichung der Mensch die Bestimmung in sich trägt. Je ungeteilter wir uns in den einklangvollen Genuß versenken, den uns hohe Kunstwerke geben, um so mehr ergreift uns die Überzeugung, daß sich in Schönheit und Kunst eine letzte Tiefe unseres Selbstes auswirkt, daß die künstlerischen

Entzückungen dem schöpferischen Urgrunde unseres Ichs entquellen. Schiller, Friedrich Theodor Vischer, Richard Wagner, John Ruskin mögen als Vertreter hochentwickelter ästhetischer intuitiver Gewißheit genannt sein.

In diese, wie wir sehen, vielgliedrige Reihe wohlbekannter intuitiver Gewißheitserlebnisse ist auch das religiöse Fühlen einzuordnen. Wodurch hebt sich nun die religiöse intuitive Gewißheit von den übrigen intuitiven Gewißheitsarten ab? In vielmillionenfacher Weise ist die Tatsache bezeugt, daß eine durchaus eigenartige intuitive Gewißheit dort vorhanden ist, wo der Mensch unmittelbar dessen gewiß ist, sich in Einheit mit dem Unendlichen, mit dem Absoluten, mit dem tiefsten Grunde alles Seins, mit dem Ewig-Einen zu fühlen.

Selbst wenn diese Gewißheit auf Illusion beruhen sollte, wie die Gegner meinen, so würde damit die Tatsächlichkeit des Gewißheitserlebnisses nicht umgestoßen sein. Und diejenigen, die diese Tatsache in sich erleben, erfahren hierin etwas wesentlich Anderes, als in der moralischen oder ästhetischen Intuition erfahren wird. Diese beiden Arten der intuitiven Gewißheit reichen nur bis in die schöpferische Tiefe des eigenen Ichs. Die intuitive Gewißheit religiöser Art besteht gerade darin, in dem lebendigen Grunde des eigenen Ichs gewiß zu sein des Unendlichen, des urschöpferischen Absoluten, oder, um in der Sprache des religiösen Menschen zu reden, gewiß zu sein Gottes. Man raubt der religiösen Gewißheit ihren Nerv, wenn man sie, wie beispielsweise Georg Simmel tut, lediglich in ein eigentümlich tief und weihevoll erregtes Innenleben setzt und ihr alle Gegenstandsbeziehung nimmt. Dem von religiöser intuitiver Gewißheit Erfüllten tut sich in dem Grunde seines Ichs die unendliche Tiefe des Absoluten auf. Religiöses Fühlen ist Sichverlieren und Sichbehaupten in der Einheit mit dem Absoluten. In dieser erfühlten Hinterwelt findet der Fromme seinen unbedingten Halt, seine nicht zu

entwurzelnde Substantialität. Das Gegründetsein in diesem letzten heiligen Lebensquell gibt ihm das Gefühl unbedingter Geborgenheit und unzerstörbarer Erlöstheit. Das religiöse Gefühl ist sonach von geradezu überwältigender Gegenständlichkeit. Diese Charakterisierung paßt nicht nur etwa auf solche Männer wie Schleiermacher oder Spinoza, sondern sie trifft auch den einfachsten Wesenskern des religiösen Fühlens, wie es sich bei Jesus, bei dem heiligen Augustinus oder Luther findet.

Mit dem Wesenskern alles religiösen Verhaltens wäre es nun aber mager bestellt, wenn mit der intuitiven Gewißheit der Einheit mit dem Absoluten, so wie sie sich bis jetzt uns dargestellt hat, schon alles gesagt wäre. Wir werden einen starken Schritt vorwärts tun, wenn wir es mit jenem Einheitsgefühl ernsthaft nehmen. Ich frage daher: welche Bedingungen müssen erfüllt sein, wofern das Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen keine bloße übertreibende Redensart, auch keine verschwommene Regung, sondern ein Erlebnis sein soll, das dasjenige erfüllt, was es sein will? Was gehört dazu, wenn wir in unserer Persönlichkeit des Einsseins mit dem Absoluten in aller Ernsthaftigkeit innewerden, die Einheit mit dem Absoluten wahrhaft verwirklichen sollen?

Um sofort zu sagen, was ich meine: soll das Gefühl der Einheit mit dem Weltgrunde ein wirklich vollzogenes Erlebnis sein, soll in allem Ernste die Gewißheit entstehen, sie eigene Persönlichkeit als mit dem Weltgrunde in Einheit lebend zu fühlen, so muß der Weltgrund als absoluter Geist erlebt werden. Nur wenn alles Sein in einem absoluten Geiste wurzelt, nur wenn der absolute Geist als das alles Endliche in sich Fassende, auch also als das alle menschlichen Iche Durchwaltende gefühlt wird, kann es zu einem wirklichen Erleben der Einheit der eigenen Persönlichkeit mit dem Absoluten, mit dem Weltgrunde, mit Gott kommen. Mit etwas uns völlig Unverwandtem, mit etwas von Grund aus Andersartigem, als

wir selbst sind, können wir uns nicht als in Einheit stehend erleben. Nun läßt sich aber nicht leugnen, daß wir Bewußtsein, Seelisches, Persönlichkeit sind. Nur mit einem geistigen Weltgrunde daher, niemals mit einem ich-fremden und geistfernen, können wir uns als in Einheit lebend fühlen. (Joh. Volkelt. Was ist Religion?, Leipzig 1913, S. 10—15.)

2. Die ethische Begründung

Die Postulate der praktischen Vernunft gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille, ebendadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung auf das Praktische) objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligibelen Welt gehört), und des Daseins Gottes. Das erste fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das

höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes . . .

Das moralische Gesetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der notwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Guts, der Sittlichkeit, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann, zum Postulat der Unsterblichkeit. Ebendieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit, ebenso uneigennützig wie vorher aus bloßer unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft notwendig verbunden ist) notwendig gehörig postulieren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches ebendarum

durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern,

mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Notwendigkeit subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht sei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt . . .

Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reiches Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein

Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in der Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpf übrig läßt, ebendaher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Wert einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich: weil alle mögliche Glückseligkeit im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben keine andere Einschränkung hat als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und notwendig

ist, diese aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann (soviel auf unser Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenstand der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche Triebfeder zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht. (I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 8. Aufl., hrsg. von K. Vorländer, S. 168 f., 158—61, 162—65.)

3. Die werttheoretische Begründung

Mit den logischen, ethischen und ästhetischen Werten ist der Umkreis der menschlichen Wertbetätigung, welche gegenüber den Annehmlichkeiten und Nützlichkeiten des alltäglichen Lebens auf allgemeine Anerkennung und auf die Notwendigkeit sachlicher Unbedingtheit Anspruch erheben kann, für die philosophische Untersuchung erschöpft. Es sind damit die drei Gebiete des Seelenlebens, das Vorstellen, das Wollen und das Fühlen durchlaufen, und es ist auf jedem dieser Gebiete der Inbegriff dessen herausgestellt, worin die Wertung des empirischen Bewußtseins eine über dieses selbst hinausgreifende Bedeutung besitzt. Das normative Allgemeinbewußtsein, das sich dabei zeigt, ist in seiner empirischen Gestaltung das Gesamtbewußtsein irgendeines historischen Gebildes der menschlichen Geschichte, — in seiner idealen Form die Kultureinheit der gesamten Gattung —, in seiner metaphysischen Bedeutung

eine über alle Erfahrung hinausreichende Vernunftgemeinschaft geistiger Urwirklichkeit. Neben jenen drei Arten aber kann es inhaltlich keine weiteren allgemeingültigen Werte geben, weil mit ihnen das ganze Gebiet der Seelentätigkeiten erschöpft ist, und es lassen sich in der Tat keine Werte aufweisen, die nicht einem dieser Gebiete angehören. Wenn trotzdem von einem Reich der religiösen Werte gesprochen wird, das man mit dem Gesamtnamen des Heiligen bezeichnen kann, so kommt dies daher, daß alle jene Werte religiöse Formen anzunehmen vermögen . . .

Fragt man nun aber nach dem gemeinsamen Merkmal aller derjenigen Wertungen, welche auf diese Weise eine religiöse Färbung besitzen, so ist es jedesmal die Beziehung der Werte auf eine überweltliche, überempirische, übersinnliche Wirklichkeit. Dies Moment der Überweltlichkeit ist für das Wesen der Religion so ausschlaggebend, daß, wo man es abzustreifen sucht, eine solche Karikatur herauskommt wie die positivistische Religion de l'humanité . . .

Wir verstehen somit unter dem Heiligen keine besondere Klasse der allgemeingültigen Werte, wie sie das Wahre, das Gute, das Schöne ausmachen, sondern vielmehr alle diese Werte selbst, insofern sie in Beziehung zu einer übersinnlichen Wirklichkeit stehen. Eine solche Beziehung aber anzunehmen, erscheint geboten durch die Erlebnisse, welche das Gewissen von dem Wechsel seiner eigenen Betätigung und von dem darauf gegründeten Verlangen nach letzten und absoluten Prinzipien der Wertung macht. Wir kommen in dem Leben der Überzeugungen nicht mit den empirischen Formen des Gesamtbewußtseins aus, auf welche uns die Untersuchung logischer, ethischer und ästhetischer Werte zunächst führt. Die Spaltung im Selbst, welche das Gewissen bedeutet, indem es das beurteilte Subjekt dem beurteilenden gegenüberstellt, genügt bis zu einem ge-

wissen Grade zur soziologischen Erklärung der tatsächlichen und approximativen Allgemeingültigkeiten der Wertung. Für wahr gilt, was der Gesamtmeinung entspricht — für falsch vor allem, was ihr widerspricht: und ebenso ist böse jede Verletzung der Sitte und pervers jedes Gefühl, das der Tradition widerspricht. Danach könnte es scheinen, als reduziere sich der Zwiespalt des Gewissens auf die Gegenüberstellung des normativen Gesamtbewußtseins zu den Sonderfunktionen des Individuums, das jenes Gesamtbewußtsein auch in sich vorfindet. Aber es scheint nur so. Es bliebe dabei, wenn dies Gesamtbewußtsein als tatsächliche allgemeine Vorstellungs-, Wollens- und Gefühlsweise etwas Festes und Absolutes wäre. Das ist sie nicht. Sie variiert nicht nur bei den verschiedenen historischen Erscheinungsformen der Gesellschaft, sondern sie ist bei jeder einzelnen davon in einer allmählichen Wandlung begriffen. Der Fortschritt in der Entwicklung des Gesamtbewußtseins besteht dabei in dem Sündenfall des Individuums, das sich gegen die herrschende Wertung auflehnt. Dabei aber beruft sich das Individuum nicht auf seine persönliche Willkür, sondern vielmehr auf einen Appell an eine höhere Instanz: es greift von dem zeitlich geltenden auf das ewige und göttliche Gesetz zurück und verteidigt dies gegen eine Welt des Widerspruchs. So vertritt der Forscher und Denker sein neues Erringnis, so der Reformator sein Ideal, so der Künstler seine neue Gestaltung, und in ihnen allen greift somit das Gewissen über die soziale Erscheinungsform des Gesamtbewußtseins hinaus zu seinem transzendenten und metaphysischen Wesen. Gewiß laufen dabei die mannigfachsten Täuschungen mit unter: aber so viel die falschen Propheten irren mögen, so bleibt doch das unverbrüchliche Recht eines Appells an die höchste Instanz bestehen. Wir sind gewohnt, dies Verhältnis auf dem Gebiete der Erkenntnis durchaus anzuerkennen, aber warum soll es nicht auch für die Konflikte des ethischen und des ästhetischen Lebens gelten? Ist das so, dann liefert es den

Beweis für einen übererfahrungsmäßigen Lebenszusammenhang der Persönlichkeiten. So wie das Gewissen als soziale Erscheinung nur möglich ist durch die Realität des sozialen Zusammenlebens, so ist das Gewissen als ein über die Zufälligkeiten von Raum und Zeit übergreifendes Wertbewußtsein nur möglich vermöge eines noch tieferen Zusammenhanges. Es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, der nicht bloß das soziale Gesamtbewußtsein, sondern eine überweltliche Instanz voraussetzt. Da aber jenes soziale Bewußtsein die empirisch letzte und höchste Synthesis bildet, so muß jener absolute Rechtsgrund des Gewissens jenseits der Erfahrung gesucht werden. So hat Augustin davon gesprochen, daß die Unterscheidung von wahr und falsch, die unser Urteilen ermöglicht, eine Realität der höchsten Wahrheit als der Prinzipien dieser Beurteilung voraussetzt, und ähnlich hat Descartes gemeint, daß die Beurteilung der abgestuften Grade der Vollkommenheit, die wir allen endlichen Wesen und uns selbst zuwenden, die Realität des vollkommensten Wesens zu ihrem alleinigen Grunde habe. Schon in dem platonischen Gedanken, daß alle höchste Erkenntnis Erinnerung sei, steckt dieser Glaube an die das zeitliche Leben überragende Wirklichkeit des Wertes und der Norm, der Idee und des Ideals: es ist die sokratische Überzeugung, daß die Wahrheit nicht unsere Erfindung oder gar unsere Illusion ist, sondern ein Wert, der in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbst begründet ist — daß wir darin etwas erleben, was über das empirische Dasein nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gattung in seinem Bestande hinausreicht.

In diesem Sinne verlangt das Wertleben eine metaphysische Verankerung, und wenn man jenen übererfahrungsmäßigen Lebenszusammenhang der Persönlichkeiten mit dem Namen der Gottheit bezeichnet, so kann man sagen, daß ihre Realität mit dem Gewissen selbst

gegeben ist. So real wie das Gewissen, so real ist Gott. Das Wertleben nun, das sich dieser Zusammenhänge bewußt ist, darf man deshalb das Leben des Menschen in Gott oder die Religion nennen. Es ist nun aber deutlich, daß dieser Gedankenzusammenhang keine Beweisführung im Sinne des empirischen Denkens ist, wohl aber ein Postulat enthält, das im Wesen des Wertens, sobald es sich über die individuelle und historische Relativität erheben will, unabweislich enthalten ist. Deshalb hat diese metaphysische Verankerung des Wertens nicht bloß die Geltung eines Überzeugtseins oder eines Glaubens, das ja auch ein Meinen oder eine Illusion sein könnte. Man hat Kants Lehre, wonach jener überempirische Lebenszusammenhang nicht Sache der auf die Sinnenwelt beschränkten Erkenntnis, sondern vielmehr eines vernunftnotwendigen Glaubens sei, so aufgefaßt, daß dies Postulat des Glaubens ein Ideal enthalte, das nur für ein Fürwahrhalten aus dem Interesse der Vernunft gelte und das deshalb auch wohl eine für den praktischen Zweck gültige Illusion oder Fiktion sein könnte. Albert Lange hat seinerzeit die Energie des kantischen Gedankenganges in dieser Weise abgeschwächt, und die neueste „Philosophie des Als-ob" ist ihm darin gefolgt. In der Tat aber steckt in dem Inhalt des Gewissens, das ein zweifellos ebenso gewisses Erlebnis ist wie jede andere Erfahrung, die wir im Aufbau unserer Welterkenntnis verwenden, diese Beziehung auf eine übersinnliche Realität: mögen alle Vorstellungen, die wir uns davon machen können, bildhaft und unzutreffend, mögen sie Illusionen oder Fiktionen sein, — diese Beziehung selbst ist etwas völlig Unzweifelhaftes, es ist, wie Kant gesagt hat, das Faktum der reinen Vernunft. Und darauf allein kommt es an, wenn wir die Gewißheit gewinnen sollen, daß das religiöse Problem ein durchaus reales und nicht ein fiktives Problem der Philosophie ist.

