

Werk

Titel: Vom Begriff der Philosophie

Autor: Rickert, Heinrich

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1910-11_0001|log13

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Vom Begriff der Philosophie.

Von

Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).

Weshalb reden die Philosophen soviel von dem Begriff ihrer Wissenschaft, statt wie andere Forscher an die Bearbeitung ihrer Probleme zu gehen? Nicht einmal über ihren Gegenstand sind sie einig!

Sollte diese oft ausgesprochene Verwunderung eine Mißbilligung einschließen, so ist sie nicht berechtigt. Freilich, in den anderen Wissenschaften besteht Ungewißheit über den Gegenstand nur ausnahmsweise, wenn neue Disziplinen entstehen oder neue Entdeckungen die Grenzen der alten Disziplinen verwischen. Aber diesen Vorzug verdanken die Einzelwissenschaften nur dem Umstande, daß sie Einzelwissenschaften sind, d. h. sich auf Teile der Welt beschränken. Die Philosophie, die das Ganze zu ihrem Gegenstande zu machen hat, ist in einer anderen Lage. Da die Spezialforschung Teile desselben Ganzen behandelt, muß mit ihrer Entwicklung und Ausbreitung der Begriff der Philosophie, die ursprünglich alle Wissenschaften einschloß, wechseln, und außerdem lassen sich nur von Teilen der Welt vor ihrer eingehenden Untersuchung Begriffe bilden, die bestimmt genug sind, um das Gebiet einer Wissenschaft eindeutig abzugrenzen. Was das Weltganze ist, gehört zu den Fragen, die erst von der Philosophie selbst beantwortet werden können. So werden dieser Wissenschaft einerseits fortwährend alte Probleme abgenommen, und andererseits wachsen ihr aus einer Entwicklung des Weltbegriffes neue Probleme zu. Darum muß immer wieder die Frage nach dem Gegenstand der Philosophie auftauchen. Was ist unter der »Welt« zu verstehen? Welche Aufgaben haben ihr gegenüber die Einzelwissenschaften? Welches Problem stellt uns die Welt, wenn wir auf das Ganze achten, und worin besteht daher die eigentlich philosophische Arbeit? Einen kleinen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen versuchen die folgenden Bemerkungen zu geben.

I.

Subjekt und Objekt.

Daß die Philosophie das All zu erforschen und schließlich das zu erreichen hat, was wir mit einem nicht sehr bezeichnenden, aber schwer zu entbehrenden Worte ›Weltanschauung‹ nennen, sollte nicht bestritten werden. Nur die Wissenschaft, die sich die denkbar umfassendste Erkenntnisaufgabe stellt, verdient den Namen der Philosophie. Nur so läßt sie sich überhaupt gegen die Einzelwissenschaften abgrenzen. In dieser einen einzigen Hinsicht ist ihr Begriff konstant. Daß manche Zeiten ein Weltproblem nicht kannten, beweist nur, daß sie unphilosophisch waren. Worin nun aber dieses Weltproblem besteht, kann man dadurch klar legen, daß man auf einen Doppelsinn des Wortes Welt hinweist. Wer über die Welt nachdenkt, bringt dabei sich selbst in einen Gegensatz zu ihr. Ich und die Welt, sagen wir und verstehen dann unter Welt offenbar noch nicht das Ganze, sondern nur einen wenn auch noch so großen Teil. Außerdem aber soll ja die Welt gerade die Totalität bedeuten, die Alles, also auch mich und die Welt im engeren Sinne umfaßt, und auf diesen weiteren Weltbegriff ist die Philosophie gerichtet. In dem Verhältnis des Ich zur Welt steckt somit das Weltproblem. Dies Verhältnis können wir auch als das von Subjekt und Objekt bezeichnen und versuchen, Alles, woraus die Welt in der weitesten Bedeutung des Wortes besteht, unter diese beiden Begriffe zu bringen. Dann hat die Philosophie zu fragen, wie Subjekt und Objekt in einem einheitlichen Weltbegriffe aufgehen. Die Antwort hierauf muß eine ›Weltanschauung‹ geben, die uns über unsern Platz im Weltganzen aufklärt.

Für eine Lösung des Weltproblems bieten sich unter dieser Voraussetzung zwei Wege. Man kann entweder das Weltganze vom Objekt aus begreifen, also dadurch zur Einheit kommen, daß man das Subjekt gewissermaßen in die Objektwelt hineinzieht, oder man kann umgekehrt das Subjekt zugrunde legen und dann in einem allumfassenden Weltsubjekt die Objekte finden. So entstehen zwei einander entgegengesetzte Weltanschauungen, die wir mit farblosen, aber in diesem Zusammenhange eindeutigen Ausdrücken als objektivierende und subjektivierende Philosophie bezeichnen können, und es dürften die meisten der philosophischen Streitfragen, die immer von neuem auftauchen, auf den so verstandenen Gegensatz des Objektivismus und des Subjektivismus als den letzten Grund des Streites zurückzuführen sein. Wir müssen versuchen, zu zeigen, wie dieser Gegensatz zu bilden ist, damit er wirklich das denkbar umfassendste Welt-

problem enthält, und auf welchem Wege man hoffen darf, zu einer Versöhnung des Weltgegensatzes vorzudringen.

