

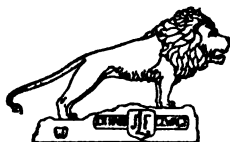
Hermann Graf Keyserling

❖ Prolegomena ❖

zur Naturphilosophie

Kein Phänomen erklärt sich an und aus sich selbst, nur viele zusammen überschaut, methodisch geordnet, geben zuletzt etwas, was für Theorie gelten könnte. Goethe.

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Kant.



München 1910 / J. F. Lehmann's Verlag

Schriften des Grafen Hermann Keyserling

Das Gefüge der Welt

Verfuch einer kritischen Philosophie

München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G.

Essai critique sur le Système du Monde

Das vorhergenannte Werk in französischer Ausgabe

Paris, Librairie Fischbacher

Unsterblichkeit

eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt

2. Aufl.

München, J. F. Lehmann's Verlag

Individuum und Zeitgeist

Rede, gehalten zu Reval, am 15. Dezember 1908

Leipzig, Rudolf Hartmann

Entwicklungshemmungen

Ein Mahnwort an unsere Zeit

Leipzig, Fritz Eckardt Verlag

Schopenhauer als Vorbilder

Leipzig, Fritz Eckardt Verlag

Q
175
.K445

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1910 by J. F. Lehmann, München

0723 104-110

Der Fürstin Herbert Bismarck
gewidmet

Vorrede

Der Vortragszyklus, den ich hiermit einer weiteren Öffentlichkeit übergebe, ist der Grundkonzeption und dem allgemeinen Rahmen nach der gleiche, den ich im November 1907 an der Freien Hochschule zu Hamburg abhielt. Und doch werden meine Zuhörer von dazumal, wenn sie diese Blätter zur Hand nehmen, im Gelesenen das Vernommene kaum wiedererkennen. Nicht allein, daß ich heute in der Lage bin, genau zu bestimmen und nachzuweisen, worauf ich vor drei Jahren nur hinweisen konnte, nicht allein, daß es mir nun möglich ist, wirklich zu sagen und auszusprechen, was ich damals nur meinte und sagen wollte: das Gesamtbild ist ein vollkommen anderes geworden, weil das, was meine Gedanken recht eigentlich hervortrieb und von innen her bestimmte, mir erst später vollkommen bewußt geworden ist und somit erst jetzt zum richtunggebenden Momente der Darstellung hat werden können, — ob es gleich von jeher die Seele des Ganzen war. In der

ersten Zeit der gewonnenen Klarheit, zugleich des Geblendetseins durch das jüngst erschaute Licht, habe ich viele neue Pläne entworfen, viele neue Ausdrucksformen versucht, denn mich dünkte, das Neue müsse den alten Rahmen sprengen. Nun bin ich aber doch zu diesem zurückgekehrt. Es ist das Eigentümliche eigenwüchsigter Geistesgebilde, daß ihr äußerer Ausdruck Notwendigkeit besitzt, daß sie, so wie sie sein sollen, nur in einer Form ohne Vergewaltigung darzustellen sind. Die Grundkonzeption zeichnet den Plan möglicher Entwicklung vor, und wie ein bestimmter Keim nur zu bestimmter Gestalt erwachen kann, so vermag auch eine Idee ihrem Schicksal nicht zu enttrinnen: je freier sie sich entwickelt, desto treuer erfüllt sie zugleich das in ihr waltende Gesetz. So trage ich denn heute wieder vor, wie ich einstmals zu Hamburg vortrug, im gleichen Stil, in der gleichen Stoff- und Zeiteinteilung, es sind die gleichen Vorträge und sind sie doch wieder nicht, gleichwie das Kind im Manne zugleich erfüllt und aufgehoben erscheint.

Der Sache nach ist die Absicht dieses Buches die folgende: es soll die Grenzen des Gebietes bestimmen, dem kritische Wissenschaft gewachsen ist, es soll den Sinn dieser Grenzen feststellen und dessen, was jenseits derselben liegt. Es ist ein höchster Standpunkt möglich, der den erkennenden Menschen im Zusammenhang der Naturerscheinungen begreift, dessen Auslicht umfassender ist als die aller Standpunkte, die sonst aufgestellt und eingenommen werden können, und der doch nicht schlechter begründet ist als derjenige des großen Kant. Aber von dieser Höhe er-

weist es sich zugleich mit vollendeter Deutlichkeit, daß der Gesichtskreis der Wissenschaft begrenzt ist. Das, was kritische Philosophie oft genug unternommen hat: die ganze Wirklichkeit begreiflich zu machen, das kann sie nicht zu Ende führen. Sie vermag jedoch Sinn und Grund ihrer Beschränktheit deutlich zu machen, und damit weist sie den Weg über die Grenzen hinaus.

Die Form meiner Darstellung ist bedingt durch meinen Wunsch, selbständigen Geistern beim Selbstdenken behilflich zu sein. Wiederholte Erfahrung hat mich gelehrt, daß die Masse des Stoffes die Assimilation der Substanz behindert, sie hat mich ferner gelehrt, daß es möglich ist, Verständnis vor dem Willen einzulösen. Aus der Materie an und für sich ist keine Fragestellung zu gewinnen: daher nützt dem, der diese nicht zu finden weiß, das umfassendste Wissen zu nichts, und wer solches zwar nicht selbständig vermag, aber doch einen aufgezeigten Gesichtspunkt zu erkennen fähig ist, der wird ihn am schwersten gerade dort auffassen, wo er bis ins Letzte ausgeführt erscheint. Man muß schon eine Spur Kantischen Geistes besitzen, um den Meister im Zusammenhange der Kritiken vollkommen zu verstehen, der bloß leidlich Befähigte verliert ob der Masse den Überblick, hätte Kant seine leitenden Ideen auf fünfzig Seiten auseinandergelegt, er wäre besser und schneller begriffen worden und hätte demzufolge auch schneller und entscheidender gewirkt. Es ist ein offener Fehler, nicht nur werdenden, sondern gerade ausgebildeten Geistern gegenüber, ungewohnte Betrachtungsarten zuerst nicht als solche, sondern in ihrer äußersten

Anwendung vorzuweisen. Nichts ist seltener, als die Fähigkeit, die spezifische Problemstellung eines Werkes zu erkennen, wer ein neues Prinzip, um es einzuführen, an der Gesamtheit des einzelnen demonstriert, kann sicher sein, daß es auf Jahre hinaus unerkannt und unbegriffen bleibt. Denn der, welcher keinen eigenen Gesichtspunkt hat, wird sofort von der Masse des Stoffes überwältigt und weiß weder aus noch ein, wer aber selbst einen besitzt, entbehrt gewöhnlich der Fähigkeit, einen anderen einzunehmen, ja eines anderen überhaupt nur gewahr zu werden. Deswegen empfiehlt es sich für den, welcher wirken und fördern will, eine möglichst knappe Darstellungsart zu wählen, bei welcher die Grundgedanken und leitenden Ideen so plastisch herausgearbeitet werden, daß auch der minder Scharfsichtige sie bemerken muß. Hat er sie nun wirklich bemerkt und aufgefaßt, dann verschlägt es wenig, daß einzelnes ungesagt und unberücksichtigt blieb, wie wichtig es an sich immer sei: denn nun kann er selbst die Lücken ausfüllen, wer den Gesichtspunkt erstiegen hat, beherrscht dessen ganze Aussicht. Aus diesem Grunde halte ich die Methode der äußersten Konzision auch in pädagogischer Hinsicht für zweckmäßiger als die übliche der breiten Erläuterung — förderlicher zum mindesten auf dem Gebiete der höheren Philosophie. Das ursprüngliche Begriffsvermögen unbefangener Geister ist nämlich größer als allgemein angenommen wird, diese wissen oft einen Standpunkt zu würdigen, dessen Horizont sie nicht übersehen können, und Denkmethode einzusehen, deren Anwendung über ihre Kräfte geht, weil eben das,

was wahrhaft vernunftgemäß ist, von selbst und durch sich selbst überzeugt: es leuchtet so unmittelbar und so selbstverständlich ein wie die Schönheit eines dorischen Tempels. Die Evidenz des Vernunftgemäßen ist aber, wie billig, desto zwingender, je nackter und deutlicher es sich offenbart. Wer nun eine Problemstellung im bezeichneten unmittelbaren Sinne begriff, der faßte sie nicht bloß äußerlich auf, dem bildete sie sich innerlich ein, so daß er hinfort verstehen wird, was er noch gar nicht bedacht, und voraussehen, wozu die Anhaltspunkte ihm zu fehlen scheinen. So hoffe ich denn, gerade deswegen im besten Sinne produktiv zu wirken, weil ich die Hauptfachen sehr deutlich ausspreche, das Nebensächliche jedoch nur leicht berühre, weil ich bloß das ausführe, was den Kern des Problems betrifft und mich durchaus an die entscheidenden Züge halte. Man bedenke wohl: im Prinzip liegt alles einzelne beschlossen. Wer dieses erschöpfend zum Ausdruck bringt, der mag von aller Ausgestaltung absehen und hat doch alles gesagt.

Rayküll, im September 1910.

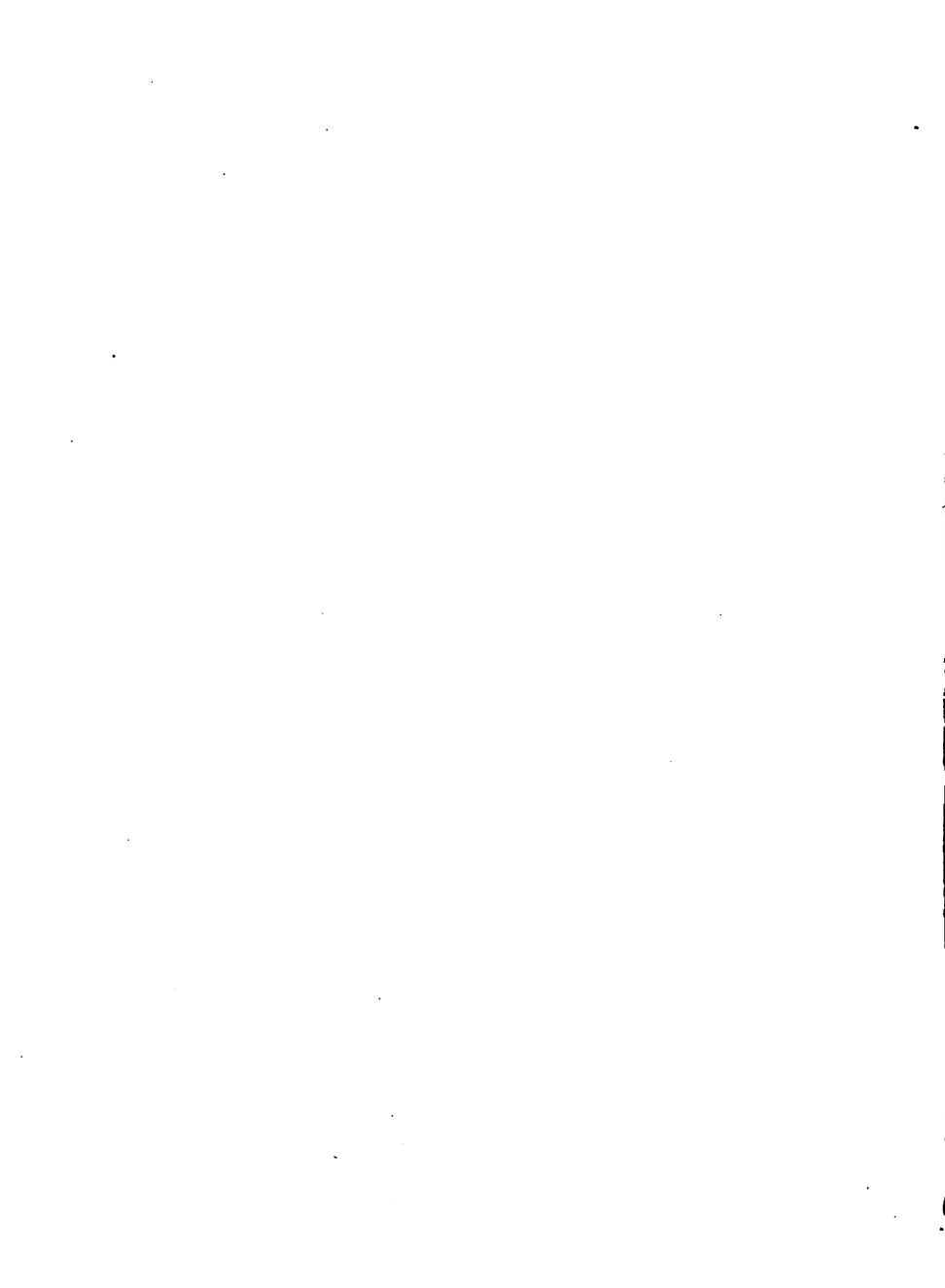
Hermann Graf Keyserling.

INHALT

	Seite
Vorrede	VII
Erster Vortrag	
Der kritische Gesichtspunkt	3
Zweiter Vortrag	
Vernunft und Weltordnung	29
Dritter Vortrag	
Die Erkenntniskritik als Zweig der Biologie	53
Vierter Vortrag	
Naturgesetze und Naturerscheinungen	83
Fünfter Vortrag	
Das Leben	107
Sechster Vortrag	
Vom Ideal des philosophischen Denkens	143

Erster Vortrag.

Der kritische Gesichtspunkt.



Man suche nur nichts hinter den
Phänomenen: sie selbst sind die
Lehre. Goethe.

»Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, daß er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her.« — Diese Erklärung Goethes wird jeder denkende Geist von Urteil und Überblick unterschreiben müssen: die Theorie der Unwirklichkeit dieser Welt, die auf dem halben Wege zur Selbstbefinnung allerdings plausibel genug erscheint, und von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag so viele Verfechter gefunden hat, daß sie in vieler Augen geradezu als Grundlehre des Idealismus gilt, hält einer gründlichen Prüfung und einer ausgereiften Kritik nicht stand. Wohl bezeichnet die gegebene Wirklichkeit keine logische Notwendigkeit, wohl sind wir außerstande,

die Objekte in ihrem Ansichsein, abgesehen von ihrem Vorgestelltwerden, zu erfassen, wohl sind uns nur Erscheinungen zugänglich, deren Eigentümlichkeiten für uns durch unsere Erkenntnisformen bedingt sind: aber aus diesen Bestimmungen folgt nie und nimmer, daß unsere Welt eine unwirkliche sei. Vielmehr hat die kritische Lehre, daß unsere Welt Vorstellung und deren Bestandteile Phänomene sind, genau den gleichen Sinn wie die Überzeugung des gefunden Menschenverstandes von der Wirklichkeit des Gegebenen. Schon Kant hat es richtig erkannt und ausdrücklich ausgesprochen: die transzendente Idealität ändert nichts an der empirischen Realität. Es gibt nämlich nichts, weder unter den Gegenständen noch unter den Gedankendingen, was nicht zur Vorstellungswelt gehörte, was für mich da sein soll, muß mir bewußt geworden sein, und das Bewußtsein kennt nur Erscheinendes. Deswegen kann es nicht gelingen, solange man bei der Sache bleibt und nach Erkenntnis des Wirklichen strebt, Erscheinendes von Nichterscheinendem abzuleiten. Denken mag ich freilich was ich will, wenn ich die Welt als Schleier des Nichts oder als trügerisches Gewand der Universalien zu definieren Lust verspüre, so bleibt mir das unbenommen, nur stellen derartige Theorien keine Erkenntnisse dar, da sie, als willkürliche Verknüpfungen freigesetzter Begriffe, von aller Gegebenheit unabhängig sind und die Welt, in welcher wir faktisch leben, nicht berühren. Es ist recht eigentlich sinnlos, von einem Weltbegriffe, der außer Zusammenhang mit der Erfahrung gewonnen wurde, auszusagen, daß er »richtig« sei, er liegt

außerhalb des Rahmens des Erweisbaren, und was dem Kriterium der Richtigkeit nicht unterliegt, kann alles sein, nur keine wissenschaftliche Erkenntnis. Bleiben wir nun bei der Art des Philosophierens, deren Ergebnisse richtig oder falsch sein können, so gelangen wir, was wir auch unternehmen mögen, zu keinem Jenseits der Vorstellungswelt. Alle früheren Versuche, hinter die Erscheinungen zu blicken, sind gescheitert und allen künftigen steht das gleiche Schicksal bevor. Schopenhauers Lehre z. B., die äußere Natur sei ein bloßes Gehirnphänomen, wird durch die einfache Überlegung *ad absurdum* geführt, daß dieses weltenschaffende Gehirn ein Teil ebendieser Außenwelt ist, als deren Realgrund daher nicht angenommen werden darf, und seine Doktrin, einzig wirklich sei der Wille, wie er die Grundlage des Selbstbewußtseins bildet, schlägt der handgreiflichen Tatfache ins Gesicht, daß diese Grundlage des Selbstbewußtseins ein empirisches Phänomen gleich allen anderen ist. Schopenhauers Willensmetaphysik bedeutet das fragwürdige Unternehmen, aus einer gegebenen Erscheinung, deren Wirklichkeit dekretiert wird, alle übrigen Gegebenheiten, die genau der gleichen Sphäre angehören aber sämtlich unwirklich sein sollen, abzuleiten, sein Illusionismus fällt daher in sich selbst zusammen. Und das gleiche gilt von jeder anderen Metaphysik, die aus einem ausgewählten Wirklichen heraus die sonstige Wirklichkeit zu konstruieren, oder von jenem her über den absoluten Charakter dieser zu entscheiden unternimmt. Es ist ganz unmöglich, auf dem Wege der Introspektion zu nicht-phänomenalen Voraussetzungen zu gelangen, es ist ein ver-

zweifelt Beginnen, von einer metaphysischen Wirklichkeit her die Unwirklichkeit der Erscheinungswelt dartun zu wollen¹⁾. Und mit den nicht-metaphysischen Weltanschauungen, welche zwar von einem nicht-phänomenalen Substrate der Phänomene nichts wissen wollen, gleichwohl aber die Phänomenalität als Subjektivität verstehen, also im objektiven Verstande als Unwirklichkeit, ist es nicht besser bestellt. Denn diese enden, wenn sie konsequent sind, entweder bei der absurden Position des Solipsismus, oder aber bei jener Kosmologie abenteuerlichster Art, welche die objektive Welt aus subjektiven Empfindungen aufzubauen unternimmt. Durch letztere ist augenscheinlich gar nichts für die Erkenntnis gewonnen, da sie die empirische Wirklichkeit wohl unbeanstandet stehen läßt, aber auf eine Weise erklärt, die jedes Verständnis ausschließt: wie soll man zum Begriffe einer Gegebenheit gelangen, wenn man sie zuerst als objektiv existent voraussetzt, dann aber als subjektive Spiegelung definiert, die Ding an sich wäre²⁾, und keinerlei

¹⁾ Diese Erkenntnis bricht sich jetzt allenthalben und auf den verschiedensten Wegen Bahn: die Pragmatisten in England und Amerika, Henri Bergson in Paris und in Deutschland; vor allem Riehl und Rickert, begegnen sich, bei aller sonstigen Divergenz, in ihrer Anerkennung. Am tiefsten hat den wahren Zusammenhang bisher wohl Bergson erfaßt, während es Rickert zugestanden werden muß, daß er auf den ersten 80 Seiten seines *Gegenstandes der Erkenntnis* Gedankengänge, die zum gleichen Ziel führen, in einer Weise durchgeführt hat, welche an Klarheit und methodischer Folgerichtigkeit nicht leicht übertroffen werden dürfte.

²⁾ Ganz konsequent in dieser Auffassung ist meines Willens nur W. K. Clifford gewesen, dessen (deutsch bei I. A. Barth in Leipzig

Gespiegeltem entspräche? Es ist eben unsinnig, die objektive Unwirklichkeit der Erscheinungen zu behaupten, da Erscheinungen das einzige sind, was sich im Bewußtsein überhaupt nachweisen läßt und die bloße Tatfache eines Bewußtseins, die jeder Denkende wohl oder übel voraussetzen muß, an das Dasein eines Bewußtwerdenden gebunden ist, die Wirklichkeit der Phänomene haben wir, wie wir uns auch stellen, wie immer wir sie deuten mögen, vorauszusetzen. Diese phänomenale Wirklichkeit, die einzige, die uns auf dem Wege der Erfahrung zugänglich ist, umfaßt aber die gesamte Vorstellungswelt. Sie umfaßt die Gegenstände, die wir sinnlich wahrnehmen, die Begriffe, die wir an ihnen bilden, die freien Schöpfungen der Phantasie. Es besteht für die allgemeine Phänomenologie, für die Wissenschaft vom Daseienden überhaupt, kein prinzipieller Unterschied zwischen physischen und psychischen Erscheinungen, zwischen objektiv nachweisbaren Gegenständen und subjektiven Trugbildern, alles, was es gibt, ist ihr im gleichen Sinne Phänomen und folglich im gleichen Sinne wirklich. Wer etwa Ideen für ein minder Wirkliches halten sollte als die Kräfte der anorganischen Natur, der überlege doch einmal, worin denn überhaupt »Wirklichkeit« sich äußert: sie äußert sich in der Wirkung oder, allgemeiner, der Wirkungsfähigkeit. Und da erscheint es denn doch mehr als bedenklich, den Ideen Jesu Christi oder

erschienene) Abhandlung *Von der Natur der Dinge an sich* aus diesem Grunde lesenswert ist. Aber denkt man gewisse Gedankengänge Ernst Machs zu Ende, so gelangt man notwendig zur gleichen Gesamtansicht.

Buddhas eine geringere »Wirklichkeit« zuzuerkennen als der Schwere oder dem osmotischen Druck. Wenn etwas im höchsten Sinne wirklich ist, dann sind es geistige Mächte, denn diese vermögen die Welt nicht bloß festzuhalten, sondern auch vorwärtszubewegen, sie bringen Neues hervor. Freilich setzt die Wirkung von Ideen aufnahmefähige Geister voraus, wo diese fehlen, dort vermögen sie nichts: aber ganz im gleichen Sinne ist das Licht seiner spezifischen Existenz nach an sehende Augen gebunden und der Akkord an ein hörendes Ohr. Gedanken und Gefühle, Einbildungen und Wollungen sind genau so reelle Wirklichkeiten wie die Gegenstände, die wir betasten können, denn sie sind als Tatsachen wirksam, sind nachzuweisen und abzuleiten. Wir dürfen also sagen: Phänomen ist alles oder nichts, und Phänomenalität ist gleichbedeutend mit empirischer Wirklichkeit.

Daher kann es niemals und nirgends des Forschers Aufgabe sein, das Wirkliche aus dem Schein herauszulösen — er weiß nichts von unwirklichen Erscheinungen, sein Problem ist einzig die Feststellung des Tatbestandes und dessen erschöpfende begriffliche Fassung. Diese Feststellung ist nun freilich weniger einfach als es den Anschein hat, und der Begriff ist nicht ohne weiteres zu gewinnen. Eine Tatsache steht erst in dem Augenblicke fest, wo sie nach Umfang und Charakter bestimmt wurde, und sie ist erst begriffen, wenn sie im Zusammenhang übersehen werden kann. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit als gültig vorausgesetzter Bestimmungsmethoden und eines zu schaffenden Systems, das den Zusammenhang der Phänomene deutlich macht. Ein

Gespensť z. B. ist gewiß nichts Unwirkliches, seine Wirklichkeit, im Falle es jemandem erschien, setzt der Forscher unbedingt voraus. Um jedoch festzustellen, ob es tatsächlich gesehen wurde, wird er Untersuchungen anstellen, von denen er voraussetzt, daß sie die Frage entscheiden können, und um den Tatbestand zu begreifen, wird er ein System erfinden, das den Zusammenhang der möglichen Realität des Gespenstes mit allen sonstigen Realitäten zu überblicken gestattet. Im vorliegenden Falle wird er zwischen der Wirklichkeit im Sinne des psychologischen Erlebnisses und der Wirklichkeit im Sinne der äußeren, objektiv festzustellenden Natur unterscheiden und wahrscheinlich zur Entscheidung gelangen, daß das Gespenst nur im ersteren Sinne wirklich ist, im Rahmen der Natur hingegen keinen Platz findet und folglich als Halluzination zu begreifen ist. Ohne ein System solcher Art ist überhaupt kein Begriff zu gewinnen, es sind aber unendlich viele Systeme möglich, die im gleichen Sinne anwendbar sind, und sich nur durch den Grad ihrer Zweckmäßigkeit dem Werte nach unterscheiden. Das elementarste von allen ist das auf äußeren Merkmalen fußende, das System als vollständiger Katalog, ein rein statisches Gebilde, das nur den aktuellen Tatbestand umrahmt und nichts von dessen Gesetzen zum Ausdruck bringt. Die Zweckmäßigkeit eines solchen ist überaus gering, in mnemotechnischer Hinsicht höchstens kann es nützen, es spielt daher in der Wissenschaft kaum eine Rolle. Nur dynamische Systeme, d. h. solche, welche die allgemeinen und konstanten Beziehungen zwischen verschiedenen und wechselnden Erscheinungen festhalten und

womöglich einen augenblicklichen vollständigen Überblick über alles nur mögliche Geschehen innerhalb aller konstruierbarer Räume und zu allen erdenklichen Zeiten gestatten, entsprechen wirklich den Anforderungen der Forschung. So hat sich die am weitesten vorgeschrittene Naturwissenschaft, die Physik, über das Konkrete schon vollständig erhoben und arbeitet ausschließlich mit abstrahierten Beziehungen zwischen Symbolen, die ihrerseits nicht für Gegenstände, sondern für Relationen stehen. Aber diese Vereinfachungen, Verdichtungen und Zurückführungen führen doch nirgends aus dem Rahmen der ursprünglichen Gegebenheit in eine andere Welt hinaus: kein Begriff der Physik, so abstrakt er auch sei, entspricht einer nichtphänomenalen Wirklichkeit. Atome, Elektronen, Ätherwirbel, unsichtbare Massen und Bewegungen, soweit es solche gibt und sie nicht willkürliche Hilfsannahmen der Wissenschaft bedeuten, sind Naturerscheinungen und weiter nichts, sie sind genau so wirklich und genau im gleichen Sinne wie die zusammengesetzten Phänomene, durch deren Analyse sie entdeckt wurden¹⁾. Freilich gehören viele Annahmen der Physik nicht in die Sphäre der objektiven Wirklichkeit: es sind Werkzeuge der Forschung, Hilfsmittel, Erkenntnis schemen, solche Wesenheiten sind »wirklich« nur als Geistesgebilde, das sie anerkennende Bewußtsein ist ihr Seinsgrund und ihr einziges Gebiet, in den

¹⁾ Zu besserem Verständnis dieser Stelle wären Hans Drieckh' *Naturbegriffe und Natururteile* (Leipzig, Verlag von W. Engelmann, 1904) nachzulesen, in welchen verwandte Gedanken des längeren ausgeführt sind.

Rahmen der objektiv zu erforschenden Natur gehören sie nicht hinein. Aber dies bedeutet offenbar nicht, daß sie keine Erscheinungen wären, sondern daß sie in engerem Sinne Erscheinungen sind als die Phänomene, zu deren Bewältigung sie dienen. Phänomenologie überhaupt bleibt die Wissenschaft unter allen Umständen, aus dem Umkreis der Phänomene hinauszuführen geht über ihre Kraft. Goethe hat der Forschung im allgemeinen einen Wahlspruch gegeben, den jeder einzelne Forscher zu dem seinigen machen sollte, denn ein besserer läßt sich nicht ausdenken. Er lautet: »Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.«

Die Phänomenologie kann nun naiv oder kritisch sein, und letzteres in verschiedenem Grade und Umfange. Naiv ist sie, insofern sie bei der bloßen Feststellung des Tatbestandes Genüge findet, ohne nach dessen Sinne zu fragen, kritisch, soweit sie auf Sinn und Stellung der Phänomene Rücksicht nimmt und das Einzelne im Zusammenhange betrachtet. Naiv ist jede Einzelwissenschaft als Spezialdisziplin, da sie den Ausschnitt der Wirklichkeit, der ihr Forschungsobjekt ist, *tel quel* hinnimmt und seine Stellung im Gesamtbilde der Natur nicht in Frage stellt, innerhalb dieses Ausschnitts aber verfährt sie kritisch, indem sie nämlich den Zusammenhang der Phänomene und ihre Ordnung festzustellen und zu entwirren unternimmt. So ist die Psychologie *qua* Psychologie naiv, denn sie läßt die Stellung der psychischen Erscheinungen innerhalb der Totalität des Gegebenen außer acht, kritisch hingegen auf ihrem abgegrenzten Gebiete, insofern als sie

eine Halluzination z. B. von einem äußeren Eindruck unterscheidet. Es liegt nun auf der Hand, daß eine allgemeine Phänomenologie überhaupt nur insofern von Wert sein kann, als sie kritisch ist, da hier das Spezialgebiet, welches vorausgesetzt wird, eben die Totalität als solche ist, und die Spezialaufgabe darin besteht, den Zusammenhang sämtlicher Phänomene zu begreifen. Und hieraus ergibt sich sofort und als erstes die Notwendigkeit einer Kritik der Vernunft. Es besteht nämlich ein überaus merkwürdiges Verhältnis zwischen den Dingen und der Art, wie sie uns begreiflich werden. Aus der scheinbar unverfänglichen Tatsache, daß wir nicht vermittels der Dinge selbst, sondern vermittels menschlicher Symbole, der Begriffe, denken, ergeben sich Erscheinungen wunderlichster Art¹⁾: zum wissenschaftlichen Verständnis der Natur, die als solche, in ihrem Dasein und Sein, jedem Kinde ohne Umwege gegeben ist, sieht der Verstand sich genötigt, von Grundsätzen auszugehen, deren Gültigkeit aus der Erfahrung nicht erschlossen werden kann, Hypothesen aufzustellen, deren Verifikation meist unmöglich ist, und mit Wesenheiten als mit Wirklichkeiten zu operieren, die in der Gegebenheit unmittelbar nicht nachzuweisen sind. Es ist aus der Erfahrung nicht zu erweisen, daß die Substanz sich erhält, daß die Frage nach

¹⁾ Es sei an dieser Stelle auf interessante Untersuchungen des Physikers Baron Heinrich Rauch von Traubenberg über die Art und die Grenzen physikalischer Begreiflichkeit hingewiesen, die 1911 unter dem Titel *Über die Grundlagen eines vorstellbaren physikalischen Weltbildes* erscheinen werden.

der Urfache überall berechtigt ist, daß zwei mal zwei vier und nicht fünf ergeben müssen, es läßt sich nicht entscheiden, ob es einen Äther wirklich gibt, um so mehr als seine postulierten Eigenschaften nicht zum geringsten Teil gedankliche Absurda sind ¹⁾, es ist bei aller Phantasie nicht zu verstehen, wie die vielfache Natur aus einfachen Ur-einheiten bestehen, das heißt also, wie Ungleichartiges aus der Summierung gleichartiger Teile zustandekommen soll. Und doch wäre ohne unerweisbare Grundsätze überhaupt keine Erfahrung möglich, ohne Ätherhypothese keine befriedigende Lichttheorie und ohne Atomistik kein handliches Natursystem. Es ist also möglich, auf Grund eines unerweislichen Allgemeinen alles Besondere zu erweisen, durch Erdachtes das Gegebene zu erklären, in der Fiktion die Wirklichkeit zu antizipieren. Wie wenig die Begriffe der Wissenschaft mit dem Gegebenen gemein haben, wie willkürlich und schlecht fundiert sie immer scheinen mögen: sobald wir die Resultate ins Auge fassen, müssen wir zugeben, daß ihre Annahme berechtigt war — denn die Ergebnisse des Denkens stimmen mit den Daten der Erfahrung überein. Unter diesen Umständen ist es jedenfalls das erste und wichtigste Problem der allgemeinen Phänomenologie, zu erforschen und festzustellen, wie sich die Gedanken zu den Dingen verhalten. Denn da unser Weltverständnis auf Begriffen fußt, und diese mit den Gegenständen nicht identisch sind, so hängt der Sinn jeder Theorie überhaupt von dem Sinne der Begriffe ab. Wie

¹⁾ Man vergleiche hierzu mein *Gefüge der Welt* (München, F. Bruckmann 1906 S. 22 ff.)

verhält sich die Wissenschaft der Phänomene zum Inbegriff der Phänomene? Denn auch die Theorie ist ein wirkliches Phänomen. — Diese grundlegende Frage entscheidet die Kritik des Erkenntnisvermögens. Diese be kümmert sich, kurz gesagt, nicht um die Ergebnisse, sondern um die Voraussetzungen möglicher Wissenschaft.