Aber was wir uns hiermit klarzumachen versucht haben, das

bezeichnet den Weg, auf dem das philosophische Denken aus seinen eigenen höchsten Aufgaben heraus auf das Problem der Religion geführt wird. (Wilh. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, S. 388, 389, 390—93.)

II. Wesen Gottes

1. Gott als Einheit der Gegensätze

Das schlechthin und absolut Größte, im Vergleich zu dem es ein Größeres nicht geben kann, erreichen wir nur auf unerfaßbare Weise, da es als unendliche Wahrheit zu groß ist, als daß es von uns erfaßt werden könnte. Denn da es nicht von der Art jener Dinge ist, die ein Größeres und Kleineres zulassen, überragt es alles, was von uns erfaßt werden kann; alle Dinge nämlich, die mit Sinn, Vernunft oder Verstand erkannt werden, unterscheiden sich voneinander so, daß es keine genaue Gleichheit unter ihnen gibt. Die höchste Gleichheit also, die von keinem anderen verschieden ist, übersteigt jeden Verstand.

Da das absolut Größte alles das ist, was sein kann, ist es ganz Wirklichkeit, und wie es kein Größeres geben kann als dies, so auch kein Kleineres aus ein und demselben Grunde, weil es eben alles ist, was sein kann. Das Kleinste aber ist für mich das, in Vergleich zu dem es ein Kleineres nicht geben kann. Weil nun das Größte derart ist, so ist es offenbar, daß das Kleinste mit dem Größten zusammenfällt. Das wird dir klar, wenn du den Begriff des Größten und Kleinsten einmal auf die größte und kleinste Quantität beschränkst. Die größte Quantität ist die am meisten große (maxime magna), die kleinste Quantität die am meisten kleine (maxime parva). Löse also von der Quantität das Maximum und Minimum ab, indem du geistig das groß und klein entfernst, und du siehst klar ein, daß Maximum und Minimum zusammenfallen.

Maximum ist nämlich geradeso gut der Superlativ wie auch Minimum. Also die absolute Quantität ist ebenso die kleinste wie die größte, da in ihr das Kleinste mit dem Größten zusammenfällt. Gegensätze kommen also verschieden nur den irdischen Dingen zu, wo ein Kleineres und Größeres möglich ist, keineswegs aber dem absolut Größten, weil es über alle Gegensätzlichkeit erhaben ist. Weil also das absolut Größte in absoluter Wirklichkeit alles ist, was sein kann, und zwar derart ohne jegliche Gegensätzlichkeit, daß in ihm das Kleinste mit dem Größten zusammenfällt, deshalb ist es auch in gleicher Weise erhaben über alle Bejahung und Verneinung; alles, was wir begrifflich ihm zuteilen, das ist es nicht eher, als es es auch nicht ist; und umgekehrt, was wir begrifflich von ihm ausschließen, das ist ebensogut, wie es es auch nicht ist. Es ist so dies eine, daß es zugleich alles ist, und ist so alles, daß es keines von allem ist, und ist so zumeist dies eine, daß es dies zuwenigst ist. Wenn ich sage: Gott, die absolute Größtheit (maximitas absoluta), ist Licht, so heißt das nichts anderes, als wenn ich sagte: Gott ist am meisten Licht, er, der am wenigsten Licht ist. Sonst wäre die Größtheit ja nicht absolut, wäre nicht alles Mögliche in Wirklichkeit, wenn sie nicht unendlich wäre, aller Dinge Grenze und durch nichts von allem eingrenzbar. Das übersteigt aber all unsern Verstand, der in seinem Prinzip Kontradiktorisches auf logischem Wege nicht vereinbaren kann. Unsere Vernunft bewegt sich ja in dem, was die Natur uns offenbart, die aber tief abfällt von der unendlichen Kraft und unendlich abstehende Gegensätze nicht verbinden kann. Über alle diskursive Tätigkeit der Vernunft sehen wir unbegreiflicherweise, die absolute Größtheit sei unendlich, sie, der nichts gegenübersteht, mit der das Kleinste zusammenfällt. Das Größte und Kleinste aber, wie sie in diesem Buche verstanden werden, sind transzendente Begriffe von absoluter Bedeutung, die frei von aller Einschränkung auf Quantität der Masse oder Kraft in ihrer absoluten

Einfachheit alles umfassen sollen. (Nic. Cusanus, De docta ignorantia, I, 4. Vgl. Schule der Philosophie, S. 178 f.)

Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben, und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend, und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert, und zwei Dinge nebeneinander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. (Jakob Böhme, Theosophische Fragen, 3, 2 f.)

2. Wesensontik des Göttlichen

Wie auf allen Gebieten der Erkenntnis das Sein und der Gegenstand dem Menschen früher gegeben sind als die Erkenntnis des Seins und erst recht die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntnis zugeht, so sind auch die „Gegenstände" vom Wesen des Göttlichen — Gott oder die Götter — zunächst zu dem Urgegebenen des menschlichen Bewußtseins selbst gehörig. Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschließen (sich ihm „offenbaren"), das mindestens zwei Wesensbestimmungen besitzt: es ist absolut seiend und es ist heilig. Wie mannigfaltig auch sonst dieses heilige absolut Seiende bestimmt sei in primitiven und entwickelten Religionen — diese Bestim-

mungen trägt es auf alle Fälle. Immer ist es ihm gegeben als „absolut Seiendes", d. h. als ein Seiendes, das allem anderen Seienden (einschließlich dem es denkenden Ich selbst) an Fähigkeit, zu „sein" schlechthin überlegen ist und von dem darum der Mensch in seinem gesamten Dasein wie alles andere schlechthin abhängig ist. Nicht aus einer zuerst bewußten oder gefühlten schlechthinnigen Abhängigkeit (diese könnte ja immer noch beruhen auf der Schwäche der betreffenden Menschen, auf einem zu geringen Einsatz an Willensenergie, auf persönlicher oder auf historisch zu geringer Ausbildung seiner Fähigkeiten usw.) wird das „absolut Seiende" konstruiert, erschlossen oder erdacht. Es ist vielmehr die positive Bestimmung der Allüberlegenheit eines Seins selbst (derivativ auch seiner dynamischen Bestimmungen, der Macht, der Kräftigkeit usw.), die ihm an einem bestimmten Seienden anschaulich wird. Und nicht nur er selbst ist sich gegeben als schlechthin abhängig von diesem absolut Seienden, nur in sich selbst gegründeten und „ruhendem" Seienden, sondern auch alles übrige Seiende — ohne vorherige induktive Durchgehung seines Seins und seiner Qualitäten — er selber aber nur als Teil dieses zufällig Seienden. Eben dieses schlechthinnige Sichselbsteinschließen in die Sphäre des relativ Seienden — dieses Sicheinschließen auch bis zum letzten, nur erdenkbaren Ichpunkt — ist für die religiöse Erfassung dieser ersten Grundbestimmung des Göttlichen am meisten charakteristisch. Auch irgendeine Scheidung am Menschen von Seele — Körper, Geist — Leib, Ich — Du usw. ist hierbei nicht vollzogen. Die schlechthinnige Abhängigkeit betrifft ihn als ungeteiltes Ganzes — als einfaches Stück dieser „Welt" — insofern er alles relativ Seiende in seiner Totalität als „Welt" erfaßt. Weder von einem „Schluß" noch von einer theoretischen, philosophischen Einsicht — wie sie dem sog. Kontingenzbeweis zugrunde liegt — ist bei der religiösen Erfassung dieses ersten Wesensinhalts des Göttlichen die Rede. Schon darum nicht, weil eben nur dasjenige relativ Seiende, das die je primäre Anzeigefunktion auf das absolute Sein eines Seienden besitzt, der Ausgangspunkt solchen Schlusses sein könnte, dieses Seiende selbst aber erst im reflexiven Rückblick auf die Tatsache, es habe das absolut Seiende = das Göttliche „angezeigt", seine besondere religiöse Bedeutung gewinnt. „Offenbaren" heißt aber auch hier — wie überall — das Gegenteil von allem erdacht, erschlossen, abstrahiert werden. Es bedeutet, daß, indem das absolute Sein eines „göttlich" qualifizierten Gegenstandes von sich aus und aus sich heraus „durchscheinend", „durchblickend" an einem empirischen Gegenstande relativen Seins wird, es auch erst durch dieses Durchscheinen und Durchblicken den betreffenden Gegenstand heraushebt unter allen Gegenständen des relativen Daseins. Wie das Fenster eines Hauses sich aus der übrigen Fensterreihe erst dadurch heraushebt, daß ein Mensch aus ihm heraussieht, so wird der endliche Gegenstand erst dadurch ein „besonderer" und „heiliger", daß er das absolut Seiende symbolisiert. Mag sich die metaphysische Idee des Ens a se also auch noch logisch decken mit der ersten religiösen Bestimmung des Göttlichen, so ist doch der Weg der Erkenntnis Beider grundverschieden. Der korrelative religiöse Akt nimmt ein Offenbarwerdendes, Sichselbstdarstellendes (in einem anderen) auf; der metaphysische Erkenntnisakt tritt ihm spontan vermöge logischer Operationen entgegen. Die Relation, die im „Offenbarwerden" steckt, ist eine Relation, die in die Klasse der symbolischen und anschaulichen Relationen gehört: des (objektiven) Zeichenseins für etwas, des Hindeutens eines Gegenstandes auf einen anderen Gegenstand, eventuell und bei höheren Offenbarungsformen des Sichkundgebens, Sichmitteilens, Sichausdrückens. Von Relations begriffen ist hierbei so wenig die Rede wie von schließenden oder deutenden, resp. bedeutungserfassenden

Operationen des Denkens. Der Ausgangspunkt der symbolischen Relation des Sichdarstellens ist hier auch durchaus nicht ein Inhalt des menschlichen Geistes — so wie sich im gesprochenen Wort die Bedeutung des Wortes darstellt —, sondern es ist der Gegenstand des relativ Seienden selber, an und in dem sich der Träger des absoluten Seins darstellt, in dem er „sich schließt". Es ist also eine Seinsrelation, um die es sich handelt, und doch keine objektive logische — wie Gleichheit, Ähnlichkeit — oder gar kausale, sondern eine symbolische und Fall für Fall anschauliche Relation. Der Geist erblickt sie nur im religiösen Akt. Darum auch der unermeßliche Unterschied, daß der zum Begriff des Ens a se führende metaphysische Denkprozeß an jedem zufällig und relativ Daseienden ganz unterschiedslos einsetzen kann, wogegen in der religiösen Erfassung dieser Grundbestimmung des Göttlichen stets ganz bestimmte einmalige oder doch der Art nach fest umschriebene konkrete Dinge, Geschehnisse — eventuell auch psychische Erlebnisse — es sind, in und an denen sich das Göttliche erschließt . . . Ein Gegenwärtigsein Gottes in der Kreatur, analog wie der Künstler im Kunstwerk gegenwärtig ist, wird im religiösen Akt sichtig und fühlbar.

Diesen zwei Grundbestimmungen des Göttlichen, dem Ens a se und der übermächtigen oder allmächtigen Wirksamkeit, entsprechen genau zwei erlebte Rückwirkungen des im religiösen Akt als sich offenbarend ergriffenen Göttlichen auf das menschliche Erleben: das Erlebnis der partiellen Nichtigkeit und Unfähigkeit alles relativen Seins und das Erlebnis der Kreatürlichkeit alles relativen Seins und des eigenen Seins als eines Teiles oder Gliedes davon. Beide Erlebnisse können erst auftreten, wenn die beiden Grundbestimmungen des Göttlichen im religiösen Akte schon ergriffen sind — oder doch im Maße als sie es sind und als sie dem Geiste gegenwärtig sind . . .

Mit dem Ens a se und der alldurchdringenden Wirkkraft ist in der Idee des Göttlichen notwendig und wesenhaft für das religiöse Bewußtsein ohne weiteres verknüpft die Wertmodalität des Heiligen mit allen ihr zugehörigen reichen Wertqualitäten.

Die Metaphysik mag versuchen, diese Verknüpfung als eine logisch notwendige auf mannigfachen Wegen der Ableitung und des Beweises darzulegen. So z. B. ist versucht worden, von der Idee des Ens a se (als idealer Grenze) aus alle Seinsarten der Dinge in eine Reihe zu bringen, die so geartet ist, daß die Dinge in ihr geordnet werden nach dem Maße und Grade, in dem sie mehr oder weniger durch sich selbst oder nicht durch sich selbst, sondern ab alio sind. In diesem Sinne ist der Begriff des Seinsgrades ein durchaus sinnvoller und berechtigter Begriff. Der Mensch z. B. als selbständiges Vernunftwesen ist ohne Zweifel in höherem Grade durch sich selbst seiend als das vernunftlose Lebewesen; dieses als ein phänomenal „Sichselbst" bewegendes in höherem Grade als der tote Körper, der sich als tot eben dadurch erweist, daß seine Bewegungen eindeutig von anderen Körpern außer ihm determiniert sind. Indem man diese Grade der Seinsvollkommenheit als Maß auch der Wertvollkommenheit des Seienden ansehen zu dürfen meinte, ging man scheinbar streng analytisch von den Seinsbestimmungen zu den Wertbestimmungen des Göttlichen über. Das Ens a se ist dann ohne weiteres auch darum das Ens perfectissimum, weil sein Sein das vollkommenste ist: als solches mum das summum bonum, als solches aber das absolut Heilige. Man kann noch weiter gehen. Da es Geistigkeit und Freiheit (= Ursacheseinkönnen im Unterschiede von Wirkungsein) sind, die den höchsten Grad der Seinsvollkommenheit darstellen, den unter allem Sein ab alio überhaupt die Menschenseele besitzt, so scheint es auch schon im Begriffe eines ens a se = ens perfectissimum gelegen, daß es

— wenn es wirklich ist — auch absolut geistig, frei und vernünftig sei.