Zu einer objektivierenden Weltanschauung werden die neigen, die an dem Verfahren der Einzelwissenschaften orientiert sind. Daß man die Körper nur als Objekte erkennen kann, scheint selbstverständlich, und auch mit dem Seelenleben steht es, wie die moderne Psychologie gezeigt hat, nicht anders. Sie kennt keine Seele mehr sondern nur noch psychische Vorgänge, und will man diese wissenschaftlich beschreiben oder erklären, so müssen sie wie jede andere Wirklichkeit objektiviert werden. Wir kennen nun aber nur physisches und psychisches Sein. In diesen Unterschied löst sich also der Gegensatz von Objekt und Subjekt auf, und damit scheint auch die Frage nach dem Weltbegriff entschieden. Was für alle Teile gilt, muß für das Ganze gelten, das aus diesen Teilen besteht. Die Welt begreifen heißt also, sie als Welt der Objekte begreifen und das Subjekt, diesen Komplex psychischer Vorgänge, als Objekt den andern Objekten einordnen. Das wird besonders deutlich, wenn man daran denkt, daß die höchste Aufgabe der Erkenntnis die Erklärung eines Vorganges aus seinen Ursachen ist. Dann läßt sich die objektivierende Weltanschauung auch erkenntnistheoretisch begründen. Kausalzusammenhänge sind, wie man sie auch sonst auffassen mag, jedenfalls in der Zeit verlaufende Ketten von Objektwirklichkeiten. Was sich der Einordnung in sie nicht fügt, entzieht sich damit zugleich der Wissenschaft überhaupt. Der einzig wissenschaftliche Weltbegriff kann daher nur der eines kausalen Zusammenhanges von Objekten sein. Die Subjekte sind nichts als dessen Glieder, also Objekte wie alles andere.

Eine Opposition gegen diesen Objektivismus wird nach der Meinung seiner Vertreter nur dann entstehen, wenn man den Begriff des Objektes zu eng faßt. Selbstverständlich hat die objektivierende Philosophie mit Materialismus nichts zu tun. Das psychische Leben wird in seiner Eigenart voll anerkannt. Nur darauf kommt es an, daß jeder seiner Teile ebenso wie das Ganze, das wir »Seele« nennen, sich als kausal bestimmt in eine Objektwirklichkeit einfügen läßt. Auch braucht ferner diese Weltanschauung keinen naturalistischen Charakter zu tragen, d. h. die Wirklichkeit der Natur gleichzusetzen, sondern sie ist sowohl mit einer geschichtlichen als auch mit einer religiösen Auffassung vereinbar. Das erste wird klar, sobald man Kausalität und Naturgesetz nicht zusammenfallen läßt. Dann sind die Kausalreihen ebensogut individualisierend als einmalige historische Entwicklungsgänge wie generalisierend als stets wiederkehrende und sich gleich bleibende Natur zu betrachten. Was die Religion anbetrifft,

so schließt der Objektivismus nur einen Subjekt-Gott aus, der als Wirklichkeit neben der Objektwelt steht. Suchen wir dagegen Gott in der Wirklichkeit selbst, in der Natur oder in der Geschichte, so steht dem nach den Prinzipien des Objektivismus nichts im Wege. Und verdient nicht nur ein solcher Gott, in dem wir alle leben und weben und sind, diesen Namen? »Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße?« Der Objektivismus ist demnach nicht nur die einzige wahrhaft wissenschaftliche und »objektive« Weltanschauung sondern auch die einzige, die unsere richtig verstandenen »subjektiven« Gemütsbedürfnisse befriedigt. Im Panpsychismus und im Pantheismus wird z. B. der Objektivismus glauben, das letzte Wort der Philosophie gesprochen zu haben, und meinen, daß wir vernünftigerweise gar nichts anderes erstreben können, als mit unserem subjektiven Einzeldasein in diesem großartigen beseelten und göttlichen Objektzusammenhange aufzugehen.

Trotzdem wollen viele Denker sich bei einer noch so groß und weit ausgestalteten Objektwelt nicht begnügen. Die Objekte sind nach ihrer Ansicht überhaupt keine in sich ruhenden Wirklichkeiten sondern abhängig vom Subjekt, und in diesem allein können wir daher die Wahrheit und das Wesen finden. Zunächst läßt sich gerade die erkenntnistheoretische Begründung, die der Objektivismus versucht, gegen ihn kehren. Falls es richtig ist, daß die Einzelwissenschaften alles, um es wissenschaftlich begreifen zu können, in einen Kausalzusammenhang einordnen müssen, so liegt das nur daran, daß die Kausalität eine Form des erkennenden Subjektes ist, und nur für dieses Subjekt ist daher die kausal bestimmte Objektwirklichkeit vorhanden. Sie ist bloße »Erscheinung«, gewissermaßen die Außenseite der Welt. Die Einzelwissenschaften mögen sich damit zufrieden geben, sie objektivierend zu beschreiben, zu berechnen oder irgendwie zu erklären. Die Philosophie, die Welterkenntnis sucht, kann sich darauf nie beschränken. Das hieße das Subjekt vergessen. Auch wenn man glauben sollte, daß das Wesen, wie es an sich ist, nicht eigentlich erkannt werden kann, weil das Innenleben ebenfalls nur als Erscheinung zugänglich ist, so wird dadurch an dem phänomenalen Charakter aller Objekte gewiß nichts geändert. Im übrigen jedoch sind die Bedenken gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis des Wesens nur so lange berechtigt, als man unter Erkenntnis die objektivierende Erkenntnis versteht. Das aber ist ganz einseitig, ja oberflächlich. Wir haben eine unmittelbare Erkenntnis der Wirklichkeit, sobald wir nur den Blick auf uns selbst richten. Nach innen geht der geheimnisvolle Weg, der das Weltgeheimnis entschleiern. Wir dürfen nicht objektivierend um die Dinge bloß herumgehen,

sondern wir müssen mitten in sie hinein, und die Pforte, die wir zu diesem Zwecke zu durchschreiten haben, liegt allein im Ich.