Wichtig ist es nun, zu begreifen, daß der Standpunkt der Vernunftkritik keiner anderen Sphäre angehört als der des exakten Naturforschers. Er unterscheidet sich von dem letzteren allein durch seine Höhenlage, durch die Weite des Gebietes, das er beherrscht. Er überblickt nicht allein die Außenwelt, wie sie dem Menschen erscheint, er überschaut noch dazu den erkennenden Menschen im Zusammenhang mit ihr. Unter den objektiven Beziehungen, die in der Wirklichkeit gelten, begreift der kritische Philosoph die Beziehung zwischen Weltall und Menschengeist mit hinein. Diese aber stellt er auf genau dem gleichen Wege fest, wie der Experimentator ein physikalisches Phänomen, und genau im gleichen Sinne wie dieser, erfindet er die deutende Theorie. Unter Philosophen ist Kant als erster ein kritischer Forscher gewesen, er als erster hat nicht durch metaphysische Dekrete, sondern auf dem Wege exakter Analyse seine Ergebnisse gewonnen, und sein Scharfsehn war so groß, daß die Grundlagen seiner Theorie noch heute unerschüttert feststehen. Diese Grundlagen sind die folgenden: unsere Welt ist Vorstellung, von den Erkenntnisformen bedingt und gestaltet, die Anschauungsformen und Denkkategorien sind Bedingungen, die Begriffe und Ideen Instrumente der Erkenntnis, sie bedeuten

keine extraphänomenalen Realitäten irgendwelcher Art, sondern Rahmen, in welche wir die Wirklichkeit einordnen müssen, sofern wir sie verstehen wollen. Ohne Erkenntnischemen, die menschlichen Ursprungs sind, ist begriffliche Erkenntnis *par définition* unmöglich¹⁾. — Auf diese Weise erklärt sich das paradoxe Verhältnis, das jeden aufmerksamen Forscher stutzig machen muß — das Verhältnis, daß die Wissenschaft nicht zum geringsten Teil mit Begriffen operiert, deren Naturgemäßheit fragwürdig bleibt, ja daß sie oft dank Symbolen, die an sich selbst nicht zu verstehen und kaum zu denken sind, zu richtigen und verständlichen Ergebnissen gelangt: da Begriffe Werkzeuge sind, da sie nur für ein Verhältnis des Geistes zu den Dingen stehen, so können sie sogar, unbeschadet ihrer Brauchbarkeit, an sich selbst des Sinnes entbehren.

Nimmt die Kantische Grunderkenntnis, an welcher nicht zu rütteln ist, den Ergebnissen der Naturforschung irgend etwas von ihrem Wahrheitswert? Durchaus nicht, sie berichtigt bloß deren Sinn, naive Erkenntnisse formt sie zu kritischen um. Die Vernunftkritik gehört mit in den Rahmen der allgemeinen kritischen Phänomenologie hinein, sie stellt

¹⁾ Hier und in allem folgenden halte ich mich an den Geist und nicht an den Buchstaben der Kantischen Kritik, dies sei an dieser Stelle ein für alle Male ausgesprochen. Es ist, wo es sich um wahrhaft große Gedanken handelt, nicht nur ungerecht, bei durch das Zeitalter bedingten und insofern gewissermaßen unpersönlichen Irrtümern zu verweilen, sondern vor allen Dingen zwecklos und schädlich, da für uns Lebende nur das Positive in Betracht kommt und anhaltende Betrachtung des Unzulänglichen die Auffassung des Wahren beeinträchtigt.

den Zusammenhang zwischen verschiedenen Arten des Erscheinenden fest, sie leistet also, was jede kritische Untersuchung im Reiche der Natur zu leisten hat und kann nicht mehr zustande bringen. Es ist nicht wahr, daß die Erkenntniskritik den übrigen Wissenschaften zugrunde läge und daher über deren Wahrheiten zu entscheiden hätte — mit ihnen allen gehört sie einer Sphäre an. Ob Kant sich über diesen Punkt ganz klar gewesen ist, läßt sich schwer mit Sicherheit entscheiden, seine Äußerungen sind vielfach mißverständlich, gewiß ist, daß seine Nachfolger die Hauptsache meist nicht begriffen und daher die kritische Philosophie zu einer Irrlehre verbildet haben, die noch heute das Denken sterilisiert. Mit seltenen Ausnahmen behaupten nämlich alle Kantianer, zu welcher speziellen Sekte sie sich auch bekennen mögen, die Kritik lehre den reinmenschlichen Ursprung der Erscheinungswelt und mithin deren objektive Unwirklichkeit. Selbst wenn die Welt tatsächlich unwirklich wäre — keine Kritik der Welt vermöchte dies zu beweisen: sie setzt ja die Erfahrungswelt voraus, und aus der realen Voraussetzung einer Sache deren Nicht-Existenz zu folgern, ist ein unsinniges, selbstmörderisches Unterfangen. Wie sollte es gelingen, vermittelt spezieller Phänomene über die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit aller Phänomene überhaupt, in welche jene offenbar als Teile hineingehören, ein Urteil zu fällen? Wie sollte es möglich sein, aus Mitteln der Vernunft die Vernunft selbst und die allgemeine Gegebenheit auf eine besondere dem Dasein nach zu begründen? Denkbar wäre dies nur in dem einen Falle, daß es eine apriorische,

von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis art gäbe, eine intellektuale Anschauung, die außerhalb des Rahmens der Erscheinungen wirksam wäre und letztere aus sich selbst hervorzuzaubern vermöchte. Aber eine intellektuale Anschauung gibt es nicht und es gibt keine apriorische Erkenntnismethode¹⁾. Dies steht heute unwiderleglich fest. Wer unabhängig von der Erfahrung Erkenntnis zu gewinnen glaubt, der weiß nicht zu beobachten und täuscht sich über den Sinn seines Vorgehens²⁾. In diesem Zusammenhang haben Fichte, Schelling und zum Teil auch Hegel sich selber mißverstanden. Kant ist nun in Wahrheit nicht anders verfahren als jeder exakte Naturforscher: er hat den Zusammenhang des Gegebenen zu entwirren und zu begreifen versucht, von den Resultaten hat er auf die bedingende Ursache geschlossen, seine Methode war eine regressive³⁾. Kants Fragestellung ist im Prinzip die fol-

¹⁾ Lesern, die auf diesem Erkenntnisgebiete nicht ganz zu Hause sein sollten, ist außer den klassischen Stellen über die Frage der intellektualen Anschauung bei Kant und Fries und den aufklärenden Auseinandersetzungen Windelbands in seinen geschichtsphilosophischen Schriften das gefällige Buch Leopold Zieglers *Der abendländische Rationalismus und der Eros* (Jena, Eugen Diederichs, 1905) zur Lektüre zu empfehlen.

²⁾ Über diesen Punkt kenne ich nichts Lesenswerteres als die kleine Schrift von Jacob Friedrich Fries *Reinhold, Fichte und Schelling* — wohl das Beste, was Fries überhaupt geschrieben hat. Dieses Büchlein, das seit 1803 nicht wieder aufgelegt worden ist, verdiente eine Neuauflage, welche der Fries'schen Schule hiermit angelegentlichst empfohlen sei.

³⁾ Dieses hat der Hauptsache nach schon Fries eingesehen, treffendes über dieselbe Frage hat neuerdings Leonard Nelson vorgebracht. Vgl. dess. Werk *Über das sog. Erkenntnisproblem* (Göttingen 1908).

gende: vorausgesetzt, daß die Naturwissenschaften wirkliche Erkenntnisse vermitteln, wie ist diese Wirklichkeit zu verstehen? Vorausgesetzt, daß es einen Zusammenhang des Wirklichen gibt, welchen Sinn kann dieser Zusammenhang wohl haben? Kants Kritik hat mit Metaphysik nichts zu tun: sowohl der Voraussetzung als der Methode als den Ergebnissen nach bleibt sie streng im Bereiche der Phänomene. Allerdings hat Kant Erkenntnisse besonderer Art entdeckt, die nicht aus der Erfahrung stammen, sondern dieser vielmehr zugrunde liegen — und diese Erkenntnisse hat er (leider!) mit dem Adjektiv »apriorisch« belastet. Aber festgestellt hat er sie nicht auf apriorischem Wege, sondern an der Hand der Erfahrung, durch rückwärts greifendes Experimentieren, und ihr Sinn ist nicht der, daß sie außerhalb des Rahmens der erforschbaren Natur belegen wären, sondern der, daß sie nicht in der äußeren Natur, sondern in der des Menschen ihren Grund haben. Es kann nicht oft genug wiederholt werden: die Bedeutung, die ihr meistens zuerkannt wird, hat die Vernunftkritik nicht. Es ist nicht ihr Beruf, die phänomenale Wirklichkeit zu begründen, was auf keine Weise möglich wäre, sie hat nur das eine zu leisten, die Stellung des Erkenntnisprozesses innerhalb dieser Wirklichkeit zu bestimmen. Freilich muß sie dem erkennenden Menschen die Grundwissenschaft bedeuten, aber dieses bloß aus Gründen der Perspektive: da seine Grundeigenschaften die Mittel sind, durch die allein er zur Welt in Beziehung tritt, da sie die unerläßlichen Bedingungen seines Erkennens bezeichnen, so kann er von ihnen nicht absehen. Sie müssen ihm als

letzte Instanzen erscheinen. Aber im absoluten Verstande des Wortes ist die Vernunftkritik keine Grundwissenschaft, sie ist eine Disziplin unter anderen. Gleich jeder anderen kritischen Wissenschaft, bestimmt sie das Verhältnis zweier Arten der Wirklichkeit zu einander, und Voraussetzung sowohl als Charakter und Methode hat sie mit allen gemein.

Die Kantische Philosophie ist eine Weltanschauung der menschlichen Perspektive. Kants Lehre gipfelt in den Sätzen: die Wissenschaft vermittelt keine absoluten Einsichten in das Weltgeschehen, sondern menschliche Einsichten, die Welt des Menschen ist Vorstellung, über diese hinaus kann er nicht blicken, alles, was er erkennt, ist wahr nur in bezug auf menschliche Erkenntnisformen, wie weit er immer ausholen mag: dem Rahmen, den sein Geist der Außenwelt aufzwängt, vermag er nicht zu entinnen. Der Mensch, nicht die Außenwelt und nicht die Gesamtheit der gegebenen Natur, bezeichnet das Schlußglied der Kantischen Gedankenkette, seines Denkens letzte Instanz. — Es macht den Eindruck, als wäre die Natur durch Kants Kritik verengt worden, als schrumpfe die weite Welt, als deren Teil jeder Unbefangene sich fühlt, nun zum begrenzten Produkte eines beschränkten Verstandes zusammen. Diese Einengung ist indes nur eine scheinbare: die Kantische Welt ist gerade so weit wie die des Naiven, nur ist sie enger gefaßt. Um den knappsten Ausdruck für das Verhältnis zwischen Geist und Natur zu gewinnen, hat Kant den allseitigen Zusammenhang auf eine dieser Seiten projiziert, das Unendliche gleichsam von einem Punkte aus betrachtet. Und er war dazu voll-

aufberechtigt, erstens, weil in einem gegebenen Zusammenhang alle Ausgangspunkte, sofern sie nur innerhalb desselben liegen, gleichberechtigt sind, und zweitens, weil es dem Denken zweifellos am nächsten liegt, vom Denken auszugehen. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß der Kantische Standpunkt kein übersichtliches Weltbild gewährt, daß der Zusammenhang von Mensch und Natur von ihm aus nicht leicht zu übersehen ist. So ist es denn nicht zu verwundern, daß die meisten überzeugten Kantianer den Überblick verloren und es unternommen haben, die Naturwissenschaft auf Erkenntniskritik zu begründen, wodurch sie zu einer Philosophie gelangt sind, die den Menschen aus der Welt herausreißt und diese aus jenem deduziert, — und daß andererseits diejenigen, die den Zusammenhang nicht aus den Augen verloren, Kant selten haben begreifen und würdigen können. Der traditionelle deutsche Idealismus vertritt gern einen aprioristischen Standpunkt, der sich mit den Tatsachen, die auch er wohl oder übel voraussetzen muß, schwer verträgt, und die meisten unbefangenen Denker, nicht zum wenigsten die, welche im Kantischen Geiste forschen, suchen abseits von Kant nach der Wahrheit.¹⁾ Die Irrtümer, welche die Philosophie auf

¹⁾ So sind die Pragmatisten, denen Kants Philosophie eine abgetane Sache ist, in Wahrheit bessere Kantianer als die Marburger Idealisten. Es würde jenen überaus ersprießlich sein, wenn sie sich eingehend mit dem Meister der Kritik, den sie bisher allem Anscheine nach überhaupt nicht kennen, befaßen wollten — denn er würde ihnen lehren, sich selbst besser zu verstehen und zugleich höhere Anforderungen in bezug auf Ausdruck und Methodik zu stellen. Diesen aber, und allen deutschen Idealisten überhaupt, sei

diese Weise vertreten hat, sind aber durchaus keine notwendigen Fortbildungen der Vernunftkritik: wenn viele von Kants Standpunkt aus die Welt aus den Augen verloren haben, so beweist dies weder, daß diese nicht vorhanden wäre, noch daß Kant sich verstiegen hätte. Vielmehr gewährt der kritische Gesichtspunkt, richtig bestimmt und glücklich eingenommen, die denkbar weiteste Aussicht.

Es ist nämlich ein Mißverständnis, daß die Kritik notwendig zu einer Weltauffassung führen muß, nach welcher die Welt letztlich als Funktion des Menschen begriffen wird. Dieses wäre nur dann der Fall, wenn der Mensch sich selbst auf eine andere, unmittelbarere Weise gegeben wäre, als ihm die Außenwelt gegeben ist, und wenn die Kritik sich eines anderen, unmittelbareren Erkenntnismittels bediente als die Wissenschaften der Natur. Beides ist aber, wie schon hervorgehoben wurde, nicht der Fall. Ich bin mir, nicht bloß als Körper sondern auch als psychisches Wesen, auf genau die gleiche Weise gegeben wie die Gegenstände außer mir, meine Gedanken, Gefühle und Impulse sind mir um nichts gewisser als die materiellen Erscheinungen. Alle Phänomene, obschon verschiedenen Ordnungen angehörig, sind doch im gleichen

genauere Beachtung der neuen philosophischen Bewegung empfohlen. Barbaren sind zuweilen heilsichtiger als die Erben einer alten Kultur Eine gute und klare Darstellung der Grundlehren des Pragmatismus gibt H. Heath Bawden in seinem Buch *The principles of pragmatism* (Boston u. New-York 1910, Houghton Mifflin Comp.)

Sinne wirklich, und keine haltbare Erwägung berechtigt mich dazu, wenn ich die Antithese »Natur und Geist« aufstelle, das Psychisch-Gegebene zum »Geiste« zu rechnen: es ist vielmehr ohne jeden Zweifel »Natur«. Es gibt nichts, was sich als Objekt begreifen läßt, das nicht zur »Natur« gehörte, es ist ein schwerer Denkfehler, den Menschen als psychisches Wesen der Natur gegenüberzustellen. Schon diese Überlegung entscheidet darüber, daß die Kritik nicht notwendig zur Kantischen Auffassung führen muß. Und das andere Argument, das die Erkenntnis methode betrifft, führt zum gleichen Ergebnis. Ich sagte: wenn die Kritik sich eines anderen, unmittelbareren Erkenntnismittels bediente als die Wissenschaften der Natur, dann allein dürfte sie es unternehmen, zum Grunde der Erscheinungen hinabzuführen. In der Tat, gäbe es eine schlechterdings apriorische Erkenntnisart, die aus sich selbst heraus, ohne Erfahrung und unabhängig von den Erscheinungen, die Welt zu produzieren oder zu konstruieren vermöchte, dann allerdings vermöchte die Kritik unter die Erscheinungen hinabzutauchen und dergestalt zu ihrem Seinsgrunde vorzudringen, und da dieser Seinsgrund im erkennenden Geiste nachgewiesen würde, den keine Kritik als übermenschlich zu erweisen fähig ist, so wäre der Mensch offenbar nicht Teil der Welt, sondern deren bedingende Ursache. Aber es gibt keine apriorische Erkenntnisart, keine intellektuale Anschauung, es gibt schlechterdings keine andere wissenschaftliche Methode als die, welche auch in der Natur ihre Anwendung findet, wie der Physiker, so geht auch der kritische Philosoph von gegebenen Erscheinungen aus und

sucht diese im Zusammenhang zu begreifen. Aus der Sphäre der Phänomene gelangt er nicht hinaus, er muß ihre Wirklichkeit voraussetzen, kann sie nicht ihrerseits begründen. Er vermag höchstens den Sinn des Erkenntnisprozesses innerhalb der sonstigen Naturvorgänge, die er alle als gleich wirklich anerkennen muß, festzustellen. Daher besteht für die Kritik keine Notwendigkeit, beim Menschen, sei es als physisches oder psychisches Wesen, als letzter Instanz stehen zu bleiben.

Dieser Umstand ist von großer und grundsätzlicher Bedeutung. Daß Kant den wahren Sinn seiner Kritik nicht deutlich genug präzisiert und wohl auch nicht ganz deutlich erfaßt hat, ist nicht abzuleugnen. Aber diese Unklarheit im Letzten beim klarsten Denker der Welt wird den nicht wundern, der historisch und psychologisch zu denken weiß. Jeder Denker gelangt zu neuen Wahrheiten über alte hinweg, die er als anerkannt vorfindet, erst übernimmt, alsdann in Frage stellt und zuletzt überschreitet oder verwirft, deshalb steht er immer in Gegensatz zu dem, was vor ihm galt, und die neue Wahrheit nimmt unwillkürlich die Form an, welche diesen Gegensatz am schärfsten zum Ausdruck bringt. So mußte am Ende des XVIII. Jahrhunderts, auf daß der immer noch mächtige scholastische Realismus endgültig gestürzt würde, aller Nachdruck darauf gelegt werden, daß die Vorstellungswelt nicht Ding an sich, sondern Erscheinung ist, so war es geboten, um der dogmatischen Metaphysik, die vom Absoluten her dekretiert, den Todesstoß zu verletzen, so stark als nur möglich die Relativität der Erkenntnis und die Unmöglichkeit

zu betonen, hinter die Erscheinungen vorzudringen. Diese Gründe haben Kant veranlaßt, seiner Philosophie die Form zu geben, welche das Subjektive der Erkenntnis im Vordergrund zeigt, und unwillkürlich nahm sie dabei — denn er war nur ein Mensch — für sein persönliches Bewußtsein einen subjektivistischeren Charakter an, als mit der Wahrheit vereinbar ist. Aber das zeitliche Gewand hat längst seinen Dienst getan, nun ist es abgetragen, uns hat sich der Geist vom Buchstaben losgelöst, wir können ihn nackt erfassen. Ob Kant selbst es gewußt hat oder nicht, wir wissen es jetzt: die Großtat seiner Kritik besteht darin, daß sie den Zusammenhang der Phänomene, dem alles Gegebene angehört, von metaphysischen Voraussetzungen und Beimengungen befreit und rein in sich selbst begründet hat. Alles Gegebene ist Phänomen und als solches im gleichen Sinne wirklich. Daher sind alle innerhalb der Erscheinungswelt belegenen Aussichtspunkte gleichberechtigt, Gründe der Zweckmäßigkeit entscheiden darüber, welchen ich erwählen soll. Betrachte ich den totalen Zusammenhang vom erkennenden Subjekte aus, so übersehe ich dabei am besten die spezifisch-menschliche Geistesorganisation, aber die übrige Welt wird mir dann undeutlich und unübersichtlich. Es ist schwer zu verstehen, wie Mensch und Natur zusammenhängen, wie sich die Erfahrung zum absolut Realen verhält, es ist kaum zu begreifen, auf welche Weise die Denkvorgänge mit den Naturvorgängen übereinstimmen können, und die mathematischen Berechnungen mit dem wirklichen Geschehen. Es ist endlich nicht leicht, den Grundfehler des Solipsismus oder der aprioristischen Metaphy-

lik klar zu erkennen und auf dem Wege scharffinnigster Überlegung nicht zu einer Welttheorie zu gelangen, die sowohl der Evidenz der Erfahrung als dem Takte des gefunden Verstandes schreiend widerspricht. Wie aber, wenn wir vom ideellen Weltmittelpunkte aus die Phänomene zu überblicken suchen? Wir können und dürfen es tun. Von Hause aus sind alle Gesichtspunkte gleichwertig. Nur werden Sie bald erkennen, daß die kritische Philosophie, die nicht vom Menschen her, sondern von der Gesamtheit der Erscheinungen aus die Welt zu begreifen unternimmt, bei weitem die deutlichste Aussicht gewährt.

Zweiter Vortrag.

Vernunft und Weltordnung.

Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. Descartes.

Wenn es wahr ist, daß alle Phänomene, die psychischen sowohl als die physischen, auf einer Ebene belegen und von einem Standpunkte aus zu übersehen sind, wenn es ferner wahr ist, daß die kritische Philosophie weder ein »Jenseits« der Erscheinungswelt nachzuweisen, noch deren Unwirklichkeit darzutun imstande ist, so daß wir uns mit gutem

Gewissen als Bewohner einer wirklichen Welt und als Besitzer gültiger Erkenntnisse betrachten dürfen: so liegt es nahe, aufs neue die Beantwortung einer Frage zu versuchen, welche zwar von jeher die Menschheit beunruhigt hat, neuerdings aber, unter der Vorherrschaft eines subjektivistischen Idealismus, als angeblicher Ausfluß einer falschen Fragestellung, von der Wissenschaft kaum mehr aufgeworfen worden ist. Ich meine die Frage nach dem Verhältnis des allgemeinen Geschehens zu den Normen unseres Denkens, nach dem Verhältnisse zwischen Weltordnung und Vernunft. Heute wird diese Frage, sofern sie überhaupt des Beachtens wert befunden wird, meist durch die Bemerkung abgetan, es gäbe keine objektive Weltordnung, was objektiv erscheint, sei tatsächlich Menschenwerk. Das mag richtig sein: jedenfalls kann die Lösung des Problems, dergestalt ausgesprochen, nicht für erschöpfend gelten. Ich möchte Ihnen deshalb vorschlagen, das Übernommene für eine kurze Stunde zu vergessen und das fragliche Verhältnis in aller Unbefangenheit einer eingehenden Musterung zu unterziehen.

Zwischen Vernunft und Weltordnung bestehen — kein ehrlicher Beobachter vermag dies abzuleugnen — sehr nahe und sehr merkwürdige Beziehungen. Sehen wir von allem Besonderen und Zufälligen ab, lassen wir alles beiseite, was allenfalls in Zweifel gezogen werden könnte, so bleibt als sichere Tatsache bestehen, daß wir nicht allein in der Sphäre des Frei-Erdachten, sondern auch innerhalb der äußeren Gegebenheit verallgemeinern dürfen, es kommt nicht vor, wenn die Tatsachen nur richtig bestimmt wur-

den und die Theorie diese unverfälscht wiedergab, daß die denknotwendigen Folgen der Theorie mit den Ergebnissen des Naturgeschehens nicht übereinstimmten. Man wende nicht ein, daß fast alle Theorien sich auf die Dauer als unzulänglich erwiesen haben, das ist richtig, kommt aber für unser Problem nicht in Betracht, worauf es hier ankommt, ist das unleugbare Faktum, daß es möglich ist, innerhalb des Gültigkeitsrahmens einer Theorie unabhängig von der Beobachtung richtige Schlüsse zu ziehen, Nichterfahrenes vorauszusehen, über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Phänomens zu entscheiden, was nicht gut anders gedeutet werden kann, als daß in gewissen Fällen das Denknotwendige zugleich naturnotwendig sein muß.

Dieses Verhältnis richtig und genau zu bestimmen, ist nicht ganz leicht. Das Nächstliegende und Plausibelste scheint auf den ersten Blick, der Natur ein vernünftiges konstitutives Prinzip zugrunde zu legen, wie es denn auch von Anaxagoras an bis auf die Jung-Hegelianer unserer Tage geschehen ist. Aber das Nächstliegende wird meist zu unbedenklich ergriffen, und das Plausibele nur oberflächlich untersucht. So haben die Denker sich an der Ordnung und Harmonie der Welt berauscht, ungenau zugehört, Gefühle mit Beweisen verwechselt, den rationellen Charakter gewisser Naturerscheinungen auf deren Totalität extrapoliert und schließlich aus ungenauen Beobachtungen und unklaren Begriffsbestimmungen Synthesen auferrichtet, die zwar durch ihre Schönheit beeindrucken, leider aber der mildesten Kritik nicht stand zu halten vermögen. Denn zugegeben, der Welt liege ein vernünftiges Prinzip

zugrunde, was kann mit dieser Aussage gemeint sein? Doch nur zweierlei: entweder, daß die Welt vernunftgemäß, d. h. zweckmäßig eingerichtet ist, oder aber, daß sie als denknotwendige Folge eines gegebenen Prinzips zu entwickeln ist. Ich sehe keine dritte Möglichkeit der Auslegung, denn der gesetzmäßige Charakter des Naturgeschehens kann zu Gunsten der fraglichen Theorie kaum angeführt werden, da der Begriff der Notwendigkeit den der Vernunftgemäßheit nicht impliziert und viele Naturgesetze, vom menschlichen Standpunkte her betrachtet, ganz entschieden unvernünftig erscheinen. Von den zwei Möglichkeiten, die Welt als eine vernünftige Ordnung der Dinge zu deuten, wird nun keine durch die Tatsachen gestützt: von einem Zwecke ist im Weltall als solchen nichts zu spüren, und denknotwendig ist dieses von keiner Prämisse aus. Heute steht fest, daß das Denkmittel der Teleologie im Rahmen der ganzen unbelebten Natur nicht anzuwenden ist, soweit die Wissenschaft kompetiert, geht hier alles nach blinden Gesetzen vor sich. Zweckmäßig sind einzig die Organismen eingerichtet, nur diese sind als Naturzwecke zu begreifen. Deren Organisation entspricht allerdings den höchsten Anforderungen der Vernunft und ist ohne Voraussetzung eines zu verwirklichenden Zwecks überhaupt nicht zu verstehen, je weiter die Forschung vordringt, desto deutlicher offenbart sie den vernunftgemäßen Charakter der Lebenserscheinungen, desto geistiger erscheint das Walten der Entelechie.¹⁾ Aber was für die

¹⁾ Man lese über diese Frage vornehmlich Uexküll und Driesch. Jener gibt eine gute Anschauung des Gegenstandes, während dieser die lo-

Lebewesen gilt, besteht für das Weltall nicht zu Recht. Jene verstehen sich den wechselnden äußeren Umständen auf das Erstaunlichste anzupassen, dieses nimmt gar keine Rücksicht auf sie. Wenn die Weltordnung uns denkenden Menschen zweckmäßig erscheint (was sie ja nur in beschränktem Maße tut), so beweist das lediglich das eine, daß wir uns angepaßt haben. Daß sie vernünftig wäre, beweist es nicht.

Auch denknotwendig ist die Weltordnung nicht. Wäre sie dieses, so müßte es möglich sein, die Welt, wie sie ist, *a priori* zu konstruieren, wie dies denn Hegel, der die Vernunft als Urgrund der Welt ansah, auch wirklich unternommen hat. Aber sein Unternehmen war ein von vornherein verfehltes: kein Gegebenes ist als solches denknotwendig, die Natur und mit ihr der Mensch könnte in allen Hinsichten anders sein, als sie es ist, ohne den Denkgesetzen zu widersprechen. Alle Grundprinzipien des Naturgeschehens müssen an der Erfahrung festgestellt werden, und das gleiche gilt von den Grundprinzipien der erfahrenden Vernunft¹⁾, ohne eine vorausgesetzte

gisch-methodische Seite des Problems besonders gründlich untersucht hat. Von Uexkülls Schriften kämen in diesem Zusammenhang in Betracht sein *Leitfaden in die experimentelle Biologie der Wassertiere* (Wiesbaden 1905, Verlag J. F. Bergmann) u. *Innenwelt und Umwelt der Tiere* (Berlin 1909, Verl. J. Springer). Driefchs Arbeiten stellen eine stetige Reihe dar und müssen daher eigentlich alle berücksichtigt werden, doch dürfte sein letztes Werk, die *Philosophie des Organischen* (Leipzig, Engelmann), die Hauptgesichtspunkte wohl sämtlich enthalten.

¹⁾ Dieser Wahrheit hat besonders Nelson in seiner bereits zitierten Arbeit einen glücklichen Ausdruck verliehen.

Gegebenheit hätte keine Vernunftkritik zu positiven Ergebnissen geführt. Die Weltordnung ist also ebensovienig denknotwendig als sie zweckmäßig ist, und Hegels so ungemein großartige Weltanschauung ist nur dadurch möglich geworden, daß er, entgegen seinem eigenen Glauben, nicht durch apriorische Deduktion, sondern durch Verdichtung eines gewaltigsten empirischen Anschauungsmaterials seine Ergebnisse gewonnen hat¹⁾. Die faktische Konformität von Weltordnung und Vernunft erweist sich ausschließlich in dem, daß es angängig ist, aus Gegebenem Nichtgegebenes richtig abzuleiten, daß den Verallgemeinerungen des logisch-mathematischen Denkens objektive Gültigkeit zukommt²⁾, und diese Konformität ist aus der

¹⁾ Die wahre Größe Hegels hat nicht seine Schule, sondern der Empirist William James am besten erkannt. Man lese das betreffende Kapitel in seinem Buche *A pluralistic Universe* (London 1909, Longmanns, Green & Co.).

²⁾ In diesem Zusammenhange brauche ich über das gegenseitige Verhältnis von Logik und Mathematik kein Urteil zu fällen: meine Auffassung bleibt wahr, gleichviel wie dieses zu bestimmen sei. Wenn ich daher beide Disziplinen unter einer Rubrik betrachte, so will das nicht sagen, daß ich den Logikern in allem zustimme: mir scheint es z. B. schwer, um die Annahme synthetischer Urteile a priori ganz heruzukommen und ich glaube, daß hier Poincaré gegen Bertrand Russell und Couturat recht behalten wird. An dieser Stelle kann ich mich über die Grundprinzipien der Mathematik nicht ausbreiten, möchte indessen nicht verläumen, Mathematiker und Philosophen auf ein Werk aufmerksam zu machen, dessen faktische (wohl zu unterscheiden von den theoretischen!) Ergebnisse geeignet sein dürften, zu einem tieferen Verständnis des Mathematischen a priori den Weg zu weisen: E. von Cyon, *Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne für Raum und Zeit* (Berlin 1908, Verl. J. Springer).

Voraussetzung einer absoluten Vernunft nicht zu begreifen, da diese Voraussetzung mit den Tatsachen nicht in Einklang zu bringen ist.

Die Lösung des Problems muß also in einer anderen Richtung gesucht werden. Rufen wir uns zunächst den Tatbestand seinem vollen Umfange nach ins Bewußtsein. Hat uns exakte Forschung zu einer Gleichung oder Formel geführt, so lassen sich aus ihr alle faktischen Verhältnisse, die sie betrifft, ohne Rekurrenz auf die Erfahrung berechnen und vorausbestimmen, so daß es möglich ist, auf apriorischem Wege über Faktisches gültige Aussagen zu machen. Nachdem das Grundgesetz der Kristallographie entdeckt worden war, konnten alle möglichen Kristallformen aus reiner Mathematik entwickelt werden¹⁾, aus den Kepler'schen Gesetzen wurde die Existenz und der Ort niebeobachteter Planeten deduziert, und Mendelejeffs periodisches System hat vorgehend Elementen ihren Platz gewiesen, die erst viel später entdeckt wurden. Die Denknöwendigkeiten stecken also den Weg möglichen Naturgeschehens ab. — Bei erstem oberflächlichen Hinblicken erscheint es nicht unmöglich, daß die Gesetze, nach welchen verallgemeinert und geschlossen wird, aus dem Naturprozesse abstrahiert worden wären, daß also der Parallelismus des Denkprozesses mit dem wirklichen Geschehen als Ergebnis einer Anpassung verstanden werden könnte. Diese Auffassung widerspricht indessen dem eigentlichen Wesen der logischen Normen: ihrer unbedingten Notwendigkeit für das Denken. Ein Denken,

¹⁾ Vgl. mein *Gefüge der Welt* S. 195 ff.

das sich nicht den Satzungen der Logik gemäß bewegt, hebt sich selbst auf, führt zu Widersprüchen, zur Sinnlosigkeit, zum Unfinn. Jedes Gesetz hingegen, das aus der Erfahrung abstrahiert wurde, kann anders gedacht werden, ohne daß man sich dabei in Widersprüche verwickelte. Was wirklich ist, braucht deshalb nicht denknotwendig zu sein. Wir können das Verhältnis auch von einer anderen Seite her fallen: die Normen, die aus der Erfahrung abgezogen wurden, etwa das Gravitationsgesetz, sind vom Standpunkte der Selbsttätigkeit des Geistes etwas Willkürliches: sie könnten sehr wohl auch anders sein, es läßt sich von ihnen abstrahieren. Man versuche aber nur, von den Grundsätzen der Logik abzusehen: es ist unmöglich. Es ist nicht möglich, anders zu denken als entsprechend ihren Regeln, sofern überhaupt gedacht werden soll, sie definieren das Denken als Denken. Folglich können sie aus der Erfahrung nicht entlehnt worden sein, sie sind apriorisch in des Wortes voller Bedeutung. Gedenken wir jetzt dessen, daß der Denkprozeß, sich selbst überlassen, aus empirisch begründeten Prämissen unabänderlich zu empirisch wirklichen Ergebnissen führt, so scheint die Folgerung nicht zu umgehen, daß zwischen dem reinen Denken und dem objektiven Geschehen ursprüngliche und grundsätzliche Übereinstimmung herrschen muß.