Wie immer es nun bestellt sei mit dem logischen Anspruch solcher Ableitungen — gewiß ist, daß das religiöse Bewußtsein nicht auf diesem Wege zur Idee des heiligen Gottes kommt. Daß das schlechthin Wertvolle und nur durch sich und in sich Wertvolle auch Dasein besitzen müsse — nicht daß das absolut Seiende notwendig auch wertvoll in sich sei — ist ein ontisches synthetisches Axiom für das religiöse Bewußtsein; hierbei ist es gleichgültig, was je dem Volk oder der sonstigen Trägerschaft des religiösen Bewußtseins als schlechthin wertvoll gelte. Darum geht die Gottesliebe — nicht verstanden hier als Liebe zu einem schon als daseiend vorausgesetzten Gott, sondern als qualitativer Charakter des Lieberaktes und seiner Wesensrichtung auf „Etwas" von der Wertmodalität des Heiligen — ebenso die Gottesfurcht — analog im Werden jedes bestimmten religiösen Bewußtseins selbst dem Glaubensakt voran, in dem das Dasein dieses bestimmten „Göttlichen" gesetzt wird. Und wiederum ist es ein ontisches synthetisches Axiom für das religiöse Bewußtsein, daß das „schlechthin" und nur durch sich Wertvolle von der Wertart des Heiligen sei; welche Wertart in keine andersartige Gruppe von Werten — seien es logische Erkenntniswerte, axiologische, moralische, ästhetische usw. aufzulösen ist. (M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, S. 379—82, 385. 388—90.)

3. Personalistische und impersonalistische Auffassung

Der Monismus mit freilich sehr verschiedenartigen Motiven und sehr verschiedenartigen Folgerungen ist für weite Kreise die Tagesforderung und steckt irgendwie auch in den feinsten Verästelungen des modernen Gedankens. Seine Motive sind einerseits der Rationalismus überhaupt, der wie einst die Eleaten alles begreifliche Wirkliche auf den Satz der Identität zurückführt und darum die Einheit für eine Vernunftforderung erklärt unter Bestreitung jeder Existenzmöglichkeit einer irrationalen Wirklichkeit. Andererseits ist es der Gedanke des Gesetzes, der, von den Naturwissenschaften stark entwickelt, wenigstens die Einheitlichkeit eines alles Viele verknüpfenden Gesetzes für die metaphysische Weltformel hält. Beides läßt sich sowohl idealistisch wie materialistisch deuten, je nach der grundlegenden Lebensstellung zum Ganzen der Dinge. Weiterhin wirkt zugunsten des Monismus eine naturpantheistische Fassung der Kunst, die in dem unbewußten Zusammenfallen der Natur und des bildenden Geistes das Wesen des Schönen und im so verstandenen Schönen das Geheimnis der Weltformel sieht. Schließlich gibt es hier auch ein religiöses Motiv, die stimmungsvolle Mystik der Identität, die den religiösen Vorgang als Bewußtwerden der Identität des Einzelwesens mit dem in dem Einzelwesen sich auswirkenden Universum ansieht und sich gerne ihre begrifflichen Stützen an monistischen Einheitsspekulationen sucht. Gleich bunt, wie die Motive, sind die Wirkungen von alledem: ein innerweltlicher Utilitarismus, der die Einheit des Gattungsbewußtseins realisiert, eine quietistische Mystik, ein ästhetisierender Naturalismus, ein alles in alles verwandelnder und jedes Einzelding seiner unmittelbaren Beziehung auf das Absolute beraubender Relativismus, ein das Streben der Einzelwesen aufhebender und durch Kultur über sich selbst hinausführender Pessimismus.

Diesen verschiedenen Strömungen steht nun der prophetisch-christliche Personalismus gegenüber als der Glaube an erreichbare, ewige und absolute Werte der Persönlichkeit, an den Bestand eines absoluten Maßstabes des Wahren und Guten gegenüber allem Tasten, Suchen und Irren der Kreatur, an die Verankerung der idealen Persönlichkeitswerte

in einem ihnen verwandten Wesen der Gottheit, an die Möglichkeit der Vollendung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Personleben. Es ist der prinzipielle Dualismus, der die Welt der absoluten Wahrheiten und Werte scheidet von der der suchenden und kämpfenden Kreatur und diese als zum Zweck dieser Arbeit geschaffen glaubt. Es ist der prinzipielle Antirationalismus, dem das Dasein der Dinge ein unbegreifliches Wunder ist, erklärlich allein aus dem setzenden Willen Gottes, und dem jede einzelne Wirklichkeit trotz aller Verknüpfung im ganzen zugleich eine unbegreifliche neue Schöpfung und Sonderwirklichkeit ist. Eben deshalb ist es zugleich ein zielgläubiger Optimismus, der die absoluten Werte als letzten Sinn der Wirklichkeit und ihre Realisation durch die in Gottes Schöpfertätigkeit hineingezogene Kreatur als das letzte Ende einer auch die Leibes- und Naturexistenz überdauernden und von ihr sich lösenden Geistesarbeit ansieht. Dabei kann ein solcher Personalismus sich wohl die Anschauung von der Ewigkeit der Schöpfung, von der Unermeßlichkeit der Welt, von der Vielheit der Geisterreiche, von der Verknüpfung aller besonderen Schöpfung mit dem Gesamtzusammenhang, von der Immanenz des göttlichen Schöpferwillens in der ihm entströmenden Welt aneignen. Aber es bleibt immer der Irrationalismus der Schöpfung im Großen wie im Kleinen, der Dualismus Gottes und der Welt, des Absoluten und des Relativen, der ewigen Lebensziele und der erst durch Freiheit zu ihnen sich erhebenden Natur. Auch als immanenter Theismus bleibt es der radikale Irrationalismus, Dualismus und Personalismus. Es bleibt das um so mehr, als Leiden und Sünde auch dann nicht bloß unter dem Gesichtspunkt eines kausalverständlichen Hervorgehens aus dem Gesamtzusammenhang, sondern als der mit der Welt selbst gewollte Gegensatz gegen die zu erkämpfenden höchsten Werte betrachtet werden müssen.

Gegen all das aber enthält das moderne Denken

keinen einzigen durchschlagenden Gegengrund. Die monistische Folgerung aus dem Rationalismus würde nur dann zurecht bestehen, wenn die Deutung der Welt unter rationalistischen Kategorien die einzig erlaubte wäre, oder wenn der Begriff eines einheitlichen allgemeinen Weltgesetzes ein wirklich klarer und durchführbarer, alle Wirklichkeit erschöpfender wäre. In Wahrheit sind innerhalb des modernen Denkens die irrationalistischen Motive so stark vertreten wie die rationalistischen, und ist der Begriff des Gesetzes in seiner Neigung zu mythologischer Hypostasierung überall erkannt. Daß etwas als wirklich erst unter der Bedingung seiner Rationalisierbarkeit anerkannt werden darf, ist nichts als ein ungeheures Vorurteil, gegen das das Leben selbst heute wie immer sich erfolgreich wehrt, und daß die Rationalisierung in der Zurückführung auf den Satz der Identität bestehen müsse, ist eine grobe und einseitige Logik. So bleibt von allem vereinheitlichenden und rationalisierenden Denken nur der Gedanke eines unermeßlichen korrelativen und kontinuierlichen Zusammenhangs, der aber gleichzeitig in seiner Gesamtexistenz selbst wie in seinen individuellen und jeweils neuen Einzelheiten etwas Irrationales ist. Damit aber bleibt auch die Möglichkeit der religiösen theistischen und personalistischen Stellung zur Wirklichkeit. Ja diese ist umgekehrt geradezu die unentbehrliche Voraussetzung jedes Glaubens an den Bestand absoluter Werte und Maßstäbe und an die Erreichbarkeit absoluter Werte der Persönlichkeit. Ihnen ist die anthropomorphe Form, als existierte dieser Weltgrund wie ein abgegrenztes Subjekt neben der Welt, und ist die anthropomorphe Begrenzung der Ziele, als handle es sich um die begrenzten Zwecke des rein menschlichen Wohls, abzustreifen. Aber jeder Gedanke einer absoluten Wahrheit und eines absoluten Guten, ja auch der des Schönen und schließlich der des Seins und der Realität überhaupt, fordert einen Wirklichkeitsgrund, für den und in dem das alles ist, unterschieden von den Irrungen und

Täuschungen der Kreatur. Der prophetisch-christliche Gedanke hängt so wesentlich mit den innersten Lebensüberzeugungen zusammen. Ein bloßer Pessimismus und Relativismus ist nicht wissenschaftlich, sondern durch gewisse Lebensstimmungen praktisch verursacht, hebt sich aber bei vollem Durchdenken jedesmal selber auf, da er selber doch nur durch Messung an den von ihm geleugneten Maßstäben des Absoluten zustande kommt. Er kann nur den Glauben an die Objektivität dieser Maßstäbe nicht fassen und bricht daher lieber die Energie des Lebens oder engt das Leben auf Trivialitäten ein, über denen jene hohen Maßstäbe vergessen werden können. Dagegen verleiht die Überwindung des Leidens, der Sünde und der Relativität unseres Daseins durch den Gedanken einer uns suchenden, durch den Kampf und das Werden hindurch erziehenden, die Gewissensschmerzen heilenden und die innere Wesensbestimmung heraushebenden göttlichen Liebe eine unendlich festere Lebensstellung, ohne mit ihren eigenen Voraussetzungen derart in tödlichen Konflikt zu kommen, wie der radikale Pessimismus und Relativismus.

Unter diesen Umständen ist keine Rede davon, daß der prophetisch-christliche Gottesgedanke durch das moderne Leben aufgelöst und durch das moderne Denken ersetzt sei. Er bleibt heute wie immer der Mittelpunkt und Halt für jede Behauptung absoluter persönlicher Lebenswerte. Er ist heute noch wie im Altertum, wo Platonismus und Stoizismus durch ihn erst ihre volle welthistorische Macht erhielten, die Zusammenfassung aller Ansätze und Strebungen zu einem geistigen, über den Fluß der Dinge hinausliegenden Lebensgehalt. Wer einen solchen will und ihn zu wollen sich verpflichtet fühlt, für den gibt es nur eine Religion des Personalismus, und das ist das von den Propheten und von Jesus ausgehende religiöse Leben. (E. Troeltsch, Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, in: Logos I, 1910, S. 169 bis 172.)

III. Gott und Welt

1. Gott als Weltschöpfer

Der Pantheismus ist prinzipiell unfähig, das religiöse Bewußtsein in seiner Eigentlichkeit anzuerkennen oder zu erklären; denn sein Gott ist ein durchaus nur allgemeines Wesen, Prozeß, nicht Persönlichkeit, oder nach sublimiertestem Ausdruck: „unendliche Subjektivität", die sich unaufhörlich „zu unendlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins aufschließt, aus dieser aber wieder sich zusammenfaßt, indem im endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht". Und eben dies vollzieht sich, noch in Weise der „Vorstellung", durch die Religion, in freier, begriffsmäßiger Form durch die spekulative Wissenschaft. Beides aber sind allgemeine, in Gottes Wesen vorgehende Prozesse.

Damit ist nun eine tiefe, durch keine Beschönigungen auszufüllende Kluft befestigt zwischen dem, was in der eigentlichen religiösen Lebenstatsache vor uns liegt, und was eine durch pantheistische Voraussetzungen verkümmerte Auslegung statt dessen uns bietet. Nach dieser ist, was Gottes Geist beseligend, erlösend im Geiste des Menschen wirkt, nicht für den Menschen getan, es ist keine freie Erweisung an das hilfsbedürftige Geschöpf; mit anderen Worten: Gott ist hier kein ethisches Wesen, sondern nach einem berühmten, zwar harmlos gemeinten, aber den tiefsten Irrtum naiv bezeichnenden Worte, ist das Ganze nur ein „Spiel der ewigen Liebe mit sich selbst", wodurch „es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur wahren Trennung und Entzweiung kommt; der ewig sich trennende und doch darin als Eins sich wissende absolute Prozeß"! . . .

Vom Begriff einer theistischen Philosophie ist der irgendwie zu denkende Begriff einer „Weltschöpfung" unab-

trennlich; jene steht oder fällt sogar mit diesem Begriffe. Unter „Schöpfung" kann aber nach ebenso allgemeinem Einverständnis theistischer Spekulation nur gedacht werden die durchgreifende Abhängigkeit der endlichen Dinge von der absoluten Weltursache nicht nur, sondern von einer „vernünftigen", mit Intelligenz und Absicht wirkenden Weltursache. Die Verschiedenheit der theistischen Lehren besteht nur darin: zuerst worin man den Begriff der Abhängigkeit bestehen läßt, welcher die endlichen Dinge zu „geschaffenen" machen soll, was sodann die Gründe sind, um den Beweis einer absoluten Intelligenz der höchsten Weltursache darauf zu stützen. In beiderlei Rücksicht haben wir einen vom bisherigen abweichenden Weg der Begründung eingeschlagen. Dies ist von Freunden wie Gegnern nicht immer hinreichend beachtet worden, indem sie meine Ansichten nach dem Maßstabe der hergebrachten theistischen Begriffe beurteilten.

Nach meiner Überzeugung hat der richtig gefaßte Begriff einer „Schöpfung" mit Zeitvorstellungen, mit zeitlichem Entstehen der Dinge nicht das Geringste zu tun. Mit andern Worten: die endlichen Dinge müssen durchaus nicht darum als „geschaffene" gedacht werden, weil sie vor unsern Augen entstehen und vergehen; denn dies „vor unsern Augen" sich Ereignende gehört eben selbst der bloßen Phänomenalität an; es hat sonach mit dem wahren Begriffe der „Endlichkeit", des „Geschaffenseins", schlechthin nichts gemein.

Ich sage noch mehr. Es darf behauptet werden, daß eben jene übereilte Einmischung der Zeitvorstellung in den Begriff der Schöpfung der eigentliche Grund zur gänzlichen Verdunkelung und Undenkbarkeit dieses Begriffes geworden sei. Die Vorstellung eines (zeitlichen) Angefangenhabens von Etwas, was vorhin schlechthin noch nicht war, eines Realen, welches bisher unreal zu einer gewissen Zeit, sei es auch eine weit zurückliegende, absolut neu in die Existenz getreten sein soll,

ist und bleibt einer der unverständlichsten Gedanken; und wenn man gerade dieses „Schöpfung" nennt, so hatte J. G. Fichte das volle Recht zu behaupten, es solle noch das erste vernünftige Wort darüber gesagt werden.