Nachdem der Subjektivismus so sein Erkenntnisprinzip gerechtfertigt hat, kann er das Weltprinzip auch positiv zu bestimmen suchen und zeigen, daß er überall zu dem entgegengesetzten Resultat kommt wie die objektivierende Tendenz. Eine Form des Subjektivismus ist dabei besonders wichtig. Wir selbst, lehrt sie, erfassen uns unmittelbar als Wille, als Zwecksetzung, als lebendige Tat. Darin haben wir den schroffsten Gegensatz zu einem bloßen Objektzusammenhang, und darin allein dürfen wir das Wesen der Welt suchen. Der Objektivismus zerstört dies elementare Leben, das immer neu und frisch aufquillt, diese schöpferische Entwicklung, und läßt alles in einem toten Kausalmechanismus erstarren. Er vernichtet den Willen, wenn er ihn in einen Komplex von Vorstellungsassoziationen oder in irgend einen bloßen Ablauf von psychischen Ereignissen verwandelt. Wir dürfen nicht in dieser Weise »intellektualistisch« sondern müssen »voluntaristisch« denken. Indem der Objektivismus das Subjekt einem Objektzusammenhang einzwängt, macht er uns zu Automaten. Er weiß nichts von der Unmittelbarkeit des spontanen persönlichen Ichlebens. Gegen diesen Passivismus bringt die subjektivierende Weltanschauung das Aktivitätsprinzip und die Freiheit zu ihrem Recht. Es gibt überhaupt keine toten Dinge sondern nur lebendige Handlungen. Sie allein sind das Wirkliche. Der Objektivismus kennt daher keine wahre Wirklichkeit. Vom unmittelbaren Erlebnis des Ich aus ist endlich, um nur dies noch zu erwähnen, auch allein eine religiöse Weltanschauung möglich, die der Objektivismus mit Unrecht für sich in Anspruch nimmt. Der Objektgott, von dem er redet, ist kein Gott. Nur die freie, weltumfassende, lebendige, schöpferische Persönlichkeit, die die Objekte als ihre Aeüßerlichkeit aus sich entläßt und mit ihnen schaltet, verdient den Namen des höchsten Wesens. Der Gott des Objektivismus ist eine tote und abstrakte »Substanz«, zu der man ein religiöses Verhältnis nur durch Inkonsequenzen gewinnen kann.

Diese Andeutungen mögen zur Klarlegung des Hauptgegensatzes genügen. Sie zeigen zugleich, daß eine lange Reihe von philosophischen Streitfragen mit ihm zusammenhängt. Den Kampf des Intellektualismus mit dem Voluntarismus, des Passivismus mit dem Aktivismus, des Determinismus mit der Freiheitslehre, des Pantheismus mit dem Theismus haben wir bereits erwähnt. Daß auch die Gegensätze des Mechanismus zur Teleologie, des Dogmatismus zum Kritizismus, des Empirismus zum Rationalismus, des Psychologismus zum Apriorismus, des Nominalismus zum Realismus, des Naturalismus zum

Idealismus oder irgend einem anderen Supranaturalismus aufs engste mit diesem Gegensatz verknüpft sind, braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Nur das letzte Motiv, das diesen Streitfragen zugrunde liegt, und durch das viele veranlaßt werden, dem Objektivismus den Charakter einer Weltanschauung überhaupt abzusprechen, müssen wir noch etwas besser verstehen.

Was meinen wir eigentlich, wenn wir von einer »Weltanschauung« reden? Wir wollen in der Tat durch sie nicht nur die Ursachen kennen lernen, die uns und alle anderen Dinge hervorbringen, und so alles in seiner kausalen Notwendigkeit erklären, sondern wir wollen auch ein Weltverständnis gewinnen, das, wie man zu sagen pflegt, uns den »Sinn« unseres Lebens, die Bedeutung des Ich in der Welt kennen lehrt. Deswegen allein wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt zum Weltproblem. Sinn und Bedeutung aber und ihr Verständnis sind etwas anderes als Sein und Wirklichkeit und ihre Erklärung. Nach Sinn und Bedeutung fragen, heißt in letzter Linie Richt- und Zielpunkte auch für unsere Stellungnahme zur Welt, für unser Wollen und Handeln suchen. Wohin streben wir eigentlich? Was ist der Zweck dieses Daseins? Was sollen wir tun? Es mag Denker geben, die meinen, daß solche Fragen nicht in die Wissenschaft gehören. Aber davon müssen wir hier, wo es sich um den allgemeinsten Begriff der Philosophie handelt, absehen. Es ist Tatsache, daß nahezu alle großen Philosophen der Vergangenheit auch die Frage nach dem Sinn des Lebens mehr oder weniger ausdrücklich gestellt haben, und daß die Antwort, die sie hierauf fanden, sogar das für ihre »Weltanschauung« eigentlich Charakteristische war. Abgesehen davon wäre es eine unzulässige Willkür, solche Fragen aus der Philosophie auszuschließen. Selbst wenn bisher noch niemand sie aufgeworfen hätte, müßte die Philosophie es jetzt endlich tun. Sie hat als Philosophie nach allem zu fragen, wonach ernsthaft gefragt werden kann, und worauf andere Wissenschaften keine Antwort geben wollen.