Diese Übereinstimmung braucht indessen nicht wörtlich verstanden zu werden. Es ist eine Deutung denkbar, die zur oben behandelten in symmetrischem Gegensatze steht und gegen welche zunächst ebensowenig wie gegen jene etwas

Grundfätzliches einzuwenden scheint: die Deutung, daß der Verstand der Natur seine Gesetze vorschreibt, daß also die logischen Normen nur für das Denken gelten und vom Geiste den Dingen willkürlich aufgezwängt werden. Diese Deutung trifft, wie wir später sehen werden, für die speziellen Naturgesetze innerhalb bestimmter Grenzen wirklich zu: in bezug auf die Grundnormen der Logik kann sie in keiner Hinsicht richtig sein. Denn wäre sie es, so folgte daraus sofort die Künstlichkeit der gesamten Wissenschaft und die Unwirklichkeit der ganzen Natur. In der Tat, wenn es möglich sein soll, auf Grund von Postulaten, die nur für das menschliche Denken gälten und über das Außer-menschliche nichts präjudizierten, wirkliche Geschehnisse zu antizipieren und ein System der Wissenschaft zu schaffen, dem sich die Natur gehorfsamst eingliedert, so darf die Natur nicht mehr als ein Produkt eben dieses Denkens sein. Sie existiert als Objekt also nicht und desto unbegreiflicher erscheint es, weshalb ein Forschen doch nötig ist, um zu Ergebnissen zu gelangen, es müßte sich alles *a priori* entwickeln lassen. — Oder aber die Natur existiert als »Ding an sich«, hat jedoch mit den Normen des Denkens nichts gemein: in dem Falle ist die Wissenschaft ein haltloses, freischwebendes Kunstprodukt und es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie dieses Artefakt von praktischem Nutzen sein kann. Die Begriffe von den Beziehungen zwischen Vernunft und Weltordnung, welche auf Grund der Voraussetzung, daß die logischen Normen ausschließlich für das Denken gälten, gewonnen werden können, sind also nicht geeignet, einem den fraglichen Sachverhalt begreiflich zu machen.

Uns bleibt also nur übrig, eine wesentliche Übereinstimmung zwischen den Grundformen des Geschehens und denjenigen des Denkens anzunehmen. Diese Übereinstimmung, an die im geheimen wohl jeder ernste Denker, nicht zum wenigsten Kant, geglaubt hat, scheint aber jeder begrifflichen Fassung zu entinnen. Wie soll eine Brücke geschlagen werden von dem, was *a priori* ist und nur im Apriorischen seinen Grund hat, zu dem, was ausschließlich *a posteriori* festgestellt werden kann? Es scheint auf kritischem Wege unmöglich. Deshalb greifen verzweifelte Denker bald zu Platons Ideenwelt, bald zu Leibnitz' Theorie einer prästabilierten Harmonie zurück, um sich mit dem Unbegreiflichen abzufinden, falls sie es nicht gar vorziehen, zum naiven Realismus zurückzukehren und schwierige Fragen ungestellt zu lassen. Aber diese Unmöglichkeit, das zu begreifen, dessen Statthaben keinem Zweifel unterliegt, ist die Folge eines sehr einfachen und sehr leicht zu beseitigenden Umstandes: des Umstandes, daß das Problem schief gestellt worden ist. In der gegebenen Fassung ist es wirklich nicht aufzulösen, aber diese Fassung ist in sich fehlerhaft. Die Antithese Denkprozeß — Naturprozeß als solche ist falsch und gegenstandslos, daher auch die andere, in der vorhergenannten enthaltene, der Begriffe *a priori* und *a posteriori* im hergebrachten Sinne. Das Denken ist gar kein außer-natürliches Geschehen, was *a priori* ist in bezug auf die äußere Erfahrung, kann gleichwohl, von höherem Standorte aus betrachtet, in den allgemeinen Rahmen des Erscheinenden hinein gehören.

Und so ist es in der Tat. Betrachten wir uns auf die Ergebnisse unseres ersten Vortragsabends. Gedanken sind aller-
etwas anderes als schwere Körper, es ist unmöglich, physische
und psychische Phänomene auf einander zurückzuführen
oder als solche unter einen Begriff zu bringen. Aber gegeben
sind sie uns trotzdem auf genau die gleiche Weise, sie sind
gleich wirklich und für das Bewußtsein gleich gewiß. Es ist
nicht wahr, daß ein Gedanke mir auf eine unmittelbarere
Weise bewußt wäre als irgend ein Gegenstand der Außen-
welt: er ist da, er kommt oder geht, er läßt sich bestimmen und
untersuchen, experimentell hervorrufen und gesetzmäßig
begreifen, ja ich muß ihn recht eigentlich suchen, wenn er
entschwunden ist, und seinem innersten Wesen nach ist er
ein »Ding an sich«, von dem ich nicht das mindeste aus-
sagen kann. Er ist für mich genau im gleichen Sinne Er-
scheinung wie irgend ein äußerer Gegenstand, von dem,
was in mir vorgeht, kann ich nicht mehr und auf keine
immediatere Weise erfahren, als von der Außenwelt. Die
Gedanken gehören eben zur allgemeinen Gegebenheit,
wir sind nicht mehr Herren über sie als über andere Dinge,
wir können sie richten und lenken, umgrenzen und an-
wenden, aber schaffen können wir sie nicht und ihre Nor-
men hängen nicht von unserer Willkür ab. Was will es
denn heißen, wenn gesagt wird: aus dieser Prämisse folgt
notwendig das Folgende, oder: diese Schlußfolgerung ist
zwingend, was will es überhaupt heißen, daß Gedanken-
folgen objektive Richtigkeit oder Gültigkeit zukommt?
Nichts anderes, als daß wir es hier mit einem gesetz-
mäßigen Geschehen zu tun haben, dessen Lauf wir nicht

ändern können, ohne das Geschehen als solches aufzuheben. Ein Denken, das den Normen der Logik zuwiderläuft, hebt sich als Denken auf, daran ist nichts zu ändern, durch keine wie immer beschaffenen Postulate. Aber diese Notwendigkeit hat durchaus keinen anderen Sinn, als die, nach welcher Naturerscheinungen bestimmter Art nur unter gewissen, genau zu bestimmenden Bedingungen auftreten können. Beide Arten der Notwendigkeit — die äußere, natürliche, sowie die innere, logische — haben also genau den gleichen Sinn. Sie sind beide etwas, das nicht von unserer Willkür abhängt, das uns gegeben ist, das wir hinnehmen müssen. Woher aber dann der Unterschied im Charakter apriorischer Normen und äußerer, *a posteriori* festgestellter Gesetzmäßigkeiten? — Dieser Unterschied ist die Folge der Stellung, die der Mensch im Rahmen des Erscheinenden einnimmt. Die Normen des äußeren Naturverlaufs sind nicht denknotwendig, weil sie die Seinsbedingungen nicht der Gedanken, sondern anderer Phänomene bezeichnen, sie sind vom Standpunkte des Denkens aus kontingent. Aber vom Standpunkte der Erscheinungen, die sie regieren, sind sie absolut notwendig, da die fraglichen Erscheinungen allein unter den genannten Bedingungen auftreten können, sie definieren deren mögliche Existenz. Ein Gott hebe in einer sonst unveränderten Welt das in keiner Weise denknotwendige Gesetz der Rationalität der Indices auf, und kein Kristall vermöchte mehr zu entstehen. Ganz im gleichen Sinne könnten die spezifischen Denkgesetze vom Standpunkte anderer Erscheinungsarten kontingent sein, sie könn-

ten einen anderen Charakter tragen, ohne deren Normen zu widersprechen. Aber für das Denken sind sie absolut notwendig, denn dieses definieren sie als Denken. Nun ist klar, weshalb die Denkgesetze denknötwendig sind und absolut gewiß, während sich über die Notwendigkeit anderen Geschehens, zunächst wenigstens, streiten läßt, weshalb sie apriorisch sind im Gegensatz zu anderen Gesetzen und einer von diesen grundverschiedenen Sphäre anzugehören scheinen: Der Mensch als denkendes Wesen verkörpert die Grundsätze der Logik, gleichwie er als physisches Wesen das Gravitationsgesetz inkarniert. Deswegen kann er, von seinem Standpunkte aus, von der Logik nicht absehen. Da sein Denken vermittelt der Erscheinungen geschieht, die durch logische Gesetze regiert werden, so findet er sie überall wieder, wohin er sich auch wendet, trägt er sie allem auf, drückt er alles ihnen entsprechend aus. Die Antithese *a priori* — *a posteriori* bezeichnet demnach einen bloßen Unterschied in der Perspektive: innerhalb des einheitlichen Rahmens, der alles Gegebene umfaßt, erweisen sich, von jeder bestimmten Erscheinung aus gesehen, die Normen gerade dieser Erscheinung, und keiner anderen, als absolut notwendig, so vom Standpunkte des denkenden Menschen aus, wie es nicht gut anders sein kann, diejenigen des Denkens allein. Aber das hindert nicht, daß, objektiv betrachtet, alle Erscheinungen, welcher Ordnung und welchen Charakters sie immer sein mögen, einer Sphäre angehören, und daß es überall nur eine Art und einen Grad der Notwendigkeit gibt.

Folgendes steht also fest: es gibt keinen Unterschied in

der Wirklichkeit und in der Art der Gegebenheit zwischen den Erscheinungen, die uns von außen beeindrucken, und denjenigen, die in uns ablaufen, und auch die Gesetze, die sie regieren, haben überall den gleichen Sinn: es sind die Normen eines Gegebenen, die nicht aufzuheben sind, ohne daß damit das ihnen unterworfenen Phänomen vernichtet würde. Folglich hat es keinen Sinn, die Frage aufzuwerfen, ob den logischen Normen eine bloß immanente oder auch eine transiente Gültigkeit zukommt, vorausgesetzt, daß überhaupt andere Erscheinungen als unsere Gedanken erfahrungsmäßig ihnen gehorchen. Denn da alle Erscheinungen im gleichen Sinne wirklich sind und wir die Denkgesetze auf keine andere Weise festzustellen vermögen als die Regeln des äußeren Geschehens, nämlich experimentell (welches Wort übrigens den gleichen Sinn hat wie bei Kant das Wort transzendental¹⁾), so ist auch die Beweiskraft eines gedanklichen Experiments, wie es die reine Logik anstellt, vom Kosmos her gesehen, keine größere als die eines physikalischen Versuchs. Vielmehr sind beide im gleichen Sinne entscheidend, oder können es wenigstens im gleichen Sinne sein. Wenn also feststeht, daß wir nicht nur innerhalb des Frei-Erdachten, sondern auch innerhalb der äußeren Gegebenheit, durch logisch zulässige Verallgemeinerungen zu richtigen oder empirisch-wirklichen Ergebnissen gelangen, so folgt hieraus mit absoluter Not-

¹⁾ Dieser Gedanke ist besonders gut und überzeugend von Ferdinand Jakob Schmidt in seinem Aufsatz *Kant-Orthodoxie* (*Preussische Jahrbücher* vom Januar 1903) ausgeführt worden.

wendigkeit, daß die Grundnormen des logisch-mathematischen Denkens für alle Naturvorgänge gültig sind.

Sie definieren das Daseiende oder Geschehende überhaupt. Es ist überflüssig und schädlich, dem eingewurzelten subjektivistischen Vorurteil dadurch Vorschub zu leisten, daß man, wie z. B. Riehl es an dieser Stelle getan hat¹⁾, für diese Erkenntnis halb-zweideutige Formeln verwendet, gleich der folgenden: „soweit die Dinge Gegenstände des Denkens sind, oder bildlich gesprochen, nach ihrer uns zugekehrten Seite, müssen sie ihrer eigenen Form nach denkbare Dinge sein.“ Wir wissen nur von einer Gegebenheit, diese umfaßt das physische wie das psychische Geschehen, und für diese ganze Gegebenheit kommt den logischen Grundnormen Gültigkeit zu. Diese bilden das Grundschema alles nur möglichen Werdens. Nunmehr ist es leicht zu übersehen, wie sich die freien Erfindungen des mathematischen Denkens zur empirischen Wirklichkeit verhalten. Der Mathematiker operiert unabhängig von aller Erfahrung, bloß den Denkgesetzen gemäß, und erhebt sich auf diese Weise zu Konzeptionen, die sowohl das Wirkliche als das Begreifliche weit unter sich lassen. Ich behaupte kaum zu viel, wenn ich sage, daß reichlich die Hälfte der Konstruktionen der höheren Mathematik nicht mehr zu verstehen ist, obgleich ihre Richtigkeit und Gültigkeit innerhalb des Rahmens begrifflichen Denkens bewiesen werden kann, und ganz gewiß ist es, daß unsere Erfahrungswelt vom mathematischen Stand-

¹⁾ *Philosophie der Gegenwart* S. 136 (Hamburger Vorträge des Herbstes 1900).

punkte aus betrachtet nur eine unter unzähligen Möglichkeiten verwirklicht, sowie der Euklidische Raum, welcher allein für unsere Sinne in Betracht kommt, nur einen unter unendlich vielen konstruierbaren, oder genauer gesagt, formal ausdrückbaren Räumen bezeichnet. Andererseits aber kommt es vor — und immer häufiger, seitdem die Physik sich der eingehenden Erforschung solcher Geschehnisse, die unseren Sinnen unmittelbar nicht zugänglich sind, zugewandt hat — daß ein wirkliches Ereignis nur vermittelt solcher Konzeptionen zu fassen und auf Gesetze zurückzuführen ist, die ursprünglich freie Erfindungen der Phantasie bezeichneten und überdies über alles Verständnis hinausgehen. Das wird uns jetzt nicht mehr verwunderlich dünken. Da das mathematische Denken gemäß den Normen verläuft, welchen alle Erscheinungen gehorchen, so ist es ebenso möglich als es zugleich nicht notwendig ist, daß mathematische Wirklichkeiten mit empirischen koinzidieren. Mathematisch existent ist eine Annahme, die keinen Widerspruch einschließt: das gleiche gilt, von seiner besonderen Voraussetzung aus, von jedem Gegenstande der Natur, nur daß bei weitem nicht alle Gegenstände, die ohne Widerspruch zu denken sind, tatsächlich vorkommen. Die Natur verwirklicht eine Reihe von Möglichkeiten, die durch Postulate zu definieren sind: nehmen wir diese Postulate an, so versteht es sich von selbst, daß das reine Denken zu Ergebnissen führen muß, die mit dem tatsächlich Vorhandenen übereinstimmen. Dieses ist der normale Weg der Naturforschung: zu einer gegebenen Erscheinung wird die Gleichung gesucht, nach welcher sie zu begreifen

wäre. Es kann aber auch der entgegengesetzte Fall eintreten: ein Postulat der Mathematik, das ursprünglich ohne jeden Gedanken an die empirische Wirklichkeit aufgestellt wurde, findet sich irgend einmal in der Natur verwirklicht, hier hat dann die Erfindung das Wirkliche vorweggenommen. Das menschliche Denken verläuft innerhalb des gleichen Rahmens wie alles sonstige Geschehen, im Rahmen der Phänomene, und ob es sich nun an das Empirisch-Wirkliche hält oder seinerseits neue Wirklichkeiten schafft, neue Welten zur Welt tragend, aus dem Rahmen der allgemeinen Wirklichkeit führt es niemals hinaus. Ein kosmischer Geist, der die empirische Welt und die logisch-möglichen, alle Gegenstände der Erfahrung und alle Schöpfungen der konstruktiven Phantasie mit einem Blicke zu überblicken vermöchte, käme nie auf den Gedanken, daß er verschiedene Sphären zusammen schaute: er würde vielmehr sofort, der Wahrheit entsprechend, erkennen, daß alle noch so verschiedenartigen Erscheinungen sämtlich im gleichen Sinne wirklich sind, sämtlich einer Sphäre der Gegebenheit angehören und sämtlich den gleichen Grundnormen unterliegen.

Sollen wir uns jetzt noch den Kopf darüber zerbrechen, daß es möglich ist, die Wirklichkeit mit Begriffen zu fassen und nach Theorien zu begreifen, obwohl die Begriffe keine Abbilder der Gegenstände, sondern Werkzeuge der Erkenntnis, und Theorien niemals im absoluten Sinne richtig sind, sondern bloß einen Aufriß des Wirklichen von einem bestimmten, willkürlich zu erwählenden Gesichtspunkte aus hinzeichnen? Ich denke, das brauchen wir nicht mehr. Der

Maßstab ist anlegbar, obwohl er mit dem zu messenden Gegenstände nicht identisch ist, und der Plan eines Hauses kann richtig sein, obschon er mit diesem nicht zusammenfällt, weil in Maßstab und Plan die gleichen räumlichen Beziehungen zum Ausdruck kommen wie im Meßobjekt und im geplanten Haus. Wer die Verhältnisse kennt, mag sie beliebig einkleiden. Genau so verhalten Theorien sich zur Wirklichkeit. Sie fallen mit dieser nicht zusammen, sind also niemals im absoluten Sinne wahr, aber sie wandeln die gegebenen Verhältnisse nicht um und stellen sie wahrheitsgemäß so dar, wie sie vom erwählten Standorte aus erscheinen müssen. Und dieses vermögen sie deswegen, weil die Grundnormen des logischen Denkens von Hause aus die gleichen sind wie die des sonstigen Geschehens, und nichts uns daran hindern kann, solche Postulate aufzustellen, die dem Konkreten Rechnung tragen. Allgemeiner ausgedrückt: die Erscheinungen, die wir als Theorien bezeichnen, verkörpern die gleichen Grundgesetze wie alle sonstigen Phänomene, und deshalb ist es immer möglich, zwischen beiden Erscheinungsreihen, die freilich nie zur Deckung zu bringen sind, Beziehungen herzustellen.

Der Zusammenhang der Grundnormen des Denkens mit der objektiven Ordnung der Dinge muß Ihnen jetzt so klar geworden sein, daß weitere Erklärungen meinerseits nicht nur überflüssig erscheinen, sondern das gewonnene Bild wahrscheinlich trüben würden. Ich will also, ehe ich

diese Stunde schließe, nur noch eine Frage zu beantworten suchen, die viele von Ihnen gewiß stellen werden, wenn Sie daheim dem Gehörten nachsinnen: die Frage nach dem objektiven Sinne der menschlichen Vernunft im Zusammenhange der Erscheinungen.

Die Philosophen, welche die Vernunft als Urgrund der Welt hypostasierten, weil diese so gar vernünftig eingerichtet sei, sind bei ihren Betrachtungen meist von der Anschauung des Organischen ausgegangen. Sie haben — ich konstruiere frei dem Sinne nach, ohne mich ums Historische zu bekümmern — zuerst den vernunftgemäßen Charakter der Organisation konstatiert, den Lebewesen dann vernünftige Seelen zugesprochen, welche die vernunftgemäßen Erscheinungen hervorbrächten und lenkten, und diese Einzelseelen zuletzt zu einer Weltseele zusammengezogen oder in der absoluten Vernunft Gottes aufgehen lassen. Hätte jemand diesen Denkern die Frage vorgelegt, ob es denn überall sicher sei, daß die Vernunft das Grundprinzip des Lebendigen ist, sie hätten diese Frage ohne Zweifel als töricht verlacht: es sei doch evident, daß die Vernunft das Lebendige regiere! So wie sie es meinten, werden sie wohl im Recht gewesen sein, so wie sie ihre Meinung aussprachen, haben sie Unrecht gehabt. Denn die Vernunft in des Wortes verständlicher Bedeutung kann als Prinzip des Lebens nicht anerkannt werden.

Nicht etwa, weil die Lebenserscheinungen den Anforderungen der Vernunft nicht genügten: das tun sie im höchsten Maße, sondern weil der deutliche Begriff einer Vernunft zu eng ist, um die Gesamtheit des Vernunft-

gemäßen zu umfassen, und weil vieldeutige Begriffe für die Erkenntnis wertlos sind. Vernunft ist an Bewußtsein gekettet, sie lenkt Vorgänge geistiger Art, schließt diese zu Zweckeinheiten zusammen: anders verstanden, ruft ihr Begriff keine Vorstellung wach. Die »Vernunft«, welche Lebensprinzip sein sollte, müßte aber unbewußt sein, müßte unterschiedlos in der physischen sowohl als in der psychischen Sphäre zum Ausdruck kommen, müßte endlich auf beiden Gebieten schöpferisch sein. Und das ist mehr als die menschliche Vernunft zu leisten vermag. Sie werden die Fortpflanzung schwerlich als vernünftige Handlung bezeichnen wollen, und doch ist ihr Ergebnis nicht allein vernunftgemäß, sondern so wunderbar, so vollendet und meisterhaft, daß keine Vernunft es nur zu verstehen fähig ist. Sie werden dem Magen ungern wissenschaftliche Überlegung zuschreiben wollen, und doch vermag er, was kein noch so weitblickender Chemiker versteht: im Augenblick, wo ein neuer Stoff die Mundhöhle betritt, erfindet er einen neuen Verdauungssaft, welcher der kommenden Nahrung und nur dieser aufs genaueste gemäß ist¹⁾. Sie werden endlich der Amöbe kaum genialische Einfälle zutrauen, und doch bildet sie augenblicklich, wenn ein Objekt ihr naht, die zweckmäßigsten und aufs scharfsinnigste zusammengesetzten Organe aus, um sich mit ihm auseinanderzusetzen, Organe, die nach getaner Arbeit

¹⁾ Vgl. die Forschungsergebnisse des russischen Physiologen Pawloff. Da mir die Originalarbeiten in meiner Landeinsamkeit nicht zugänglich sind, vermag ich in diesem Falle keine genauen Nachweise zu geben.

wieder verschwinden¹⁾. Es ist außerordentlich unwahrscheinlich, daß die Amöbe Bewußtsein besitzt, von einer Psyche des Magens kann gewiß nicht die Rede sein, und doch steckt in beiden mehr schöpferische Spontaneität als in den meisten menschlichen Intelligenzen. Für den, welcher das Leben wirklich zu schauen weiß, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Vernunft von allen vernunftgemäßen Einrichtungen die mangelhafteste ist. Sie ist nur ausnahmsweise schöpferisch, sie ist beschränkt, irrt häufiger als daß sie das Richtige trifft und ist selten fähig, sich den wechselnden Verhältnissen schnell genug anzupassen, wie dies der vielverachtete Körper doch meistens vermag. Unter diesen Umständen dürfte es ein wenig gegenständliches Verfahren sein, dem Leben gerade die Vernunft als Prinzip zugrunde zu legen. Anstatt davon auszugehen, daß die Lebenserscheinungen vernunftgemäß sind, was nicht eben viel besagen will, wäre es gewiß richtiger und dem Tatbestande entsprechender, die Vernunft als Ausdruck des Lebens zu beurteilen. Tun wir nun dieses, so wird uns manches verständlicher vorkommen, als es bisher erschienen ist. Wir werden die Evidenz nicht als Absurdum von uns weisen, daß jeder Körper mehr Phantasie besitzt als die durchschnittliche Intelligenz, daß er versteht und schafft, sich bildet und vorausieht und so merkwürdig dankbar ist: das Leben liegt tiefer als der Gegensatz von Körper und Geist. Ja, ob es sich in der Schöpfung von Or-

¹⁾ Vgl. das Kapitel *Protoplasma* in Uexkülls bereits zitierter *Innenwelt* etc. und Jennings grundlegendes Werk *Behavior of the lower Organisms*, New-York 1906.

ganen, von Nachkommen oder von Kunstwerken äußert, ist offenbar eine Frage des Ausdrucks, nicht der bedingenden Ursache. Auch die Tatfache wird uns dann weniger befremden, daß im lebendigen Geschehen Bewußtsein so wenig bedeutet: für die Vernunft allein ist Bewußtsein ein unerläßliches Attribut, unbewußtes Leben ist keine blinde Vorstellung. Endlich werden wir nun besser begreifen, weshalb echte Geistes schöpfungen immer als Naturprodukte zur Welt kommen, aus innerem, dunklem Drang, ohne Absicht und ohne Begründung, und weshalb es wohl kaum einen lebendigen Geist gegeben hat, der die Vernunft nicht ein wenig verachtet hätte: sie ist ein spezielles Organ des Lebens, weder dessen höchster Ausdruck, noch sein Prinzip, noch auch sein letzter Sinn. Das Leben ist mehr als alle Vernunft. Deswegen weiß diese es nicht zu fassen.

Dritter Vortrag.

Die Erkenntniskritik als Zweig
der Biologie.

Das Höchste wäre: zu begreifen,
daß alles Faktische schon Theorie
ist. Goethe.

Für Kant, dessen Kritik vom erfahrenden Bewußtsein ausging, war die »Vernunft« die letzte Instanz, von seinem Standpunkte aus wäre es unmöglich sowohl als sinnlos gewesen, weitere Fragen zu stellen. Kant konnte es nicht als seine Aufgabe betrachten, zu erforschen, was denn die Tatfache, daß Erfahrung nur nach bestimmten Formen und Kategorien zustande kommt, die in uns selbst begründet und aus der äußeren Natur nicht abzuleiten sind, für einen allgemeinen Sinn haben möge, denn die Art seiner Problemstellung schloß das Problem des Zusammenhangs der Vernunftkritik mit den anderen kritischen Wissenschaften aus, er konnte mit Recht der Meinung sein, in der *Kritik der reinen Vernunft* und in den *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik* den abschließenden Begriff von der Natur entdeckt und bestimmt zu haben. Für uns

liegen die Dinge anders. Wir haben erkannt, daß die Vernunftkritik keine Grundwissenschaft, sondern eine kritische Disziplin unter anderen ist — in dem Sinne, daß sie über das gegenseitige Verhältnis zweier Ordnungen des Wirklichen, die beide der gleichen Sphäre angehören, Aufschluß gewährt, wir haben ferner erkannt, daß der erkennende Mensch im Gesamtzusammenhange der Phänomene begriffen werden muß, wofern er erschöpfend begriffen werden soll, und daß dieses Unternehmen nicht unmöglich sein kann, da wir von uns selbst auf keine andere, unmittelbarere Weise wissen, als von den Gegenständen der äußeren Natur. Wir wissen endlich, daß es einen Standpunkt gibt, der über Vernunft und Weltordnung einen gleichzeitigen Überblick gewährt. Daher können uns die Ergebnisse der Vernunftkritik keine letzten Erkenntnisse bedeuten. Wir müssen drei Wahrheiten im Zusammenhang begreifen, welche Kant als solche noch nicht bewußt geworden waren und deren möglicher Zusammenhang auch uns zunächst fraglich erscheinen mag: die Wahrheiten, daß alles Gegebene gleich wirklich ist, daß den Grundnormen des logisch-mathematischen Denkens objektive Gültigkeit zukommt, und daß unsere Welt gleichwohl im Kantischen Sinne Vorstellung ist. Und dieses Problem stellt sich uns geradezu in den Weg, wir können ihm nicht ausweichen: da unsere oberste Voraussetzung nicht das Ich der Apperzeption, sondern die Totalität der Erscheinungen ist, in welche wir als Teile hineingehören, so ist uns das System der Erkenntnisformen nicht Grundlage, sondern Element. Es kann aber keine Einzel-

erscheinung als verstanden gelten, bevor ihre Stellung im Gesamtbilde nicht bestimmt wurde. Wir müssen somit nach dem Sinne dessen forschen, was für Kant nicht mehr abzuleiten und zu deuten war, wir müssen einen Gesichtspunkt erklimmen, der den erkennenden Menschen im Zusammenhang des Naturgeschehens zu übersehen gestattet.

Bei oberflächlichem Hinsehen scheinen die Objektivität der logischen Normen und die Wirklichkeit der Phänomene Bestimmungen zu sein, die dem Kantischen Weltbegriffe widerstreiten. Zum mindesten scheint dieser gegenstandslos und überflüssig zu werden, wenn die anderen Bestimmungen richtig sind. Soll man überhaupt bei der Theorie verweilen, daß unsere Welt Vorstellung ist, von den Erkenntnisformen bedingt und gestaltet, wenn diese Vorstellungswelt dennoch wirklich ist, soll man den apriorischen Charakter der logischen Grundsätze überhaupt betonen, wenn diesen universale Gültigkeit zukommt? — In der jüngsten Zeit, wo die Erkenntnisse, zu welchen ich Sie hinführe, offenbar in der Luft liegen, ist dieser rasche Schluß nicht selten gezogen worden, und desto zuverlässlicher, je undeutlicher die Prämissen und ihr Sinn erfaßt worden waren. Er ist indes in keiner Hinsicht berechtigt. Der leitende Gedanke der Vernunftkritik, daß der Sinn der Begriffe im Menschen und nicht in der Außenwelt zu suchen und daß die Objektivität der Erkenntnis durch die Denkformen und nicht durch die Gegebenheit als solche zu definieren ist, hat sich überall als richtig erwiesen. Heute wissen wir mit vollendeter Klar-

heit¹⁾ und Gewißheit, daß, um das Verhältnis mit extremer Schärfe zu formulieren, die naturwissenschaftliche Begriffsbildung nicht fortschreitend der gegebenen Natur zuführt, sondern im Gegenteil von ihr abführt, je anthropomorpher eine Wissenschaft ist, desto besser entspricht sie ihrem Zwecke, das Nichtmenschliche begreiflich zu machen. Die Begriffe, dank welchen wir die Dinge erschöpfend begreifen, bezeichnen nicht, wie einstmals gewöhnt wurde, deren konstitutive Prinzipien, sondern die Art, auf welche wir uns ihrer bemächtigen können. So gibt die Formel H_2O nicht etwa das Wesen des Wassers wieder, sondern sie umreißt diejenigen seiner Eigenschaften, die einer bestimmten Handhabung zugänglich sind und weist den Weg zu eben dieser Handhabung, so ist die Energie nicht

¹⁾ Der Autoren sind so viele, die bei dieser Klärung mitgearbeitet haben, und die Ergebnisse sind auf so verschiedenen Wegen und in so mannigfachen Zusammenhängen gewonnen worden, daß es kaum möglich erscheint, auf einen besonderen Forscher und eine besondere Arbeit hinzuweisen. Ich will nur die Werke nennen, deren Studium mir besonders empfehlenswert erscheint: sämtliche Schriften allgemeinen Inhalts von Henri Poincaré, alle Arbeiten von Bergson, P. Duhem *La théorie physique* (Paris 1906, Chevalier & Rivière), Edouard Le Roy *Un positivisme nouveau* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, no. de Mars 1901), Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*. Sehr fördernd ist auch die Lektüre der Einleitungen zu den Mechaniken von Hertz, Kirchhoff, Newton u. a., welche von der Wiener philosophischen Gesellschaft in einem Sammelbande (erschienen in Leipzig 1899 bei J. A. Barth) herausgegeben worden sind, denn diese großen Naturforscher haben mehr als alle Philosophen außer Kant zur methodischen Grundlegung der Erkenntnis beigetragen.

Essenz der Welt, sondern das handlichste Symbol für den Zusammenhang der Phänomene, und der Äther keine metaphysische Wirklichkeit, sondern das Postulat, dank welchem unzählige sonst unvereinbare Vorgänge auf einen Nenner gebracht werden können. Die vollendete Wissenschaft würde nicht die sein, welche die Gegebenheit, wie sie ist, am exaktesten beschrieb, sondern die, welche die Gegebenheit durch ein Begriffssystem ersetzte, dessen Elemente mit den Erscheinungen als solchen nirgends zur Deckung zu bringen wären, das aber gerade deswegen die Erscheinungen vollkommen zu beherrschen gestattete. Die wissenschaftlichen Theorien sind also Instrumente der Erkenntnis, sie sind zweckmäßig oder unzweckmäßig, nicht wahr oder falsch, und dieses sichere Ergebnis der modernen methodologischen Analyse ist zugleich der entscheidende Gedanke der Kritik der reinen Vernunft. Wohl mag alles Gegebene gleich wirklich sein, so daß der phänomenale Charakter der Welt anders zu verstehen wäre, als Kant ihn vielleicht verstanden hat, wohl ist der Sinn der logischen Grundnormen dahin zu korrigieren, daß ihre Gültigkeit sich nicht bloß auf das menschliche Denken, sondern auf das Daseiende überhaupt erstreckt, so daß der Antithese *a priori-a posteriori* eine andere Bedeutung zukommt, als Kant sie ihr beigelegt hat: die Hauptthese der Vernunftkritik, daß Erkenntnis nur nach Begriffen zustande kommt, die ihren Grund einzig und allein in uns selbst haben und keinen Schluß auf das Wesen der Dinge gestatten, bleibt wahr. Und ebenso wahr bleibt Kants Zurückführung aller Kategorien auf die Notwendigkeiten un-

leres Denkens und Schauens. Selbst wenn die Behauptung einen Sinn hätte, daß die Kategorie der Kausalität unabhängig vom erkennenden Menschen wirksam wäre, selbst wenn es sich nachweisen ließe, daß die Welt genau so ist wie sie uns erscheint, oder daß die Vorstellung einer empirischen Wirklichkeit, die nicht durch die Art ihres Erscheinens definiert würde, blind ist, Kants Weltansicht bliebe als Vorderansicht die richtige. Vom erkennenden Subjekte aus gesehen, ist alles Wirkliche Funktion seiner Erkenntnisart. Also kann das Problem, den Sinn der Vernunftkritik im Zusammenhang der kritischen Wissenschaften zu begreifen, nicht dadurch gelöst werden, daß man den Kantischen Thesen ihre Wahrheit oder Gegenständlichkeit abstreitet.