Notorisch ist jedoch, daß der hergebrachte theologische Schöpfungsbericht, von welchem auch die bisherigen theistischen Lehren der Philosophie nur allzu sehr noch angekränkelt sind, sein Charakteristisches gerade darin besitzt, die urkundlichen Worte: „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde", im Sinne eines Zeitanfangs zu deuten; denn gerade dies soll die Formel: „Schöpfung aus Nichts" bezeichnen. Erst wenn man von diesem ganzen Vorstellungskreise gründlich ablenkt, darf man hoffen, auch in jene Dunkelheiten Licht zu bringen und den theistischen Begriff einer „Schöpfung" nicht nur in seiner Notwendigkeit zu begründen, sondern auch, was noch wichtiger ist, an die Stelle des Dunkeln, „Unbegreiflichen", die überzeugende Klarheit des allgemein Verständlichen treten zu lassen.

Der nötigende Grund, zu einem theistischen Schöpfungsbegriffe und zur Idee eines Schöpfergottes aufzusteigen, liegt für uns im geringsten nicht im abstrakten Begriffe der Endlichkeit, Zeitlichkeit der Dinge; vielmehr hat sich gezeigt, daß der Rückfall in den Pantheismus hiermit durchaus nicht abgeschnitten wäre. Er liegt vielmehr in der universalen Welttatsache eines inneren Aufeinanderbezogenseins, eines harmonischen Ineinanderpassens der endlichen Dinge. Nur infolge dieses idealen Ineinanderseins vermag die äußerlich zerstückte, in Raum- und Zeitunterschiede auseinandergeworfene Vereinzelung der Dinge dennoch als ein Ganzes, als eine geordnete Welt uns sich darstellen. Diese Tatsache, die gewisseste von allen, weil sie eben so universal am allgemeinen „Kosmos" sich bewährt, als bis ins Einzelste und Kleinste der Weltbeziehungen hinein ihre empirische Bestätigung findet — diese Tat-

sache wird für mich der feste, aber zugleich unüberschreitbare Ausgangspunkt, um zu untersuchen, unter welchen Bedingungen allein dieselbe begreiflich denkbar werde, somit realiter möglich sei. Oder mit anderen Worten: wie die höchste Weltursache an sich selbst und in ihrem Verhältnis zu den endlichen Dingen gedacht werden müsse, um eine also beschaffene Welt erklärbar zu finden.

Es ist dies Verfahren, wie man sieht, nur die genauere, und wie wir hoffen dürfen, erschöpfende Durcharbeitung der Begriffe, welche dem „teleologischen Beweise" zugrunde liegen. (Im. Hermann Fichte, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig 1873, S. 104, 115—17.)

2. Das Übel in der Welt

Gott ist die erste Ursache aller Dinge: denn die beschränkten Dinge, wie alles, was wir sehen und erfahren, sind zufällig und besitzen nichts, was ihnen notwendige Existenz verleiht; es ist doch offenbar, daß Zeit, Raum und Materie, an sich einheitlich und gleichförmig und gegen alles gleichgültig, andere Bewegungen und Gestalten in anderer Anordnung, erhalten konnten. Es gilt also, den Grund für die Existenz der Welt, als den Zusammenschluß aller zufälligen Dinge, aufzusuchen, und zwar in der Substanz, die den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt und die darum notwendig und ewig ist. Diese Ursache muß mit Verstand begabt sein: denn die existierende Welt ist zufällig, und unendlich viele andere Welten sind ebenso möglich und streben sozusagen ebenso wie sie nach der Existenz. Daher muß die Ursache der Welt auf alle Welten Rücksicht oder Bezug genommen haben, will sie eine von ihnen zur Existenz bestimmen. Diese Rücksicht oder Beziehung einer existierenden Substanz auf bare Möglichkeiten kann nichts anderes als der sie vorstellende Verstand, und das Herausgreifen einer derselben nichts anderes als der

sie erwählende Willensakt sein. Die Macht dieser Substanz gibt dem Willen Wirksamkeit. Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute. Diese mit Verstand begabte Ursache muß außerdem in jeder Weise unendlich sein, ihre Macht, Weisheit und Güte müssen unbedingt vollkommen sein; denn sie umfaßt jede Möglichkeit. Da alles miteinander in Verbindung steht, so läßt sich auch nicht mehr als eine Ursache annehmen. Ihrem Verstande entquillt jede Wesensbeschaffenheit, ihr Wille ist Ursprung jeder Existenz. Dies ist in wenigen Worten der Beweis für einen einzigen Gott, für seine Vollkommenheiten und für die Entstehung der Dinge aus ihm.

Diese überlegene Weisheit konnte in Verbindung mit einer nicht weniger unendlichen Güte einzig und allein das Beste erwählen. Denn wie ein geringes Übel eine Art Gut und ein geringes Gut eine Art Übel ist, wenn es ein größeres Gut verhindert, so hätte man Ursache, die Handlungen Gottes zu tadeln, wenn es ein Mittel gäbe, es besser zu machen. Und wie in der Mathematik ohne ein Maximum und Minimum, kurz ohne etwas bestimmt Unterschiedenes, alles gleichförmig verläuft, oder wenn dies nicht möglich ist, überhaupt nichts geschieht, so läßt sich dasselbe von der vollkommenen Weisheit sagen, die gleichen Regelmäßigkeiten untersteht wie die Mathematik: gäbe es nicht die beste (optimum) aller möglichen Welten, dann hätte Gott überhaupt keine erschaffen. „Welt" nenne ich hier die ganze Folge und das ganze Beieinander aller bestehenden Dinge, damit man nicht sagen kann, mehrere Welten könnten zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten bestehen. Man muß sie insgesamt für eine Welt rechnen, oder, wie man will, für ein Universum. Erfüllte man jede Zeit und jeden Ort, es bleibt dennoch wahr, daß man sie auf unendlich viele Arten hätte erfüllen können, und daß es unendlich viel mögliche Welten gibt, von denen

Gott mit Notwendigkeit die beste erwählt hat, da er nichts ohne höchste Vernunft tut.

Kann ein Gegner diesem Argument nicht beikommen, so wird er vielleicht auf unsere Schlußfolgerung mit einem entgegengesetzten Argument antworten: er wird sagen, die Welt hätte ja sündlos und ohne Leiden sein können; aber was ich bestreite, ist, daß sie dann besser wäre. Wissen muß man, daß in jeder möglichen Welt alles miteinander in Verbindung steht: jedwedes Universum ist ein Ganzes aus einem Stück, gleich dem Ozean; die geringste Bewegung breitet sich in beliebige Entfernung aus, wenn sie auch schwächer und schwächer wird entsprechend dieser Entfernung: so hat Gott ein für allemal alles im voraus geregelt, er, der die Gebete, die guten und schlechten Handlungen und alles andere voraussah; und jedes Ding hat vor seiner Existenz idealiter zu dem Entschlusse beigetragen, der über das Dasein aller Dinge gefaßt wurde. Darum kann in der Welt nichts ohne Schaden an seiner Wesensart oder (wie bei einer Zahl), wenn man will, an seiner numerischen Individualität verändert werden. Wenn somit das geringste Übel, das in der Welt eintrifft, fehlte, es wäre nicht mehr diese Welt, die, alles in allem, von dem sie auswählenden Schöpfer als die beste befunden worden ist . . .

Sagt man, die Übel seien bedeutend und ihre Zahl sei groß, verglichen mit den Gütern, dann täuscht man sich. Nur aus Mangel an Achtsamkeit verkleinern wir unsere Güter, und es bedarf einiger Übel, um diese Achtsamkeit in uns wach werden zu lassen. Wären wir für gewöhnlich krank und selten bei guter Gesundheit, dann würden wir die Größe dieses Gutes wunderbar schätzen und unsere Leiden weniger beachten, aber ist es nicht trotz alledem besser, daß die Gesundheit an der Regel, die Krankheit selten ist? Fügen wir darum in unserer Reflexion das hinzu, was unserer Vorstellung abgeht, um uns das Gut der Gesundheit fühlbarer zu machen. Hätten

wir keine Kenntnis des zukünftigen Lebens, so würden sich, glaube ich, nur wenige finden, die beim Herannahen des Todes nicht zufrieden wären, das Leben noch einmal bei gleich großen Gütern und Übeln zu durchleben, besonders wenn diese nicht von derselben Art sind. Man wäre mit der bloßen Veränderung zufrieden, ohne einen besseren Zustand als den erlebten zu verlangen.

Betrachtet man zudem die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers, so muß man die Wahrheit und Güte des Schöpfers der Natur bewundern, der diesen Körper so widerstandsfähig und seinen Zustand so erträglich gemacht hat. Das hat mich oft zu dem Ausspruch genötigt, ich wunderte mich nicht, die Menschen zuweilen krank zu finden, wohl aber erstaune ich, daß sie dies so selten, ja daß sie es nicht ständig sind. Darum müssen wir auch das göttliche Kunstwerk des tierischen Mechanismus immer mehr bewundern, dessen Schöpfer so schwache, dem Verderben ausgesetzte und dennoch so existenzfähige Maschinen erzeugt hat. Die Natur heilt uns ja doch weit besser als die Medizin. Diese Gebrechlichkeit folgt aus der Natur der Dinge, wofern man nicht will, daß diese Art vernunftbegabter Kreaturen mit Fleisch und Bein keinen Platz in der Welt habe. Das wäre jedoch ein Mangel, den gewisse frühere Philosophen als vacuum formarum, als Lücke in der Reihenfolge der Arten, bezeichnet hätten . . .

Man muß jedoch noch auf die mehr spekulativen und metaphysischen Schwierigkeiten eingehen, die es mit der Ursache des Bösen zu tun haben und von uns schon angedeutet wurden. Zunächst fragt man, woher das Böse kommt? Si Deus est, unde malum, si non est, unde bonum? Die Alten verlegten die Ursache des Bösen in die Materie, die sie für unerschaffen und von Gott unabhängig hielten; aber wo finden wir, die wir alles Sein von Gott herleiten, die Quelle des Bösen? Wir antworten, man muß sie in der idealen Natur des Geschöpfes aufsuchen, soweit diese Natur in den ewigen

Wahrheiten des göttlichen Verstandes, unabhängig von seinem Willen, enthalten ist. Es gibt nämlich in der Kreatur eine ursprüngliche Unvollkommenheit vor aller Sünde, weil Begrenzung zum Wesen der Kreatur gehört: daher kann sie nicht alles wissen, sich täuschen und andere Fehler begehen. Plato sagt im Timäus, der Verstand im Bunde mit der Notwendigkeit sei der Ursprung der Welt. Andere haben Gott und Natur verbunden. Hierin liegt etwas Richtiges. Gott ist Verstand und die Notwendigkeit, d. h. die wesentliche Natur der Dinge, soweit sie in ewigen Wahrheiten besteht, ist Gegenstand des Verstandes. Aber dieser Gegenstand ist ein innerer und findet sich im göttlichen Verstande. Und hier findet sich die ursprüngliche Form des Guten, aber auch der Ursprung des Bösen: die Region der ewigen Wahrheiten gilt es an die Stelle der Materie zu setzen, wenn man den Quell aller Dinge sucht. Diese Region ist (um uns so auszudrücken) der Idealgrund des Bösen wie des Guten: aber im strengen Sinne ist die Formularsache des Bösen nicht als wirkende Ursache aufzufassen; denn wir werden sehen, daß es in der Beraubung, das heißt in dem von der wirkenden Ursache nicht getanen, besteht. Darum pflegten die Scholastiker die Ursache des Bösen deficiens zu nennen.

Man kann das Übel im metaphysischen, physischen und moralischen Sinne auffassen. Das metaphysische Übel besteht in der einfachen Unvollkommenheit, das physische im Leiden und das moralische in der Sünde. Obwohl nun das physische und moralische Übel nicht notwendig sind, so genügt ihre Möglichkeit auf Grund der ewigen Wahrheiten. Und da diese ungeheuere Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten umschließt, so muß es unendlich viele mögliche Welten geben, muß das Übel in mehrere von ihnen Eingang finden, und muß die beste von allen Welten es enthalten: hierdurch ist Gott bestimmt worden, das Übel zuzulassen.

Allein man sagt mir, warum sprichst du von „zulassen"? Hat Gott das Übel etwa nicht geschaffen und gewollt? Hier wird es notwendig zu entwickeln, was wir unter Zulassung verstehen, damit man sieht, daß dieses Wort nicht grundlos angewendet wurde. Aber vorher gilt es, die Natur des Willens und seiner Abstufungen darzustellen: ganz allgemein besteht der Wille in der Neigung, irgend etwas entsprechend dem darin enthaltenen Gut zu tun. Dieser Wille wird „antecedens", antizipierend genannt, wenn er getrennt jedes Gut in seinem Fürsichsein betrachtet. In diesem Sinne strebt Gott nach jedem Gut als solchem „ad perfectionem simpliciter simplicem" in der Sprache der Scholastiker, und zwar tut er dies vermöge des antizipierenden Willens. Er hat eine tiefe Sehnsucht danach, alle Menschen zu heiligen und zu retten, die Sünde auszuschließen und die Verdammung zu verhindern. Man kann sogar sagen, dieser Wille sei wirksam an sich (per se), d. h. derart, daß die Wirkung erfolgen müßte, wenn sie nicht durch einen stärkeren Grund verhindert würde. Dieser Wille geht nämlich nicht bis zum Äußersten (ad summum conatum), da er sonst nie verfehlen würde, seine ganze Wirkung hervorzubringen, und Gott ja Herr aller Dinge ist. Ganz und unfehlbar ist die Wirkung nur bei dem als nachfolgend (consequens) bezeichneten Willen. Dieser Wille ist der erfüllte und auf ihn bezieht sich die Regel, daß man niemals verfehlen wird, das zu tun, was man will, wofern man es nur kann. Dieser nachfolgende, zielstrebige und entschiedene Wille entsteht aus dem Widerstreit aller Wollungs-Antizipationen, der das Gute erstrebenden wie der das Böse zurückweisenden: aus dem Zusammentreffen aller partikulären Wollungen aber entsteht der Gesamtwille: Wie in der Mechanik die zusammengesetzte Bewegung aus allen Kräften, die auf ein und denselben beweglichen Körper wirken, resultiert, und in gleicher Weise einer jeden dieser Kräfte genügt, so weit es möglich ist, alles auf einmal zu tun. Es ist dies ge-

rade so, als ob der bewegliche Körper sich auf diese Kräfte verteilte, wie ich das vor einiger Zeit in einer Nummer der Journaux de Paris (vom 7. September 1693) aufgezeigt habe, wo ich das allgemeine Gesetz der Zusammensetzung der Bewegung schilderte. Auch in diesem Sinne kann der antizipierende Wille in gewisser Hinsicht wirksam, und zwar erfolgreich wirksam genannt werden.