In diesem Bedürfnis nach Weltanschauung, die mehr als Wirklichkeitserklärung ist, steckt der letzte Grund, warum man sich mit dem Objektivismus nicht begnügt. Er kann in der Tat nie mehr sagen, als daß dies oder jenes so ist oder sein muß. Ja, noch mehr, die Einordnung des Subjekts in den Kausalzusammenhang der Objekte scheint den Gedanken an etwas, das unserm Leben Wichtigkeit, Tiefe, Größe verleiht, geradezu aufzuheben. Der Objektivismus, der das Subjekt vernichtet, macht dadurch die ganze Welt zu einem völlig gleichgültigen Sein und Geschehen, nach dessen Sinn zu fragen nicht mehr möglich ist. Nur vom Subjekt aus ist das Problem des Sinnes,

den die Welt hat, in Angriff zu nehmen. Nur für das Subjekt und durch das Subjekt bekommt die Wirklichkeit eine Bedeutung. Darum betont der Subjektivismus den Willen und seine Zielstrebigkeit, darum sträubt er sich gegen die Auffassung des Seelenlebens als eines bloßen Vorstellungsverlaufes, darum hebt er die Aktivität des Ich hervor und faßt die Welt als Tat, weil so allein eine Welt entsteht, die uns vertraut ist, die uns zu einer Heimat zu werden vermag, in der wir wirklich leben und handeln können. Nur zu einer solchen Welt gewinnen wir ein innerliches Verhältnis, nur von dieser Welt können wir sagen, daß wir sie verstehen. Nur sie ist Fleisch von unserem Fleisch und Geist von unserem Geist. Je mehr dagegen die objektivierende Tendenz fortschreitet, desto mehr entfremdet sie uns die Welt und vernichtet schließlich das Vertrauteste, wie Willen und Tat. Man muß geradezu sagen: je besser der Objektivismus die Welt erklärt, umso unverständlicher macht er sie. Wir verstehen schließlich unser eigenes Ich nicht mehr, wenn wir es denken sollen als einen bloßen Ablauf von psychischen Ereignissen. Aus dem unmittelbar Erlebten und Bekannten wird ein blasses, unheimliches Gespenst, eine stumpfe blöde Weltmaschinerie. Kurz, der Objektivismus, der einen alles umfassenden Weltbegriff zu bilden unternimmt, ist der Feind jeder wirklichen »Weltanschauung«, weil er alles persönliche Leben zerstört, das in Freiheit und unter Verantwortung auf selbst gesetzte Ziele hinarbeitet und in dem Sinne dieses Lebens eine Gewißheit besitzt, die jeder Objektivierung spottet. Nur der Subjektivismus gibt uns wirklich einen einheitlichen Weltbegriff, in dem wir Aufschluß erhalten über unsern Platz in der Welt, während der Objektivismus das Weltproblem verschärft, die Kluft zwischen Leben und Wissenschaft immer mehr erweitert.

Wenn wir den Kernpunkt des Streites so verstehen, so haben wir damit die besten Gründe aufgedeckt, welche der Subjektivismus für sich anführen kann. Die objektivierende Weltanschauung vermag in der Tat den Sinn unseres Lebens nicht zu deuten. Die Welt als reines Wirklichkeitsobjekt ist absolut sinnlos. Das sollte man nicht bestreiten. Auf eine Sinnesdeutung aber dürften wir in der Philosophie erst dann verzichten, wenn unwiderleglich dargetan wäre, daß sie mehr als Erklärung aus den Ursachen unter keinen Umständen geben kann. Daraus, daß der Objektivismus dazu nicht imstande ist, folgt noch gar nichts. Er müßte uns erst beweisen, daß die Welt einen Sinn überhaupt nicht hat, und dieser Beweis kann ihm nie gelingen, weil das ebenfalls eine Deutung des Weltsinnes, nur mit einem negativen Vorzeichen, wäre. Wir würden niemals begreifen, wie es in einer reinen Objektwelt auch nur zum Bewußtsein ihrer

Sinnlosigkeit kommen könnte. Die konsequente Durchführung der Objektivierung zwingt zu völliger Enthaltbarkeit in diesen Fragen, zum Verzicht auf eine negative ebenso wie auf eine positive Antwort. Vollends ist daher der Objektivismus verloren, wenn er, wie in den Formen des Panpsychismus oder Pantheismus selbst versucht, mehr als bloße Erklärung zu geben und der Welt einen religiösen oder sonst irgend einen Sinn beizulegen. Die Kausalketten von Objekten, aus denen die Welt bestehen soll, erschöpfen sich völlig in ihrem Sein, und ihre treibenden Kräfte sind nichts weniger als göttlich. Die Objektvergottung, wie sie heute noch an der Tagesordnung ist und sich bis auf physikalische Hilfsbegriffe erstreckt, kann in der Tat nur als Verworrenheit und Gedankenlosigkeit gelten. Hier liegt also die starke Seite der subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung. Durch solche Argumente zieht sie immer von neuem die Denker in ihren Bann.

Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache. Hat deswegen schon der Subjektivismus Recht, weil der Objektivismus keine »Weltanschauung« zu geben vermag? In der Form, in der er gewöhnlich auftritt, ist auch er mit Mängeln behaftet, die ihn wissenschaftlich bloßstellen, ja prinzipiell unfähig machen, das zu geben, was er verspricht, und dessen Fehlen er beim Objektivismus tadelt.