Der Überblick, nach dem wir streben, ist nur dadurch zu gewinnen, daß diese Thesen tiefer erfaßt werden. Und dieses bietet heute, wo die Ergebnisse der Wissenschaften sich wie von selbst zu einer höheren Synthese zusammenschließen, keine nennenswerten Schwierigkeiten mehr. Wenn wissenschaftliche Theorien nur als Instrumente begriffen werden können, so haben sie ihren Sinn offenbar nicht in sich, sondern in dem, der sie nutzt, folglich setzt die wissenschaftliche Wahrheit als Begriff den Begriff eines erkennenden oder erkennenwollenden Geistes voraus. Der Erkenntnistrieb ist also nicht durch die Wissenschaft, sondern umgekehrt die Wissenschaft durch den Erkenntnistrieb zu definieren. Können wir diesen nun als letzte Voraussetzung gelten lassen? Schwerlich, denn ein Trieb ist nur als Bedürfnis zu verstehen, und ein Bedürfnis

nur als Bestimmung eines, welcher bedarf. So setzt denn der Erkenntnistrieb, um verstanden zu werden, das Dasein eines lebendigen Menschen voraus. Wenn nun der Erkenntnistrieb nur im Zusammenhange des Menschenlebens zu begreifen ist, so muß er, da dieses einen Spezialfall alles Lebens überhaupt bezeichnet, offenbar am erschöpfendsten im Zusammenhange des Gesamtlebens zu begreifen sein. Und so ist es in der Tat. Es hat sich erwiesen — ich berühre diese Verhältnisse nur kurz, da sie im besondern schon häufig und mit genügender Ausführlichkeit dargestellt worden sind¹⁾ —, daß das Erkennen kein isoliertes Geschehen ist, mit besondern Gründen und Zielen, sondern ein Lebensmittel, eine zweckmäßige Reaktion auf die Außenwelt, es liegt also, biologisch betrachtet, auf einer Ebene mit sämtlichen spezifisch lebendigen Vorgängen. So ist es denn nicht nur möglich, sondern zwecks erschöpfenden Verständnisses unmittelbar geboten, den ganzen Erfahrungsprozeß und mit ihm die Ergebnisse der Vernunftkritik vom Leben her zu betrachten.

Welchen allgemein-biologischen Sinn mag die kritische Erkenntnis haben, daß unsere Welt Vorstellung ist, von den Erkenntnisformen bedingt und gestaltet? — Keinen anderen, als die allgemeine und wohlbegründete Erkenntnis der Biologie, daß die Welt jedes Lebewesens sein Milieu ist. Milieu oder Umwelt heißt der Ausschnitt aus der Welt, in welchem sich das Leben des betrachteten Organismus abspielt und an welchen es gebunden ist²⁾. Da

¹⁾ Vgl. unter anderem den Epilog zu meinem *Gefüge der Welt*.

²⁾ Das Werk J. von Uexkülls *Innenwelt und Umwelt der*

dieses Milieu bei keinem bekannten Organismus mit dem Univerfum zusammenfällt und jeder nur das erfahren kann, was sich innerhalb feiner Umwelt ereignet, so ergibt sich daraus ohne weiteres, daß bei jedem Organismus eine Reihe von Wirklichkeiten jenseits der Grenze möglicher Erfahrung belegen sind. Das »Univerfum« des Meeresschwammes ist das Meer, und auch dieses nicht in der Gesamtheit seiner Eigenschaften, sondern nur in der spezifischen Form, in der es ihn unmittelbar berührt. Dem Eingeweidewurm bedeutet der Darm, in welchem er haust, das All der Natur, denn über den Darm reicht sein Lebensmilieu nicht hinaus, von den übrigen Dingen braucht er und ahnt er nichts. Wir Menschen sind genau in der gleichen Lage: auch unsere Welt reicht über unsere Umwelt nicht hinaus, auch bei uns fällt diese mit dem Weltall nicht zusammen, auch wir können nur einen Teil der Wirklichkeit auffassen. Wohl haben wir es vermocht, unser Milieu beträchtlich zu erweitern: unsere mögliche Erfahrung ist nicht mehr auf die unmittelbaren Daten unserer Sinne angewiesen, wir helfen uns durch körperliche und geistige Instrumente und erschließen vieles von dem, was wir nicht wahrnehmen können. Gleichwohl entgehen uns nicht bloß eine Fülle von

Tiere sollte jeder Philosoph studieren, denn durch den Vergleich der wahrscheinlichen Weltbilder verschiedengearteter Wesen untereinander und mit dem menschlichen wird er lebendige Anschauungen gewinnen, die mehr wert sind als alle noch so fehlerfreien abstrakten Gedankenketten. Von Uexküll stammt übrigens der glückliche Ausdruck »Umwelt« her.

Stoffen und Kräften, von Beziehungen und Ereignissen, die gewißlich vorhanden sind und von welchen andere, sogar niedriger organisierte Wesen wissen mögen — wir sind unfähig, zu den Wirklichkeiten, die nicht unmittelbar zu uns gehören und die wir durch eine Art Gewaltakt unserer Umwelt eingefügt haben, ein rechtes Verhältnis zu gewinnen. Die Begriffe z. B., die sich mit der Physik des Äthers befassen, der als solcher nicht zu unserer möglichen Erfahrung gehört, sind in sich widerspruchsvoll und daher nicht zu verstehen, während das Verständnis uns unmittelbar berührender Vorgänge ohne Schwierigkeiten vor sich geht, da der Verstand ursprünglich nur zur Behandlung materieller Vorgänge dienen soll¹⁾, so ist der eigentliche Lebensprozeß, der in fortwährender Neuschöpfung besteht, mit dem Verstande überhaupt nicht zu begreifen. Die genannten Probleme, denen sich viele andere angliedern ließen, sind transzendent im Kantischen Sinne, d. h. sie liegen jenseits des Umkreises möglicher Erfahrung, und dies bedeutet, daß sie außerhalb unserer Umwelt belegen sind. Wenn es von einem Probleme heißt, es sei für die Wissenschaft unlösbar, so hat dieses Urteil genau den gleichen Sinn wie die Aussage über den Schwamm, daß er nur vom Meer etwas wissen kann. Der Satz: meine Welt ist Vorstellung, ist also gleichen Inhaltes mit dem allgemeineren: die Welt jedes Organismus ist sein spezifisches Milieu. Und jetzt werden wir auch verstehen, was es heißen soll, daß unsere Welt

¹⁾ Vgl. Henri Bergson *Matière et Mémoire* und *L'Evolution Créatrice* (Paris, Alcan), deutsch bei Eugen Diederichs in Jena.

durch die Erkenntnisformen bedingt und gestaltet wird: beim Menschen wie bei jedem Lebewesen werden die Grenzen seiner erfahrbaren Welt, d. h. die Grenzen seines Milieus, durch seine Organe abgedeckt, außerhalb dessen, was er auffassen kann, gibt es nichts für ihn, und nur das vermag er aufzufassen, wozu er die nötigen Organe besitzt¹⁾. Suchen wir uns z. B. das mögliche Weltbild eines Schwammes auszumalen. Die einzigen Sinnesorgane dieses Tieres befinden sich nach innen zu, in den Bauchhöhlungen, es besitzt nichts unseren Augen, Ohren, unserem Tastsinn Vergleichbares. Seine Weltanschauung dürfte nicht unähnlich der eines Menschen ausfallen, dessen einziger Sinn der Geschmack wäre und der daher des Glaubens leben müßte, alles Wirkliche in seinem Munde zu beherbergen. Dieses fremdartige Milieu ist aber offenbar bedingt durch die Organisation des fremdartigen Wesens, einem anders gearteten Tier sieht die Welt entsprechend anders aus. Der Charakter der Umwelt ist überall Funktion der Organisation, die Organe wählen die Teile der Wirklichkeit aus, die für das Leben in Betracht kommen, und schneiden sie den Bedürfnissen entsprechend zu. Eben das hat Kant für das erfahrende Bewußtsein nachgewiesen, ersetzen wir in der Formel »meine Welt ist Produkt meiner Erkenntnisformen« »Erkenntnisformen« durch »Organisation«, so spricht sie für

¹⁾ Ob Bergson sich, als er ihn niederschrieb, des vollen Sinnes des Satzes: „*notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps*“ (*Matière et Mémoire* p. 25) bewußt gewesen ist?

alles Lebendige wahr. Andererseits aber wird uns auch der Sinn von Kants Ergebnissen bedeutend einleuchtender und deutlicher, als er es früher sein konnte, wenn wir sie aus all-gemein-biologischer Perspektive betrachten. Dann erscheint es auf den ersten Blick evident, daß wir hinter die Erscheinungen nicht blicken können, daß die Erkenntnisformen die Grenzen möglicher Erfahrung abstecken, daß wir über das »an sich« der Dinge nichts auszusagen vermögen: denn die Welt, wie sie uns entgegentritt, ist eben Funktion unserer Organisation, und da wir aus uns selbst nicht hinauskönnen, so ist es uns auch verlag, die Grenzen unserer Umwelt zu überwinden. Nicht weniger selbstverständlich erscheint es etzt, daß es nicht gelingen kann, die Formen der Erfahrung aus der Außenwelt zu deduzieren: sie gehören zur Definition des erkennenden Menschen als Naturproduktes und nicht zur Definition der ihn umgebenden Natur, die Eigentümlichkeiten des Organismus sind aus dem, was er nicht ist, nicht abzuleiten. Aber freilich vermag jener von der Welt nur im Rahmen beflagter Eigentümlichkeiten Kenntnis zu erlangen. Endlich dürfte es erst von unserem Gesichtspunkte aus ganz klar werden, weshalb eine Kritik der Erfahrung unter allen Umständen notwendig ist und weshalb die Ergebnisse der Kantischen Kritik in den Grundzügen vernünftigerweise nicht angefochten werden können: der Erfahrungsbegriff hat ohne Bezugnahme auf ein erfahrendes Subjekt keinen Inhalt, er ist ein leeres Wort, ein *flatus vocis*; erst nach und durch Bestimmung des Subjektes erlangt er überhaupt einen Sinn. Dieses erfahrende Subjekt ist aber keine *tabula rasa*, es steht aktiv der Welt

gegenüber, mit einer geistigen Organisation versehen, und die Befreiung dieser Organisation, deren Charakter eben durch Kants Kritik festgestellt worden ist, kommt der Behauptung gleich, daß zur Erfahrung nur die Außenwelt, kein erfahrender Organismus erforderlich wäre¹⁾. Der Satz: meine Welt ist Vorstellung, durch die Erkenntnisformen gestaltet und bedingt, bedeutet also eine besondere Fassung der allgemeinen Wahrheit, daß die Welt jedes Organismus sein Milieu ist, dessen spezifischer Charakter seinerseits von der spezifischen Organisation des fraglichen Lebewesens abhängt, und aus diesem Grunde nicht das Ansichsein der Dinge, sondern deren Inbetrachtkommen für den Organismus zum Ausdruck bringt. Kant hat eine Frage beantwortet, die er mit Bewußtsein gar nicht gestellt hat: die reinbiologische Frage, nach welchen Gesetzen, unter welchen Bedingungen, innerhalb welcher Grenzen der Organismus Mensch, als erkennendes Wesen betrachtet, auf die äußere Natur reagiert. Und vor allen Biologen, ja bevor die Biologie als Wissenschaft überhaupt geboren wurde, hat er erkannt, daß die Welt des Lebendigen sein Milieu ist, daß es von den Dingen nur erfährt, insofern es sie braucht, daß seine Organe zweckmäßig eingerichtet sind, daß der letzte Zweck jeder Lebensäußerung kein anderer ist als das Leben selbst. So geht es den ganz

¹⁾ Brauche ich besonders hervorzuheben, daß ich nicht das Dasein besonderer geistiger »Organe« behaupte? In der geistigen Sphäre kann von solchen selbstverständlich nicht die Rede sein, weil hier der Zusammenhang eben ein geistiger ist. Aber dieses beweist nicht die Nicht-Existenz einer Organisation!

großen Geistern: ihre Gedanken sind wahrer als ihr Ausdruck es ahnen läßt, und ihr Sinn oft ein tieferer als sie es selber wußten. Keiner von uns wird sich vermessen, seinen Geist mit dem Kantischen zu vergleichen, und doch sind wir, dank glücklicheren Zeitumständen, in der Lage, sein Lebenswerk besser zu erfassen, als er es selbst zu erfassen vermocht hat.

Jetzt wird es uns gelingen, die Wahrheit, daß unsere Welt Vorstellung ist, von den Erkenntnisformen bedingt und gestaltet, mit den anderen zu vereinbaren, daß alles Erscheinende gleich wirklich ist und daß den logischen Normen, deren Validität für uns *a priori* feststeht, nicht bloß immanente sondern auch transiente Gültigkeit zukommt, und auf diese Weise von der Stellung des erkennenden Menschen im Zusammenhang der Phänomene einen deutlichen Begriff zu bilden. Vergleichen wir die konstruierte Vorstellungswelt des Meeresschwammes mit der unserigen und fragen wir uns versuchsweise, welche von diesen beiden wohl »richtig« sein möge, oder ob am Ende beide »falsch« sein sollten? denn so viel ist gewiß, die beiden Weltbilder haben kaum eine einzige Eigenschaft gemein, und wenn das menschliche Weltbild das richtige ist, so müßte — diese Folgerung ist nicht abzuweisen — der Schwamm sich zeitweilig im Irrtum befinden. Die aufgeworfene Frage läßt nun offenbar keine Entscheidung zu, und dieses aus dem einfachen Grunde, weil sie des Sinnes entbehrt. Die Frage, ob unsere Welt wirklich ist als die des Schwammes, hat nicht mehr Sinn als die Frage, ob die blaue Farbe »wirklich« blau und ob sie nicht »eigentlich« rot wäre, d. h. sie

ist absurd. Die empirische Realität einer Erscheinung kann überhaupt nur durch ihr Vorgestelltwerden definiert werden¹), d. h. die Welt ist nur insofern real für uns, als sie »Erscheinung« ist, von den Lebensformen gestaltet und zugeschnitten, und das gleiche gilt natürlich für den Schwamm. Die eigentümliche Vorstellungswelt, die er erlebt, ist der jedem Organismus wesentliche Ausdruck der Wirklichkeit und daher nicht bloß der richtige, sondern der einzig mögliche Ausdruck für ihn. Infolgedessen sind alle spezifischen Weltbilder gleich richtig und gleich wahr, wie wenig sie unter einander übereinstimmen mögen, weil sie eben verschiedene Definitionen der gleichen Wirklichkeit von verschiedenen Gesichtspunkten aus bezeichnen, weil von jedem Gesichtspunkte aus nur eine Definitionsart des gleichen zulässig ist, und für jeden Gesichtspunkt nur die ihm entsprechende Bestimmung richtig sein kann. Oder anders gesagt: die verschiedenen Vorstellungswelten bedeuten verschiedene Sprachen, in welchen der gleiche Gedanke ausgedrückt wird. Für den Deutschen, der keine fremde Sprache beherrscht, existiert ein Gedanke überhaupt nur in deutscher Fassung: ganz im gleichen Sinne ist es uns verlag, die Welt in der Vorstellung des Schwammes wiederzuerkennen, oder überhaupt irgend eine Wirklich-

¹ Dieses meint wohl auch der Pragmatist Dewey mit seinem Theorem: „*Reality is what it is experienced as.*“ Aber die Erkenntnisse der Pragmatisten sind im günstigsten Falle Halbwahrheiten, weil es ihren Grundlätzen und ihrer Methode anscheinend widerspricht, ihre Gedanken zu Ende zu denken und zu methodischer Klarheit zu bringen.

keit auszudenken, die nicht unserer Erkenntnisart gemäß wäre. Folglich hat es keinen Sinn, nach einer Realität der Dinge jenseits ihrer Erscheinungsart zu spähen, da ihre Realität für uns einzig und allein durch ihr Erscheinen definiert werden kann, folglich beweist es ein vollendetes Verkennen des Tatbestandes, wenn aus der Phänomenalität der Welt ihre Unwirklichkeit gefolgert wird. Alles Erscheinende ist wirklich und jenseits des Erscheinenden gibt es nichts für uns. Da unsere Vorstellungsform die Sprache bedeutet, in der alles Wirkliche sich notwendig für uns ausdrücken muß, so kann der Wahrheitswert unserer Erfahrungen durch die Erkenntniskritik nicht geschmälert werden. Die logischen Normen gelten weiter für alles Daseiende, die Sinneseindrücke behalten ihre Wahrhaftigkeit bei. Was lehrt uns dann die Vernunftkritik? — Den Sinn und die Stellung des Erfahrungsprozesses im Zusammenhange alles Wirklichen, sie lehrt, was Wirklichkeit bedeutet. Sie zeigt, daß diese nicht aus der Außenwelt an sich, sondern nur aus deren Zusammenhang mit einer spezifisch organisierten Intelligenz zu begreifen ist, sie stellt den Rahmen fest, der uns umgrenzt und den wir daher jedem Objekte aufzwingen, zu dem wir in Beziehung treten. Aber die Wirklichkeit zu begründen, vermag sie nicht. Das Äußerste, was ihr zusteht, ist die Entwirrung des Verhältnisses, in welchem die Denkkategorien und Verstandesbegriffe — gegebene Erkenntnisbedingungen — zur äußeren Gegebenheit stehen.

Was der Sinn und die Bedeutung der Vernunftkritik ist, dürfte Ihnen jetzt völlig klar geworden sein. Doch möchte ich Sie noch, ehe ich Sie entlasse, zu einer kleinen methodischen Untersuchung auffordern, die zur endgültigen Klärung unseres Problems ein Erkleckliches beitragen wird. Es gibt nämlich überraschend wenig Menschen, selbst unter den gutbegabten, welche die Sonderstellung der Erkenntniskritik und ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften, die das Erkennen betreffen, richtig verstehen, die meisten wissen sie gegen Logik und Psychologie nicht reinlich abzugrenzen und viele haben sogar den befremdlichen Versuch unternommen, die Erkenntniskritik durch Psychologie zu ersetzen, oder die Bedingungen der Erfahrung mit den Normen der reinen Logik in Zusammenhang zu bringen. Diese Versuche, die sich beim Publikum noch heute eines gewissen Ansehens erfreuen, sind offenbar von Grund aus verfehlt. Da die Vernunftkritik die Organisation feststellt, mit welcher der erkennende Mensch an die Außenwelt herantritt, da »Organisation« etwas Formales, nichts Materiales ist, so sollte es jedem Urteilsfähigen von vornherein einleuchten, daß die Kritik etwas anderes sein muß als die empirische Psychologie, welche sich nicht mit der Form, sondern den Inhalten des Bewußtseins befaßt, und deren Stellung im Zusammenhange des Wirklichen gar nicht in Frage stellt. Und nicht minder evident sollte es ihm vorkommen, daß sie etwas anderes ist als die formale Logik, — denn diese bestimmt die Denkgesetze an und für sich, ohne Rücksicht auf die Denkinhalte, sie stellt die immanenten Normen des Geistesprozesses fest,

nicht deren Verhältnis zur erfahrbaren Welt. Für die Psychologie gibt es keinen Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Wirklichkeit, und für die Logik keinen zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, welche Unterschiede hinsichtlich der Erfahrung die entscheidenden sind. Gleichwohl dürfen wir uns bei der Evidenz nicht bescheiden, wir müssen den wahren Sachverhalt genau und unzweideutig feststellen. Angesichts der großen und verderblichen Unklarheit, die über diese Dinge unter Physikern, Philosophen und Psychologen herrscht, wird es sich sogar nicht vermeiden lassen, ein wenig pedantisch vorzugehen. Nur wenn das letzte deutlich ausgesprochen wird, so daß kein Raum für falsche Schlüsse übrig bleibt, dürfen wir hoffen, das Mißverständnis für immer aus der Welt zu schaffen.

Entsinnen Sie sich dessen, daß das Erkennen vom Leben aus vollständig zu begreifen ist, als lebendiger Vorgang, der sämtlichen allgemeinen Bestimmungen des Lebendigen unterliegt, halten Sie diese Erkenntnis fest und wenden Sie sich nunmehr einer scheinbar weitabliegenden Betrachtung zu. — Stellen wir uns irgend einen Organismus vor, etwa ein Pferd. Wir wollen dieses Tier nach allen Richtungen hin durchforschen, in seinem Aufbau, Leben und Wirken vollkommen begreifen: hierzu müssen wir erst das, was unmittelbar gegeben ist, feststellen und zusammenfallen, so den Knochenbau, die Fleischteile, den Zirkulationsapparat, das Nervensystem u. s. f. Solches ist Aufgabe der Anatomie. Diese entwirft ein vollständiges Bild des Pferdes,

wie es ist. — Allein wir verstehen das Pferd noch nicht, wenn uns sein anatomischer Bau bekannt ist. Denn wir wissen zwar, welche Organe es besitzt, aber wie sich diese verhalten, was sie leisten und nach welchen Gesetzen — dieses Wichtige verschweigt uns die Anatomie. Für sie gibt es, kurz gesagt, keinen Unterschied zwischen einem lebendigen und einem toten Pferde. — Untersuchen wir also das Verhalten der Organe. Wir bestimmen, wie das Herz funktioniert, wie die Drüsen sekretieren, welches die Aufgabe der Nerven und die des Blutes ist, die Wirkungsart jeder Zelle, jeder Faser wird auf das genaueste festgestellt. Das Ergebnis unseres Forschens ist des Pferdes vollständige Physiologie. — Wissen wir jetzt alles, was zum Verständnisse des Pferdes vonnöten ist? — Auch jetzt nicht. Wohl wissen wir, daß und wie das Blut zirkuliert: aber wir begreifen nicht, weshalb dies in bestimmten Bahnen geschieht, wohl haben wir festgestellt, wie und aus welchen nächstliegenden Ursachen jede Zelle sich teilt: aber weshalb aus Zellen Organe werden, und zwar verschiedene, je nach der Lage und den Verhältnissen, hierüber ahnen wir nichts, wohl haben wir alles Wünschenswerte über den Mechanismus des Muskelspiels erfahren: aber wie aus Muskeln, die sich nur dehnen und verkürzen können, ein schreitendes Bein wird, das ist vom physiologischen Gesichtspunkte aus nicht einzusehen. Die Physiologie weiß jede Einzelercheinung zu bestimmen und zu begründen, aber die Erscheinungen hängen nicht zusammen für sie, sie verlaufen planlos. Nun ist offenbar: das lebendige Pferd, wie es geht und steht, werden

wir erst dann begreifen, wenn uns erklärt worden ist, wie Organe und Funktionen zusammenwirken, wie jedes Einzelne dem Ganzen dient und wie das Ganze bestehen und dauern kann, wenn wir erkannt haben, welches der Bauplan ist, nach welchem die Bestandteile angeordnet sind und die Reaktionen verlaufen. Die Lehre vom Bauplane der Organismen ist die Biologie. Diese befaßt sich nicht mit den Lebenserscheinungen selbst, wie sie dem Forscher im einzelnen entgegen treten, sie untersucht die Form ihres Zusammenhangs, die Art ihres Ablaufs und ihren Sinn im Zusammenhange des Ganzen.

Rekapitulieren wir kurz: vom Pferdefuß lehrt uns die Anatomie, welches seine Bestandteile sind, die Knochen, Knorpeln, Nerven, Muskeln und Hautteile, die Physiologie, wie die Bestandteile funktionieren, wie die Knochen tragen, die Nerven leiten, die Muskeln sich dehnen und verkürzen. Der Biologie aber bleibt es vorbehalten, festzustellen und zu erklären, wie aus diesen Elementen ein Fuß wird, der laufen kann. — Die aufgezählten Disziplinen, die sich scharf von einander unterscheiden, haben alle drei das gleiche Objekt, sie sind gleichwohl unvertauschbar, gleich notwendig, und jede in ihrer Sphäre unerlässlich. Wer Anatomie mit Erfolg betreiben will, muß derweil biologische Fragen ungestellt lassen, und wer sich mit Biologie befaßt, den geht währenddessen die Physiologie nichts an. Den Grenzen zwischen den Wissenschaften entsprechen gewiß keine in der Wirklichkeit: Anatom sowohl als Physiolog und Biolog studieren das gleiche Pferd. Aber die Gesichtspunkte, die sie einnehmen, sind ver-

schieden, und dementsprechend verschiebt sich die Ansicht des Objekts. Der Vordergrund des Anatomen ist dem Physiologen Hintergrund, und was der Biolog erschaut, dafür sind beide anderen blind. Dieses Verhältnis ist keine Anomalie, es ist typisch für jeden Standpunkt, welcher immer es sei: kein von außen blickender Geist kann das Ganze auf einmal übersehen. Er muß sich fortbewegen, wenn er von einer Seite zur anderen gelangen will, und tritt er zu einer heran, so wendet er sich eben damit von einer anderen ab¹⁾. Wer das Leben des Organismus erfassen will, hat andere Probleme vor sich als der Erforscher seiner Faktoren, und seine Wissenschaft wird einen besonderen, einzigen Charakter tragen.

Der Mensch als psychisches Wesen ist nicht minder ein Organismus, als er es in physischer Hinsicht ist, der Geist ist in keinem anderen Sinne »Einheit« als der Körper, und in keinem anderen darf er als »Vielheit« angesprochen werden. In beiden Fällen handelt es sich um Erscheinungen verschiedener Ordnungen, die nach einem einheitlichen Plane zusammenhängen, um einen komplizierten Apparat von Organen und Funktionen, die einem höheren Ganzen dienen. Daher sehen wir uns in beiden Fällen der gleichen Schwierigkeit gegenüber: es gelingt nicht, einen Standpunkt zu finden, der einen simultanen Überblick über das Ganze des Gegebenen gewährt. Auch in der psychischen Sphäre ist das Ganze nur sukzessive, von verschiedenen

¹⁾ Diesen Gedankengang habe ich im *Gefüge der Welt* genau ausgeführt und verweise daher alles Weitere und Nähere betreffend auf dieses Werk S. 166 ff.

Gesichtspunkten aus zu übersehen, von denen jeder eine Seite des Zusammenhangs deutlich zu erkennen gefasstet, auf die anderen Seiten jedoch überhaupt keine Aussicht eröffnet.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Inhalte des Bewußtseins, und suchen wir diese zu begreifen, so gelangen wir zu einem wissenschaftlichen System, das den Namen Psychologie führt. Die Psychologie zählt die Elemente des Seelenlebens auf, untersucht deren Ursprung und Zusammenhang, bemüht sich die Gesetze des Vorstellungsablaufs festzustellen und die Ordnungen der psychischen Tatsachen zu bestimmen. Ihr entsprechen in der physischen Sphäre Anatomie sowohl als Physiologie, jene, soweit die Psychologie atomistisch, diese, soweit sie dynamisch ist. Aber ebenso wie die genannten Disziplinen über das eigentliche Leben des Organismus, das zielstrebige Zusammenwirken der Organe und Funktionen, keinen Aufschluß gewähren, ebensovienig vermag die Psychologie das Geringste darüber zu lehren, wie aus Vorstellungen Erkenntnisse werden. — Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir einen anderen Gesichtspunkt einnehmen. Der nächstliegende scheint derjenige der Logik zu sein. Diese Wissenschaft bringt die Bedingungen zum Ausdruck, denen alles Denken überhaupt unterliegt, sofern es zu Erkenntnissen führen, oder alles Geschehen, sofern es begreiflich sein soll. Die Grundsätze oder Axiome, die sie aufweist, sind die Normen, deren Nichtbefolgung dem Denken seinen Sinn und den Naturvorgängen ihre Denkbarekeit nehmen würde. — Welches die Bedingungen sind, welche alles Denken überhaupt ein-

halten muß, sofern es sich selbst nicht aufheben soll, lehrt uns die Logik allerdings: aber lehrt sie auch, welches die Bedingungen der Erkenntnis des Wirklichen, d. h. der Erfahrung sind? Nein, denn da sie die Grundgesetze alles Wirklichen, sofern es möglich sein soll, bestimmt, so hat sie es mit keinem Wirklichen im Besonderen zu tun. Ihren Grundsätzen entspricht in der physischen Sphäre — die Analogie ist keine wirkliche, sie deutet auf keine wesentliche Übereinstimmung hin, dürfte aber doch geeignet sein, den Tatbestand für den Augenblick deutlich zu machen — das Energieprinzip, das für alle Erscheinungen gilt und daher keine Handhabe bietet, das besondere Verhältnis zwischen zwei Erscheinungsarten zu bestimmen. Die Frage nach den Bedingungen der Erfahrung betrifft aber gerade das gegenseitige Verhältnis zweier Arten des Wirklichen zu einander, nämlich eines erkennenden Organismus zu seiner Außenwelt. Vom Gesichtspunkte der Logik ist demnach das Problem, unter welchen Bedingungen Erkenntnisse Erfahrungen sind, ebenso wenig zu lösen, wie vom Standpunkte der Psychologie die Frage, unter welchen Bedingungen Vorstellungen Erkenntnisse vermitteln, einer Beantwortung fähig ist, es sind also beide betrachteten Wissenschaften außerstande, gerade die Frage zu beantworten, welche in bezug auf den lebendigen Wert des Geistesprozesses die wichtigste ist, nämlich wie die Wirklichkeit zu verstehen ist, und worin sie besteht, in der wir uns zeitlebens bewegen. Infolgedessen ist es unumgänglich notwendig, einen Standpunkt zu entdecken, der auf diese Seite des Zusammenhangs eine deutliche Aussicht gewährt.

Der gefuchte Gesichtspunkt ist der der Vernunftkritik. Sie allein vermag, was Logik und Psychologie nicht vermögen: zu erklären, was Erfahrung bedeutet.

Der Psyche, gerade wie der Physis gegenüber, sind drei von einander unabhängige Fragestellungen erforderlich, wenn der ganze Tatbestand erschöpfend begriffen werden soll, in der physischen Sphäre heißen die entsprechenden Wissenschaften Anatomie, Physiologie und Biologie, in der psychischen Logik, Psychologie und Erkenntniskritik. Sollte sich die Erkenntniskritik zur Psychologie ebenso verhalten wie die Biologie zu Anatomie und Physiologie? So ist es in der Tat. Die Biologie stellt fest, wie der Organismus vermittelt bestimmter Organe, die nach bestimmten Gesetzen funktionieren, leben kann, und sie leistet dies, indem sie den Bauplan aufweist, dem jedes einzelne ein- und untergeordnet ist, sie hat es mit dem formalen Zusammenhange der Lebenserscheinungen, nicht mit diesen selbst zu tun. Ganz im gleichen Sinne erforscht die Erkenntniskritik, wie der Mensch vermittelt seiner nach logischen und psychologischen Gesetzen ablaufenden Geistesprozesse erkennen, d. h. geistig leben kann, und sie leistet dies, indem sie den Rahmen feststellt, dem sich die gemeinten Prozesse eingliedern. Auch sie hat es nur mit dem formalen Zusammenhange der Erscheinungen, nicht mit diesen selbst zu tun, sie belehrt uns über die reinen Formen der Erkenntnis, nicht, wie die Psychologie, über die Erkenntnisinhalte. Beide Wissenschaften haben also den gleichen Sinn. Wenn Kant nachweist: der Mensch erkennt gemäß den Formen von Zeit, Raum und Kausalität, nach bestimmten

Schemen und Kategorien, so leistet er genau das gleiche wie der Biolog, der den Mechanismus des Gehens demonstriert, nachdem Anatom und Physiolog die Faktoren des Beines festgestellt haben. Und ebenso wie es unmöglich ist, von einem anderen als dem biologischen Gesichtspunkte aus das Gehen zu verstehen, ebenso ist Verständnis dessen, was Erfahrung ist, nur durch Erkenntniskritik, nicht durch Psychologie zu gewinnen. Aber die Bestimmung, daß die Erkenntniskritik sich genau so zur Psychologie verhält wie die Biologie zur Physiologie, bedeutet noch nicht die letztmögliche Präzisierung des Verhältnisses: die Erkenntniskritik ist Biologie, die nachgewiesene Gleichung beweist nicht bloß Proportionalität, sie beweist Identität. Da das Erkennen nur als Äußerungsform des Lebens, die dessen sämtlichen allgemeinen Bestimmungen unterliegt, erschöpfend zu begreifen ist, und da der unter der Voraussetzung des Lebens gewonnene Erkenntnisbegriff sich wirklich überall als stichhaltig und gegenständlich erweist, so steht der Auffassung der Erkenntniskritik als Zweiges der allgemeinen Biologie auch nicht ein Bedenken entgegen. Die Erkenntniskritik ist wirklich Biologie. Diese Bestimmung nun, die an und für sich kaum etwas Neues zu bringen scheint, wird uns dazu verhelfen, von der Stellung der Kritik unter den Wissenschaften sowohl als von der Stellung ihrer Erkenntnisse unter den übrigen Ergebnissen der Forschung einen Begriff von vollendeter Deutlichkeit zu gewinnen: so entscheidend wirkt oft ein einziger richtig bestimmter und richtig angewandter Begriff. Zunächst leuchtet jetzt ohne weiteres ein, wie verfehlt das Unternehmen gewisser For-

icher ist, die Erkenntniskritik durch Biologie ersetzen zu wollen, — ist sie doch selber Biologie! wie ausichtslos jeder Versuch sein muß, durch Psychologie die Vernunftkritik überflüssig zu machen: denn was diese überieht, ist für jene überhaupt nicht vorhanden. Ferner verstehen wir jetzt vollkommen, was es mit den Thesen der Vernunftkritik für eine Bewandnis hat. Wenn wir eine Erscheinung erst begreifen, nachdem wir sie im Rahmen bestimmter Kategorien betrachtet haben, obgleich diese weder denotwendig noch durch psychologische Forschung nachzuweisen sind, so liegt das daran, daß die Kategorien integrierende Bestandteile der Organisation sind, welche den erkennenden Menschen als Naturprodukt definiert: die Welt ist erfahrbar, nur insofern sie unsere Umwelt ist, nur dank den Organen, mit denen wir sie erfassen, im Rahmen des Planes, dem diese eingeordnet sind. Die Vernunftkritik stellt eben den Rahmen fest, der uns umgrenzt, und den wir deshalb jedem Objekte aufzwingen, zu dem wir in Beziehung treten. Nun ist auch völlig klar, inwiefern Begriffe, gemäß Kants Lehre, nur auf mögliche Erfahrung Anwendung finden können, inwiefern sie Werkzeuge sind und nicht das Wesen der Dinge bezeichnen. Wenn wir den Phototropismus eines Seeigels studieren, so werden wir nie darauf verfallen, aus den Reflexen des Echinoderms auf das Wesen des Lichtes Schlüsse zu ziehen, wir werden aus der Art, wie der Igel auf das Licht reagiert, nur schließen, wie der Igel organisiert ist, nicht was das Licht an sich selbst sein mag. Es wäre doch absurd, zu behaupten, das Wesen des Lichtes bestehe darin, daß ein

Seeigel vor ihm davonläuft! Eben den fragwürdigen Sinn hat aber die Theorie, daß der Begriff eines Gegenstandes dessen Wesen darstelle, denn der Begriff als solcher bezeichnet eben die Art, wie der Organismus Mensch als erkennendes Wesen sich zur Wirklichkeit stellt, um mit ihr eine Gleichung einzugehen, und weiter nichts. Weiter wird Ihnen jetzt ganz deutlich werden, inwiefern die Grundaxiome der Geometrie keine Konventionen sind, obschon sie keiner Denknöthwendigkeit entspringen. Wer von der Möglichkeit ausgeht, wie der Mathematiker, der kann dem euklidischen Raum natürlich keinen Vorzug vor den übrigen konstruierbaren Räumen zuerkennen, denn logisch sind sie alle gleich möglich und es besteht kein logischer Grund, den dreidimensionalen Raum für wirklich anzusehen als einen von n Dimensionen. Aber unsere Empfindungen können wir gleichwohl nur zu einem dreidimensionalen Gebilde, und zu keinem anderen, zusammenschließen, für die Erfahrung kommt der euklidische Raum allein in Betracht. Dies bedeutet, daß der Mensch als Naturprodukt unter den zahllosen Möglichkeiten nur die eine verwirklicht, daß die Axiome, welche vom Standpunkte des Mathematikers nur Konventionen sind, zugleich die naturnöthwendigen Grenzen seines Vorstellungsvermögens bezeichnen. Das wichtigste Ergebnis unserer methodischen Untersuchung dürfte indessen das sein, daß Ihnen jetzt vollkommen klar geworden sein muß, inwiefern die Vernunftkritik aus der Erscheinungswelt nicht hinausführt und nicht hinausführen kann. Sie führt zum Begriffe des Menschen als erfahrenden Wesens innerhalb der Gesamtheit des Wirklichen, dieses ist alles, was sie

vermag. Das Weltall aufzubauen oder umzustürzen, geht über ihre Kraft. So bedeutet denn der Versuch, von der Kritik aus zu einer Metaphysik zu gelangen, ein Versuch, der von Kants unmittelbaren Nachfolgern an bis heute nicht aufgegeben worden ist, ein grundsätzliches und vollständiges Mißverstehen des Sinnes der Kritik. Nicht nur, daß unsere Anschauungen allesamt empirisch sind, nicht allein, daß Begriffe bloß als Erkenntnisrahmen für das Empirische überhaupt einen Sinn haben: die »Vernunft« selbst, so wie Kant sie bestimmt hat, ist keine metaphysische Wirklichkeit, sondern der abstrahierte Rahmen, innerhalb welches der Erkenntnisprozeß sich abspielt. Sie hat keinen anderen Sinn als der Bauplan, den der Biolog im Organismus nachweist, welcher nur dessen besonderen Charakter innerhalb des Erscheinenden definiert und gar nichts über sein inneres Wesen behauptet. Von der Kritik aus führt kein Steg zur Metaphysik hinüber. Jene gibt zwar den abschließenden Begriff von der Natur, da sie den Sinn der Naturwissenschaft im Zusammenhange der Erscheinungen feststellt, aber sie bleibt selbst begriffliche Erkenntnis, und kann infolgedessen aus der erscheinenden Wirklichkeit nicht hinausführen.