Hieraus ergibt sich, daß Gott das Gute in antizipierender, das Beste aber in Folge-Weise will. Was das Böse anbelangt, so will Gott keineswegs das moralisch Böse und auch nicht das physische oder die Leiden, wenigstens nicht unbedingt. Und darum gibt es keine unbedingte Vorherbestimmung zur Verdammung: und das physische Übel will Gott des öfteren als Strafe für eine Verschuldung, des öfteren auch als geeignetes Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zieles, nämlich um größere Übel zu verhindern und größere Güter herbeizuführen. Die Strafe dient auch zur Besserung und Abschreckung, und das Übel dient häufig dazu, das Gut stärker hervortreten zu lassen, mitunter verschafft es auch dem, der es erleidet, eine höhere Vollkommenheit, wie der Same vor der Keimung einer Art Verderbnis ausgesetzt ist: dieses treffenden Vergleiches hat sich Jesus Christus selbst bedient.

Die Sünde oder das moralische Übel ist, obgleich auch sie sehr oft als Mittel für ein Gut dienen oder ein anderes Übel verhindern kann, dennoch niemals ein ordentlicher Gegenstand des göttlichen oder ein zulässiger Gegenstand eines erschaffenen Willens, sie ist insofern zugelassen oder erlaubt, als sie eine Folgeerscheinung einer unbedingten Pflicht ist: wenn jemand die Sünde eines anderen nicht erlauben will, und ihr damit selbst verfällt, wenn z. B. ein Offizier einen Posten, den er halten soll, in einem gefährlichen Augenblick verläßt, um in der Stadt einen Streit zwischen zwei Soldaten der Garnison, die sich töten wollen, zu verhindern.

Die Regel „non esse facienda mala, ut eveniant bona", nach der es sogar unerlaubt ist, etwas moralisch Böses zur Erreichung eines physischen Gutes zu tun, wird hierdurch nicht etwa verletzt, sondern bekräftigt und erhält damit erst Ursprung und Sinn. Man wird es durchaus nicht billigen, wenn eine Königin zur Rettung des Staates ein Verbrechen begeht oder auch nur zuläßt. Das Verbrechen ist gewiß, das Staatsübel zweifelhaft: ganz zu schweigen davon, daß diese Art Verbrechen gutzuheißen, wenn sie im Schwange wäre, schlimmer als ein Umsturz in einem Lande wäre, der sowieso häufig genug eintritt und vermutlich durch ein solches zu seiner Verhinderung erwähltes Mittel noch häufiger eintreten würde. Aber in Beziehung auf Gott ist nichts zweifelhaft und kann nichts der Regel vom Besten entgegengesetzt sein; sie erleidet keine Ausnahme oder Aufhebung. In diesem Sinne erlaubt Gott die Sünde; er würde gegen das, was er sich, seiner Weisheit, Güte und Vollkommenheit schuldig ist, verstoßen, wenn er nicht dem großen Ergebnis all seiner zum Guten tendierenden Kräfte folgte und nicht das unbedingt Beste auswählte; ungeachtet des Übels der Schuld, welche durch die höchste Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten hinein verwoben ist. Daraus muß man schließen, Gott will das Gute an sich antizipierend, er will das Beste nachfolgend als Absicht und er will das Indifferente und das physische Übel zuweilen als Mittel; aber er will das moralische Übel nur als conditio sine qua non oder als hypothetische Notwendigkeit, da er an die Wahl des Besten gebunden ist. Daher ist der nachfolgende Wille Gottes, dessen Gegenstand die Sünde ist, nur ein zulassender.

Man bedenke auch, daß das moralische Übel nur darum ein so großes Übel ist, weil aus ihm physische Übel entspringen und sich die Quelle dieser Übel in einem Geschöpf befindet, das solcher Taten am ehesten fähig ist. Denn in seinem Bereich ist der böse Wille das, was das böse Prinzip der Manichäer im

Universum wäre, und die Vernunft, ein Abbild Gottes, gibt den schlechten Seelen bedeutende Hilfsmittel, viel Übles zu verursachen. Ein einziger Kaligula oder Nero hat mehr Übles getan als ein Erdbeben es vermocht hätte. Ein böser Mensch findet Gefallen an Leiden und Zerstörungen und es bieten sich ihm nur zu viel Gelegenheiten dazu. Gott aber, den es drängt, möglichst viel Gutes zu erzeugen, und der das ganze hierzu notwendige Wissen und Vermögen besitzt, kann unmöglich voller Fehl, Schuld und Sünde sein; und wenn er die Sünde zuläßt, so geschieht es aus Weisheit und Tugend. (G. W. Leibniz, Die Theodizee, hrsg. von A. Buchenau, S. 100—02, 103 f., 110—14.)

IV. Gott und Geschichte.

1. Das Wesen der Geschichte.

Die Ereignisse der Geschichte liegen noch viel weniger, als die Erscheinungen der Sinnenwelt, so offen da, daß man sie rein abzulesen vermöchte, ihr Verständnis ist nur das vereinte Erzeugnis ihrer Beschaffenheit, und des Sinnes, den der Betrachter hinzubringt, und wie bei der Kunst, läßt sich auch bei ihnen nicht alles durch bloße Verstandesoperationen eines aus dem anderen logisch herleiten, und in Begriffe zerlegen; man faßt das Rechte, das Feine, das Verborgene nur auf, weil der Geist richtig, es aufzunehmen, gestimmt ist. Auch der Geschichtsschreiber, wie der Zeichner, bringt nur Zerrbilder hervor, wenn er bloß die einzelnen Umstände der Begebenheiten, sie so, wie sie sich scheinbar darstellen, aneinander reihend, aufzeichnet, wenn er sich nicht strenge Rechenschaft von ihrem inneren Zusammenhange gibt, sich die Anschauung der wirkenden Kräfte verschafft, die Richtung, die sie gerade in einem bestimmten Augenblick nehmen, erkennt, der Verbindung beider mit dem gleichzeitigen Zustand, und

den vorhergegangenen Veränderungen nachforscht. Um dies aber zu können, muß er mit der Beschaffenheit, dem Wirken, der gegenseitigen Abhängigkeit dieser Kräfte überhaupt vertraut sein, wie die vollständige Durchschauung des Besonderen immer die Kenntnis des Allgemeinen voraussetzt, unter dem es begriffen ist. In diesem Sinne muß das Auffassen des Geschehenen von Ideen geleitet sein.

Es versteht sich indes freilich von selbst, daß diese Ideen aus der Fülle der Gegebenheiten selbst hervorgehen oder genauer zu reden, durch die, mit echt historischem Sinn unternommene Betrachtung derselben im Geist entspringen, nicht der Geschichte, wie eine fremde Zugabe, geliehen werden müssen . . .

Auf diese Weise entwirft sich der Geschichtsschreiber durch das Studium der schaffenden Kräfte der Weltgeschichte ein allgemeines Bild der Form des Zusammenhanges aller Begebenheiten, und in diesem Kreis liegen die Ideen, von denen im vorigen die Rede war. Sie sind nicht in die Geschichte hineingetragen, sondern machen ihr Wesen selbst aus. Denn jede tote und lebendige Kraft wirkt nach den Gesetzen der Natur, und alles, was geschieht, steht dem Raum und der Zeit nach in unzertrennlichem Zusammenhange.

In diesem erscheint die Geschichte, wie mannigfaltig und lebendig sie sich auch vor unseren Blicken bewegt, doch wie ein totes, unabänderlichen Gesetzen folgendes, und durch mechanische Kräfte getriebenes Uhrwerk. Denn eine Begebenheit erzeugt die andere, Maß und Beschaffenheit jeder Wirkung wird durch ihre Ursache gegeben, und selbst der frei scheinende Wille des Menschen findet seine Bestimmung in Umständen, die längst vor seiner Geburt, ja vor dem Werden der Nation, der er angehört hat, unabänderlich angelegt waren. Aus jedem einzelnen Moment die ganze Reihe der Vergangenheit, und selbst der Zukunft berechnen zu können, scheint nicht in sich, sondern nur wegen mangelnder Kenntnis einer Menge von

Zwischengliedern unmöglich. Allein es ist längst erkannt, daß das ausschließende Verfolgen dieses Weges gerade abführen würde von der Einsicht in die wahrhaft schaffenden Kräfte, daß in jedem Wirken, bei dem Lebendiges im Spiel ist, gerade das Hauptelement sich aller Berechnung entzieht, und daß jenes scheinbar mechanische Bestimmen doch ursprünglich frei wirkenden Impulsen gehorcht.

Es muß also, neben dem mechanischen Bestimmen einer Begebenheit durch die andere, mehr auf das eigentümliche Wesen der Kräfte gesehen werden, und hier ist die erste Stufe ihr physiologisches Wirken. Alle lebendigen Kräfte, der Mensch, wie die Pflanzen, die Nationen, wie das Individuum, das Menschengeschlecht, wie die einzelnen Völker, ja selbst die Erzeugnisse des Geistes, so wie sie auf einem, in einer gewissen Folge fortgesetzten Wirken beruhen, wie Literatur, Kunst, Sitten, die äußere Form der bürgerlichen Gesellschaft, haben Beschaffenheiten, Entwicklungen, Gesetze miteinander gemein. So das stufenweise Erreichen eines Gipfelpunktes, und das allmähliche Herabsinken davon, den Übergang von gewissen Vollkommenheiten zu gewissen Ausartungen usf. Unleugbar liegt hierin eine Menge geschichtlicher Aufschlüsse, aber sichtbar wird auch hierdurch nicht das schaffende Prinzip selbst, sondern nur eine Form erkannt, der es sich beugen muß, wo es nicht an ihr einen erhebenden und beflügelnden Träger findet.

Noch weniger zu berechnen in seinem Gange, und nicht sowohl erkennbaren Gesetzen unterworfen, als nur in gewisse Analogien zu fassen, sind die psychologischen Kräfte der mannigfaltig ineinandergreifenden menschlichen Fähigkeiten, Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften. Als die nächsten Triebfedern der Handlungen, und die unmittelbarsten Ursachen der daraus entspringenden Ereignisse beschäftigen sie den Geschichtsschreiber vorzugsweise, und werden am häufigsten zur Erklärung der Begebenheiten ge-

braucht. Aber diese Ansicht gerade erfordert die meiste Behutsamkeit. Sie ist am wenigsten welthistorisch, würdigt die Tragödie der Weltgeschichte zum Drama des Alltagslebens herab, verführt zu leicht, die einzelne Begebenheit aus dem Zusammenhange des Ganzen herauszureißen, und an die Stelle des Weltschicksals ein kleines Getriebe persönlicher Beweggründe zu setzen. Alles wird auf dem von ihr ausgehende Wege in das Individuum gelegt, und das Individuum doch nicht in seiner Einheit und Tiefe, seinem eigentlichen Wesen erkannt. Denn dies läßt sich nicht so spalten, analysieren, nach Erfahrungen beurteilen, die, von vielen genommen, auf viele passen sollen. Seine eigentümliche Kraft geht alle menschliche Empfindungen und Leidenschaften durch, drückt aber allen ihren Stempel und ihren Charakter auf.

Man könnte den Versuch machen, nach diesen drei, hier angedeuteten Ansichten, die Geschichtsschreiber zu klassifizieren, aber die Charakteristik der wahrhaft genialischen unter ihnen würde durch keine, ja nicht durch alle zusammengenommen erschöpft. Denn diese Ansichten selbst erschöpfen auch nicht die Ursachen des Zusammenhangs der Begebenheiten, und die Grundidee, von welcher aus allein das Verstehen dieser in ihrer vollen Wahrheit möglich ist, liegt nicht in ihrem Kreise. Sie umfassen nur die, in regelmäßig sich wiedererzeugender Ordnung überschaubaren Erscheinungen der toten, lebendigen und geistigen Natur, aber keinen freien und selbständigen Impuls einer ursprünglichen Kraft; jene Erscheinungen geben daher auch nur Rechenschaft von regelmäßig, nach erkanntem Gesetz, oder sicherer Erfahrung wiederkehrenden Entwicklungen; was aber, wie ein Wunder entsteht, sich wohl mit mechanischen, physiologischen und psychologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten läßt, das bleibt innerhalb jenes Kreises auch nicht bloß unerklärt, sondern unerkannt.

Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der

Erscheinungen nur von einem Punkte außer demselben begriffen werden, und das besonnene Heraustreten ist ebenso gefahrlos, als der Irrtum gewiß bei blindem Verschließen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne Weltregierung verständlich.

Mit dem Festhalten dieses Gesichtspunktes ist gleich der bedeutende Vorteil gewonnen, das Begreifen der Begebenheiten nicht für sich abgeschlossen zu erachten durch jene aus dem Kreise der Natur genommenen Erklärungen. Übrigens wird aber freilich dem Geschichtsschreiber dadurch der letzte, schwierigste und wichtigste Teil seines Weges wenig erleichtert. Denn es ist ihm kein Organ verliehen, die Pläne der Weltregierung unmittelbar zu erforschen, und jeder Versuch dazu dürfte ihn, wie das Aufsuchen von Endursachen, nur auf Abwege führen. Allein die außerhalb der Naturentwicklung liegende Leitung der Begebenheiten offenbart sich dennoch an ihnen selbst, durch Mittel, die, wenn gleich nicht selbst Gegenstände der Erscheinung, doch an solchen hängen, und an ihnen, wie unkörperliche Wesen, erkannt werden, die man aber nie wahrnimmt, wenn man nicht, hinaustretend aus dem Gebiet der Erscheinungen, im Geiste in dasjenige übergeht, aus dem sie ihre Abkunft haben. An ihre Erforschung ist also die letzte Bedingung der Lösung der Aufgabe des Geschichtsschreibers geknüpft.

Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft. Wenn der Geschichtsschreiber auch alle einzeln, und in ihrer Verbindung erforscht hat — die Gestalt, und die Umwandlungen des Erdbodens, die Veränderungen des Klimas, die Geistesfähigkeit und Sinnesart der Nationen, die noch eigentümlichere einzelner, die Einflüsse der Kunst und Wissenschaft, die tief eingreifenden und weit verbreiteten der bürgerlichen Einrichtungen —, so bleibt ein noch mächtiger wirkendes, nicht in unmittelbarer Sichtbarkeit auftretendes,

aber jenen Kräften selbst den Anstoß und die Richtung verleihendes Prinzip übrig, nämlich Ideen, die, ihrer Natur nach, außer dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Teilen durchwalten und beherrschen.

Daß solche Ideen sich offenbaren, daß gewisse Erscheinungen, nicht erklärbar durch bloßes, Naturgesetzen gemäßes Wirken, nur ihrem Hauch ihr Dasein verdanken, leidet keinen Zweifel, und ebensowenig, daß es mithin einen Punkt gibt, auf dem der Geschichtsschreiber, um die wahre Gestalt der Begebenheiten zu erkennen, auf ein Gebiet außer ihnen verwiesen wird.

Die Idee äußert sich aber auf zwiefachem Wege, einmal als Richtung, die anfangs unscheinbar, aber allmählich sichtbar, und zuletzt unwiderstehlich, viele, an verschiedenen Orten, und unter verschiedenen Umständen ergreift; dann als Krafterzeugung, welche in ihrem Umfang und ihrer Erhabenheit nicht aus den begleitenden Umständen herzuleiten ist.

Von dem ersteren finden sich die Beispiele ohne Mühe, sie sind auch kaum in irgendeiner Zeit verkannt worden. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß noch viele Begebenheiten, die man jetzt auf mehr materielle und mechanische Weise erklärt, auf diese Weise angesehen werden müssen.

Beispiele von Krafterzeugungen, von Erscheinungen, zu deren Erklärung die umgebenden Umstände nicht zureichen, sind das oben erwähnte Hervorbrechen der Kunst in ihrer reinen Form in Ägypten, und vielleicht noch mehr die plötzliche Entwicklung freier, und sich doch wieder gegenseitig in Schranken haltender Individualität in Griechenland, mit welcher Sprache, Poesie und Kunst auf einmal in einer Vollendung dastehen, zu der man vergebens dem allmählichen Wege nachspürt. Denn das Bewunderungswürdige der griechischen Bildung, und was am meisten den Schlüssel zu ihr enthält, hat mir immer geschienen, daß, da den Griechen alles Große, was

sie verarbeiteten, von in Kasten geteilten Nationen überkam, sie von diesem Zwange frei blieben, aber immer ein Analogon beibehielten, nur den strengen Begriff in den loseren Schulen und freien Genossenschaften milderten, und durch vielfachere Teilung des urnationellen Geistes, als es je in einem Volke gegeben hat, in Stämme, Völkerschaften und einzelne Städte, und durch wieder ebenso aufsteigende Verbindung, die Verschiedenheit der Individualität zu dem regsten Zusammenwirken brachten. Griechenland stellt dadurch eine, weder vorher, noch nachher jemals dagewesene Idee nationeller Individualität auf, und wie in der Individualität das Geheimnis alles Daseins liegt, so beruht auf dem Grade, der Freiheit, und der Eigentümlichkeit ihrer Wechselwirkung alles weltgeschichtliche Fortschreiten der Menschheit.

Zwar kann auch die Idee nur in der Naturverbindung auftreten, und so läßt sich auch bei jenen Erscheinungen eine Anzahl befördernder Ursachen, ein Übergang vom Unvollkommneren zum Vollkommneren nachweisen, und in den ungeheuren Lücken unserer Kunde mit Recht voraussetzen. Aber das Wundervolle liegt darum nicht minder im Ergreifen der ersten Richtung, dem Sprühen des ersten Funkens. Ohne diesen können keine befördernden Umstände wirken, keine Übung, kein allmähliches Vorschreiten, auch Jahrhunderte hindurch, zum Ziel führen. Die Idee kann sich nur einer geistig individuellen Kraft anvertrauen, aber daß der Keim, welchen sie in dieselbe legt, sich auf seine Weise entwickelt, daß diese Weise dieselbe bleibt, wo er in andere Individuen übergeht, daß die aus ihm aufsprießende Pflanze durch sich selbst ihre Blüte und ihre Reife erlangt, und nachher welkt und verschwindet, wie immer die Umstände und Individuen sich gestalten mögen, dies zeigt, daß es die selbständige Natur der Idee ist, welche diesen Lauf in der Erscheinung vollendet. Auf diese Art kommen in allen verschiedenen Gattungen des Daseins und der geistigen Erzeugung Gestalten zur

Wirklichkeit, in denen sich irgendeine Seite der Unendlichkeit spiegelt, und deren Eingreifen ins Leben neue Erscheinungen hervorbringt.

In der Körperwelt, da es bei dem Erforschen der geistigen immer ein sichernder Weg bleibt, die Analogie in jener zu verfolgen, darf man kein Entstehen so bedeutend neuer Gestalten erwarten. Die Verschiedenheiten der Organisation haben einmal ihre festen Formen gefunden, und obgleich sie sich innerhalb dieser niemals in der organischen Individualität erschöpfen, so werden diese feinen Nuancen nicht unmittelbar, kaum in ihrem Wirken auf die geistige Bildung sichtbar. Die Schöpfung der Körperwelt geht im Raume auf einmal, die der geistigen allmählich in der Zeit vor, oder die erstere findet wenigstens eher ihren Ruhepunkt, auf dem die Schöpfung sich in der einförmigen Forterzeugung verliert. Viel näher aber, als die Gestalt und der körperliche Bau steht dem Geistigen das organische Leben, und die Gesetze beider finden eher Anwendung aufeinander. In dem Zustande der gesunden Kraft ist dies minder sichtbar, wiewohl sehr wahrscheinlich auch in ihm Veränderungen der Verhältnisse und Richtungen vorkommen, welche verborgenen Ursachen folgen, und epochenweise das organische Leben anders und anders stimmen. Aber im abnormen Zustand des Lebens, in den Krankheitsformen gibt es unleugbar ein Analogon von Richtungen, die, ohne erklärliche Ursachen, plötzlich, oder allmählich entstehen, eignen Gesetzen zu folgen scheinen, und auf einen verborgenen Zusammenhang der Dinge hinweisen. Dies bestätigen vielfache Beobachtungen, wenn es auch vielleicht erst spät dahinkommen wird, davon einen historischen Gebrauch zu machen.

Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee, und aus einigen leuchtet diese so strahlend hervor, daß sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheint, um in ihr sich selbst zu offen-

baren. Wenn man das menschliche Wirken entwickelt, so bleibt, nach Abzug aller dasselbe bestimmenden Ursachen, etwas Ursprüngliches in ihm zurück, das, anstatt von jenen Einflüssen nicht erstickt zu werden, vielmehr sie umgestaltet, und in demselben Element liegt ein unaufhörlich tätiges Bestreben, seiner inneren, eigentümlichen Natur äußeres Dasein zu verschaffen. Nicht anders ist es mit der Individualität der Nationen, und in vielen Teilen der Geschichte ist es sichtbarer an ihnen, als an den Einzelnen, da sich der Mensch in gewissen Epochen und unter Umständen gleichsam herdenweise entwickelt. Mitten in den durch Bedürfnis, Leidenschaft und scheinbaren Zufall geleiteten Begebenheiten der Völker wirkt daher, und mächtiger als jene Elemente, das geistige Prinzip der Individualität fort; es sucht der ihm innewohnenden Idee Raum zu verschaffen, und es gelingt ihm, wie die zarteste Pflanze durch das organische Anschwellen ihrer Gefäße Gemäuer sprengt, das sonst den Entwicklungen von Jahrhunderten trotzte. Neben der Richtung, welche Völker und Einzelne dem Menschengeschlecht durch ihre Taten erteilen, lassen sie Formen geistiger Individualität zurück, dauernder und wirksamer als Begebenheiten und Ereignisse.

Es gibt aber auch idealische Formen, die, ohne die menschliche Individualität selbst zu sein, nur mittelbar sich auf sie beziehen. Zu diesen gehören die S p r a c h e n. Denn obgleich der Geist der Nation sich in jeder spiegelt, so hat auch jede eine frühere, mehr unabhängige Grundlage, und ihr eigenes Wesen und ihr innerer Zusammenhang sind so mächtig und bestimmend, daß ihre Selbständigkeit mehr Wirkung ausübt als erfährt, und daß jede bedeutende Sprache als eine eigentümliche Form der Erzeugung und Mitteilung von Ideen erscheint.

Auf eine noch reinere und vollere Weise verschaffen sich die ewigen U r i d e e n alles Denkbaren Dasein und Geltung, die Schönheit in allen körperlichen und geistigen Gestalten,

die Wahrheit in dem ihr innewohnenden Gesetz, das Recht in dem unerbittlichen Gange der sich ewig richtenden und strafenden Begebenheiten.

Für die menschliche Ansicht, welche die Pläne der Weltregierung nicht unmittelbar erspähen, sondern sie nur an den Ideen erahnden kann, durch die sie sich offenbaren, ist daher alle Geschichte nur V e r w i r k l i c h u n g e i n e r I d e e, und in der Idee liegt zugleich die Kraft und das Ziel; und so gelangt man, indem man sich bloß in die Betrachtung der schaffenden Kräfte vertieft, auf einem richtigeren Wege zu den Endursachen, welchen der Geist natürlich nachstrebt. Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein, nach allen Seiten hin, und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag, und der Lauf der Begebenheiten kann nur da abbrechen, wo beide einander nicht mehr zu durchdringen imstande sind. (Wilhelm von H u m b o l d t, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Humboldts ausgewählte philosophische Schriften, hrsg. von J. Schubert, S. 89, 91—98.)

2. Gott in der Geschichte.

Bei einem Thema, wie das meinige: G e s c h i c h t e d e r M e n s c h h e i t, P h i l o s o p h i e i h r e r G e s c h i c h t e ist, wie ich glaube, eine solche H u m a n i t ä t des Lesers, eine angenehme und erste Pflicht. Der da schrieb, war Mensch, und du bist Mensch, der du liesest. Er konnte irren und hat vielleicht geirrt; du hast Kenntnisse, die jener nicht hat und haben konnte; gebrauche also was du kannst und siehe seinen guten Willen an; laß es aber nicht beim Tadel, sondern bessere und baue weiter. Mit schwacher Hand legte er einige Grundsteine zu einem Gebäude, das nur Jahrhunderte vollführen können, vollführen werden; glücklich, wenn alsdann diese

Steine mit Erde bedeckt und wie der, der sie dahintrug, vergessen sein werden, wenn über ihnen oder gar auf einem anderen Platz nur das schönere Gebäude selbst dasteht . . .

. . . Schon in ziemlich frühen Jahren, da die Auen der Wissenschaft noch in all dem Morgenschmuck vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unseres Lebens so viel entzieht, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im ganzen und großen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? Alles erinnerte mich daran, Metaphysik und Moral, Physik und Naturgeschichte, die Religion endlich am meisten. Der Gott, der in der Natur alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so daß vom großen Weltgebäude bis zum Staubkorn, von der Kraft, die Erden und Sonnen hält, bis zum Faden eines Spinnegewebes nur eine Weisheit, Güte und Macht herrschet, er, der auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat, daß, wenn wir dem Alleinweisen nur fernher nachzudenken wagen, wir uns in einem Abgrunde seiner Gedanken verlieren: wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechtes im ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben? Oder er sollte uns denselben verbergen wollen, da er uns in der niederen Schöpfung, die uns weniger angeht, so viel von den Gesetzen seines ewigen Entwurfs zeigte? Was ist das menschliche Geschlecht im ganzen als eine Herde ohne Hirten, oder wie jener klagende Weise sagt: Lässest du sie gehen wie Fische im Meer und wie Gewürm, das keinen Herrn hat? — Oder hatten sie

nicht nötig, den Plan zu wissen? Ich glaube es wohl; denn welcher Mensch übersiehet nur den kleinen Entwurf seines eignen Lebens? Und doch sichet er, so weit er sehen soll und weiß genug, um seine Schritte zu leiten; indessen, wird nicht auch eben dieses Nichtwissen zum Vorwande großer Mißbräuche? Wie viele sind, die, weil sie keinen Plan sehen, es geradezu leugnen, daß irgendein Plan sei, oder die wenigsten mit scheuem Zittern daran denken und zweifelnd glauben und glaubend zweifeln . . .

. . . Wer bloß metaphysische Spekulationen will, hat sie auf kürzerem Wege; ich glaube aber, daß sie, abgetrennt von Erfahrungen und Analogien der Natur, eine Luftfahrt sind, die selten zum Ziel führt. Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke tätlich dargelegt hat: sie sind das heilige Buch, an dessen Charakteren ich zwar minder als ein Lehrling aber wenigstens mit Treue und Eifer buchstabiert habe und buchstabieren werde . . . Überall hat mich die große Analogie der Natur auf Wahrheiten der Religion geführt, die ich nur mit Mühe unterdrücken mußte, weil ich sie mir selbst nicht zum voraus rauben, und Schritt für Schritt nur dem Licht treu bleiben wollte, das mir von der verborgenen Gegenwart des Urhebers in seinen Werken allenthalben zustrahlet. Es wird ein um so größeres Vergnügen für meine Leser und für mich sein, wenn wir, unsern Weg verfolgend, dies dunkelstrahlende Licht zuletzt als Flamme und Sonne werden aufgehen sehen.

Niemand irre sich daher auch daran, daß ich zuweilen den Namen der Natur personifiziert gebrauche. Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken; indessen wollte ich diesen hochheiligen Namen, den kein erkenntliches Geschöpf ohne die tiefste Ehrfurcht nennen sollte, durch einen öfteren Gebrauch, bei dem ich ihm nicht immer Heiligkeit genug verschaffen konnte, wenigstens nicht mißbrauchen. Wem der Name „Natur" durch

manche Schriften unseres Zeitalters sinnlos und niedrig geworden ist, der denke sich statt dessen jene allmächtige Kraft, Güte und Weisheit und nenne in seiner Seele das unsichtbare Wesen, das keine Erdensprache zu nennen vermag.

Ein gleiches ist's, wenn ich von den organischen Kräften der Schöpfung rede; ich glaube nicht, daß man sie für qualitates occultas ansehen werde, da wir ihre offenbaren Wirkungen vor uns sehen und ich ihnen keinen bestimmteren, reinern Namen zu geben wußte. Ich behalte mir über sie und über manche andere Materien, die ich nur winkend anzeigen mußte, künftig eine weitere Erörterung vor . . .