Zunächst muß seine erkenntnistheoretische Begründung die schwersten Bedenken erregen, wenn sie die Objektwirklichkeit zur bloßen Erscheinung herabsetzen will. Was ist denn jenes Subjekt, für das allein es Objekte geben soll? Es ist, wenn es in einwandsfreier Weise erkenntnistheoretisch und nicht willkürlich metaphysisch aufgefaßt wird, selbst keine Wirklichkeit oder gar die wahre Wirklichkeit, sondern lediglich eine logische Form, ein Begriff, der für die Erkenntnistheorie wertvoll und wichtig sein mag, von dem aus man aber niemals auf eine absolute Realität schließen darf, im Vergleich zu der dann die gesamte empirische Wirklichkeit nur einen phänomenalen Charakter trägt. Die Gegenstände, mit denen die Naturwissenschaften und die Psychologie, die Geschichte und die andern Kulturwissenschaften es zu tun haben, und die sie generalisierend oder individualisierend behandeln, sind die »wahren« Wirklichkeiten. Ihnen auf Grund des rein logischen und formalen Satzes, daß jedes Objekt für ein Subjekt da ist, den Charakter der Realität absprechen und sie zur bloßen Außenseite der Welt degradieren, heißt eine phantastische Metaphysik treiben, die konsequent zu Ende gedacht zum Solipsismus führt. Die wirklichen Subjekte sind in derselben Weise wirklich wie die Objekte. Jede Behauptung, sie seien das »Wesen«, und die Objekte nur die »Erscheinungen«, ist unzulässig.

Erkennt aber die subjektivierende Betrachtung die Objekte der

Einzelwissenschaften als Realitäten an, so ist sie dauernd in Gefahr, mit der Spezialforschung in Konflikt zu kommen. Von dieser kann die Wirklichkeit nur objektivierend behandelt werden, und jede Einheit der Weltanschauung ist gestört, wenn dasselbe Material zwei sich ausschließenden Auffassungen unterworfen wird. Das führt entweder zu einer wissenschaftlich unerträglichen doppelten Wahrheit oder, wenn die Prinzipien der Ursachenerforschung nicht respektiert werden, zu einer Verwirrung der Spezialwissenschaften. Der Vitalismus, der im körperlichen Dasein das Wirken von Zwecken, also von etwas Psychischem behauptet, und damit jede Auffassung der Organismen als rein physischer Gebilde ausschließt, oder die Annahme des freien Willens als eines ursachlosen, jede Erklärung des psychischen Seins störenden Vorgangs, sind abschreckende Beispiele solcher subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung, die sich leicht häufen ließen. Die Einzelwissenschaften werden eine derartige Philosophie stets bekämpfen, und sie können eines schließlichen Erfolges sicher sein. Der Subjektivismus in dieser Gestalt ist gewiß nicht geeignet, einen einheitlichen Weltbegriff zu schaffen. Er führt einen aussichtslosen Kampf gegen die Grundlagen, auf denen die Spezialforschung ihre besten Erfolge erzielt hat.

Noch mehr aber spricht gegen diesen Subjektivismus etwas anderes. Sogar wenn es keine Wissenschaften gäbe, die nur durch eine objektivierende Betrachtung der Wirklichkeit vorwärts kämen, was wäre dann durch die subjektivierenden Prinzipien des Voluntarismus und Aktivismus erreicht? Lassen sich dadurch, daß wir die Welt als Tat denken, auch nur die Gemütsbedürfnisse befriedigen, die zu einer Bekämpfung der Einordnung des Subjekts in den Objektzusammenhang getrieben haben? Gewiß nicht, denn mit Wille und Tat allein ist für die Weltanschauung noch garnichts gesagt. Das erst ist entscheidend, von welcher Art die Zwecke und Ziele sind, in deren Dienst der Wille und die Tat stehen. Wo wir Weltanschauung verlangen, die uns sagt, was die Welt bedeutet, da fragen wir, wenn wir uns richtig verstehen, danach, ob unser Leben Wert hat, und was wir tun sollen, damit es wertvoll wird. Sind die Ziele und die Zwecke des Subjektes wertlos, dann geben sie unserm Dasein keinen Sinn. Das beste Argument des Subjektivismus gegen den Objektivismus ist, daß dieser die Welt entwertet. An dieser Entwertung ändert die subjektivierende Philosophie, die wir bisher betrachtet haben, für sich allein noch nichts. Auch als Wille und als Tat bleibt die Welt uns unverständlich wie die Objektwirklichkeit, so lange wir die Werte dieses Willens und die Güter, welche diese Tat hervorbringt, nicht kennen. Auch der Begriff der schöpferischen Entwicklung ist für die

Weltanschauung leer und nichtssagend, solange er sich nicht mit einer Wertsteigerung in Verbindung bringen läßt. Der voluntaristische Subjektivismus unterliegt einer leicht zu durchschauenden Täuschung. Er glaubt, der Welt eine Bedeutung zu geben, wenn er die Subjekt-kategorien auf das Ganze der Wirklichkeit ausdehnt. Als ob durch eine solche gewissermaßen quantifizierende Betrachtung etwas erreicht würde! Ein allumfassendes Welt-Ich kann ebenso wertlos und nichtig sein wie irgend ein beliebiges individuelles menschliches, allzumenschliches Subjekt. Darum sagt uns der Subjektivismus über den Sinn des Lebens nicht mehr als der Objektivismus.