Der Bauplan ist die letzte Instanz der Biologie als Naturwissenschaft. Mehr als den Plan, nach welchem die Erscheinungen ablaufen und angeordnet sind, vermag sie nicht festzustellen, mehr vom Leben nicht unter Begriffe zu bringen. Folgt hieraus, daß dieser äußerste Begriff das Leben erschöpft? Die elementarste Selbstbelinnung bezeugt das Gegenteil. Das Wichtigste und Ausschlag-

gebende ist der wissenschaftlichen Fassung entgangen: nämlich das Leben selbst. Es läßt sich nicht begreifen, was Freiheit ist, was Schöpfung, wie Neues entstehen kann. Und doch ist das nicht zu fassende Wirklichkeit. Die Wissenschaft ist nur dem Fertigen gewachsen, und das Leben ist wesentlich unfertig, ein ewig anhebendes Werden. Von tausenderlei Gesichtspunkten weiß die Wissenschaft das Leben zu beleuchten, es innerlich zu ergreifen vermag sie nicht. Hier gibt es aber eine innere Wirklichkeit, es gibt etwas, was die Lebenserscheinungen hervorbringt. Wie wird aus dem Samen der Baum, aus dem Kinde der Mann? Wie kam aus absichtslosen Einfällen die Kritik der Vernunft zustande? Das vermag keine Wissenschaft deutlich zu machen. Folglich erschöpft der Rahmen, welchen Kant für die Wirklichkeit abgesteckt hat, nicht die ganze Wirklichkeit. Es gibt eine Realität, die außerhalb dieses liegt. In der Sphäre der Begriffe, wie Jahrtausende lang gewöhnt worden ist, kann sie nicht wohnen: Begriffe sind die speziellsten unter allen Phänomenen, da sie nur des Menschen Erkenntniswerkzeuge sind. Die transzendente Wirklichkeit muß anderswo zu suchen sein, wohl auch auf anderen Wegen. Denn soviel ist gewiß: die Biologie kann nicht weiter vordringen als bis zum Bauplane der Lebewesen, und die Erkenntniskritik nicht weiter als bis zur reinen Vernunft. Das Leben aber ist ein anderes, Wirklicheres als der abstrakte Bauplan, und der Geist etwas Wesentlicheres als die Kantische Vernunft.

Vierter Vortrag.

Naturgesetze und Naturerscheinungen.

Unter Natur verstehen wir den
Zusammenhang der Erscheinungen
ihrem Dasein nach, nach notwen-
digen Regeln, d. i. nach Gesetzen.
Es sind also gewisse Gesetze,
welche allererst eine Natur mög-
lich machen. Kant.

Wir haben nunmehr einen allgemeinen Überblick über
das Weltbild gewonnen, das Kants Genius als das unserige
abmaß, wir haben zugleich den Sinn seiner Grenzen erfaßt.
Wir wissen, daß es Erfahrung nur von Erscheinendem gibt,
und nur innerhalb begrifflicher Schemen, die als solche Er-
kenntniswerkzeuge bedeuten. Und zugleich ist uns bewußt
geworden, daß eben dieser Umstand die Wahrhaftigkeit
unserer Weltanschauung und die Gültigkeit unserer Er-
kenntnisse gewährleistet. Das »Erscheinen« im Kantischen
Sinne ist der vom menschlichen Standpunkte aus einzig
mögliche Ausdruck der Wirklichkeit, und begriffliche Er-
kenntnis ist nicht nur zweckmäßig für uns, sondern auch den

Dingen adäquat, weil eine Theorie nur dann zweckmäßig sein kann, wenn sie, bei aller Inkongruenz ihrer Symbole mit den Dingen, die Verhältnisse zwischen diesen unverfälscht wiedergibt. Schon an unserem zweiten Vortragsabende haben wir gelernt, daß es keinen Sinn hat, die objektive Gültigkeit von Relationen anzuzweifeln, die erfahrungsgemäß andere Erscheinungen als unsere Gedanken regieren, weil uns der Denkprozeß auf keine andere, unmittelbare Weise gegeben ist, als das sonstige Naturgeschehen und weil das Beanstanden der Wahrheit äußerer Erfahrung notwendig das Bezweifeln jeder Erkenntnis überhaupt bedingen würde. Wenn sich also Beziehungen irgend welcher Art — etwa die Fallgesetze, Maxwells Gleichungen, Mendelejeffs periodisches System, — an der Erfahrung als gültig erweisen, so daß sie das Gegebene zu bestimmen und das Künftige vorauszu- sehen gestatten, so haben wir ihnen ohne weiteres objektive Gültigkeit zuzuerkennen. Ja die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis fußt überhaupt nur auf diesen konstanten Relationen, weder auf den theoretischen Voraussetzungen, welche immer zweifelhaft bleiben, noch auf den gegebenen Erscheinungen, weil diese uns entinnen. Was ist z. B. objektiv wahr an der Lehre vom Lichte? Was das Licht »eigentlich« sei, vermögen wir nicht zu sagen, als solches ist es nicht zu fassen, was aber die Theorien betrifft, so lehrt die schnelle Ablösung der Emissions- durch die Undulationstheorie, und dieser wiederum durch die elektro-magnetische, wie vorsichtig man damit sein muß, in Naturdeutungen absolute Wahrheiten

anzuerkennen. Aber gewisse Beziehungen finden sich innerhalb aller Theorien wieder, sie sind das gewisse und dauernde Moment in der Flucht des Ungewissen, Fresnels Gleichungen sind ohne weiteres in diejenigen Maxwells umzuformen. Weshalb? Weil die Relationen, die den Formeln beider Forscher zugrunde liegen, das wirkliche Verhältnis der fraglichen Phänomene zu einander ausdrücken, unabhängig von aller Wahrnehmungs- und Deutungsart. Das gegenseitige Verhältnis der Phänomene ist ein gegebenes, keine Willkür vermag es umzuschaffen, Gleichungen aber verhalten sich zur Wirklichkeit wie der Maßstab zum Gegenstande, den er mißt. Zwischen beiden als solchen besteht keine Identität, aber der Maßstab ist anlegbar und die Bestimmungen, die er vermittelt, sind richtig, weil die räumlichen Beziehungen, die in der Maßeinteilung zum Ausdruck kommen, keine anderen sind als die, welche sich innerhalb des Räumlichen überhaupt nachweisen lassen. Die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis ist demnach Funktion der Richtigkeit der Beziehungen, welche zwischen den Dingen postuliert werden, nicht Funktion des Zusammenstimmens der Begriffe mit den Objekten, vom beziehungslosen Ding gibt es kein objektives Wissen. So ist es denn auch kein Wunder, daß die Wissenschaft, je weiter sie fortschreitet, je tiefer sie die Naturvorgänge erfaßt, desto weiter vom Konkreten sich entfernt. Im grandiosen Lehrgebäude der modernen mathematischen Physik steht kaum ein Symbol mehr für einen Gegenstand, ja viele derselben sind sogar in keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Gegebenheit mehr zu bringen — und

gerade deswegen gibt diese Wissenschaft einen beinahe erschöpfenden Begriff von dem Geschehen, das sie behandelt. Denn Beziehungen sind desto sicherer und genauer zu bestimmen, je weiter sie gefaßt werden, Resultanten immer leichter zu übersehen und zu behandeln als Komponenten, und je abstrakter ein natürliches System begriffen wird, desto vollständiger gelingt es natürlich, das wechselvolle Geschehen auf Beharrlichkeiten zurückzuführen. Dieser Abstraktionsprozeß, der im selben Maße der objektiven Erkenntnis zuführt, als er sich von der unmittelbaren Wahrnehmung entfernt, kann freilich nicht ins Unbegrenzte fortschreiten, für jeden Fall gibt es einen kritischen Punkt, wo das Begriffssystem sich von der Wirklichkeit löst und damit seine Fähigkeit verliert, das Gegebene begreiflich zu machen. Dieser Punkt ist erreicht, wenn das System so allgemein und umfassend geworden ist, daß es alles nur mögliche Besondere in sich begreift und folglich weder neue Erfahrung zu vermitteln, noch auch durch Erfahrung korrigiert zu werden vermag. Dann hat es seinen praktischen Wert verloren, es ist gegenstandslos geworden. Allein, was jenseits der kritischen Punkte geschieht, straft das, was sich diesseits derselben ereignet, nicht Lügen, so bleibt es wahr, daß wissenschaftliche Erkenntnis von objektiver Gültigkeit nur gleichsam durch Überwindung des Konkreten zu gewinnen ist.

Denn Wissenschaft gibt es überhaupt nur vom Allgemeinen: dies ist der kürzeste Ausdruck für die Wahrheit, daß die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis ausschließlich auf den Beziehungen beruht, die sich zwischen

den Erscheinungen postulieren und feststellen lassen, nicht auf den gegebenen Vorgängen, so genau sie beobachtet wurden, und nicht auf den theoretischen Voraussetzungen, so wahrscheinlich diese erscheinen. Ein besonderes Ereignis als solches kann gar nicht begriffen werden, nur als Sonderausdruck eines allgemeinen Verhältnisses ist es überhaupt zu verstehen. »Allgemein« bedeutet aber das gleiche wie »gesetzmäßig«, denn wo sich verallgemeinern läßt, dort waltet ein Gesetz. Daher können wir den Satz, daß es Wissenschaft nur vom Allgemeinen gibt, auch so fassen, daß die Wissenschaft es nur mit den Gesetzen des Geschehens zu tun hat. Und dieses gilt von jeder unter ihnen, von der Biologie und der philosophischen Kritik nicht weniger als von der Physik und Chemie. Wenn der Biolog den Plan erforscht, nach welchem die organischen Prozesse ablaufen, so sucht er nach dem allgemeinen Gesetz, dem alles Besondere untergeordnet ist, wenn der Philosoph die Formen der Erkenntnis bestimmt, so stellt er damit die allgemeine Norm fest, die für jede Erfahrung gültig ist. Alle Wissenschaft verfolgt nur das eine Ziel, das Erscheinende auf Gesetze zurückzuführen. Hat sie aber dieses erreicht, dann ist sie auch vollendet. Wir haben gesehen, daß kein wissenschaftliches Problem aus dem Umkreise der Phänomene hinausweist, und daß keine Theorie etwas anderes und mehr sein kann, als ein Werkzeug zum Verständnis des Erscheinenden.

Es gibt sonach zwei und nicht mehr allgemeine Ordnungen des Wirklichen, mit denen es die Wissenschaft zu tun hat: Erscheinungen und deren Gesetze. Wir haben

bisher nur auf die erscheinende Wirklichkeit im allgemeinen, und dann auf den besonderen Charakter der Gesetze, zu deren Feststellung wir gelangten, unser Augenmerk gerichtet — so auf deren immanente oder transiente Bedeutung, auf ihren bloßmenschlichen oder universalen Charakter, auf ihren Sinn als Prinzipien des Erkennens oder als Normen der Dinge außer uns. Nun ist es aber möglich, eine weitere Frage aufzuwerfen: nach dem Sinne der Gesetze als Gesetze. Es ist nämlich nicht ohne weiteres klar, inwiefern »Beziehungen« wirklich sein können. Als solche sind sie uns nicht gegeben, denn wir nehmen nur zusammenhängende Erscheinungen und Vorgänge wahr, ein unauflösliches Geschehen, was aber die Denknöwendigkeit betrifft, so eignet diese wohl den logischen Grundnormen, jedoch keinem einzigen Naturgesetz. Inwiefern können Gesetze wirklich sein? — Wenn wir an die Art ihrer Feststellung denken, so erscheint es wohl gewiß, daß ihnen keine vom Verstande unabhängige Wirklichkeit zukommen kann, denn sie entstehen durch Abstraktion, und Abstraktionen sind immer auf den Abstrahierenden zurückzuführen. Hier scheint diese Zurückführung sogar vollständig zu gelingen, da der besondere Charakter der Naturgesetze nachweislich davon abhängt, welche Stellung der Forscher einnimmt und ein wie weites Gebiet er in den Rahmen des Experimentes hinein begreift. Gleichwohl sind die Gesetze Wirklichkeiten, die wir hinnehmen müssen, willkürliche Annahmen, gleich den Hypothesen, sind sie nicht, als bloßes Menschenwerk sind sie nicht zu begreifen. Aber was es tatsächlich mit ihnen für eine

Bewandtnis hat, das geht aus unseren bisherigen Ergebnissen nicht unzweideutig hervor. Wir müssen, um den Sinn der Gesetze genau zu bestimmen, eine besondere Untersuchung anstellen.

Sobald wir das Problem auf die Weise hinstellen, daß die Frage nach dem Sinne der Gesetze als Gesetze einer Beantwortung zugänglich erscheint, so verwandelt sich unsere Aussicht auf eine überaus merkwürdige Weise: wir sehen uns nicht, wie bisher, einer Gegebenheit gegenüber, innerhalb welcher es verschiedene Ordnungen gibt, sondern zwei Sphären der Gegebenheit, die zwar beide im gleichen Maße wirklich, untereinander aber grundverschieden sind und von einem gleichen Gesichtspunkte aus nicht überblickbar scheinen. Der einen Sphäre gehört das Flüchtige an, das Zeitliche, das Zufällige und Wandelbare, der anderen hingegen das Ewige, das Notwendige und Beharrende. Richten wir unser Augenmerk allein auf die Gesetze und Normen der Natur, ohne uns um die Phänomene zu bekümmern, so offenbart sich uns eine eigenartige Welt der Beziehungen, die unverbrüchlich feststehen, was immer sich ereignen mag, die alles nur Mögliche von Ewigkeit her zur Harmonie verbinden und gleich einem kunstvollen Netzwerk die unbefändige Erscheinungswelt umrahmen, umfassen und tragen. Und blicken wir auf die Phänomene allein, ohne ihres Zusammenhangs zu gedenken, so gewahren wir eine chaotische Flucht, ein gesetzloses Entstehen und Vergehen, ein buntes und wirres Durcheinander. Diese beiden Welten erscheinen dermaßen verschieden, sobald man sie gefondert

betrachtet, daß es nahe genug liegt, ihren Zusammenhang nicht als selbstverständlich vorauszusetzen, sondern als ein Problem in Frage zu stellen, dessen Auflösung möglicherweise in der Negation dieses Zusammenhangs bestehen würde. Der erste, der die Wirklichkeit dergestalt doppeltgebrochen erblickt hat, ist Plato gewesen, er hat den scheinbaren Tatbestand dahin gedeutet, daß dem Erscheinenden eine Welt der Ideen zugrunde läge: ein Reich göttlicher Ursachen und Vorbilder des Gegebenen, der verwirklichten Ideale und Normen des Wirklichen zugleich. Wir vermögen die Gedanken des Griechen heute nicht mehr ganz nachzudenken, es ist sowohl zwecklos als historisch falsch, sie mit modernen Vorstellungen in unmittelbaren Zusammenhang zu bringen: gewiß ist gleichwohl, daß Platos Ideenlehre genau der gleichen Fragestellung entspringt, wie Lotzes Lehre einer Welt des Geltens, daß sie auf einer Ebene mit sämtlichen späteren idealistischen Weltanschauungen liegt und als deren Prototyp betrachtet werden darf. Der platonische Grundgedanke — ich sage absichtlich nicht der Grundgedanke Platos — ist der folgende: es gibt zwei Reiche des Wirklichen, ein Reich des Erscheinenden, Veränderlichen, und eines der ewigen Normen. Dieser Grundgedanke ist im Laufe der Jahrhunderte auf jede nur erdenkliche Weise gewendet, gefaßt und eingekleidet worden, die Idee hat von der Gottheit bis zum Hirngespinnste jede Deutung erlebt und die Erscheinung von der Lüge bis zur Wahrheit. Den Orientalen erhitzte sich die Ideenwelt zum Urfeuer, dessen Strahlen die Schöpfung befeelten, den hellenistischen Christen verklärte sie sich zum

Himmelreich, fanatische Logiker unternahmen es, alle Erscheinung hinwegzudisputieren und skeptische Praktiker mißtrauten der ungreifbaren Idee. Erst mit Kant hat der Prozeß kritischer Aufklärung, der schon mit Aristoteles begonnen und seit Descartes im Prinzip bereits deutlich gemacht hatte, daß die Wirklichkeit der Phänomene nicht gut zu diskutieren ist, und daß Ideen als Vernunftprinzipien und nicht als absolute metaphysische Substanzen verstanden werden müssen, einen methodischen Abschluß gefunden, erst Kant hat das doppeltgebrochene Weltbild wieder auf eine einzige Welt zurückzuführen versucht. Historisch betrachtet, ist ihm dieses jedoch nicht gelungen: gerade seine kritischen Nachfolger haben bald eine Schwenkung zu Plato zurück vollführt. Es ist dem Verstande eben schwer, Beharrliches und Veränderliches, Sein und Werden, Zeitliches und Ewiges im Zusammenhang zu denken, sehr schwer, über die Antithetik hinauszugehen. So ist aus der Kritik heraus der Platonismus wiedererstand. Zumal Lotzes schönes Kapitel über die Ideenwelt — eine Welt des reinen Geltens und zugleich der höchsten Wirklichkeit — hat viele spätere Denker verführt. Heute gibt es gar viele Philosophen, die an ein besonderes Reich der Ideen glauben, bald im Sinne einer Universalmathematik, einer *universal algebra*, wie Whitehead sie nennt, bald wieder im Sinne begrifflicher Normen, und hie und da auch im Sinne einer Verschmelzung des Platonismus mit der Hegelschen Metaphysik. Sehr interessant, obwohl für uns nicht in Betracht kommend, ist die Abart des Platonismus, welche die Wirklichkeit auf Werte begründen

will: es ist die Durchführung eines Gedankens, den der vorsichtiger Athener nur an der Grenze des Schweigens ausgesprochen hat — der möglichen Zurückführung aller Ideen auf diejenige des höchsten Guts. Die Psychologie aller platonisierenden Denker ist übrigens die gleiche: angesichts der Schwierigkeit, Beharrendes und Verfließendes auf einmal im Auge zu behalten, haben sie das Untrennbare aufgetrennt. Auf der einen Seite verblieb ihnen dann die erscheinende Wirklichkeit, auf der anderen ihr gesetzmäßiger Konnex, jede Seite für sich wesentlich leichter zu übersehen. Über den Charakter der Erscheinungswelt sind sich wohl alle einig gewesen, denn diese erscheint von jedem Standpunkte aus gleich geartet. Anders steht es mit dem gesetzlichen Konnex: dieser läßt sich aus unendlich vielen Prämissen begreifen, und die resultierende Theorie wird jedesmal eine andere sein. So haben denn die modernen Platoniker, ihren individuellen Neigungen entsprechend, die letzte Instanz der Erkenntnis bald in Naturgesetzen, bald in Urteilsforderungen, bald in Werten erblickt.

Eines ist nun gewiß: gibt man sich dem unmittelbaren Eindrücke hin, so erscheint die platonische Weltanschauung plausibel genug. Es ist in der Tat etwas Besonderes um die Gesetze, die da ewig gelten, unwandelbar, unbedingt, in immer gleicher Kraft und Eigenart. Die Fallgesetze gelten, auch wenn nichts fällt, Newtons Formeln weisen ungeborenen Sternen von Ewigkeit her ihren Ort an und das mannigfachste Geschehen ist aus der Kenntnis weniger Gleichungen vorauszubestimmen. Es liegt überaus nahe,

in den gesetzmäßigen Beziehungen selbständige Wesenheiten zu erblicken, um so näher, als ihr besonderer Charakter aus den Erscheinungen unmittelbar nicht abzuleiten ist und sie daher, von diesen her besehen, wirklich unzurückführbar sind. Auch hat der Verstand von Natur aus die Neigung, das Beharrende und Ewige dem Veränderlichen und Zeitlichen gegenüber zu überschätzen, und diese Neigung kommt dem Platonismus zugute. Dennoch ist es unmöglich, selbst wenn man einräumt, daß die platonische Deutung des Tatbestandes eine mögliche Deutung ist, dieselbe für erschöpfend zu halten. Denn zur Entdeckung von Gesetzen führt nur der eine Weg des Experimentes, und es ist nicht einzusehen, wie sich aus einer experimentellen Fragestellung die Erkenntnis einer Welt ergeben sollte, die jenseits ihrer Basis läge. Wenn der Abstraktionsprozeß unter die Erscheinungswelt hinabzuführen vermöchte und dann zur Entdeckung von Ideen gelangte, so ließe sich deren absolute Realität allenfalls verteidigen, aber solches liegt nicht in seiner Macht. Die Atome, Elektronen etc., auf welche der Forscher das Erscheinende reduziert, bezeichnen keine außerempirischen Wesenheiten, sondern einfach die Seiten des Empirischen, die am leichtesten zu handhaben sind. Also besteht das Abstrahieren vom äußeren Anschein, das der Forscher allerdings vollzieht, nicht in einem Absehen von der brutalen Wirklichkeit überhaupt, wie die griechischen Idealisten dies vermeinten, sondern in einem Absehen von einem Teil derselben zu Gunsten eines anderen, aus praktischen Gründen vorgezogenen. Schon

aus diesen Erwägungen heraus scheint die Berechtigung der Annahme einer besonderen Welt des Geltens mehr als zweifelhaft. Ferner sind die ewigen Gesetze ihrem Charakter nach doch gar zu abhängig von der Stellungnahme des Forschers, um als Absoluta anerkannt zu werden. Ich weiß wohl, daß heute vielfach für erwiesen gilt, daß Normen unabhängig von dem, der sie anerkennt, definiert werden dürfen, daß also, weil die Fallgesetze gelten, auch wenn nichts fällt, oder weil die Wahrheit ein Ideal bleibt, selbst wenn keiner nach ihr streben würde, den Fallgesetzen oder dem Wahrheitsideal eine absolute Existenz zugesprochen werden muß. Aber diese Auffassung schließt offenbar einen Trugschluß ein. Allerdings ist es richtig, daß unter der Voraussetzung der Wirklichkeit, wie sie ist, und der Kulturforderungen, wie sie allgemein erhoben werden, den genannten Normen unbedingte Gültigkeit zukommt, daß also das Gesetz oder der Wert besteht, auch wenn keiner sie ausdrücklich anerkennt. Aber wer sieht nicht, daß diese »Unbedingtheit« genau den gleichen Sinn und den gleichen Grad hat, wie die des Daseins eines Gegebenen überhaupt? — denn auch die Natur ist da, ob ich sie anerkenne oder nicht, daß also die Normen, denen absolute Gültigkeit zukommen soll, in unleugbarer Wechselbeziehung mit dem stehen, was ausdrücklich als relativ definiert wurde? Wenn die Welt, wie sie ist, unbedingt vorausgesetzt werden muß, auf daß den Normen absolute Gültigkeit zukäme, dann hat es ersichtlich keinen Sinn, diese Gültigkeit eine absolute zu nennen, dann müssen die Theorien, welche die Welt

auf die angedeutete Weise zu erklären unternehmen, zum mindesten unzweckmäßig sein.

Aber objektiv gültig sind diese Normen wohl, bis zu diesem Punkte spricht der Platonismus wahr. Als bloßes Menschenwerk können sie ebensowenig begriffen werden wie als Wesenheiten transzendenter Art. Da sich Naturgesetze unzweideutig nachweisen lassen, da es möglich ist, auf Grund ihrer die fernsten Ereignisse mit Bestimmtheit vorauszulagen, so folgte aus der Antithese des eigentlichen Platonismus, der These Kants, daß der Verstand der Natur ihre Gesetze vorkchreibt, falls diese behaupten soll, daß das Denken außerhalb der allgemeinen Gegebenheit vor sich geht, daß das ordnende Bewußtsein außerhalb des Rahmens der Natur belegen sei, unweigerlich der fiktive Charakter der gesamten erfahrbaren Natur. Dann könnten die Ergebnisse exakter Forschung nicht »richtiger« sein als die willkürlichsten Konstruktionen einer schwärmenden Einbildungskraft, dann wäre Wissen ein Ding der Unmöglichkeit. Folglich kann auch die Deutung der Gesetze als menschlicher Verstandesprodukte keine erschöpfende sein. Irgendwie muß dem menschlich-Wirklichen allgemeine Wirklichkeit zukommen, irgendwie muß die Notwendigkeit für uns, die Erscheinungen gemäß Gesetzen zu begreifen, auch vom Kosmos her verstanden werden können.

So ist es auch. Ich will Ihnen den wahren Sachverhalt ohne weitere Umwege in Form eines Theorems mitteilen: Unabhängig vom Denken gibt es keine Gesetze,

Sobald aber gedacht wird, sind sie unbedingt, weil sich die Natur im Geiste dessen Sonderart nach nicht anders als in Form eines gesetzmäßigen Zusammenhangs ausdrücken kann. Wie mich Ätherwellen von bestimmter Schwingungszahl unweigerlich als Farben affizieren, sobald ich die Augen öffne, im gleichen Sinne wird die Natur tatsächlich von Gesetzen regiert, sobald ich über sie reflektiere. Durch das Prisma des Verstandes betrachtet, sind Gesetze die reale Grundlage der Natur. In diesem Prisma wird ihre konkrete Einheit doppelt gebrochen, was wesentlich untrennbar ist, scheint nun unvereinbar zu sein. Wir sehen nicht zusammenhängende Erscheinungen vor uns, sondern auf der einen Seite Phänomene, auf der anderen abstrakte Beziehungen, und da das Denken nur mit diesen operieren kann, so führt es, um zum Begriff ihres Zusammenhanges zu gelangen, diese nicht auf jene, sondern jene auf diese zurück. Dieses ist aber die einzige Art, auf welche das Wirkliche überhaupt zu begreifen ist, ein Begreifen anderer Art gibt es nicht. Daher kann man (mit den Worten, wenn auch nicht ganz im Sinne Edouard Le Roys¹⁾) geradezu sagen, daß Gesetze nichts anderes als die spezifischen Verstandes-Definitionen des Erscheinenden bedeuten, daß also die Fallgesetze z. B. nichts Neues über den freien Fall aussagen, sondern den Vorgang einfach in der Sprache beschreiben, die dem Verstande einzig verständlich ist. Da

¹⁾ Vgl. seine bereits zitierte Arbeit *Un positivisme nouveau*, und eine Artikelserie in der *Revue de Métaphysique et de Morale* 1899—1901, betitelt *Science et philosophie*.

wir nun, indem wir der Natur Gesetze vorschreiben, nichts Fremdes in sie hineinragen, sondern sie einfach so hinnehmen, wie sie sich dem Denken gibt, so versteht es sich recht eigentlich von selbst, daß es gelingen muß, die Naturgesetze zu verifizieren: der Verstand schreibt der Natur eben nicht seine, sondern ihre Gesetze vor. Und daß solches der Fall ist, daß den Gesetzen wirklich objektive Gültigkeit zukommt, erweist am unzweideutigsten der Umstand, der meistens zum Beweise ihrer Subjektivität angeführt wird, — der Umstand, daß der besondere Charakter eines Gesetzes in Wechselbeziehung zur Art und zum Umfange der experimentellen Fragestellung steht, so daß eine Veränderung innerhalb des vorausgesetzten Forschungsgebietes zugleich eine Modifikation der in demselben waltenden Gesetze bedingt: da gesetzmäßige Zusammenhänge die spezifische Verstandesansicht der den Sinnen erscheinenden Naturvorgänge bedeuten, und diesen daher genau entsprechen, so müssen auch die Gesetzesformeln eine Wandlung erleiden, wenn sich bei diesen grundsätzlichen Veränderungen vollziehen, denn sonst verknüpfte beide kein notwendiges Band. Erwiesen sich die Naturgesetze als die gleichen, gleichviel wie die Forschung ihre Fragen stellt, dann allein wäre man berechtigt, an ihrer objektiven Gültigkeit zu zweifeln. Daß der Verstand der Natur bestimmte Gesetze vorschreibt, die sich seinen willkürlich angenommenen Voraussetzungen anschmiegen, beweist also ihre Objektivität, nicht ihre Subjektivität, nur daß er ihr überhaupt Gesetze vorschreibt, ist ein Ausdruck rein menschlicher Sonderart. Dächte keiner nach, so

könnte sich offenbar die Frage nicht stellen, ob es Gesetze gäbe oder nicht, ob schon sonst am Weltgeschehen kein Jota geändert wäre — ebenso wie bei gleichem objektiven Sachverhalt die Frage nach Farben keinen Sinn mehr hätte, wenn niemand sie zu erblicken vermöchte. Dieses ist die Auflösung der Kantisch-Platonischen Antinomie. Es gibt keine Gesetze unabhängig vom Menschengesicht, sie sind wirklich nicht mehr als Rahmen, in welche der Verstand die verfließende Wirklichkeit fassen muß, wofür er sie verstehen will. Aber dieser Rahmen ist seinerseits das notwendige Produkt unseres Nachdenkens über das Gegebene, eines Prozesses, der sich, wie wir festgestellt haben, durchaus innerhalb der Sphäre der allgemeinen Gegebenheit bewegt, und deshalb ist es kein Wunder, daß wir im Rahmen prinzipiell vorausgesetzter, an sich selbst menschlich-erzeugter, dem besonderen Charakter nach sogar durch willkürliche Abgrenzung entstandener Gesetze die Natur nicht allein zu fassen und zu beherrschen, sondern sogar zu antizipieren vermögen.