Und so lege ich, großes Wesen, du unsichtbarer hoher Genius unsers Geschlechts, das unvollkommenste Werk, das ein Sterblicher schrieb und in dem er dir nachzusinnen, nachzugehen wagte, zu deinen Füßen. Seine Blätter mögen verwehn und seine Charaktere zerstieben; auch die Formen und Formeln werden zerstieben, in denen ich deine Spuren sah und für meine Menschenbrüder auszudrücken strebte; aber deine Gedanken werden bleiben und du wirst sie deinem Geschlecht von Stufe zu Stufe mehr enthüllen und in herrlicheren Gestalten darlegen. Glücklich wenn alsdann diese Blätter im Strom der Vergessenheit untergegangen sind und dafür hellere Gedanken in den Seelen der Menschen leben . . .

Der allgemeine, philosophische, menschenfreundliche Ton unseres Jahrhunderts gönnt jeder entfernteren Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt, an Tugend und Glückseligkeit so gern unser eigen Ideal, ist so alleiniger Richter, ihre Sitten nach sich allein zu beurteilen, zu verdammen oder schön zu dichten. Ist nicht das Gute auf der Erde ausgestreut? Weil eine Gestalt der Menschheit und ein Erdstrich es nicht fassen konnte, ward's verteilt in tausend Gestalten, wandelt — ein ewiger Proteus! — durch alle Weltteile und Jahrhunderte hin — auch wie er wandelt und fortwandelt, ist's nicht größere

Tugend oder Glückseligkeit des einzelnen, worauf er strebt, die Menschheit immer bleibet nur die Menschheit — und doch wird ein Plan des Fortlebens sichtbar — mein großes Thema!

Wer's bisher unternommen, den Fortgang der Jahrhunderte zu entwickeln, hat meistens die Lieblingsidee auf der Fahrt: Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen. Dazu hat man alsdann Fakta erhöhet oder erdichtet, Gegenfakta verkleinert oder verschwiegen, ganze Seiten bedeckt, Wörter für Wörter genommen, Aufklärung für Glückseligkeit, mehrere und feinere Ideen für Tugend — und so hat man von der allgemeinfortgehenden Verbesserung der Welt Romane gemacht — die keiner glaubte, wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des menschlichen Herzens.

Andere, die das Leidige dieses Traums sahen und nichts Besseres wußten, sahen Laster und Tugenden wie Klimaten wechseln, Vollkommenheiten wie einen Frühling entstehen und untergehen, menschliche Sitten und Neigungen wie Blätter des Schicksals fliegen, sich umschlagen — kein Plan, kein Fortgang, ewige Revolution — Weben und Aufreißen — penelopische Arbeit! — Sie fielen in einen Strudel, Skeptizismus an aller Tugend, Glückseligkeit und Bestimmung des Menschen, in den sie alle Geschichte, Religion und Sittenlehre flochten — — der neueste Modeton der neuesten, insonderheit französischen Philosophen, ist Zweifel! Zweifel in hundert Gestalten, alle aber mit dem blendenden Titel aus der Geschichte der Welt! Widersprüche und Meereswogen: man scheitert oder was man von Moralität und Philosophie aus dem Schiffbruche rettet, ist kaum der Rede wert.

Sollte es nicht offenbaren Fortgang und Entwicklung aber in einem höheren Sinne geben, als man's gewähnet hat? Siehest du diesen Strom fortschwimmen: wie er aus einer

kleinen Quelle entsprang, wächst, dort abreißt, hier ansetzt, sich immer schlängelt und weiter und tiefer bohrt — bleibt aber immer Wasser! Strom! Tropfe! immer nur Tropfe, bis er ins Meer stürzt — wenn's so mit dem menschlichen Geschlechte wäre? Oder siehest du jenen wachsenden Baum, jenen emporstrebenden Menschen? er muß durch verschiedene Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange! ein Streben aufeinander in Kontinuität! Zwischen jedem sind scheinbare Ruheplätze, Revolutionen, Veränderungen! und dennoch hat jedes den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst! Der Jüngling ist nicht glücklicher als das unschuldige, zufriedene Kind, noch der ruhige Greis unglücklicher als der heftigstrebende Mann: der Pendul schlägt immer mit gleicher Kraft, wenn er am weitesten ausholt und desto schneller strebt oder wenn er am langsamsten schwanket und sich der Ruhe nähert. Indes ist's doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er bauet auf das Vorige, dies wird nichts als Grundlage der Zukunft, will nichts als solche sein — so spricht die Analogie in der Natur, das redende Vorbild Gottes in allen Werken! offenbar so im Menschengeschlechte! Der Ägypter konnte nicht ohne den Orientaler sein, der Grieche baute auf jene, der Römer hob sich auf den Rücken der ganzen Welt — wahrhaftig Fortgang, fortgehende Entwicklung, wenn auch kein einzelnes dabei gewönne. Es geht ins Große! Es wird, womit die Hülsengeschichte so prahlet, und wovon sie so wenig zeigt, Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden! Wenn wir gleich nicht die letzte Absicht sehen sollten, Schauplatz der Gottheit, wenn gleich nur durch Öffnungen und Trümmern einzelner Szenen.

Wenigstens ist der Blick weiter als jene Philosophie, die unter-über mischt, nur immer hie und da, bei einzelnen Verwirrungen sich aufhält, um alles zum Ameisenspiele, zum Gestrebe einzelner Neigungen und Kräfte ohne Zweck, zum Chaos

zu machen, in dem man an Tugend, Zweck und Gottheit verzweifelt. Wenn's mir gelänge, die disparatesten Szenen zu binden, ohne sie zu verwirren — zu zeigen, wie sie sich aufeinander beziehen, auseinander wachsen, sich ineinander verlieren, alle im einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein Mittel zu Zwecken — welch ein Anblick! welch edle Anwendung der menschlichen Geschichte! welche Aufmunterung zu hoffen, zu handeln, zu glauben, selbst wo man nichts oder nicht alles sieht! — . . .

Gang Gottes über die Nationen! Geist der Gesetze, der Zeiten, Sitten und Künste, wie sie sich einander gefolgt, zubereitet, entwickelt und vertrieben! hätten wir doch einen solchen Spiegel des Menschengeschlechts in aller Treue, Fülle und Gefühl der Offenbarung Gottes. Vorarbeiten genug, aber alles in Schlaube [1]) und Unordnung! Wir haben unser jetziges Zeitalter fast aller Nationen, und so die Geschichte fast aller Vorzeiten durchkrochen und durchwühlt, ohne fast selbst zu wissen, wozu wir sie durchwühlt haben. Historische Fakta und Untersuchungen, Entdeckungen und Reisebeschreibungen liegen da: wer ist, der sie sondere und sichte?

Gang Gottes über die Nationen! Montesquieus edles Riesenwerk hat nicht durch eines Mannes Hand werden können, was es sein sollte. Ein gotisches Gebäude im philosophischen Geschmack seines Jahrhunderts, esprit, oft nichts weiter! aus Stelle und Ort gerissen und auf drei oder vier Marktplätze, unter das Panier drei elender Allgemeinörter — Worte! — und dazu leerer, unnützer, unbestimmter, allverwirrender Espritworte hingetrümmert. Durchs Werk also ein Taumel aller Zeiten, Nationen und Sprachen, wie um den Turm der Verwirrung, daß jedweder seinen Bettel, Reichtum und Ranzen an drei schwache Nägel hange — Geschichte

1) Fruchthülse (norddeutsch).

aller Völker und Zeiten, dies große lebendige Werk Gottes auch in seiner Folge ein Ruinenhaufen von drei Spitzen und Kapseln —, aber freilich auch sehr edler, würdiger Materialien — Montesquieu!

Wer, der uns den Tempel Gottes herstelle, wie er in seinem Fortgebäude ist, durch alle Jahrhunderte hindurch! Die ältesten Zeiten der Menschenkindheit sind vorbei, aber Reste und Denkmäler genug da — die herrlichsten Reste, Unterweisung des Vaters selbst an diese Kindheit — Offenbarung! Sagst du, Mensch, daß sie dir zu alt sei, in deinen zu klugen, altgreisen Jahren — siehe dich um! — der größte Teil von Nationen der Erde ist noch in der Kindheit, reden alle noch die Sprache, haben die Sitten, geben die Vorbilder des Grads der Bildung — wohin du unter sogenannte Wilde reisest und horchest, tönen Laute zur Erläuterung der Schrift, wehen lebendige Kommentare der Offenbarung!

Die Abgötterei, die die Griechen und Römer so viel Jahrhunderte genossen; der oft fanatische Eifer, mit dem alles bei ihnen aufgesucht, ins Licht gesetzt, verteidigt, gelobt worden — welche großen Vorarbeiten und Beiträge! Wenn der Geist der übertriebenen Verehrung wird gedämpft, die Parteilichkeit, mit der ein jeder sein Volk, als eine Pandora, liebkose, genug ins Gleichgewicht gebracht sein — ihr Griechen und Römer, dann werden wir euch kennen und ordnen!

Es hat sich ein Nebenweg zu den Arabern gezeigt, und eine Welt von Denkmälern liegt da, um sie zu kennen. Es haben sich, obwohl zu ganz anderen Zwecken, Denkmäler der mittleren Geschichte vorgefunden, teils wird sich, was noch im Staube liegt (wenn alles von unserer aufgeklärten Zeit so gewiß zu hoffen wäre!), gewiß bald, vielleicht in einem halben Jahrhundert finden. Unsere Reisebeschreibungen mehren und bessern sich: alles läuft, was in Europa nichts zu tun hat, mit einer Art philosophischer Wut über die Erde — wir sammeln Materalien aus aller Welt Ende und werden in ihnen

einst finden, was wir am wenigsten suchten: Erörterungen der Geschichte der wichtigsten menschlichen Welt.

Unsere Zeit wird bald mehrere Augen öffnen, uns zeitig genug wenigstens idealische Brunnquellen für den Durst einer Wüste zu suchen treiben — wir werden Zeiten schätzen lernen, die wir jetzt verachten — das Gefühl allgemeiner Menschheit und Glückseligkeit wird rege werden. Aussicht auf ein höheres, als menschliches Hiesein wird aus der trümmervollen Geschichte das Resultat werden, uns Plan zeigen, wo wir sonst Verwirrung fanden, alles findet sich an Stelle und Ort — Geschichte der Menschheit im edelsten Verstande — du wirst werden! Solange lasset also den großen Lehrer und Gesetzgeber der Könige führen und verführen. Er hat so schönes Vorbild gegeben, mit zwei, drei Worten alles zu messen, auf zwei, drei Regimentsformen, denen man's leicht ansieht, wannen und wie eingeschränktes Maßes und Zeitraums sie sind, auf sie alles hinzuführen. Wie angenehm, ihm im Geiste der Gesetze aller Zeiten und Völker, und nicht seines Volkes zu folgen — auch das ist Schicksal. Man hat oft lange den Fadenknäuel in der Hand, freut sich, daran bloß einzeln rupfen zu können, um ihn nur mehr zu wirren! Eine glückliche Hand, die das Gewirre an einem Faden sanft und langsam zu entwickeln Lust hat — wie weit und eben läuft der Faden! Geschichte der Welt, dahin denn jetzt die kleinsten und größten Reiche und Vogelnester streben ... (Joh. Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [Auswahl aus der Vorrede]; Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit [Auswahl]. Vgl. Herders Philosophie, hrsg. von H. Stephan, S. 108—10, 102—06.)

V. Gott und Mensch.

1. Die Gottbezogenheit der Menschenseele.

Der Positivismus glaubt, daß der Mensch den Zug zum Unendlichen und Transzendenten, der die bisherige Religion charakterisiert, abzustreifen im Begriff ist. Ich halte das für eine Täuschung. Das Hinausstreben in unbestimmter Sehnsucht nach einem Unendlichen und Allguten ist ein dem Menschen eingeborener und unverlierbarer Drang. Er findet in den Gütern und Gestalten der Erde, der erfahrbaren Wirklichkeit, nicht volle Sättigung; es kommen wenigstens Stunden, wo alles Irdische und Zeitliche ihm gering und klein wird, wo die Sehnsucht nach einem Ewigen und Unvergänglichen ihn ergreift. Und nicht bloß dem Gemüt, auch dem Intellekt wird die gegebene Wirklichkeit zu enge: wenn du nun wirklich alle Wissenschaft wüßtest, wenn du auf alle Fragen, um welche die Geschichtskundigen und die Naturforscher sich rastlos bemühen, die Antwort hättest, was wäre es Großes? Jenseits des Wißbaren und Vorstellbaren und Sagbaren ist das Wirkliche und Vollkommene. Seltener als in den Tagen Fausts, der spekulativen Philosophie und der Romantik, wandeln den heutigen Menschen solche Stimmungen an; das Genügen im Nächsten und Kleinen ist für den Geist der Gegenwart bezeichnend. Es war es auch für das Zeitalter der Aufklärung; Klarheit und Nützlichkeit war seine Freude. Aber der Pendelschlag des geschichtlichen Lebens brachte auf die Aufklärung Sturm und Drang, Romantik und Mystik. Hat vielleicht auch heute das Pendel schon seinen äußersten Punkt erreicht und ist im Rückschwung begriffen? Die Überschätzung wenigstens der wissenschaftlichen Forschung und ihrer Leistungen dürfte ihren Höhepunkt überschritten haben; und die Bewunderung der Realpolitik scheint auch merklich nachzulassen. Ein Verlangen nach einem neuen, reicheren, freieren, geistigeren

Lebensinhalt scheint sich, nach manchen Symptomen zu urteilen, in den Völkern des Abendlandes wieder zu regen: die Sehnsucht nach leitenden Ideen, die Sehnsucht nach Religion. Mag sich der Geist zeitweilig an das Zeitliche und Vergängliche ganz zu verlieren scheinen, es kommt die Zeit, wo er all der Dinge, denen er atemlos nachjagte, müde wird, wo er, gesättigt vom Nationalreichtum und prunkenden Genuß, von Ruhm und allgemeiner Bildung, sich wieder auf sich selbst und das Ewige besinnt.

Doch ist es jedem eingeboren,
Daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt,
Wenn über schroffen Fichtenhöhen
Der Adler ausgebreitet schwebt,
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt. (Goethe.)

(Friedr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 3. Auflage, Berlin 1895, S. 342 f.)

Dem unbekannten Gott

Noch einmal, eh ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb ich vereinsamt meine Hände
zu Dir empor, zu dem ich fliehe,
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
daß allezeit
mich Deine Stimme wieder riefe.
Darauf erglüht tiefeingeschrieben
das Wort: Dem unbekannten Gotte.
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben:

Sein bin ich — und ich fühl die Schlingen,
die mich im Kampf darniederziehn
und, mag ich fliehn,
mich doch zu seinem Dienste zwingen.
Ich will Dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will Dich kennen, selbst Dir dienen.