Dies soll nicht heißen, daß hiermit die subjektivierende Philosophie in jeder Form abgetan ist, und daß alle die Fragen ihren Stachel verloren haben, die aus der restlosen Einordnung des Ich in den Zusammenhang der Objekte entstehen. Im Gegenteil, wenn es auch bei der Frage nach dem Sinn des Lebens zuerst auf die Werte ankommt und auf das, was wir tun sollen, so wird man doch hierbei allein nicht stehen bleiben können sondern auch weiter fragen müssen, wie das Subjekt als bloßes Objekt unter Objekten zu den Werten, die seinem Leben Sinn geben, Stellung nehmen kann, und wie das Leben und die Werte mit einander verknüpft sind. Zuletzt taucht also gewiß auch das Problem der Wertverwirklichung auf, und dabei scheinen dann Begriffe wie Wille und Tat von neuem wesentlich. Aber das Bedürfnis nach einer subjektivierenden Auffassung entspringt dann eben nur aus dem Wertproblem, und darauf allein kommt es hier zunächst an. Die Geltung des Wertes bleibt unter allen Umständen für die Frage nach dem Sinn des Lebens das Primäre. Wille und Tat kommen später. Weltanschauung als Weltverständnis kann nie aus einem bloßen Subjektverständnis sondern nur aus einem Wertverständnis entspringen. Erst wenn wir der Werte gewiß sind, wird das Subjekt, das zu diesen Werten Stellung nimmt, wichtig. Wer den Objektivismus bekämpft, weil er den Sinn des Lebens vernichtet, erreicht dadurch allein noch garnichts, daß er das Subjekt aus dem Objektzusammenhange heraushebt. Das ist etwas Negatives. Ein so gewonnener Weltbegriff mit seinem Voluntarismus, Aktualismus und Freiheitsprinzip ist mit Rücksicht auf die Weltanschauungsprobleme noch ganz leer. Ob wir die Objektwirklichkeit absolut setzen oder sie in den Rahmen eines Weltsubjektes einspannen, ob wir das Weltobjekt oder die Welttat an den »Anfang« bringen, das macht für den Wert der Welt nichts aus. Das Subjekt muß positiv verankert werden, wenn wir eine Deutung des Lebenssinnes gewinnen wollen, und der Grund, den wir dazu brauchen, kann nur ein Reich der Wertgeltungen, niemals aber die Wirklichkeit des Subjektivismus sein.

II.

Wert und Wirklichkeit.

So sehen wir, daß bei der Lösung des Weltanschauungsproblems sowohl der Objektivismus als auch der Subjektivismus in der bisher betrachteten Form versagt, und der Grund dafür liegt auf der Hand. Ihr Weltbegriff ist nicht weit genug. Beide kennen nur Wirklichkeiten, und mögen wir die Wirklichkeit noch so umfassend denken, so ist sie doch immer nur ein Teil der Welt. Außer den Wirklichkeiten gibt es Werte, deren Geltung wir verstehen wollen. Erst diese beiden Reiche zusammen machen das aus, was den Namen der Welt verdient, und dabei ist vor allem darauf zu achten, daß die Werte, die wir so den Wirklichkeiten gegenüberstellen, nicht etwa selbst als Wirklichkeiten anzusehen sind. Wir werden dies am besten begreifen, wenn wir auf die Verknüpfung der Werte mit den Wirklichkeiten achten und wieder daran denken, daß die Wirklichkeit aus Objekten und Subjekten besteht.

Es gibt Objekte, die, wie man sagt, Wert haben, oder an denen Werte haften, und die man dann selbst auch Werte nennt. Ein Kunstwerk z. B. ist eine solche Objektwirklichkeit. Aber man kann leicht einsehen, daß der Wert, der an ihm haftet, nicht etwa mit seiner Wirklichkeit zusammenfällt. Alles Wirkliche an einem Bilde, die Leinwand, die Farben, der Lack, gehört nicht zu den Werten, die mit ihnen verknüpft sind. Wir wollen daher solche mit Werten verknüpfte Objektwirklichkeiten »Güter« nennen, um sie von den an ihnen haftenden Werten zu unterscheiden. Auch die wirtschaftlichen »Werte«, von denen die Nationalökonomie spricht, sind dann nicht Werte sondern Güter, und ebenso kann in anderen Fällen die Scheidung von Gut und Wert nicht schwer sein.

Außerdem ist der Wert jedoch mit einem Subjekt verknüpft, das Objekte wertet, und man kann nun meinen, daß eine Wirklichkeit nur dadurch zum Gut, ein Bild also nur dadurch zum Kunstwerk wird, daß Subjekte ihm einen Wert beilegen. Fällt darum der Akt der Wertung, durch den dies geschieht, mit dem Wert selbst zusammen? Man ist vielfach geneigt, auch diese Frage zu bejahen, oder man wird doch höchstens Wert und Wertung so von einander trennen wollen, wie man im »Gefühl« die Lust oder den Schmerz von dem Akte des Fühlens trennt. Wie es Lust nur gibt, insofern sie gefühlt wird, so gäbe es dann Werte nur, insofern Subjekte sie werten. Der Wert selbst wäre dann eine Wirklichkeit, genauer ein psychisches Sein, und eine Wissenschaft von den Werten wäre daher ein Teil der Psychologie.