Jetzt wird Ihnen der volle Sinn der idealistischen Weltansicht ohne Schwierigkeit einleuchten. Gleichviel, ob irgend ein idealistisches System, das bis heute aufgestellt wurde, der Kritik dauernd standhielt und die Gesamtheit des Erscheinenden in sich zu begreifen vermocht hat: da Ideen oder Gesetze vom Standpunkte des Verstandes die reale Grundlage der Natur bezeichnen, und von dem der Natur her gesehen, adäquate Definitionen des Wirklichen von einer gegebenen Prämisse aus, so ist es schlechterdings unmöglich, einen gegenständlichen Weltbegriff zu bilden, der

seinem tiefsten Sinne nach nicht idealistisch wäre, ja derjenige unter ihnen, der alle Erscheinungen in gebührender Ordnung zusammenfaßte, wäre der abschließende Weltbegriff überhaupt. Denn da wir alle Phänomene, welcher Art sie auch seien, nur auf Grund von Gesetzen verstehen können, da diese die letzte Instanz der wissenschaftlichen Forschung bedeuten und nichts uns die Hand dazu bietet, außer Erscheinungen und Gesetzen noch weitere Wesenheiten anzunehmen, so sind wir wohl oder übel gezwungen, auch das gesetzeshaffende Denken auf Gesetze zurückzuführen, wofern wir es im Zusammenhang begreifen wollen. Auf diesem Wege gelangten wir seinerzeit zum Begriffe des Verhältnisses von Weltordnung und Vernunft. Damals fiel uns auf, daß zwischen den Grundnormen der Logik und den Gesetzen der Natur insofern ein wesentlicher Unterschied besteht, als diese ihren Charakter willkürlichen Abgrenzungen des Verstandes verdanken, somit von diesem her gesehen kontingent sind, wogegen die Grundnormen der Logik absolute Gültigkeit besitzen. Jetzt werden wir verstehen, was es mit diesem Unterschiede für eine Bewandnis hat: Gesetze überhaupt müssen überall angenommen werden, wo Verstandnis des Gegebenen erstrebt wird, daher kann die Wissenschaft dem Geistesprozesse gegenüber nicht anders verfahren als gegenüber dem äußeren Geschehen, aber die logischen Gesetze allein sind unzurückführbar und keiner Umformung zugänglich, weil sie die Möglichkeiten des Instrumentes abgrenzen, auf welches wir beim Erkennen angewiesen sind. Dieses kehrt uns immer die gleiche Seite

zu, wohin wir uns auch wenden mögen: wie sollte es da gelingen, die Stellung zu ihm zu verändern? — Im übrigen aber gilt von den Gesetzen der Logik das gleiche wie von denen der Natur: »an sich« gibt es sie gar nicht. Gesetze können überhaupt nur in bezug auf ein denkendes Subjekt definiert werden, die Frage nach ihrer absoluten Wirklichkeit entbehrt des Sinnes.

Wir können nunmehr den Weg des Erkenntnisprozesses mit wenigen abschließenden Sätzen von Anfang bis zum Ende bestimmen. Der Mensch, gleich jedem Organismus, schafft sich seine Welt. Er schneidet sie aus der ganzen Wirklichkeit, er schneidet sie zu seiner Eigenart gemäß. Der Charakter der Welt, den er wahrnimmt, ist Produkt seiner Lebensformen. Um nun das Wahrgenommene zu begreifen, um einen Begriff von der Natur zu bilden, muß er sie aufschließen, zergliedern. Das unteilbare Werden teilt er entzwei, in Gesetze und Phänomene, und schafft bald ein lustiges Netz von Beziehungen, das allem Wirklichen und Möglichen Ort und Stellung weist. Aber wie dieses Netzwerk übersehen? Hier bedarf es der Organisation. Es wird ein Gesichtspunkt gewählt, das Gesichtsfeld abgesteckt, es werden sekundäre perspektivische Zentren festgesetzt, auch Hilfskonstruktionen errichtet. Dank solchem Organisieren gelingt es zuletzt, den Zusammenhang vollständig zu überblicken. Dieser Zusammenhang

als solcher ist Realität, er stellt die spezifische Verstandes-
 ansicht der empirischen Wirklichkeit dar. Wohl mag die
 Natur an sich selbst ein unauflösliches Ganzes sein, wohl
 ist das konkrete Geschehen ein unaufteilbares Werden:
 insofern als gedacht wird, liegen den Phänomenen tatsäch-
 lich Gesetze zugrunde. Aber das gleiche gilt nicht von den
 Gesichtspunkten, den Projektionszentren und Hilfskon-
 struktionen, die wir aufrichten und anwenden: diesen ent-
 spricht keinerlei selbständiges Sein, sie sind ausschließlich das,
 als was sie bezeichnet wurden, auf Transzendentes
 weisen sie unter keinen Umständen hin. Empirische Wirk-
 lichkeiten sind sie insofern wohl, als sie, einmal erschaffen,
 hinfort gegeben sind, allein sie stammen vom Menschen her,
 nicht aus der äußeren Natur, und haben ihren Seinsgrund
 nur im Menschen. Nun scheinen sie aber mehr zu sein als
 Zentren der Perspektive, denn diese werden hier nicht, wie
 in der Geometrie, durch harmlose Punkte und Linien aus-
 gedrückt, sondern durch Begriffe von verfänglicher Bedeu-
 tung. Der gegebene Zusammenhang kann aus dem Prinzip
 des Sollens und dem des Seins, aus vorausgesetzten Werten
 sowohl als aus erwiesenen Naturgesetzen, aus Urgründen
 und aus Endzwecken abgeleitet werden, und die perspek-
 tivische Verschiebung, die in der Mathematik nur formale
 Umformungen nach sich zöge, deren Zusammenhang mit
 den ursprünglichen Verhältnissen ohne weiteres zu über-
 sehen ist, bedingt hier Sinnesänderungen so fundamentaler
 Art, daß ein Weltbild das andere aufzuheben scheint, wie
 die Wahrheit die Lüge aufhebt. Diese buntschillernden
 Möglichkeiten sind einerseits das Glück des erkennenden

Menschen: da er ohne Schemen nicht zu denken weiß, und Schemen ihrem Wesen nach beschränken, so kann er zu erschöpfenden Begriffen überhaupt nur dadurch gelangen, daß er die Objekte von allen Seiten her betrachtet und die verschiedenen Bilder sorgfältig mit einander vergleicht. Sie bedeuten aber andererseits kein bösestes Verhängnis. Denn da der Ort jedes Gesichtspunktes durch einen Begriff bezeichnet wird, der einen weitverzweigten Vorstellungskomplex vertritt, so liegt es außerordentlich nahe, der Sphäre des Begriffs, der sich als zweckmäßig erwies, selbständige Wirklichkeit zuzuerkennen. Der Mensch kehrt hierbei die wahren Verhältnisse um oder setzt sie als umgekehrt voraus: anstatt vom Gesichtspunkte aus das Gesichtsfeld zu betrachten, blickt er von diesem zu jenem hinauf, und da er hierbei nicht umhin kann, zu entdecken, daß der Gesichtspunkt feststeht und die Aussicht unverrückt beherrscht, während diese sich stetig verändert, so deutet er den Gesichtspunkt als höhere Wirklichkeit. Durch diese Art Umkehrung ist aus der Tatsache, daß die Natur gemäß Ideen zu begreifen ist, die reale Existenz einer Ideenwelt gefolgert worden, auf die gleiche Weise hat man neuerdings, nachdem sich ergeben hatte, daß die Wirklichkeit unserer Erkenntnisse aus Urteilsforderungen zu verstehen ist, die ihrerseits auf ein Prinzip des Sollens zurückgeführt werden können, vermittelt untauglicher Schlüsse die transzendente Wirklichkeit des »Sollens« deduziert. Alle Weltdeutungen solcher Art sind nun offenbar Geschöpfe eines grundsätzlichen Mißverstehens. Ihre Urheber haben das Gerüst, das der Verstand aufführen

muß, um das Gefüge der Welt zu begreifen, mit diesem selbst verwechselt, in den Staffeln des Gerüstes Abstufungen der Wirklichkeit erblickt. So hören wir noch heute, wie zu mythenbildenden Epochen, von transzendenten Reichen sagen, von Welten der Ideen, der Werte, von höchsten und letzten Wirklichkeiten, die metakosmisch sein sollen. Soweit es sich um geistige Welten handelt, die auf die Natur nicht übergreifen und im Reiche des Geistes allein auf Wirklichkeit Anspruch erheben, ist Mythenbildung berechtigt: hier ist das göltig, was wir anerkennen, hier ist das wirklich, was wir frei erschaffen, hier sind Natur und Dichtung im gleichen Sinne wahr. Dem Künstler gegenüber ist der Stoff ohne Macht, was er will, das hat zu geschehen, und was er wünscht, das ist auch da. Daher sind Kulturphilosophien, die von Werten ausgehen, gegenständliche Geistesgebilde, daher wird das »Sollen« die berechtigte Grundvoraussetzung jedes Moralsystems sein, das sich Geltung zu verschaffen weiß. Aber das, was im Rahmen kultureller Zusammenhänge wirklich sein kann, ist ohne jede Wirklichkeit im Rahmen der Natur, wie weit dieser immer gefaßt werde. Hier bedeuten Prinzipien, Ideen und Postulate, so groß und gewaltig sie scheinen mögen, ausschließlich Gesichtspunkte zum Verständnis des Gegebenen, mehr sind sie nicht und können sie nicht sein. Im Sinne einer absoluten Wirklichkeit liegt der Welt überhaupt kein Prinzip zu Grunde, kein Plan und keine Idee. Die Welt ist grundlos und ziellos, unzurückführbar und ohne geheimen Sinn. Sie ist, so wie sie ist, schlechterdings die

letzte Instanz. Alle ihre scheinbaren Seinsgründe sind menschliche Erkenntnisgründe, allen Sinn wirkt das Leben in das Tote hinein, alle Ideenwelten sind Teilerscheinungen der einen Erscheinungswelt. Für die kritische Wissenschaft gibt es nur eine Wirklichkeit, bestehend aus Phänomenen, die nach Gesetzen zusammenhängen. Aller Idealismus kann daher nur den einen Beruf haben, diese Wirklichkeit begreiflich zu machen

Fünfter Vortrag.

Das Leben.

Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wiedererzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. Hegel.

Es fragt sich nun, ob es mehr gibt in der Welt, und ob es möglich sei, mehr über dieselbe auszusagen, als die Ergebnisse kritischer Wissenschaft enthalten. Gewiß ist, daß Wissenschaft nicht weiter vordringen kann, als bis zum erschöpfenden Begriffe der Gesamtheit des Erscheinenden nach Gesetzen, aber damit ist nicht bewiesen, daß dieser Weltbegriff tatsächlich alles Wirkliche einschließt. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß dieses der Fall sein sollte, denn die Grenzen, die wir allerseits abgesteckt haben, setzen gewissermaßen ein weiteres Feld voraus. Kant, dem das Problem in der gleichen typischen Gestalt erschien,

wie uns, ist sich dessen auch schon voll bewußt gewesen, daß mit dem abschließenden Begriffe von der Natur noch keine erschöpfende Erkenntnis alles Wirklichen gewonnen sei. Allein, da sein Standpunkt auf den Zusammenhang des erkennenden Menschen mit der Totalität des Gegebenen keine deutliche Aussicht gewährte, so ist er hierüber zu keiner klaren Vorstellung gelangt. Er hat transzendente Wirklichkeiten postuliert, er hat sie nicht nachweisen können, und da ihm dieses Wichtigste mißglückte, so ist es einer schöpferischen Nachwelt nicht zu verdenken, daß sie bei Kants Lehre vom Transzendenten nicht stehen geblieben ist. Nun muß es aber einmal bestimmt werden, was es mit diesem Transzendenten, das alle großen Denker angenommen haben, für eine Bewandnis hat: ob es wirklich existiert, was sein Charakter ist, ob es in irgend einer Form bewußt werden kann. Und gerade uns muß diese Aufgabe besonders locken, weil uns die Grenzen des wissenschaftlichen Weltbildes vollkommen deutlich geworden sind. Was aber in einer Hinsicht ganz deutlich wurde, läßt sich meistens nach allen bestimmen.

Um sich mit dem Probleme der Transzendenz unter den günstigsten Umständen auseinanderzusetzen, dürfte es angezeigt sein, sich die Wandlungen, die es im Laufe der Geschichte erlitten hat, kurz ins Gedächtnis zurückzurufen. Die primitivste und zeitlich früheste Auffassung der Transzendenz, welche die Forschung nachweisen kann, ist die eines räumlichen Darüberhinausliegens, kein Wunder, denn räumliche Vorstellungen sind am leichtesten zu bilden und spatiale Analogien scheinen immer evident. So

wurde jenseits der Welt, aber doch im Raume, ein Himmel angenommen, in dem alle nicht-empirischen Wesenheiten ihren Ort haben sollten. Noch Plato ist vom Bann dieser Vorstellungsart nicht ganz befreit gewesen. Die nächst-tiefere Auffassung läßt den Unterschied empirischer und nicht-empirischer Wirklichkeiten im Verhältnis zur Zeit zutage treten, auf dem Wege des folgenden Gedankenganges ist sie un schwer zu gewinnen: die Ewigkeit ist die Grenze der Zeit, was nicht an die Zeit gebunden ist, muß ewig sein, nun ist das Hauptkennzeichen des empirischen Geschehens eben sein zeitlicher Verlauf: folglich muß das vornehmste Attribut des Transzendenten seine Ewigkeit sein. Ich brauche kaum zu bemerken, daß diese Vorstellungsart noch heute lebendig und wirksam ist. Erst in vorgeschrittenen Epochen von reifer Kultur scheint es überhaupt möglich zu werden, das Überschreiten der sinnlichen Erfahrung nicht als raumzeitliches, sondern als begriffliches Verhältnis zu erfassen, erst von einem späten Zeitpunkte an hat Transzendenz das Transzendieren über das Geltungsbereich eines bestimmten Begriffs bedeutet. Aber welches Begriffs? Hier scheinen viele Antworten möglich. Der erste Begriff, der in Frage gekommen ist, war derjenige der Natur als Inbegriffs des Vorhandenen und Nachweisbaren. Wenn diese nicht alles Wirkliche umfassen sollte, so blieb dem Denken nichts übrig, als die Annahme einer übernatürlichen Welt, und diese Welt konnte beliebig verstanden werden, da sie *par définition* dem Raumzeitlichen entrückt, mithin unvorstellbar war. So ist sie vom Altertum an bis zur Neuzeit die gemeinsame Voraussetzung der meisten

Philosophien gewesen, ob diese sonst vereinbar waren oder nicht, die Voraussetzung des Platonismus sowohl als der christlichen Metaphysik, der Scholastik sowohl als der beginnenden Aufklärung. Erst durch Kant ist sie im Prinzip gestürzt worden, erst er hat den Begriff der Transzendenz auf eine wesentlich neue Weise bestimmt. Diese Neubestimmung hat aber eine neue Epoche für das Denken eingeleitet: Kant hat gezeigt, daß, soweit kritischer Forschung ein Urteil zukommt, unter Transzendenz in erster Linie kein Jenseits der natürlichen Wirklichkeit, sondern nur ein Jenseits der Begreiflichkeit zu verstehen ist, da die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens enger sind als die Grenzen möglicher Wirklichkeit, so kann es sein, daß die Natur mehr enthält, als Naturwissenschaft zu begreifen vermag.

Kant ist sich der ganzen Tragweite seiner Neubestimmung nicht bewußt geworden. Er für seine Person hat nicht gesehen, daß das Postulat einer übernatürlichen Welt nunmehr hinfällig geworden war, nicht erkannt, daß jetzt der Weg zu einer objektiven Bestimmung des Transzendenten gewiesen sei. Ihm ist entgangen, daß es hinfort nicht mehr anginge, Welensfragen durch Postulate zu entscheiden, und so hat er in seiner intelligiblen Welt gewisse Daten des Selbstbewußtseins wie die Freiheit des Willens, ontologische Möglichkeiten wie die Unsterblichkeit, und reine Glaubenssätze wie den persönlichen Gott und die moralische Weltordnung, als ob sie alle einer Sphäre angehörten, nebeneinander untergebracht. Ja, er hat schließlich das Transzendente geradezu als das Reich des Glaubens de-

niert und den tiefsten Sinn seiner Grenzbestimmung in einem Satze wiederzugeben gewöhnt, der ihm zwar von seiner Zeit am höchsten angerechnet worden ist, in Wahrheit aber zu den wenigen ungenauen Ausprüchen gehört, die er sich überhaupt hat zuschulden kommen lassen: »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Denn dieser Satz gibt die Erkenntnislehre der griechisch-orthodoxen Kirche besser wieder als den Sinn seiner Kritik der Vernunft. Diese steckt die Grenzen ab, welche das Gebiet wissenschaftlicher Begreifbarkeit umreißen, und sie erweist im Prinzip, daß dieses nur einen Ausschnitt aus der Wirklichkeit bezeichnet, der von der Organisation des Menschen bedingt ist, sie tut nicht dar, daß diese »Natur«, die freilich allein für die experimentelle Forschung in Frage kommt, alles Natürliche einschließt, behauptet mithin auch nicht, daß jenseits des Wissens sofort der Glaube anheben müsse. Kants Neubestimmung der Transzendenz hat in Wahrheit die unermessliche Bedeutung, daß sie den Weg dazu weist, im Rahmen der Natur nach einem Wirklichen zu suchen, das in dem nur Erscheinungen und Gesetze einschließenden Weltbegriffe der Wissenschaft nicht enthalten wäre.

Seit Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft ist dieser Weg gewiesen. Er ist noch nie durchmessen worden, weil das kritische Problem dank der Fassung, die Kant ihm gab, seinem vollen Umfange nach nicht zu übersehen war. Wir haben nun das Folgende festgestellt: der Satz, meine Welt ist Vorstellung, von den Erkenntnisformen bedingt und gefaltet, hat den Sinn, daß die Welt

des Menschen, wie die jedes Organismus, seine Umwelt ist, deren Umfang und Charakter durch seine Organe bestimmt wird, die Begriffe sind Werkzeuge, die Theorien Erkenntnisrahmen der Wirklichkeit, also setzt alle Wissenschaft den Menschen mit seinen Eigentümlichkeiten voraus. Transzendent ist sonach das, was außerhalb des menschlichen Lebensrahmens belegen und durch Begriffe nicht zu fassen ist. — Aus diesen Bestimmungen ergibt sich zunächst eine sichere Erkenntnis, sodann eine wahrscheinliche Vermutung. Die sichere Erkenntnis ist die folgende: daß das transzendente Wirkliche, im Falle es ein solches gibt, nicht in der Sphäre der Begriffe belegen sein kann. Denn diese sind Instrumente der Erkenntnis, sie sind also Erscheinungen speziellster Art. Da die äußersten Begriffe dem innersten Wesen der Dinge nicht am nächsten kommen, sondern diesem vielmehr am fernsten liegen, so müssen alle die metaphysischen Konstruktionen, welche das transzendente Wesen der Welt in Urbegriffen wie die neoplatonische Eins, Spinozas Substanz, Hegels Idee erblicken, ohne realen Hintergrund sein — wenigstens insofern sie beim Worte genommen werden. Und das gleiche gilt von jeder platonistischen Metaphysik. Ideen — man verstehe sie als Urbilder, Gesetze, Urteilsforderungen, Werte oder Gleichungen — sind, soweit es sich um Natur und nicht um geistige Wirklichkeiten handelt, die vom selbsttätigen Bewußtsein her bestehen, nichts als Konstruktionszentren von Zusammenhängen, die aus der gegebenen Wirklichkeit abstrahiert oder dieser aufgezwängt werden, sie sind also im günstigsten Falle Gesichtspunkte,

welche, selber im Umkreise des Gegebenen belegen, dieses zu überkauen gestatten. Mehr und anderes sind sie nicht und können sie nicht sein. Aus der Sphäre der Natur führt kein Idealismus hinaus und keine idealistisch orientierte Weltanschauung. So hat es schlechterdings keinen Sinn, aus dem »Einheitsbedürfnis« heraus Metaphysik zu treiben: denn was bedeutet es in Wahrheit, daß fast alle Philosophen die Welteinheit vorausgesetzt, die Welt auf Prinzipien gegründet haben? Nicht daß die Welt tatsächlich eine Einheit wäre oder daß sich im Grunde des lebendigen Bewußtseins ein kosmisches Urprinzip nachweisen läßt, sondern lediglich, daß allgemeine Aussagen bloß innerhalb geschlossener Systeme möglich sind, nur insofern Erscheinungen einheitlich zusammenhängen, sind sie nach Gesetzen zu begreifen. Die Einheit des Weltalls muß mit vorausgesetzt werden, wenn seine Begreiflichkeit angenommen wird, denn nur unter der Bedingung seiner Einheit kann es begriffen werden. Daher hat Poincaré vom Standpunkte jeder Wissenschaft recht, wenn er sagt: *Nous n'avons pas à nous demander si la nature est une, mais comment elle est une.*¹⁾ Ganz im gleichen Sinne, wie die Gesetze der Physik und Chemie nur in geschlossenen Systemen gelten, kann die Philosophie über das Weltall nur dann Allgemeines aussagen, wenn dieses als geschlossenes System gedacht wird. Aber welchen Sinn kann es dann wohl haben, das Postulat der Einheit auf das Transzendente zu extrapolieren? Dieses Postulat bestimmt und umgrenzt doch gerade die mögliche

¹⁾ *La Science et l'hypothèse* p. 173.

Begreifbarkeit empirischer Vorgänge. Sobald von der Vorstellungswelt abgesehen wird, ist es offenbar ein Mißverständnis, die Forderungen überhaupt zu erheben, die eben nur für jene gelten. Das transzendente Wirkliche, im Falle es ein solches gibt, darf also nicht in der Sphäre der Allgemeinbegriffe gesucht werden, soviel steht fest. — Die wahrscheinliche Vermutung, das Transzendente betreffend, ist nun die folgende: daß es nach außen zu, jenseits des Umkreises unserer »Umwelt« belegen sei. Nun ist es wohl sicher, daß uns eine Fülle empirischer Wirklichkeiten entgeht. Unsere Organe vermögen nicht alles aufzufassen, unser Begriffsvermögen reicht nicht bis an die Grenzen der Welt. Gleichwohl hält die Vermutung, daß das Transzendente irgendwo nach außen zu, jenseits des Gegebenen, seinen Ort habe, der Kritik nicht stand: es kann sich hier wohl um praktische, ganz gewiß nicht um absolute Grenzen handeln. Es gibt keine Überlegung, die uns dazu zwänge, Erscheinungen irgendwelcher Art für wesentlich unerfahrbar zu halten. Das »Erscheinende« ist nämlich überhaupt nur durch seine Erfahrbarkeit zu definieren, Erscheinungen, welche jenseits einer möglichen Erfahrung belegen wären, ob sie gleich der wirklichen nicht zugänglich sind, kann es nicht geben, ihr Begriff hat keinen Inhalt. Der Überzeugung steht nichts im Wege, daß es dereinst gelingen wird, alle die Phänomene ins Bereich der experimentellen Forschung hinüberzuziehen, die ihr bisher nicht zugänglich waren, wie denn die Grenzen unserer Umwelt schon jetzt beträchtlich weitere sind, als die Natur sie uns gesteckt hatte. Was aber im Prinzip erfahrbar ist, ist eben deshalb

nicht transzendent. Die sogenannten okkulten Phänomene gehören geradezu zur Physik (in des Wortes eigentlicher Bedeutung), wie diejenigen, welche klar erwiesen und allgemein anerkannt sind, und sie werden auch dereinst, falls ihnen wirklich objektive Gültigkeit zukommen sollte, im Rahmen der Natur begriffen werden. Die Fragen, das Natürliche betreffend, die man mit einem *Ignorabimus* beantworten muß, sind allesamt falsch gestellt. So ist es ein Mißverständnis, eine Grenze der Wissenschaft darin zu erblicken, daß wir von der Welt nur im Rahmen bestimmter Formen Kenntnis erlangen können, — eine Grenze insofern, als die Welt »in Wahrheit« anders wäre als sie uns erscheint: das »Dasein« der Welt besteht eben in ihrem Erscheinen, und ihr eigentümlicher Charakter in ihrer Erscheinungsform. Anders verstanden, entbehren diese Begriffe des Inhalts. Das Phänomen lügt nicht und verschweigt auch nichts.¹⁾ Und nun suche man im Rahmen der erfahrbaren Natur nach Dingen, die nicht Erscheinungen wären: es sind keine solchen zu entdecken. Erscheinungen sind unsere letzte Instanz, jedesmal, wo die Analyse hinter dem Gegebenen das »Wesen« zu erfassen gewöhnt hat, hat es sich bald genug herausgestellt, daß das vermeintliche »Wesen« nur ein Werkzeug der Erkenntnis sei. Also ist es sicher, daß es nach außen zu, vom erkennenden Menschen her gesehen, keine Probleme gibt, welche die Wissenschaft als transzendent und zugleich als wirklich anerkennen müßte. Die Fragen, die einen Sinn haben, vermag sie sämtlich zu beantworten.

¹⁾ Vgl. S. 120.

Sollte nun die Annahme eines Wirklichen, das außerhalb des Bereiches möglicher Wissenschaft belegen wäre, überhaupt gegenstandslos sein? — Die transzendenten Wirklichkeiten, welche die Theologie postuliert, können geleugnet werden, ohne daß ihre Leugner *ad absurdum* zu führen wären, die anorganische Natur bietet keine Handhabe zur Annahme eines Jenseits des Erscheinenden, denn das einsinnige Geschehen, das ihren »Begriff« im Hegelschen Sinne ausmacht und auf welches manche Denker eine Metaphysik haben gründen wollen, bedeutet eben den Begriff ihrer empirischen Wirklichkeit, auch die konkreten Lebenserscheinungen sind nach Gesetzen erschöpfend zu begreifen, liegen somit auf einer Ebene mit dem sonstigen Naturgeschehen. Da der Kausalnexus, der ihr Sein und Werden bestimmt, keine Unstetigkeitsmomente einschließt, so liegt für den, welcher sich an das sinnlich Wahrnehmbare und auf objektivem Wege Nachweisbare hält, kein Grund vor, organische Vorgänge anders zu interpretieren als die Geschehnisse der unbelebten Welt, kein als Objekt Gegebenes zwingt den Naturforscher dazu, hinter dem Phänomen ein weiteres Wirkliches anzuerkennen. So scheint es, daß die Annahme eines Realen, das jenseits des Umkreises empirischer Wirklichkeit belegen wäre, tatsächlich zu umgehen ist. Dann aber muß es offenbar möglich sein, einen Weltbegriff aufzustellen, der alles Wirkliche umspannte, einen schlechterdings erschöpfenden Weltbegriff, jenseits dessen nichts vorhanden und nichts denkbar wäre.

Einen solchen Weltbegriff gibt es aber nicht, ja, es läßt

sich beweisen, daß es ihn nicht geben kann. Man setze die Einheit des Weltalls voraus, man nehme an, daß außer Erscheinungen und Gesetzen nichts vorhanden sei und errichte aus diesem Material ein Abbild der Welt: wie man es auch anstellen mag, es wird nicht vollständig werden. Ich muß hier eine Periode aus meiner eigenen Geschichte berühren, und Sie werden einlichtig genug sein, das Selbstzitat nicht zu mißdeuten, denn ich kann es nicht gut umgehen, ohne der Sache zu Schaden: ich selbst habe viele Jahre lang fest geglaubt, daß alles Wirkliche in den Rahmen des Idealismus hineinpasse und aus dieser Überzeugung heraus ein System erschaffen, das tatsächlich alles Wirkliche in sich begriff. Noch heute, wo mir die einstigen Gedankengänge schier fremd geworden sind, wo ich dieses Werk nach vielen Richtungen hin kaum mehr als das meinige anerkennen mag, kann ich nicht ableugnen, daß es dem Umfange nach die äußerste Möglichkeit einer idealistischen Weltaufsynthese überhaupt bezeichnet. Aber heute ist mir eines klar, dessen bloße Möglichkeit ich einst mit Heftigkeit von mir gewiesen hätte: daß die Vollständigkeit meines Weltbildes durch Gewalt zustande kam. Ich habe die Welt vergewaltigen müssen, um einen Begriff, der nichts ausschloß, von ihr zu bilden, denn ich hatte ihr Unmögliches zugemutet.

Ich möchte Ihnen raten, mein *Gefüge der Welt* einmal aufmerksam vom Anfang bis zum Ende durchzulesen. Dank seiner Skizzenhaftigkeit bringt dieses Werk die Grundzüge der idealistischen Weltaufsynthese besonders deutlich zum Ausdruck, und aus dem gleichen Grunde sind

hier Absicht und Erfolg besonders deutlich im Zusammenhang zu übersehen. Die Fehler und Unzulänglichkeiten, die durch meine Person und ihre Zustände bedingt sind, werden Sie leicht als solche erkennen, bei diesen verweilen Sie nicht, richten Sie Ihr Augenmerk allein auf die prinzipiellen Gebrechen, die dem System als selbständiger Geistes-einheit anhaften: da dieses, wie ich schon hervorhob, das umfassendste bedeutet, das sich auf idealistischer Basis überhaupt aufführen läßt, so sind jene typisch für alle nur mögliche idealistische Theorie und deswegen wirklich belehrend. Mein System kann ich Ihnen nicht auseinanderetzen, dazu gebricht uns die Zeit: ich will Ihnen nur kurz das Ergebnis formulieren, zu welchem Sie nach kritischem Studium des *Gefüges der Welt* notwendig gelangen werden: die Welt erscheint dort wirklich vollständig und restlos begriffen, sie hängt nach Gesetzen lückenlos zusammen, aber auf daß dies möglich würde, habe ich mich gezwungen gesehen, das Ich, die lebendige Grundlage unseres Daseins und Erkennens, als Idee oder Gesetz zu bestimmen.

Und das ist es nicht. Es ist allerdings keine Erscheinung, kein unmittelbares Datum der Natur, aber es ist ganz gewiß auch kein Gesetz. Es ist etwas, das mit gewohnten wissenschaftlichen Begriffen überhaupt nicht zu fassen ist. Denn es ist weder ein Sein noch ein Werden, weder eine Kraft noch ein Stoff, weder eine Vielheit noch eine Einheit, weder eine Funktion noch eine Grenze, weder ein Differential noch ein Integral. Es vermag weder aufgezeigt noch bewiesen zu werden, da es aller begrenzenden Anschauung und allen festen Begriffen entrinnt, und doch ist

es da. Es ist etwas in mir, welches dauert in stetem schöpferischen Wandel, welches vergeht in aufsteigender Entfaltung, welches, selber unfassbar, alle Fassbarkeiten bedingt. Dieses lebendige Ich ist etwas vollkommen anderes als alles, was sich in der Erscheinung unmittelbar nachweisen läßt, es ist etwas Grundverschiedenes von allen Begriffen, die wir von ihm bilden können, in den Rahmen der Gesetze und Erscheinungen gehört es nicht hinein. Hier, an diesem Punkte, verlagert der Idealismus, hier grenzt die begreifbare Welt gegen eine andere an. Hier ist ein Wirkliches festgestellt, das vom Standpunkte des Idealismus transzendent und jenseits des Umkreises möglicher Wissenschaft belegen ist. Aber dieses unfassliche Lebendige bezeichnet auch das einzige transzendente Wirkliche, das die Forschung anerkennen muß. Nach außen zu, vom Bewußtsein aus gesehen, existieren nur Erscheinungen, die sämtlich zur möglichen Erfahrung gehören, und hinter ihnen gibt es nichts, keine Erfahrung und keine haltbare Überlegung zwingt oder berechtigt dazu, jenseits der Gegebenheit weitere Wirklichkeiten anzunehmen, die sie hervorbrächten und von innen her bestimmten, im Erscheinenden erschöpft sich die Natur. Und die Sphäre der Begriffe beherbergt ausschließlich Erkenntniswerkzeuge, die gleichfalls Erscheinungen sind. Nur in uns, in geheimnisvoller Tiefe, lebt etwas, das nicht Erscheinung wäre. Hier allein gibt es etwas, das Erscheinungen hervorbringt ohne selbst in die Erscheinung zu treten. Was ist es? Nennen wir es Leben, da unsere Betrachtungen der Naturphilosophie gewidmet sind. In an-

derem Zusammenhang hätten wir es den Geist geheissen. — Ist das Leben tatsächlich unbegreiflich? Ist es ganz unmöglich, es im Rahmen der Kategorien zu verstehen, die für alle äußere Erfahrung gelten? — Die Lebenserscheinungen sind sämtlich zu begreifen, überall ist das Gegebene auf Gesetze zurückzuführen, zu jedem Vorgang läßt sich die Ursache aufzeigen, die ihrerseits *ad indefinitum* zurückbegründet werden kann. Dieses gilt vom Einzelnen wie vom Allgemeinen, vom Leben der Völker sowohl als von dem der Individuen, vom physischen wie vom psychischen Organismus. Es ist eine Wissenschaft denkbar, die von sämtlichen Lebenserscheinungen einen vollständigen Begriff zu geben vermöchte. Allein in den Erscheinungen, die nach Gesetzen zusammenhängen, erschöpft sich das Leben nicht, hier ist nicht alles begriffen, wenn ein Vorgang auf Gesetze zurückgeführt wurde. So hat die Biologie wohl alles geleistet, was von ihr zu verlangen ist, wenn sie den Bauplan des Organismus feststellte, denn dessen Begriff bezeichnet den Zusammenhang aller möglichen konkreten Erscheinungen, somit alles, was vom Subjekt überhaupt zu objektivieren ist: und doch wird das Eigentliche vom Begriffe des Bauplanes nicht einmal berührt, ja es läßt sich kaum eine bessere Illustration dessen, was Inkommensurabilität bedeutet, ersinnen, als das Verhältnis des abstrakten Planes zur lebendigen, sich ewig-erneuernden Gestalt. So gelingt es der Geschichtsforschung wohl, die notwendige Verkettung der Ereignisse aufzuklären, aber die freien Willensentschlüsse der handelnden Personen, die das Geschehen tatsächlich hervorbrachten,

die muß sie dabei außer acht lassen, sie erklärt das Geschehen so, als ob es keine wollenden Menschen gäbe. So scheint es der Wissenschaft neuerdings zu gelingen, den Vererbungsprozeß auf Gesetze zu bringen, allein die Möglichkeit der Vererbung als solcher — einer Fortdauer, die dem Energieprinzip nicht gehorcht — bleibt nach wie vor vollkommen unbegreiflich. Freilich hat es niemals an Versuchen gefehlt, das spezifisch Lebendige begrifflich zu bestimmen, sehr interessante sind jüngst erst von Driesch angestellt worden. Aber gerade dessen Definitionen beweisen, daß die Wissenschaft im eigentlichen Sinne dem Leben nicht beikommen kann. Wenn die Gesamtheit des Wirklichen als Natur bezeichnet wird, dann ist das Leben selbstverständlich ein besonderer Naturfaktor: aber das Wesentliche ist, daß dieser Naturfaktor in die Natur, mit der allein es Naturwissenschaft zu tun hat — den Zusammenhang des Erscheinenden nach Gesetzen — nicht hineingehört und in deren Rahmen nicht zu begreifen ist. Denn drei seiner Grundeigenschaften, drei Grundbestimmungen des Lebendigen zum mindesten widerstreiten den Grundvoraussetzungen wissenschaftlichen Verständnisses überhaupt. Es sind dies die folgenden: 1) das Schöpferische. Es ist Tatsache, daß in der Sphäre des Lebens aus einem Vorhandenen Neues hervorgeht, das im Gegebenen nicht enthalten war, es ist ebenso Tatsache, daß ein Gewesenes spurlos verschwinden kann. Es läßt sich keine Theorie ersinnen, die den Tod als solchen nur irgendwie begreiflich machte. Der Körper bleibt, das Leben ist hin, in keiner Verwandlung wirkt es weiter, im Rahmen der Erscheinun-

gen ist es verloren gegangen. Hier können alle Erklärungen nur Beschwichtigungen sein, der Verstand steht vor dem Sterben still. Und er verlagert nicht minder vor dem Leben. Das Kind ist aus den Eltern nicht restlos abzuleiten, aus dem Jüngling ist der Greis nicht vorauszuer schließen, und der Gang der Geschichte vollends spottet jeglicher Theorie. Durch die Annahme latenter Züge und suspendierter Kräfte ist gar nichts begreiflich gemacht, denn da im Resultate mehr steckt als in der Prämisse enthalten war, da die Wirkung mit der Ursache inkommesurabel ist, so ist schon damit jede wissenschaftliche Theorie a priori unmöglich gemacht. Das Leben schreitet von Neuem zu Niedagewesenem, von Unerwartetem zu Unvoraussehbarem, von Einfall zu Einfall fort. Wie dem Geiste die neuen Gedanken, so entspringen dem Körper die neuen Organe. Bei den Tieren, deren Gestalt eine fest umgrenzte ist, deren Organe, einmal erschaffen, fortan beharren, mag die Identität beider Erscheinungsreihen nicht unmittelbar einleuchten: bei den Protisten, auf welche bereits hingewiesen wurde, liegt sie auf der Hand, denn bei diesen entstehen die Organe augenblicklich, wenn ein »Problem« sich zeigt, und vergehen, sobald sie überflüssig geworden sind. Der Verstand kann aber nichts Unvoraussehbares anerkennen, ihm kann Neuheit nur Umordnung des Alten bedeuten, alles Spontane muß er verleugnen, Freiheit und Schöpfung gibt es nicht für ihn. Er vermag die Organismen nur insofern zu fassen, als sie Maschinen sind — fertig ein für alle Male und aufgezogen. Sie sind aber mehr als Maschinen, denn sie schaffen und bilden sich selbst.