(Fr. Nietzsche.)

2. Der Gottesbesitz.

Ich ward gefragt: „Eine Art Leute zögen sich streng von allem Umgang zurück und liebten es, allein zu sein: sie bedürften das zu ihrer Sammlung; oder müßten sich dazu in der Kirche befinden: Ob das das beste wäre?" Nein! hab ich erwidert. Und laß Dir sagen warum!

Wem recht zu Mut ist, dem paßt es allerorten und bei allen Leuten; wem aber unrecht, dem ist's allerorten und bei allen Leuten nicht recht. Ein Rechtgemuter nämlich, der hat Gott bei sich. Gott aber, hat man ihn überhaupt, so hat man ihn allerorten: auf der Straße und unter den Leuten so gut, wie in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle. Ob einer ihn, und nur ihn hat, den Menschen vermag niemand zu stören.

„Warum?"

Gott ist ihm ein und alles; und wer in allem es rein nur auf Gott absieht, ein solcher trägt Gott in alle seine Werke und an alle Stätten. All sein Tun tut vielmehr Gott. Denn wer die Handlung verursacht, dem gehört sie in Wahrheit mehr, als dem, der sie nur ausführt. Ist, ohne jeden Nebenblick, Gott unser Ziel, fürwahr! so muß er der Täter unserer Taten sein. Und ihn an seinem Wirken zu hindern hat durchaus niemand Macht, auch Raum und Masse nicht. So auch diesen Menschen hat niemand Macht zu hindern. Denn er ersehnt und sucht nichts und schmeckt ihm nichts, als Gott: der wird in aller seiner Gesinnung mit ihm eins. Und gleich wie Gott keine Mannigfaltigkeit zu zerstreuen vermag, so vermag nun auch diesen Menschen nichts zu zerstreuen, noch zu vermannigfaltigen: er ist Eines in dem Einen, darin alle Mannigfaltigkeit Einheit, unverbrüchliche Einheit ist.

Mitten in den Dingen muß der Mensch Gott ergreifen und sein Herz gewöhnen, ihn allezeit als einen gegenwärtigen zu besitzen im Gemüt, in der Gesinnung und im Willen. Gib acht, wie du gegen deinen Gott gesonnen bist, wenn du in der Kirche oder in der Zelle weilst: dieselbe Gemütsverfassung halte fest und trag sie hinaus unter die Menge und in das Getümmel, in eine so fremde Welt! Wie ich aber auch sonst betont habe: wenn wir damit ein sich gleichbleiben fordern, so ist unsere Meinung doch nicht die, als solle man alle Beschäftigungen für gleich achten, und alle Stätten und Menschen — das wäre gar verkehrt: denn freilich ist beten ein besser Werk als spinnen, und eine geeignetere Stätte die Kirche als die Straße. Sondern du sollst unter der Arbeit das gleiche Gemüt haben und eine gleiche Treue und gegen deinen Gott den gleichen Ernst hegen. Traun! hieltest du in solcher Weise dich gleich, so unterbräche dir niemand deines Gottes stete Gegenwart.

Wem dagegen Gott nicht solch innerer Besitz ist, sondern sich allen Gott von draußen holen muß, in diesem oder dem — wo er ihn denn auf unzulängliche Weise sucht, mittels bestimmter Werke, Leute oder Örter: so hat man ihn eben nicht, und da kommt dann leicht etwas, was einen stört. Und zwar stört einen dann nicht bloß schlechte Gesellschaft, sondern auch die gute, nicht bloß die Straße, auch die Kirche, nicht bloß böse Worte und Werke, sondern gute genau so. Denn das Hindernis liegt in ihm: Gott ist in ihm noch nicht zur Welt geworden. Wär er ihm das, so fühlte er sich allerorten

und bei allen Leuten gar wohl und geborgen: immer hätt er Gott, und den kann ihm niemand nehmen, niemand ihn in seinem Wirken hindern.

Worauf beruht nun solch echter Gottesbesitz? Er beruht auf dem Gemüt und einer innigen vernünftigen Hinwendung und Willensausrichtung auf Gott. Nicht auf einem steten unentwegten Denken an Gott! Es wäre ja auch menschenunmöglich, solchen Vorsatz durchzuführen oder doch äußerst schwierig und jedenfalls das Beste nicht. Der Mensch soll sich nicht zufrieden geben mit einem gedachten Gott — wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Sondern man muß einen wesentlichen Gott haben, der erhaben ist über das Gedenken des Menschen und aller Erschaffenen. Der Gott vergeht nicht, man kehre sich denn freiwillig ab.

Wer Gott so, im Wesen, hat, der nur nimmt Gott göttlich, und dem leuchtet er entgegen aus allen Dingen: alle schmecken ihm nach Gott, in allen spiegelt sich ihm Gott, Gott selber blickt in ihn allezeit. Eine gelöste Abkehr ist in ihm, und die Bildkraft nach innen gerichtet, auf den Gegenstand seiner Liebe, auf Gott. — Wie wenn einen hitzig dürstet, so mit rechtem Durste. Der tut wohl anderes als trinken, mag auch anderer Dinge gedenken. Aber was er auch schaffe, bei wem er sei und in welcher Absicht, ihm vergeht doch das Bild des Trankes nicht, solange sein Durst anhält. Und je größer sein Durst, um so innerlicher, gegenwärtiger und stetiger wird auch das Bild des Trankes. Oder wer mit aller Inbrunst etwas liebt, also, daß ihm nichts anderes zusagt und zu Herzen geht, und hat nur dieses im Sinn, und anderes überhaupt nicht, traun! wo der auch ist und bei wem, was er auch beginn' und schaffe, so verlischt doch nimmer in ihm sein heiß Geliebtes, in allem findet er dessen Bild und hat es in dem Maße mehr vor Augen, als seine Liebe noch immer mächtiger wird.

Dieser Mensch sucht nicht die Ruhe: denn ihn stört keine Unruhe. Dieser Mensch steht gut bei Gott angeschrieben: weil er alle Dinge göttlich nimmt, besser als sie an sich sind. Freilich! dazu gehört Fleiß und Hingabe und scharfe Obacht auf unser Inneres und ein waches, wahres, wirksames Bewußtsein, worauf das Gemüt zu fußen habe trotz Dingen und Leuten. Solches kann der Mensch nicht lernen durch Weltflucht: indem er vor den Dingen flieht und sich in die Einsamkeit kehrt von der Außenwelt fort. Sondern er muß eine innerliche Einsamkeit lernen, wo und bei wem's auch sei: er muß lernen, durch die Dinge hindurchzubrechen, muß seinen Gott darinnen ergreifen, und fähig werden, ihn sich in seinem Innern wirksam vorzubilden, als der nun eine Bestimmtheit unseres eigenen Wesens geworden.

Gleicherweis wie einer, der sich vornimmt, schreiben zu lernen. Soll er je die Kunst meistern, traun! da muß er sich viel und oft in dieser Tätigkeit üben, wie sauer und schwer es ihm auch werde und schier unmöglich dünke. Hält er sich nur fleißig dazu, er lernt's und gewinnt die Kunst! Freilich! zuerst muß er an jeden Buchstaben denken und den peinlich genau in sich vorbilden. Später, wenn er die Kunst erst weg hat, dann schreibt er frisch drauf los, seien's Federspiele oder ernstere Geschäfte, die seine Kunst in Anspruch nehmen: für ihn genügt einfach das Bewußtsein, daß er sein Können betätigen will. Und ob er auch nicht beständig an die Buchstaben denkt, sondern sonst woran, dennoch vollbringt er die Leistung kraft seiner Kunst.

So muß auch der Mensch mit göttlicher Gegenwart leuchten, ohne alle Arbeit, nur: fremder Zutat sich schlechthin entkleiden und ein für allemal der Dinge ledig bleiben. Da gehört anfangs auch solch Darandenken und achtsam Vorerbilden zu, wie beim Abschützen für dessen Kunst: Schließlich aber muß der Mensch mit seinem göttlichen Gegenstand durchdrungen, mit der Form seines herzlich gehegten Gottes durchformt und mit seinem ganzen Wesen so in ihm gewurzeltsein, daß Gott als Gegenwärtiger ihm leuchte ohne alle Arbeit.

(Meister Eckeharts Schriften und Predigten, hrsg. von H. Büttner, II, S. 11—14.)

3. Ewiges Leben.

Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das bloße Scheinleben versucht zu lieben — wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur standhalten wollte —, das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben. Von welcher besondern Seite nun eben es die Welt erfasse, darauf kommt nichts an; das, was die gemeine Ansicht moralisches Verderben, Sünde und Laster heißt, mag wohl für die menschliche Gesellschaft schädlicher sein und verderblicher als manches andere, was diese gemeine Ansicht gelten läßt und wohl sogar löblich findet: vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet, und in irgendeinem anderen Gegenstande seinen Genuß sucht, außer in dem Ewigen und Unvergänglichen, lediglich darum und dadurch, daß es seinen Genuß in einem andern Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend und unselig.

Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches, noch eines Zuwachses fähig, ebensowenig, als das Unveränderliche selbst, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke ganz; — das höchste Leben, welches

überhaupt möglich ist — und bleibt notwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblick ist. Das Scheinleben lebet nur in dem Veränderlichen, und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend und im Sterben.

Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber selig, haben wir gesagt, das Scheinleben ist notwendig elend und unselig. — Die Möglichkeit alles — Genusses, Freude, Seligkeit oder mit welchem Worte Sie das allgemeine Bewußtsein des Wohlseins fassen wollen — gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. Vereinigt sein mit dem Geliebten und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit: getrennt von ihm sein und ausgestoßen, indes man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit.

Folgendes ist überhaupt das Verhältnis der Erscheinung, oder des Wirklichen und Endlichen, zum absoluten Sein oder zum Unendlichen und Ewigen. Das schon oben Erwähnte, welches die Erscheinung tragen und im Dasein erhalten müsse, wenn sie auch nur als Erscheinung da sein solle, und welches wir bald näher zu charakterisieren versprachen, ist die Sehnsucht nach dem Ewigen. Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseins, und ist in keinem Zweige dieses Dasein ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtsein. Über dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Dasein ruht, und von ihr aus, kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben oder es kommt nicht dazu. Wo es zum Leben kommt, und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden als Liebe zu dem Ewigen: der Mensch erfährt, was er eigentlich wolle, liebe und bedürfe. Dieses Bedürfnis ist nun immer und unter jeder Bedingung zu befriedigen: unaufhör-

lich umgibt uns das Ewige und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu tun als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen, und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseins ganz und ungeteilt, in aller seiner Fülle, und ist darum selig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit also genießen werde — und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgnis oder Furcht. Wo es zum wahrhaftigen Leben noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt; aber sie wird nicht verstanden. Glückselig, ruhig, von ihrem Zustande befriedigt möchten alle gern sein, aber worin sie diese Glückseligkeit finden werden, wissen sie nicht; was eigentlich sie lieben und anstreben, verstehen sie nicht. In dem, was ihrem Sinne unmittelbar entgegenkommt, und sich ihnen darbietet — in der Welt, meinen sie, müsse es gefunden werden; indem für diejenige Geistesstimmung, in der sie sich nun einmal befinden, allerdings nichts anderes vorhanden ist als die Welt. Mutig begeben sie sich auf diese Jagd der Glückseligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen gefällt, und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie einkehren in sich selbst, und sich fragen: bin ich nun glücklich? — wird es aus dem Innersten ihres Gemütes vernehmlich ihnen entgegentönen: o nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher. Hierüber mit sich im reinen, meinen sie, daß sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben und werfen sich in einen anderen. Auch dieser wird sie ebensowenig befriedigen, als der erste: kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne oder Mond ist. Wollten wir, daß irgendeiner sie befriedigte? Gerade das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen und im Dasein verbleiben; fänden sie einmal ein endliches Objekt, das

sie völlig zufriedenstellte, so wären sie eben dadurch unwiederbringlich ausgestoßen von der Gottheit und hingeworfen in den ewigen Tod des Nichtseins. So sehnen sie und ängstigen ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es nur a n d e r s mit ihnen werden möchte, so würde ihnen b e s s e r werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie dort auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt sein würden, würde ihre Beängstigung weichen — treu jedoch wiederfindend auf der Anhöhe ihren Kummer. Gehen sie etwa bei reiferen Jahren, nachdem der frische Mut und die fröhliche Hoffnung der Jugend geschwunden sind, mit sich zu Rate; überblicken sie etwa ihr ganzes bisheriges Leben, und wagen eine entscheidende Lehre daraus zu ziehen; wagen es etwa, sich zu gestehen, daß durchaus kein irdisches Gut zu befriedigen vermöge: was tun sie nun? Sie leisten vielleicht entschlossen Verzicht auf a l l e Glückseligkeit und a l l e n Frieden — das denn doch fortdauernde unaustilgbare Sehnen ertötend und abstumpfend, soviel sie vermögen; und nennen nun diese Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dieses Verzweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntnis, daß der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts um das Nichts bestimmt sei, den wahren Verstand. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben; lassen sich aber dagegen eine gewisse, durch Tradition auf uns gekommene Anweisung auf eine Seligkeit jenseits des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerten Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiß zwar liegt die Seligkeit auch jenseits des Grabes, für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits, in jedem Augenblicke beginnen kann; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seligkeit; und sie werden im

künftigen Leben, und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben, die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe im gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderem suchen als in dem, was sie schon hier so nahe umgibt, daß es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen. — Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause. (J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Fichtes Werke, hrsg. von Fr. Medicus, V, S. 118—21.)

Namenverzeichnis

Böhme 235—237
Brentano 204—210

Deutinger 141—144
Dilthey 17—24
Driesch 215—218

Eckehart 278—282
Eucken 47—58

Fichte 29—32, 101—112, 282—286
Fichte d. J. 246—250

Goethe 169, 277

Haering 185—192
Hartmann 112—120, 171—178
Hegel 144—147
Herder 147—151, 267—275
Hessen 58—67
Humboldt 258—267

Kant 1, 25—28, 33, 88—101, 129 bis 133, 225—230

Lange 179—185
Leibniz 192—199, 250—258
Liebmann 73—88
Lotze 71—72, 211—214

Nicolaus Cusanus 67—70
Nietzsche 277—278

Otto 159—167

Paulsen 276—277

Scheler 35—47, 237—242
Schelling 133—141
Schleiermacher 151—159
Schiller 219
Stumpf 120—129

Troeltsch 242—246

Volkelt 221—225

Windelband 230—235
Wundt 199—203