In dieser weitverbreiteten Ansicht steckt eines der verwirrendsten Vorurteile der Philosophie, und die Vermengung von Wert und Wertung findet sich sogar dort, wo man eingesehen hat, daß die Psychologie als die Wissenschaft vom psychischen Sein mit den Wertproblemen garnichts anfangen kann. Wir müssen daher mit allem Nachdruck hervorheben, daß die Werte von den psychischen Akten des wertenden Subjektes, wie überhaupt von jeder Wertung und jedem Willen, begrifflich ebenso streng zu scheiden sind, wie von den Objekten, an denen sie haften, oder den Gütern. Es ist zwar sicher, daß die Werte für uns immer mit Wertungen verbunden sind, aber sie sind eben verbunden mit ihnen und sind gerade deswegen nicht dasselbe wie die wirklichen Wertungen. Der Wert gehört als Wert in eine ganz andere Begriffssphäre als die wirkliche Wertung, und er enthält daher auch ein ganz anderes Problem. Wenn es sich um einen Akt des Wertens handelt, so kann man fragen, ob er existiert oder nicht, aber über den Wert selbst ist mit der Antwort hierauf garnichts gesagt. Ja, kommt der Wert als Wert in Betracht, so ist die Frage nach seiner Existenz sinnlos. Man kann dann nur fragen, ob er »gilt« oder nicht, und diese Frage fällt unter keinen Umständen mit der nach der Existenz des Wertens zusammen. An theoretischen Werten, d. h. an wissenschaftlichen Wahrheiten kann man sich das leicht klar machen. Die Frage, ob der an einem Satze haftende theoretische Wert gilt, ob, wie man gewöhnlich sagt, der Satz wahr ist, wird niemand für gleichbedeutend halten mit der Frage, ob diese Geltung faktisch anerkannt ist, ob man den theoretischen Wert auch wirklich wertet. Ebenso kann die Einsicht in das Faktum, daß etwas wirklich gewertet wird, eventuell von allen Menschen aller Zeiten, ja von allen wertenden Wesen überhaupt, garnichts darüber sagen, ob der betreffende Wert gilt oder nicht. Ein Wert kann vielmehr gelten, ohne daß ein Akt der Wertung, der zu ihm Stellung nimmt, irgendwo und irgendwann vorhanden ist. In dieser Weise gelten z. B. alle von der Wissenschaft noch nicht entdeckten Wahrheiten. Aber selbst wenn es keinen einzigen solchen Wert gäbe, der unabhängig von jeder Wertung gilt, so müßten darum doch die Begriffe des Wertes und der Wertung ebenso streng von einander geschieden werden wie die Begriffe des Wertes und des Gutes.

Kurz, Güter und Wertungen sind keine Werte sondern Verbindungen von Wirklichkeiten mit Werten. Die Werte selbst sind deshalb weder im Gebiet der Objekte noch in dem der Subjekte zu finden, sondern sie bilden ein Reich für sich, das jenseits von Subjekt und Objekt liegt. Und wenn nun die Welt so aus Wirklichkeiten und Werten besteht, dann ist der Gegensatz zwischen diesen

beiden Reichen zugleich der Gegensatz, in dem das Weltproblem steckt. Dieser Gegensatz ist viel umfassender als der von Objekt und Subjekt. Die Subjekte treten jetzt zusammen mit den Objekten als die Wirklichkeiten auf die eine Seite und bilden den einen Teil der Welt. Ihnen müssen wir die Werte als den andern Teil gegenüberstellen und dann fragen, wie diese beiden Teile sich zueinander verhalten, wie sie eventuell zu einer Einheit zu bringen sind. So sehen wir, wie aus einer Erweiterung des Weltbegriffes der Philosophie ein neues Grundproblem erwächst. Erst wenn sie sich der Frage nach dem Verhältnis von Wert und Wirklichkeit zuwendet, behandelt sie wirklich das Weltproblem und kann hoffen, Weltanschauung zu geben, die mehr als bloße Wirklichkeitserklärung ist.

Bevor wir jedoch auf die Frage nach der Einheit von Wert und Wirklichkeit eingehen, müssen wir die Stellung klar legen, welche die Philosophie jedem dieser beiden Reiche gegenüber hat, wenn wir sie getrennt betrachten. Der Wirklichkeit steht sie dann nicht anders gegenüber als die Einzelforschung, d. h. sie hat keinen Grund, dem objektivierenden Verfahren irgend eine Grenze zu setzen, sobald die Spezialwissenschaften nur bei Wirklichkeitsproblemen bleiben und sich um die niemals mit ihnen identischen Wertprobleme nicht kümmern. Kann jedoch die Philosophie selbst objektivierend verfahren? Wenn sie es mit Wirklichkeitsproblemen zu tun hat, gewiß. Aber gibt es für sie heute noch reine Wirklichkeitsprobleme? Soweit es sich um Teile der Wirklichkeit handelt, offenbar nicht, falls man überhaupt zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft eine Grenze ziehen will. Denn das ist für die heutige wissenschaftliche Lage charakteristisch, daß jeder Teil der Wirklichkeit zum Gegenstand einer Einzeldisziplin geworden ist. Das war nicht immer so. Die Philosophie enthielt ursprünglich sogar alle Wirklichkeitsprobleme in sich. Aber dieser Zustand ist längst vorüber, und niemals kann sie zu ihm wieder zurückkehren. Die Einzelwissenschaften haben ihr im Laufe der Zeit ein Wirklichkeitsproblem nach dem andern entzogen, und damit mußte ihr Gegenstand sich ändern. Dieser Prozeß hat wenigstens im Prinzip seit einiger Zeit sein Ende erreicht, und das ist, zwar gewiß nicht für die wirkliche Tätigkeit der Philosophen, wohl aber für den Begriff der Philosophie als einer besonderen Wissenschaft von entscheidender Bedeutung. Man kann jetzt einzelwissenschaftliche und spezifisch philosophische Probleme begrifflich scharf voneinander scheiden, so eng sie auch miteinander verknüpft sein mögen, und so wenig ihre getrennte Behandlung durch verschiedene Forscher durchführbar oder auch nur wünschenswert sein mag. Alle körperlichen und alle geistigen Vorgänge werden heute von Einzelwissenschaften objektivierend untersucht,

und die Philosophie hat die Ergebnisse dieser Arbeit lediglich hinzunehmen. Sie findet in keinem Teile der Objektwirklichkeit auch nur das kleinste Plätzchen für eine spezifisch philosophische Problemstellung und Bearbeitung frei.