2) Das Überindividuelle. Es ist Tatsache, daß sich der Sinn des Lebens im Individuum nicht erschöpft, daß es ein Überindividuelles ist, welches dem einzelnen Stellung und Sinn verleiht. Dieses erweist sich zunächst in den Tatsachen der Fortpflanzung und Vererbung, welche beide aus den Notwendigkeiten des Individuums heraus nicht zu begreifen sind, es erweist sich ferner in der transitorischen Stellung, die dem Individuum im Ablaufe des Lebens überhaupt zukommt, es erweist sich endlich, und für uns vielleicht am deutlichsten, in den Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins. Über diese Fragen lese man meine *Unsterblichkeit* nach, welche Arbeit durchaus diesem Probleme gewidmet ist und dessen siebentes Kapitel gerade seine faktische Seite in aller Ausführlichkeit behandelt.

3) Das Über-Empirische. Es ist der gleiche Tatbestand, nur in seinem Totalzusammenhange betrachtet und seiner vollen Bedeutung nach erfaßt. Der Sinn des anschaulich Gegebenen liegt in etwas, das über alle mögliche Anschauung hinaus geht und doch in eminentem Sinne wirklich ist, das Erscheinende ist nur aus einer Wirklichkeit heraus zu verstehen, die über das unmittelbar Konkrete hinausreicht. In diesem Wirklichen verschwinden die Unterschiede von Individuum und Stamm, von Körper und Seele, von Leben und von Tod. Es ist ein und dieselbe Wesenheit, die vom Keim zum Erwachsenen fortshreitet und von diesem wieder zum Keim, ein und dieselbe Entelechie, die sich körperlich und geistig ausdrückt, ein und dasselbe Ich, das vom Kinde zum Greise zu fortlebt, — ja es ist ein und derselbe Geist, der in ganzen Geschlechtern fort-

wirkt und in jeder neuen Verkörperung die alte zugleich vollendet und aufhebt. Die Annahme dieses Transzendenten entspringt keiner Denknötwendigkeit und keiner theoretischen Überlegung, sie drängt sich vielmehr auf, trotz ihrer Unbegreiflichkeit. Denn das Allgemeine, das hier zutage tritt, hat mit den Allgemeinbegriffen nichts gemein, so oft es mit diesen verwechselt wurde¹⁾, es ist kein Abstraktum, sondern ein Konkretes, kein regulatives, sondern ein konstitutives Prinzip, kein Mittel zum Zwecke der Begreiflichkeit, sondern eine selbständige Wirklichkeit, die allen Begriffen entrinnt. Es bedingt schöpferisch, von innen her, was im Leben Besonderes ist, es liegt jenseits auch der erschöpfendsten Empirie. Hier ist das Phänomen nicht die letzte Instanz, wie im Reiche der leblosen Natur, hier ist es nur der flüchtige Ausdruck eines, das selber nicht erscheint, für das dessen Schranken nicht gelten. Daher verlagen alle Verstandesbegriffe, sobald es das Leben zu begreifen gilt, denn sie sind nur Erscheinendem gewachsen. Wer seine eigene Entwicklung vorurteilsfrei verfolgt, der erkennt, daß sie ebensowohl die Ausführung eines fertigen Planes als die Entfaltung gegebener Anlagen bedeutet, ja daß sie am treffendsten vielleicht dem Abspielen einer Symphonie zu vergleichen ist, wo Satz auf Satz harmonisch folgt, wo fortwährend neue Instrumente und Motive einfallen, zur rechten Zeit und doch unberechenbar, denn im Andante war das Finale nicht enthalten, wenngleich jeder Musiker behaupten wird, daß

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung *Zur Psychologie der Systeme* im *Logos* I, 3.

auf jenes Andante nur dieses Finale folgen konnte. Beim Lebendigen ist die Gegenwart nur aus der Zukunft, alles Sichtbare nur aus Überlichem, das Begrenzte nur aus Unbegrenztem, das Vergängliche nur aus einem Dauernden, alles Empirische nur aus einem Über-Empirischen heraus zu verstehen. Was aber jenseits des Empirischen belegen ist, das entzieht sich der wissenschaftlichen Begriffsbildung. So verlagert denn die kritische Wissenschaft und mit ihr alle idealistische Welterklärung in dem Augenblicke, wo es das Leben im Zusammenhang zu begreifen gilt.

»Im Zusammenhang zu begreifen«: diese Bestimmung gibt uns den Schlüssel zum Sinne des Verhältnisses, daß die Wissenschaft das Leben nicht erfassen kann: es liegt außerhalb oder jenseits des Zusammenhangs, der die mögliche wissenschaftliche Erkenntnis umgrenzt. Hieraus ergibt sich aber, daß es ein Mißverständnis bedeutet, das Leben in diesen Zusammenhang hinein begreifen zu wollen. Rufen wir uns die Ergebnisse unseres dritten Vortragsabends ins Gedächtnis zurück, und wir werden klar erkennen, nicht nur, daß es so ist, sondern auch, daß es nicht anders sein kann. Was enthält der Begriff der Erfahrung? die Welt, die für den Organismus in Betracht kommt, in der Form, wie seine Organe sie zuschneiden, er enthält, kurz gesagt, die Außenwelt. Das, was die Außenwelt bedingt, die Innenseite des Lebens, kann er seinem strikten Begriffe nach nicht enthalten. Wohl mag sich der Erfahrungsprozeß dieser Innenseite zuwenden: eben dadurch wird sie zur Außenwelt und verliert ihren eigentlichen Charakter.

Sie breitet sich auf der Fläche des Erscheinenden aus, läßt sich vom Verstande ihre Grenzen abstecken, nimmt, soweit dies möglich ist, die Form an, die das Bewußtsein fordert und gibt sich als Zusammenhang von Erscheinungen nach einheitlichen Regeln und Gesetzen. Aber was auf diese Weise bestimmt wurde, ist gar nicht das, worauf es abgesehen war: es ist nicht das eigentliche Leben. Die Psychologie vermag kein Ich nachzuweisen, die Physik keine wirkliche Dauer, und die Biologie keine schöpferische Entwicklung. Und doch sind es die Grundeigenschaften des Lebens, die sich der Fassung entziehen, diejenigen, deren Dasein keinesfalls in Frage steht. Wissenschaft kann es eben nur von der Außenwelt geben, das Leben aber gehört nicht zur Außenwelt und kann nicht zur Außenwelt werden. Es bleibt immer hinter der Forschung belegen, wohin sich diese auch wenden mag, es bleibt immer und ewig Subjekt, ob es gleich als Objekt definiert würde, und überall die Voraussetzung, die ihrerseits nicht abzuleiten ist. Der innere Drang, oder wie sonst man die spezifische Potenz des Lebens heißen wolle, ist eben die Prämisse, in bezug auf welche die Begriffe Erfahrung und Wissenschaft allererst einen Inhalt erlangen. Dies ist der volle Sinn des Ergebnisses der Kantischen Kritik, daß der erkennende Mensch die letzte Instanz aller möglichen Wissenschaft bedeutet, zugleich die Erklärung dessen, daß das Leben nicht zu begreifen ist: die Innenseite des Ausschnitts der Wirklichkeit, der die Welt möglicher Erfahrung umgrenzt, ist von dieser her auf keine Weise zu erreichen, der Erfahrungsprozeß läßt sich nicht um-

kehren. Wenn es daher eine Erkenntnis des Transzendenten gibt, so muß sie auf anderem Wege gewonnen werden und vollkommen anderer Art sein, als die jeder nur erdenklichen Wissenschaft.

Kant war von seinem Standpunkte aus im Recht, daß er die Möglichkeit einer Erkenntnis des Transzendenten abwies, denn er erkannte nur Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft an, und seine Nachfolger, die von seiner Kritik aus zum Absoluten, zur Metaphysik haben vordringen wollen, sind eben deswegen fehlgegangen. Es ist wahrhaft tragisch, zu beobachten, wie gewaltige Geister von tiefer Wahrhaftigkeit, wie Fichte, Schelling, Hegel und in gewissem Sinne auch Schopenhauer, statt Wahrheiten Irrtümer in die Welt setzten, nur weil sie sich über diesen einen Punkt nicht klar geworden waren. Fichte hat den tiefsten Grund des Lebens für identisch gehalten mit Kants erkenntnistheoretischem Ich und es dann unternommen, die ganze Welt aus dem Ich heraus *a priori* zu konstruieren. Und sein Unternehmen ist gescheitert, eben weil er verkannt hatte, daß Kants Ich nur der abstrahierte Rahmen des erfahrenden Bewußtseins ist und daß es apriorische Erkenntnis nur vom Formal-Menschlichen in bezug auf eine mögliche Erfahrung geben kann. Schellings künstlerischer Geist — von Natur einer der größten, die es gegeben hat, — lebte tief im Wesen der Dinge, aber statt dieses einfach auszudrücken, suchte er sie aus Gründen zu entwickeln und sein Naturgedicht brach daher entzwei. Hegel verdarb sich seine grandiose Anschauung des fortschreitenden Geistes durch

die Voraussetzung, daß dieser Fortschritt den Anforderungen der Vernunft entsprechen müsse und seine aus dieser entspringende dialektische Methode, und Schopenhauer endlich versuchte schrittweise von der Kritik zur Metaphysik hinüberzulavieren, was auf keine Weise möglich und denkbar ist. Wenn es eine Erkenntnis der metaphysischen Wirklichkeit gibt, so muß sie einen anderen Charakter tragen als alles, was an Wissenschaft erinnert.

Dieses hat zuerst Bergson mit vollendeter Deutlichkeit erkannt und in Schriften ausgeführt, die zu dem Wenigen gehören, was von unserer Epoche fortleben wird. Er zuerst hat ganz deutlich gemacht (was freilich alle großen Denker gewußt haben), daß Wissenschaft und Metaphysik grundverschiedene Geistesbetätigungen sind, die gar nichts miteinander gemein haben¹⁾. Ob aber die Erkenntnis-methode, die Bergson zu definieren versucht hat, als solche eine Zukunft hat, das scheint mir zweifelhaft. Es gibt begnadete Geister, die das Wesen intuitiv zu erfassen vermögen, allein ich fürchte, ihre Kunst, ihr Können ist nicht zu erlernen. Sucht man die »Intuition«, die »Sympathie« irgendwie als objektive Technik zu bestimmen, so metamorphosiert sie sich, schon allein um bestimmt werden zu können, zur intellektuellen Anschauung, von der Kant und Fries bereits dargetan haben, daß sie nicht möglich ist: es existiert nur eine Anschauung des Empirischen, oder aber

¹⁾ Man lese seine *Einführung in die Metaphysik* (deutsch bei Eugen Diederichs in Jena erschienen): die hier in Frage kommenden Grundgedanken sind dort so klar ausgeführt, daß von einer erläuternden Wiedergabe föglich abgesehen werden kann.

ſie erweiſt ſich als Methode einer »unmittelbaren Erkenntnis«, welche es, in des Wortes ſtrikter Bedeutung, ebenſowenig gibt wie die intellektuale Anſchauung. So gar in der ſcheinbar unverfänglichen Bedeutung, in welcher Fries und ſeine Schule ihren Begriff verwandt haben, entbehrt dieſer der Berechtigung. Wohl geht es nicht an, Erkenntnis durch das Zuſammenſtimmen des Erkennens mit ſeinem Objekte zu definieren: in dieſer Hinſicht ſind ſpeziell Nello's Darlegungen ebenſo zutreffend als aufklärend, aber die poſitive Beſtimmung, welche dieſer dann gibt — der Wahrheit als Zuſammenſtimmens der mittelbaren mit der unmittelbaren Erkenntnis — iſt weder glücklich noch zutreffend: es gibt überhaupt kein unmittelbares Erkennen aus dem Grunde, weil Erkennen nur durch Reflexion im Bewußtſein zuſtande kommt. Die Dinge liegen in Wahrheit ſo, daß es verſchiedene Ordnungen des Gegebenen gibt — im Falle der Erfahrung alſo Erſcheinungen und Denkformen — die beide im gleichen Sinne unmittelbar gegeben ſind, jedoch nur mittelbar, durch Reflexion im Bewußtſein, miteinander verglichen werden können. Unmittelbare Erkenntnis in dieſem Zuſammenhange iſt ein Unbegriff. Und ſie iſt dies erſt recht in dem tieferen Sinne, wie ſie von den großen Metaphyſikern, Myſtikern und religiöſen Sehern behauptet worden iſt. Zweifellos, dieſe haben Dinge gewußt, die auf keinem Umwege zu erfahren waren, durch kein Experimentieren, kein Deduzieren, keine Schule und kein zufälliges Glück, man darf alſo wohl ſagen, daß ſie dieſelben unmittelbar gewußt haben. Aber hieraus folgt nicht, daß ihnen die Gabe unmittelbarer Erkenntnis zu

eigen war: eine solche gibt es nicht. Was sie in Wahrheit auszeichnete, war das Folgende: sie sind sich ihres tiefsten Seins bewußt gewesen, mithin auch des Verhältnisses, in dem sie zu allem Seienden standen. Anstatt um sich selbst herumzugehen und von außen das Innere zu umschreiben, haben sie unmittelbar in sich selbst gelebt und insofern in allen Dingen. Sie hatten sich so weit verinnerlicht, daß ihr Denken und Fühlen mit dem schöpferischen Prinzip in ihnen zusammenfiel, daß dieses ihr tiefstes Sein in jenem zum Ausdruck kam. Die »Wahrheiten«, die sie auf diese Weise kündeten, waren dann aber keine »Erkenntnisse« in des Wortes genauer Bedeutung, sie waren nichts Erfahrenes, nichts Erworbenes, durch methodische Arbeit Verdientes: sie waren der Ausdruck ihres inneren Wefens, sie waren in Form des Willens eben das, was die Metaphysiker selbst in Form des Seins waren. Sie waren keine Theorien, über die sich streiten läßt, keine Schlußfolgerungen aus erwiesenen Voraussetzungen, sondern absolute, unergründliche Wahrheiten, absolut wie das Leben selbst. Daher ist es kein Wunder, daß alle tiefen Geister im Grunde das gleiche behauptet haben — heißen sie Yajñavalkya, Eckhardt, Heraklit, Plotin oder Hegel: das lebendige Sein, das absolut Wirkliche, dem sie alle Ausdruck verliehen, kann gar nicht verschieden erscheinen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es als solches überhaupt nicht erscheint. Nur indem es sich ausdrückt, tritt es in die Erscheinung. Nun mögen die Ausdrücke, je nach den Individuen und ihrer Sprache, so verschieden als nur möglich ausfallen: sie belagen überall doch das gleiche. Sie

künden vom nämlichen Leben, vom gleichen obersten Seinsprinzip, vom einigen lebendigen Geiste.

Aus diesen Bestimmungen geht ohne weiteres hervor, daß es eine »Methode« der Metaphysik nicht geben kann: metaphysisches Wissen kann dem Nicht-Wissenden ebenso wenig vermittelt werden, wie Unlebendiges zum Leben zu erwecken ist. Das metaphysische Wissen ist unmittelbar, unvermittelbarer Lebensausdruck, es ist daher mit keinerlei Wissenschaftserkenntnis zu vergleichen, sondern einzig mit lebendigen Wirklichkeiten. Es ist eines Sinnes mit der leiblichen Gestalt, mit der Liebe, dem schöpferischen Tun. Im Körper tritt eben das in die Erscheinung, wovon die Mystik kündigt, die Schönheit der Frau spricht das gleiche aus wie die Weisheit weltabgekehrter Denker. — Es ist wesensteins mit der echten Kunst, denn auch diese ist Weseusausdruck. Der Maler kopiert nicht die äußere Natur, er schafft sie von innen heraus wieder, der Dichter reimt keine Beobachtungen zusammen, seine Verse sind Wiedergeburten. Das schöpferische Prinzip, das im Künstler lebt, ringt nach gesteigertem Ausdruck. — Es ist schließlich wesensteins mit dem religiösen Gefühl. Seelen von tiefer Innerlichkeit mit vorwiegendem Gemütsleben sind sich des überindividuellen Zusammenhangs, dem sie angehören, unmittelbar bewußt. Gleichviel, zu welchen Vorstellungen sie sich bekennen, der Grund ihres Glaubens ist ein Wirkliches, und dieses Wirkliche bringt er zum Ausdruck. Das metaphysische Wissen ist, ich wiederhole es, nichts als Ausdruck. Es entstammt keiner inneren Erfahrung (die als solche mit der äußeren identisch wäre),

keinem Denken und keinem Gefühl. Es ist daher nicht zu begründen, nicht zu beweisen, es ist da wie das Leben selbst. Es ist der geistige, asymptotisch verstandesgemäße Ausdruck des Grundes der Wirklichkeit. Es ist das Gegenteil einer Theorie. Ebendarum aber besitzt es eine Kraft der Evidenz, die keinem Begründbaren eignet: es wirkt als Offenbarung. Wer mit offenem Gemüte, in reiner Stimmung, die Aussprüche weiser Männer liest, glaubt Altbekanntes zu vernehmen: das ist es ja, was ich von jeher gemeint habe! Das ist es, was ich immer gefühlt! — Wie sollte es anders sein? Sie bringen doch eben das zum Ausdruck, was immer war, jetzt ist und immer sein wird, in jedem Einzelnen sowohl als überall, sie sprechen keine besondere Meinung, sondern die Wahrheit aus. Und jetzt werden Sie verstehen, weswegen wir alle den Dichter höher schätzen als den Gelehrten, und den Handelnden höher als den, der bloß begreift: das Eigentliche liegt jenseits jeder nur möglichen Wissenschaft, denn das Eigentliche für uns ist das Leben. Um dieses geht jene ewig herum, sie kann es nicht fassen, nicht greifen. Das Leben ist nur zu leben, nur auszudrücken: und in der Form des Wissens tut dies die Metaphysik.

Das metaphysische Wissen ist jedesmal, wo es sich unmittelbar ausspricht und nicht bloß in Gleichnissen spiegelt, im Rahmen eines von zwei Begriffen zutage getreten, die sich als Begriffe widersprechen und deren Inhalte sich auszuschließen scheinen: der Begriffe des Seins und des Werdens. Dem Mystiker, der sich in sein Inneres versenkt, entschwindet alle Farbe und Gestalt. Er weiß von

keiner Zeit und keiner Vielheit, er weiß von keinem Werden noch Geschehen. Er ist sich nur eines Etwas bewußt, welches ist und wirkt, welches lebt und schafft, aber nicht bestimmt werden kann. Es kann unmöglich bestimmt werden, weil das, was jenseits des Ausdrucks lebt, als solches nicht auszudrücken ist. Der einzige Begriff, der es nicht verfehlt, ist der eines einigen Seins. So hat denn alle Mystik vom reinen Sein gekündet, und Negation auf Negation gehäuft, bis daß die Natur vergraben schien. — Das Geistige des Sehers drängt unaufhaltsam hinaus zu körperhaftem Ausdruck, ihm erwächst das Wollen zur Vision, ihm offenbart sich das Schaffen als Schöpfung. Er verneint nicht die Welt, er schafft sie wieder, er befeelt sie von innen heraus. Daher ist ihm das Wirkliche ein Werden, der Geist ein Prozeß, und sein vollendeter Ausdruck die Geschichte. Sein und Werden scheinen Gegensätze, die Behauptung klingt überraschend, daß die indische Mystik und Hegels Philosophie das gleiche meinen und belegen. Und doch ist es nicht anders. Das Wirkliche an und für sich ist ein unaussprechliches Sein, in seinem Ausdruck ein Werden.

• • •

Sie werden mich fragen, ob es denn gar keine Metaphysik als Wissenschaft geben könne. Ganz gewiß nicht, ebensowenig wie eine Kunst denkbar ist, welche Wissenschaft wäre. Es ist indessen möglich, über den Sinn und die Grenzen der Metaphysik Bestimmtes auszusagen, im

gleichen Verstande wie die Ästhetik nichts Wider sinniges ist, die den Sinn und die Grenzen der Kunst festsetzt.

Zwei Ästhetiker der Metaphysik (wenn ich mich dieses uneigentlichen Ausdrucks bedienen darf) hat es bisher gegeben, die als Meister gelten dürfen, der eine heißt Immanuel Kant, der andere Henri Bergson. Kant war Ästhetiker im gemeinten Sinne, ohne daß er es gewußt hätte, bewußt hat er sich zeitlebens nur um Naturerforschung bemüht, denn das, was er Metaphysik hieß, ist in unserem Sinne kritische Wissenschaft. Dadurch jedoch, daß er die Sphäre möglicher Erfahrung genau und vollständig abgrenzte, hat er zugleich das Negativ der Metaphysik bestimmt: er hat gezeigt, was sie nicht ist und wo sie anfangen könnte. Bergsons Kritik hat dann die positive Bestimmung dessen gegeben, was außerhalb des kantischen Rahmens belegen und dennoch wirklich ist. Beide Geister gehören insofern dem gleichen Typus an, als ihre Veranlagung keine echt metaphysische war: wäre sie dieses gewesen, sie hätten sich als Kritiker nicht bewähren können. Der schöpferische Künstler ist meistens ein schlechter Ästhetiker, er drückt sich einfach aus und kümmert sich nicht um Gründe oder Grenzen. Mit dem echten Metaphysiker, dem, dessen Metaphysik nichts als Weltausdruck ist, verhält es sich ebenso: er kann nicht beurteilen was er weiß, es ist gleichsam Glückssache, ob seine Weisheit verständlich ist und der Verstandesgrammatik Rechnung trägt. Was läßt sich nicht alles gegen Hegel einwenden, gegen Plotin, gegen Fichte oder Schelling! Sie alle lebten in der Wahrheit, aber sie waren nicht kritisch genug, um diese ein-

wandsfrei auszudrücken. Kant und Bergson nun waren zur Genüge Metaphysiker, um genau zu wissen, um was es sich handelt, sie waren es nicht hinreichend, um unbefangen als solche zu produzieren, und dank dieser seltenen Konstellation ist es beiden bei ihrer hohen kritischen Befähigung möglich geworden, mit Kompetenz und Exaktheit nicht Metaphysik, sondern über die Metaphysik zu schreiben.

Aus der Kantischen Kritik ergab es sich, daß das transzendente Wirkliche nicht außer uns gesucht werden darf. Nach außen zu liegen überhaupt keine transzendenten Probleme, der Rahmen möglicher Wissenschaft ist so weit wie die denkbare Außenwelt. Aber es gibt allerdings ein Wirkliches und nur eines, das jenseits dieses Rahmens verbleibt: dieses eine Wirkliche ist das Leben. Wenn es daher Wahrheiten geben soll, die nicht vor das Forum der Wissenschaft gehörten, so können sie nur das Leben betreffen. Aus Bergsons Untersuchungen geht nun unzweideutig hervor, daß dieses tatsächlich der Fall ist, seine Analysen und Grenzbestimmungen lassen keinen Zweifel hierüber bestehen. Und blicken wir nun, wo Sinn und Wesen des Metaphysischen bestimmt worden sind, auf das zurück, was von großen Metaphysikern je behauptet ward, so wird uns offenbar werden, daß sie alle, wie immer sie sich ihr Wissen deuten mochten, das Metaphysische Wirkliche gemeint haben, welches eben das Leben ist. Heraklits »Werden« entspricht genau der gleichen Anschauung wie Hegels »Prozeß«, und Bergsons „*durée*“ ist nur dessen präzisester Ausdruck, Hegels objektiver Geist bedeutet genau dasselbe wie Bergsons „*élan vital*“, und

dem gleichen entspricht Fichtes »Ich«, des Mystikers »Gottheit«. Man lasse sich durch die Unterschiede in der Bestimmung nicht irre machen: jeder Denker hat sein metaphysisches Wissen den Begriffen gemäß ausgedrückt, die ihm geläufig waren und angemessen erschienen, und wenn Bergsons „*durée*“ den Einwänden nicht unterliegt, die gegen Hegels Lehre vom Geiste erhoben werden können, so ist das einfach den objektiven Fortschritten zu verdanken, welche die Kritik seither gemacht hat, Bergson hat sich eigentlich ausdrücken können. Aber das Wesentliche liegt jenseits aller Formeln und im wesentlichen haben alle übereingestimmt. So dürfen wir denn zuversichtlich den allgemeinen Satz aussprechen: alle großen Metaphysiker haben das Leben gemeint, auch wo sie von anderem kündeten.

Was folgt hieraus für die Metaphysik überhaupt? — Zunächst und vor allem, daß sie zum Dasein berechtigt ist. Sie ist, ihrem Wesen nach aufgefaßt, keine Lehre der Wahngelbte, sie bringt Wirkliches zu wahrhaftigem Ausdruck. Und Wirkliches im Sinne der Natur: denn deren Umkreis ist weiter als der Umkreis möglicher Naturwissenschaft. Das Metaphysisch-Wirkliche, das Absolut-Wirkliche oder das Absolute schlechthin ist das intensive, schöpferische Prinzip, das von innen her eine Außenwelt möglich macht, es ist das Wirkliche, welches im Rahmen der Erscheinungen und Gesetze nicht zu begreifen ist, und zwar deshalb, weil es das ist, in bezug auf welches dieser Rahmen existiert. So hat denn Fichte, allem Anscheine entgegen, Kant nicht mißverstanden, sondern überaus tief

erfaßt, indem er auf die Kritik hin, welche die Relativität aller Erkenntnis bewiesen hatte, vom Absoluten zu künden unternahm: denn jene macht echte Metaphysik nicht unmöglich, sie ebnet ihr im Gegenteil die Bahn, gerade dank den Grenzbestimmungen des großen Königsbergers ist es möglich geworden, vom Absoluten Kunde zu geben. — Gleichwohl haben wir bisher nur wenig Zuverlässiges von diesem erfahren, zumal Hegel, der größte Metaphysiker der Neuzeit, hat mehr Irrtümer als Wahrheiten in die Welt gesetzt. Daher wird es nützlich sein, auf Grund der gewonnenen Einsichten genau zu bestimmen und kurz zusammenzufassen, was das metaphysische Wissen sicher ausdrückt und was nicht.

Es bringt sicher und ohne Vorbehalt den Urgrund des Lebens zum Ausdruck. Es spricht das aus, was wir sind, was das Lebendige ist. So haben denn die Weisen von jeher, als ob sich dies von selbst verstünde, Wahrheiten vertreten, die gegen alle nächstliegenden Theorien verstoßen und deshalb noch heute, obgleich nun auch Kritik zu ihnen hingeführt hat, nur von lebendigen Geistern eingesehen werden: erstens und vor allem die Wahrheit, daß der Grund des Lebens tiefer liegt als der Gegensatz von Körper und Geist. Die Mystiker haben immer gewußt, daß beide Ausdrucksformen einesgleichen sind, daß der Körper nicht weniger Einbildungskraft besitzt als der Geist, daß die Vernunft nur ein möglicher Ausdruck des Lebens ist. Sie haben auch immer gewußt, daß das Wesen mit Bewußtsein und Person nicht zusammenfällt, daß es tiefer liegt als alle Individualität. Endlich haben sie

auch von jeher die Kantische Kritik vorweggenommen. Da sie in der Tiefe lebten und ihr Bewußtsein den Grund ihres Wesens spiegelte, so konnte ihnen nicht verborgen bleiben, daß dieses außerhalb der Welt möglicher Erfahrung liegt, während Kant von außen her das Innere abgrenzte, stießen jene von innen her an die Grenze. So sprachen sie in aller Einfachheit das nämliche aus, was Transzendentalphilosophie mit Mühe hat begründen können und was noch heute von scharfsinnigen Wissenschaftlern nicht begriffen wird.

Das metaphysische Wissen bringt also das zum Ausdruck, was wir sind. Hierüber kann kein Zweifel obwalten. Mögen alle Metaphysiker, von welchen die Geschichte weiß, insofern gefehlt haben, als sie den eigentlichen Ausdruck nicht fanden und ihre Wahrheit in einem Begriffsgewande hinauswanden, das sie unkenntlich machen mußte: es ist eine Metaphysik möglich, die das Leben unverfälscht und erschöpfend zum Ausdruck bringt. Vermag die Metaphysik aber mehr? Kann sie den Sinn des Weltalls offenbaren, wie sie es so häufig unternommen hat? — Das ist die große Frage. Und ich fürchte, wir werden sie verneinen müssen.

Wenn nämlich die Metaphysik nichts anderes tut, als das Leben zu geistigem Ausdruck zu bringen, dann kann es ihr Beruf nicht sein, das Weltall zu erklären. Ja und mehr noch: dann ist es ein grundsätzliches Mißverständnis, solches von ihr zu verlangen. Die Metaphysik hat gar nichts zu erklären, sie drückt ein Wirkliches aus, und dieses Wirkliche ist Leben. Denn auch dieses »erklärt« sie ja nicht. Wohl mag es zuweilen den Anschein haben, als sei der vorgebliche Ausdruck Theorie, zumal wo sich's um

ethische Behauptungen und Forderungen handelt, wie deren die meisten Aussprüche religiös zentrierter Denker enthalten. Allein der Anschein ist trügerisch: die sittlichen Gebote, soweit sie im echten Sinne sittlich sind und nicht bloß politische Kundgebungen bedeuten, sind Ausdruck eines höchsten Wirklichen, denn indem es sich selbst setzt, setzt das Leben auch Werte in die Welt. Die Ideale der Ethik und Ästhetik sind keine Konventionen, sie sprießen aus den Tiefen der lebendigen Wirklichkeit hervor, als deren Blüte und Vollendung. Nun mag man dieses Wirkliche extrapolieren und den Kosmos als lebendig begreifen, man mag diesem allen den Sinn beilegen, der sich im Leben offenbart: das haben fast alle Metaphysiker getan. Das Christentum hat der Natur eine Heilsordnung zugrunde gelegt, der Buddhismus begreift den Lauf der Gestirne aus moralischen Prämissen, die Inder haben den Atman als Weltprinzip gesetzt und die Mystiker die ganze Natur durchgottet. Aber es ist die Frage, ob solches statthaft sei. Mir scheint, in dieser Extrapolation kommt, in letzter Stunde gleichsam, das Verstandespostulat der Einheit zum Ausdruck, und für Verstandespostulate ist in der Metaphysik kein Raum. Wenn an dieser Grenze möglicher Einsicht sichere Schlüsse überhaupt zu ziehen sind, dann muß es ein Mißverständnis bedeuten, wenn Metaphysiker vom Weltall künden. »Weltall« ist der Grenzbegriff möglicher Erfahrung, er bezeichnet die Gesamtheit dessen, was als Erscheinung gegeben und nach Gesetzen begriffen werden kann, er umgrenzt die Außenwelt. Was aber Außenwelt sein kann, davon gibt es eben deshalb keine Metaphysik.

Hier bedeutet die Gegebenheit, wie sie ist, die letzte Instanz, hier sind Sinnesdeutungen Dichtungen, die von der Wirklichkeit abführen, anstatt in sie einzudringen, hier gehört der Erfahrung das erste wie das letzte Wort. Wer die Natur in Zusammenhänge hineinbegreift, die sich nicht unmittelbar aus ihr ableiten ließen, zieht die Wirklichkeit ins Märchenland hinüber. — Umgekehrt aber gibt es, vom Metaphysisch-Wirklichen her gesehen, kein Weltall und keine Natur. Wohl mag die Seele ein Überindividuelles sein, ein Unendliches, das alle Grenzen verneint: sie bleibt doch immer nur sie selbst. Sie mag von den Sternen künden, sie mag vom Weltmeer sagen: sie meint doch immer nur sich. Welten über Welten bringt sie hervor und ist doch keine von ihnen. Sie weiß von keiner Vielheit, keinen Schranken, sie weiß von nichts, was nicht sie selber wäre.

Und damit ist gesagt, daß Metaphysik keinen Begriff von der Welt zu geben vermag. Zweifelsohne existiert eine allumfassende Natur, von der das Leben nur ein Element ist. Aber diese Wahrheit gilt nur im Sinne der Naturforschung, und das Leben liegt jenseits von deren Sphäre. Nur den Lebenserscheinungen ist sie gewachsen. Das Leben offenbart sich im Leben selbst, es enthüllt sich, indem es sich ausdrückt. Dieser Ausdruck jedoch, der mehr sagt als alle nur mögliche Wissenschaft, schweigt ewig über das, was er nicht ist. Er besagt schlechterdings nur sich selbst. So vermag er deren Erkenntnisse nicht aufzuheben.

Sechster Vortrag.
Vom Ideal des philosophischen
Denkens.



Der Geist der Wahrhaftigkeit wird
euch den Weg in alle Wahrheit
weisen. Ev. Johannis 16, 13.

Heute, in letzter Stunde, will ich Ihnen vom Ideal des philosophischen Denkens, so wie ich es verstehe, einen Begriff zu vermitteln suchen.

Fragen Sie einen beliebigen Philosophen, welche seines Erachtens die Eigenschaften wären, die den Denker vor allen auszeichnen sollten, so wird er Ihnen antworten: Tiefe und Klarheit. Diese Begriffe umfassen in der Tat alles, was vom Denker zu verlangen ist, allein sie bestimmen es nicht, es ist das Schicksal allzu großer Worte, keine deutlichen Vorstellungen zu erwecken. Wenn Ihnen von Napoleon berichtet wird, er sei der genialste Eroberer gewesen, den die Neuzeit aufzuweisen hat, so mag Ihnen eine Ahnung dessen aufsteigen, wer Napoleon gewesen sei, aber wer er tatsächlich war, das erfahren Sie nicht. Und mit unbestimmten Vorstellungen ist wenig vor-

gestellt. Suchen wir deshalb genau festzustellen, welches die Grunderfordernisse des philosophischen Denkens sind, deren allgemeiner Rahmen durch die Begriffe der Klarheit und Tiefe richtig genug umschrieben sein mag, und beginnen wir mit einem konkreten Beispiele, vom Besonderen zum Allgemeinen hinansteigend.

Wer heute unvorbereitet die Werke Hegels zur Hand nimmt, der wird sich eines respektvollen Schreckens kaum erwehren können. Er begegnet dort Sätzen, die, beim Worte genommen, schlechterdings nicht zu fassen sind, Definitionen, welche, anstatt ihr Objekt zu bestimmen und zu erklären, nur zu sehr dazu angetan sind, das dämmernde Verständnis für immer in Finsternis zurückzuverwandeln. Man erinnere sich z. B. Hegels vielzitiertes, wahrhaft verblüffender Definition der Elektrizität: »die Elektrizität ist die Form, die sich von ihr befreit«. So liegt es dem Leser denn nahe, diese Weisheit als Blödsinn von sich zu weisen, um so näher, als der scharfsinnige Schopenhauer nicht anders verfahren ist. Überwindet er indessen die erste Stimmung, liest er weiter, sucht er ehrlich zu verstehen, was Hegels ungefüge Sätze wohl besagen mögen, so gelangt er zu einer Entdeckung, die der erste Eindruck schlechterdings nicht zu erwarten gestattete und die ihn für die Zukunft in der Bewertung erster Eindrücke etwas zurückhaltender machen dürfte: der Entdeckung, daß in Hegels Metaphysik ein ganz gewaltiger Geist zum Ausdruck kommt. Hegel war ein Geist von wunderbarer Tiefe, von umfaßendstem Anschauungsvermögen, er besaß überdies eine Kraft der Synthese, eine Sicherheit in der Abstraktion,

eine Meisterfchaft im logifchen Denken, wie nur wenige Philosophen der Menfchheitsgefchichte. So wird fich denn Hegels urfprünglicher Verfpötter, wenn er nur Ausdauer befitzt und zum Denken befähigt ift, zu deffen Verehrer verwandeln.

Deswegen aber wird er den Wortlaut feiner Philofophie nicht günstiger beurteilen können, als er es zu Anfang tat. Ja, je beffer er ihn versteht, defto mehr wird es ihn wundern, wie es nur möglich war, daß ein fo großer Geift fo fchlecht hat fchreiben können. Und eines wird ihn fchier unbegreiflich dünken: daß fein Zeitalter ihn ohne weiteres verftand. Damals fand kaum einer eine Schwierigkeit darin, Hegels Gedanken zu faffen, was heute den Scharfſinnigften dunkel vorkommt, fchien damals Durchſchnittsköpfen fonnenklar. Wie ift diefes Netzwerk fcheinbarer Widerfprüche aufzulöfen? — Durch die folgende Überlegung: die Art, wie ein Denker feine Erkenntniſſe ausdrückt, ift Funktion deſſen, was ihm und feiner Zeit als deutlich und ſelbſtverſtändlich gilt, was aber deutlich erſcheint, braucht es durchaus nicht zu fein. Ja es hat ſich überaus häufig gerade das als das Fragwürdigſte erwiefen, was den kritiſcheſten Geiſtern viele Jahrhunderte überhaupt kein Problem bedeutet hat.

An irgend einem Punkte hört nämlich jeder auf, ſich über ſeine Gedanken Rechenschaft abzulegen, irgend etwas versteht ſich für jeden von ſelbſt. Was aber als ſelbſtverſtändlich erſcheint, hängt in der Regel nicht vom objektiven Charakter des Gedankens ab, ſondern von phyſiologiſchen Vorausſetzungen individueller und epochaler

Art. Eine Zeit wird immer zu verstehen glauben, was ihrem Geiste gemäß ist, und ob es gleich Unfinn sei, was den Grundtendenzen des einzelnen entspricht, wird dieser kaum jemals beanstanden. Hegels Begriffe entsprachen, so ungegenständlich sie waren, den Vorstellungskomplexen, die im damaligen Deutschland vorherrschten: daher verstand man entweder, was Hegel eigentlich meinte, weil seine uns verwirrenden Ausdrücke damals unmittelbar begriffen wurden, oder aber Hegel selbst war in eben den Voraussetzungen gefangen wie seine Zeitgenossen, und dachte über die Berechtigung gewisser Annahmen und Ausdrücke nicht weiter nach. So bedeutet denn einerseits so mancher Ausdruck, der einem Zeitalter genau und gegenständlich erscheint, vom Standpunkte späterer ein konventionelles Symbol, und wird er nicht symbolisch verstanden (was eine Frage der Einbildungskraft ist), so entzieht er sich überhaupt dem Verständnisse, denn die intellektuellen und emotionellen Voraussetzungen, dank welchen ein Wort eine bestimmte Vorstellung wachruft, beharren als solche nicht (dieses gilt übrigens nicht allein von Epoche zu Epoche, sondern sehr häufig sogar von Mensch zu Mensch, in seinen patriotischen Gesprächen meint Fichte: »Die Sprache liegt in der Region der Schatten. Was ich daher ausspreche, ist nie meine Anschauung selber, und nicht das, was ich sage, sondern das, was ich meine, ist unter meinem Ausdrücke zu verstehen«), — andererseits aber bedingt jedes Datum gewisse Irrtümer, denen auch die freiesten Geister fast immer unterliegen, weil es über die Kraft des einzelnen geht, das vollständig zu über-

winden und seinem Charakter nach klar zu erkennen, was zur eigentlichen Konstitution seiner geistigen Individualität gehört. Wie einer seine Eltern und sein Vaterland nicht objektiv beurteilt, so glaubt er an die Richtigkeit gewisser Grundgedanken. Hegel nun hat, dank seiner besonderen Natur, die bei aller Begabung ein seltsamer Mangel der Befähigung auszeichnete, die ich die naturwissenschaftliche heißen möchte, seiner Zeit einen übergroßen Tribut gezollt. Er hat schlankweg mit Ideen und Vorstellungen operiert, die ihm und seiner Zeit wohl berechtigt dünkten, einer sachlichen Kritik jedoch nicht standhalten können, und auf diese Weise einerseits das Wahre uneigentlicher ausgedrückt, als dies geboten erschien, andererseits direkte Irrtümer vertreten, die er hätte vermeiden können.

Hegel, der sowohl ein unbedingt tiefer als, in bedingtem Sinne, auch ein klarer Geist war, hat sonach nicht so philosophiert, daß man ihn zum Vorbilde nehmen dürfte. Jetzt, wo Sie wissen, worauf ich hinaus will, will ich Ihnen in abstracto auseinandersetzen, welchen Anforderungen das philosophische Denken zu genügen hat, wenn es zu dauerhaften Ergebnissen führen soll: es muß von bestimmten, präzisen Vorstellungen und Begriffen ausgehen und darf sich nur solcher bedienen, es muß exakt verfahren, es muß gegenständlich sein. Gehen wir diese Anforderungen, die sich, wie Ihnen sofort aufgefallen sein wird, mit denen decken, welche an den Naturforscher zu stellen sind, im einzelnen durch.

Betrachten wir zuvörderst die Präzision. Ich sagte: der

Philosoph müsse von bestimmten, präzisen Vorstellungen und Begriffen ausgehen und dürfe sich nur solcher bedienen. Dies bedeutet, negativ ausgedrückt, daß er sich nie und nimmer bei dem Ungefähr, bei vagen Vorstellungen und Gedanken beruhigen darf. Hierzu gehört zunächst, daß die Begriffe eindeutig definiert werden, es darf kein Zweifel darüber bestehen, was mit einem Ausdrucke gemeint sei. Dieser Anforderung scheint nun Hegel besser als irgend einer zu genügen, denn seine Definitionen sind klassisch in ihrer Art. Allein es handelt sich um etwas Tieferes, Bedeutameres, als das Definieren überhaupt: es handelt sich darum, daß die Definition selbst vollkommen deutlich sei, daß sie ihrerseits keine *à-peu-près*, keine zweideutigen Vorstellungen einschließe, daß sie keine Unklarheit bringe oder übrig lasse, und dieses läßt sich von Hegels Definitionen, so gut sie in sein System passen, nicht immer behaupten. Es ist schwer, in Sätzen wie: »der Geist ist das Bei-sich-Sein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt«, — »die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäußerung« — Sätzen, die dem »Wissenden« tiefe Erkenntnisse zum Ausdruck bringen, glückliche und aufklärende Bestimmungen anzuerkennen. Halten wir nun solchen Sätzen eine beliebige kantische Definition gegenüber, z. B. die folgende: »Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird«, oder: »erhaben ist ein Gegenstand, dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als

Darstellung von Ideen zu denken«. Was immer gegen die Ausdrucksweise vorzubringen sei: die Definitionen sind präzise, jedem Satze entspricht ein vollkommen klarer Gedanke, jedem Begriffszusammenhang eine vollkommen deutliche Vorstellung, und jeder, der die deutsche Sprache beherrscht, ob er heute, morgen oder nach hundert Jahren leben mag, wird das gleiche Urteil fällen müssen. Will man den Unterschied zwischen der Kantischen und der Hegelschen Definitionsart auf besonders prägnante und ein wenig übertreibende Art formulieren, so dürfte man vielleicht sagen: Kant führt das Undeutliche überall auf Deutliches, Hegel nicht selten Deutliches auf Undeutliches zurück. Hätte Hegel sich beim Ungefähr nicht beruhigt, hätte er den Geistesprozeß schärfer ins Auge gefaßt und genauer bestimmt, er hätte unbeanstandbare Erkenntnisse zum Ausdruck gebracht, wie denn Bergsons Auslagen über den gleichen Gegenstand tatsächlich kaum zu beanstanden sind. — Nun begegnen wir aber in jeder Philosophie Vorstellungen und Begriffen, die aus dem gegebenen Zusammenhang nicht abzuleiten, mithin auch nicht eigentlich zu definieren sind, weil sie eben die Voraussetzungen dieses Zusammenhangs bezeichnen: welche Kriterien gibt es hier für die Präzision, für die unbedingte Genauigkeit? — Es sind erstens die Unmöglichkeit, die Voraussetzung weiter abzuleiten, zweitens ihre Zweckmäßigkeit hinsichtlich des Verständnisses der Einzelfälle, endlich die unbedingte Notwendigkeit ihrer Annahme. Hier gilt es peinlich genau sein, bei jeder Gelegenheit zu fragen: ist meine Voraussetzung wirklich

die letzte Instanz? Ist sie die richtige, d. h. die, unter welcher allein das Faktische erschöpfend zu begreifen wäre? Muß ich sie annehmen? — Kant erkannte als oberste Voraussetzungen einerseits das erkennende Ich, anderseits die gegebene Natur an. Diese Prämissen trotzen allen nur möglichen Einwänden: ich muß die Existenz meiner selbst, muß auch die der Natur voraussetzen, und innerhalb dieser Grenzen ruht die ganze erfahrbare Welt. Aber wie steht es mit Hegels absoluter Idee? — Daß sie als Begriff undeutlich ist, kann ihr verziehen werden, dieses ist ein häufiges Schicksal oberster, unableitbarer Voraussetzungen. Aber ist sie als solche wirklich nicht abzuleiten? Bedeutet sie wirklich die letzte Instanz? — Ich bin der letzte, der bestreiten wollte, daß Hegel etwas Wirkliches und Letztes gemeint hat: aber da er der Idee Eigentümlichkeiten zuerkannte, die nur Denkprinzipien besitzen, so kann man sie als Letztes nicht gelten lassen, Denkprinzipien setzen ihrerseits unbedingt das Dasein eines denkenden Geistes voraus. Also hat Hegel seine Prämisse schlecht gewählt oder wenigstens das, was er meinte, falsch ausgedrückt, was dem Erfolge nach auf das gleiche hinausläuft. Von einem beträchtlichen Teil der heutigen Philosophen läßt sich das gleiche aussagen: auch sie gehen von schlecht gegründeten Voraussetzungen aus. Zu diesen gehört z. B. die »Erfahrung«, das erste und letzte Wort des Pragmatismus sowohl als der antimetaphysischen Naturphilosophie. Die Erfahrung ist als Begriff weder aus sich selbst evident noch auch unableitbar, sie ist nur als bestimmtgearteter Zusammenhang bestimmter Faktoren zu verstehen, muß sonach aus vorher Voraus-

geletzt werden. Setzt man Erfahrung = Wirklichkeit, dann fällt dieses Bedenken zwar weg, aber es wird durch das gewichtigere abgelöst, ob es wohl einen Sinn habe, eine so undeutliche, nur dem kurzlichstigen Blicke ihre Gebrechen nicht offen vorweisende Formel als Grundlage der Forschung anzunehmen. — Schließen wir diese Betrachtung ab: alle Philosophien, die von beanstandbaren Voraussetzungen ausgehen, deren Grundannahmen und Hauptbegriffe unklar, unpräzise sind, sind lich geboren, sie sind daher nicht vollwertig und setzen kränkelnde Erben in die Welt. Eine Zeit mag sie lärmend als höchste Weisheit preisen — einmal kommt die Wahrheit doch an den Tag und sie verschwinden im Dunkel, von wannen sie gekommen waren.

Das zweite Grundgebot für das philosophische Denken, das übrigens vom ersten kaum zu trennen ist, betrifft die Exaktheit. Vergewärtigen Sie sich, was exakte Naturforschung heißt, und Sie werden leicht erfassen, was ich meine. Exakt forschen bedeutet nicht bloß richtig beobachten in dem Sinne, daß man nichts Falsches wahrnimmt, sondern auf die Weise beobachten, daß die Wahrnehmungen Erkenntnisse vermitteln. Und dieses gelingt nur, wenn man seine Versuche so anstellt, daß ihr Ergebnis die gestellte Frage entscheidet. Nicht jeder zuverlässige Beobachter darf ein exakter Forscher genannt werden: er mag das Wahrgenommene mißverstehen, aus dem Gesehenen falsche Schlüsse ziehen, oder auch seine Experimente so anstellen, daß sie über nichts zu belehren fähig sind. Ich mag tausend und abertausend richtige Beobach-

tungen machen: wenn ich sie nicht auf solche Weise anzuordnen weiß, daß mir das Beobachtete seiner Bedeutung nach verständlich wird, so habe ich gar nichts getan. — Übertragen wir dieses Verhältnis auf die Philosophie: es kommt nicht auf das Denken »überhaupt« an, auch nicht auf richtiges Denken im Sinne der formalen Logik, sondern auf ein Denken solcher Art, daß etwas dabei herauskommt, daß das Problem, um das es sich handelt, erschöpfend begriffen wird. Und dieses gelingt nur, wenn die Fragen richtig gestellt wurden. Das Ergebnis eines Gedankenganges hängt unmittelbar vom Ausgangspunkte und der eingeschlagenen Richtung ab: der bestbegabte Philosoph, der logisch zu fehlen unfähig wäre, wird jede Erkenntnis umgehen, wenn er von falscher Seite an sein Objekt herantritt. Solches haben nur zu viele getan: die Beiträge John Stuart Mills, Taines, Ostwalds, Ernst Machs zur Theorie der Erkenntnis sind deswegen ohne Bedeutung für die Wissenschaft, weil diese übrigens hochverdienten Männer die Fragestellung, die zur Lösung erkenntniskritischer Probleme einzig in Betracht kommt, nicht gefunden und auf diesem Felde daher nicht exakt geforscht haben.¹⁾ Exaktheit: das ist letzten Grades die eigentliche Bedeutung dessen, was meistens als Tiefe bezeichnet wird. Einen Zusammenhang tief erfassen heißt nichts anderes als ihn so anpacken, daß er in seiner Totalität begriffen wird. Ist dieses geschehen, so ist alles getan, mehr kann kein Tieffinn hervorholen. Man nennt aber den Philosophen tief, der

¹⁾ Diesen Punkt habe ich im dritten Kapitel vom *Gefüge der Welt* des näheren ausgeführt.

seine Fragen richtig stellt, während man dem Naturforscher bloß das bescheidenere Prädikat der Exaktheit zuerkennt, weil jenem die Totalität Objekt ist und die Totalität überhaupt nur »tief« gefaßt werden kann, wenn anders sie gefaßt werden soll. Hier gibt es keine Teilprobleme, wie sie dem Naturforscher begegnen, keine Teilprobleme, die richtig gelöst werden können, ohne daß der Totalzusammenhang begriffen würde: dem Philosophen wird das Einzelne ausschließlich vom Ganzen her bestimmt. Daher können in der Philosophie überhaupt nur tiefe Geister exakt verfahren, während unter großen Naturforschern recht oberflächliche vorgekommen sind. Und jetzt werden Sie wohl ganz verstehen, was ich sagen will, wenn ich Kant als Meister des Tieffinns bezeichne, jenen neueren Denkern hingegen, welche den Gegenstand der Erkenntnis in einem Sollen zu finden glauben, oder die Wirklichkeit auf Wertsetzungen begründen, diese Eigenschaft absprechen muß: Kant hat seine Fragen überall auf solche Weise gestellt, daß das Einzelne im richtigen Verhältnis zur Totalität erschien, daß also das Ganze dem Teil seinen Ort anwies. Denn da er überhaupt nur die Erkenntnisart des Subjekts untersuchen wollte, kann es ihm nicht als Fehler angerechnet werden, daß er den Totalzusammenhang nicht so hinstellte, wie er als solcher am besten zu übersehen war. Was aber hat Rickert getan? Er hat das Wirklichkeitsproblem gleichsam in einen Winkel gedrängt und den totalen Zusammenhang, den er freilich an keiner Stelle zerrissen hat, dann in einer Perspektive betrachtet, die sie arg verzerren mußte. Es erwies sich ihm,

und von seinem Standpunkte aus mit Recht, daß uns eigentlich nur Urteilsforderungen gegeben sind, und um diese halbkontingente Gesetzmäßigkeit zu begreifen, konnte er nicht umhin, auf genau dem gleichen Wege, welchen Physiker in solchen Fällen betreten, ein Prinzip zu erdenken, das unter allen Umständen richtig, alles Zweifelhafte unter sich begriff: das Prinzip des transzendenten Sollens. Gegen Rickerts Konstruktion läßt sich, ihre Richtigkeit betreffend, nicht das mindeste einwenden, sie ist sogar bewundernswert als Werk eines seltenen Scharfsinns, aber sie ist kein Produkt exakten Forschens im oben bestimmten Sinne, und seine Erkenntnisse sind daher nicht tief. Rickerts Philosophie gibt keinen erschöpfenden Weltbegriff, weil sie den Zusammenhang von Weltall und Menscheng Geist, den auch sie voraussetzen muß, von einem Standpunkte aus betrachtet, der das Ganze nicht zu übersehen gefattet und das, was von ihm aus sichtbar ist, in verzerrter Perspektive zeigt. Aber die Philosophie des Sollens erscheint doch wahrhaft tiefinnig, wenn man ihr die Philosophie der Werte gegenüberhält. Das Unternehmen, alles Gegebene im Zusammenhang als gültig vorausgesetzter Werte zu betrachten, ist ohne Zweifel ein mögliches Unternehmen. An sich selbst ist jeder Standpunkt, der innerhalb des Gegebenen liegt, ein möglicher Standpunkt, und im Reiche der Vorstellungen gibt es leider keine harten Tatsachen, die der Urteilskraft des experimentierenden Forschers ihr Geschäft erleichtern. Nichtsdestoweniger ist es schwer zu verstehen, wie klardenkende Männer an einer solchen Philosophie je haben Genüge finden können. Denn was

ist ihr Sinn? Sie ordnet die ganze reiche Gegebenheit, deren Dasein nicht in Zweifel zu ziehen ist, einer Spezialgegebenheit unter, deren Dasein nur durch Postulate zustande kommt! Mögen anerkannte Werte die Voraussetzungen jedes Kulturgebildes sein — sie gelten nur in bezug auf den Geist, der sie anerkennt, und auch die Kulturphilosophie ist oberflächlich, die nicht tiefer greift, als bis zum Dasein der Werte. Heute sind Weltanschauungen modern, deren Gerüst gleichsam oberhalb des Menschen ruht: in der Sphäre freigesetzter Begriffe. Es entspricht dem Kleinartergeiste unserer Zeit, das Zierliche dem Soliden vorzuziehen, und reine Begriffsgebilde sind ja allerdings leichter zu behandeln, als das großzügige, spröde Gefüge der wirklichen Welt. Allein Sie können mir glauben: diese Mode wird vergehen. Philosophie ist keine Kleinkunst. Die Begriffskonstruktionen genannter Art werden bald vergessen werden, denn sie sind nicht gegenständlich.

Hiermit wären wir bereits tief in die Betrachtung des dritten Grunderfordernisses des philosophischen Denkens hineingeraten, der Forderung, daß das Denken gegenständlich sei, das heißt, daß es nur objektive, wirklich bestehende Zusammenhänge zusammenfasse. Es ist ja ein leichtes, zwischen jedem Gegenstande der Welt und jedem anderen eine Beziehung zu statuieren, die Zahl möglicher Verknüpfungen ist unendlich und einem geistreichen Manne mag es als anmutiges Spiel hingehen, wenn er zwischen unvereinbaren Dingen die Netze seiner Gedanken ausspinnt. Aber ernst sind diese Netze nicht zu nehmen. Sie mögen literarischen Wert haben, sie mögen als Anregungen

sogar nützlich sein, philosophische Bedeutung kommt ihnen niemals zu. Denn die Philosophie soll nun einmal Erkenntnis vermitteln, und dieses vermögen ungegenständliche Gedanken nicht. In unserer Epoche essayistischer Tendenzen, denen sogar tiefe Geister nicht immer widerstehen, ist es schwer, einem klugen Buche zu begegnen, dessen Gedanken nicht zur Hälfte ungegenständlich wären. Dieses gilt zumal von Schriften, welche die Kunst oder soziale Probleme behandeln, weil diese Themen besonders verführerisch sind. Die Verfasser solcher Bücher gehen meist auf die folgende Weise vor: sie werfen zwei oder drei beliebige Begriffe aus, und sehen dann zu, was sich in dem Netze, das diese umrahmen, heimbringen läßt. Es ist natürlich alles nur Mögliche, denn der Geist müßte schon gar von Gott verlassen sein, der im Binnenraume dreier Koordinaten nicht das Weltall einzufangen vermöchte. Aber was steht dafür, daß den gesetzten Grundbegriffen reale Grundlagen der Wirklichkeit entsprechen? daß sie ohne Vorurteil auf das Ganze des fraglichen Gebietes anzuwenden sind? daß sie nicht die Umrisse fiktiver Konstruktionen hinzeichnen, innerhalb welcher auch die Wirklichkeiten, die ihnen als Elemente eingefügt werden, zu Hirngespinnsten zerrinnen müssen? — Hiernach wird gar nicht gefragt. Und doch ist dieses das erste, was aufzuklären wäre, denn diese Fragen entscheiden darüber, ob die Zurückführung auf Begriffe Erkenntnis bedeutet oder nicht. Noch einmal: wer bloß unterhalten will, der mag auf die bezeichnete Weise verfahren, der Philosoph, der nicht besser zu denken weiß, hat seinen Beruf verfehlt.

Philosophie kann nur als wertvoll gelten, wenn sie die Prädikate der Exaktheit, der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit verdient. Eine Erkenntnis, die den Anforderungen nicht genügt, die wir im Laufe dieser Stunde entwickelt haben, wird sicher einmal überholt, sie bedeutet im glücklichsten Falle den vorletzten Ausdruck, und unsterblich ist immer nur das letzte Wort. Auch der tiefste Gedanke muß genau gefaßt und ausgesprochen werden, wenn anders er als solcher fortleben soll. Es hat ja niemals an Seelen gefehlt, die von Ahnungen über die letzten Zusammenhänge erfüllt sind und ehrlich nach Ausdruck ringen. Die meisten finden ihn nicht. Musikern und Dichtern gelingt es zuweilen, ihre unbestimmten Ahnungen vermittelt bestimmter Gefühle bestimmt auszudrücken und auf diese Weise Tüchtiges zu leisten: das gedankliche Ungefähr entspricht oft einer deutlichen Empfindung. Aber der Philosoph, der seine Gedanken nicht bestimmen kann, ist eine verfehlte Existenz. Philosophie hat ausgesprochen zu sein, sonst ist sie überflüssig, ihr ganzer, ihr einziger Wert beruht darauf, daß sie das unzweideutig feststellt, was alle vielleicht ahnen. Heute, wohl unter dem Einflusse eines halbabsichtlichen, weil dem Ergebnisse nach hochwillkommenen Mißverstehens der Bergson'schen Philosophie, wird häufig behauptet: das Dunkle sei gerade das Wahre, klare Begriffe sprächen immer Lügen aus. Daran ist soviel richtig, daß der Grund des wirklichen Werdens allerdings dunkel ist, und daß eine Reihe bejahrter und abgeklärter Begriffe außerstande sind, das zu leisten, was heute von ihnen verlangt wird. Vollkommen verfehlt und geradezu

ungeheuerlich ist aber die Folgerung, die aus diesen nicht eben unerhörten Ergebnissen neueren Forschens gezogen wird: die Erkenntnis müsse auf Klarheit verzichten! solches zu behaupten ist unverschämt, ist sündhaft. Erkennen heißt schlechterdings nichts anderes, als das sich klar machen, was vordem dunkel war, eine unklare Erkenntnis kann es nicht geben. Also muß auch die Erkenntnis des »Dunklen« als solche eine »helle« sein, denn vorher ist dieses nicht erkannt. Wir sind heute in der glücklichen Lage, neue Probleme vor uns zu sehen, die wegen ihrer Neuheit zunächst natürlich dunkel erscheinen. Wissen wir nichts Besseres zu tun, als nun schnell das Gebot der Dunkelheit echter Erkenntnis zu proklamieren, so sind wir des Hohngelächters der ganzen Nachwelt gewiß.

Was ich Ihnen von den Anforderungen, deren vollkommene Erfüllung das Ideal des philosophischen Denkens bezeichnen würde, bisher gesagt, bezog sich bloß auf die technische Seite des Problems. Die gleichen Zusammenhänge lassen sich aber auch ethisch, vom Wesen des Menschen her, bestimmen. Sehen wir nun zu, was den Forderungen der Exaktheit, der Präzision und der Gegenständlichkeit auf ethischem Gebiete entsprechen mag, so entdecken wir, daß dieses das Gebot der Wahrhaftigkeit ist.

Es ist nämlich nicht nur unmöglich, ohne Wahrhaftigkeit exakt zu sein: dem Denker, der die Tugenden seines Berufs nicht nach bestem Vermögen übt, der sich hier gehen läßt und nicht das Äußerste von sich verlangt, fehlt es notwendig zugleich an Wahrhaftigkeit. Denn der Philosoph

ist noch nicht wahrhaftig, wenn er bloß das ausspricht, was er meint: er darf bloß das meinen, was wirklich ist, seine Überzeugung muß dem wahren Verhältnis seines wahren Wesens zu Wirklichem Ausdruck verleihen. Bei den meisten tut sie dies, allem Anscheine entgegen, nicht. Die meisten gehen von Voraussetzungen aus, die sie teils blindlings übernahmen, ohne sich über sie Rechenschaft abzulegen, teils künstlich erschufen, indem sie ein undeutlich erschautes Bild in den Rahmen inadaequater Begriffe einfaßten. Sie glauben ehrlich an diese Voraussetzungen, kein Moralist hätte das Recht, sie der Unaufrichtigkeit zu zeihen: und dennoch lügen sie im tiefsten ethischen Verstande, sie bekennen sich zu Überzeugungen, die sie im Grunde nicht haben. Diese Lüge mag bei Menschen verzeihlich sein, deren Lebenszentrum im Praktischen liegt: beim Denker bedeutet sie die Sünde wider den heiligen Geist. Der Denker darf sich über das Wesen nicht täuschen, denn Selbstbrennung ist sein einziger Beruf. Sein Denken muß aus den Tiefen der Wirklichkeit hervorgehen, seine Gedanken haben Spiegel des Wirklichen zu sein, sein Glaube darf nur Wesentlichem gelten. Es ist freilich schwer, das Wesen zu erblicken, noch schwerer, es im Auge zu behalten. Einer Demut bedarf es hierzu, eines rastlosen Strebens nach Verinnerlichung, einer grausamen Bewußtheit, einer immerdar wachsamten Selbstkritik, die nicht jeder sich zumuten möchte. Aber es ist auch nicht notwendig, daß jeder sich mit Philosophie befasse. Die Weisheit liebt nur den wieder, der sich selbst überwinden kann.

Gedruckt bei M. Müller & Sohn in München.

J. F. LEHMANN'S VERLAG IN MÜNCHEN.

Schriften von Otto Pfeiderer: Die Entstehung des Christentums.

2. unveränderte Auflage.

INHALT: I. Vorbereitung und Grundlegung des Christentums.
II. Die Entwicklung des Urchristentums zur Kirche.

Die Entwicklung des Christentums von den Urfängen bis zur Gegenwart.

Religion und Religionen.

INHALT: Das Wesen der Religion. — Religion und Moral. — Religion und Wissenschaft. — Die Anfänge der Religion. — Die chinesische Religion. — Die ägyptische Religion. — Die babylonische Religion. — Die Religion Zarathustras und der Mithraskult. — Der Brahmanismus und Gautama Buddha. — Der Buddhismus. — Die griechische Religion. — Die Religion Israels. — Die Religion des nachexilischen Judentums. — Das Christentum. — Der Islam.

Reden und Aufsätze.

INHALT: Der deutsche Volkscharakter im Spiegel der Religion. — Die Idee des ewigen Friedens. — Das deutsche Nationalbewußtsein in Vergangenheit und Gegenwart. — Rede zur Vorfeier des Geburtstages des Fürsten Bismarck (1895). — Luther als Begründer der protestantischen Gesittung. — Goethes religiöse Weltanschauung. — Schillers Geschichtsphilosophie. — Aufgaben der wissenschaftlichen Theologie. — Theologie und Geschichtswissenschaft.

Umfang jedes Bandes 250—270 Seiten. Preis für den Band: geheftet M. 4.—, gebunden M. 5.—, in Liebhaber-einband M. 6.—.