Der Wirklichkeit gegenüber kann die Philosophie daher nur noch eine Aufgabe haben: sie muß im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, die sich stets auf Teile beschränken, die Wissenschaft vom Ganzen sein. Doch dies ist nicht eindeutig. Auch die Spezialwissenschaften haben es in gewisser Hinsicht mit dem Ganzen zu tun. Sie bilden Theorien, die für alle Körper und für alles geistige Leben gelten sollen, und sie werden schließlich es sich auch nicht nehmen lassen, die Beziehungen zu erforschen, die zwischen dem Physischen und dem Psychischen bestehen, so sehr man dies auch heute noch für eine Arbeit der Philosophen halten mag. Das Verfahren, das allein zur Lösung dieser Probleme führen kann, ist im Prinzip dasselbe wie das der Einzelforschung. Erst wo das spezialwissenschaftliche Verfahren der objektivierenden Wissenschaften prinzipiell versagt, kann die Philosophie hoffen, in der Wirklichkeit ein Feld für die ihr allein eigentümliche Betätigung zu finden.

Es läßt sich nun in der Tat zeigen, daß die Einzelforschung an eine Grenze kommt, die sie auch bei der denkbar größten Vervollkommnung nicht zu überschreiten vermag. Sie bleibt stets auf einen Teil der Wirklichkeit beschränkt, mag dieser Teil noch so groß sein. Man braucht der Einfachheit halber nur an das körperliche Wirklichkeitsganze zu denken. Die Einzelforschung erreicht in ihm weder im Kleinen noch im Großen ein Ende. Sie kommt immer nur zum Vorletzten. Das Letzte, das Ganze der Wirklichkeit im strengen Sinne des Wortes, geht in ihre Begriffe nicht ein, und doch enthält zweifellos auch dieser Begriff des Wirklichkeitsganzen ein Problem, da ja jeder Teil mit diesem Ganzen notwendig verbunden ist, ja nur insofern ein wirklicher Teil ist, als er Teil dieses Ganzen ist, also ohne das Ganze selbst nicht wirklich sein würde. Beim Körperganzen hat also die Philosophie, die sich grundsätzlich keine Beschränkung auferlegen darf, mit ihrer Arbeit einzusetzen, und dasselbe gilt auch für die »Seele«.

Ist nun aber das Problem des Wirklichkeitsganzen noch ein Wirklichkeitsproblem in dem Sinne, wie es die Probleme der Einzelwissenschaften von der Wirklichkeit sind? Ein charakteristischer Unterschied tritt sofort hervor. Jede Wirklichkeit, die von den Einzelwissenschaften untersucht werden soll, muß entweder als etwas Tatsächliches vorgefunden und gegeben sein, oder sie muß wenigstens so vorgefunden werden können wie das, was faktisch gegeben ist. Das Wirklichkeitsganze aber, zu dem jeder vorfindbare Teil ge-

hört, und ohne das er nicht wirklich wäre, kann selbst nie vorgefunden werden und nie gegeben sein. Es ist nur zu denken, als ein stets zu Suchendes und doch nie zu Findendes, als ein nie Gegebenes und doch immer Aufgegebenes, als eine Forderung, die an uns mit Notwendigkeit gestellt wird, und daraus folgt, daß der Begriff des Wirklichkeitsganzen kein reiner Wirklichkeitsbegriff mehr ist, sondern, ein Begriff, in dem die Wirklichkeit sich mit einem Werte verknüpft. Die Forderung, als die allein wir das Wirklichkeitsganze erfassen, gilt, und das Wertmoment dieses Begriffes ist gerade das, was das Wirklichkeitsganze den Einzelwissenschaften und ihren Untersuchungen entzieht. Solange wir also von Teilen der Wirklichkeit sprechen, bleiben wir im bloß Wirklichen, und dabei hat die Philosophie dann nichts mehr zu tun. Sobald wir über die Teile hinaus zum Ganzen gehen, werden wir auch über die Wirklichkeit hinausgetrieben.

So ergibt sich von Neuem, daß der Weltbegriff zu eng ist, solange man versucht, ihn mit dem der Wirklichkeit gleichzusetzen. Nicht einmal den Begriff der Welt als des Wirklichkeitsganzen können wir ohne den Begriff eines Wertes bilden, und an der Geltung dieses Wertes wird Niemand zweifeln. Zugleich wird damit auch der Begriff der Philosophie durch die Bestimmung ihres Verhältnisses zu den Einzelwissenschaften klar. Alle reinen Wirklichkeitsprobleme sind Probleme, die sich nur auf Teile der Wirklichkeit erstrecken, und sie gehören deshalb im Prinzip der Spezialforschung an. Von dieser sind dann auch die Wertungen, ebenso wie die Güter objektivierend zu behandeln, und sobald man nur von der Geltung der mit ihnen verbundenen Werte absieht, können dabei keine Schwierigkeiten entstehen. Es gibt also keinen Teil der Wirklichkeit, der sich den objektivierenden Einzelwissenschaften entzieht. In ihnen ist deshalb der Objektivismus, um mit Hegel zu reden, »aufgehoben«. Weil der Philosophie kein reines Wirklichkeitsproblem mehr übrig bleibt, setzt erst bei den Wertproblemen ihre Arbeit ein. So wird die Grenze zwischen ihr und der Spezialforschung scharf gezogen. Dem entspricht, daß für das objektivierende Verfahren in der Philosophie kein Platz mehr ist. Wertprobleme kann man objektivierend nicht in Angriff nehmen. Auch das Problem des Wirklichkeitsganzen läßt keine objektivierende Behandlung zu.

Greift nun aber deswegen etwa die subjektivierende Betrachtung Platz, und ist also die Philosophie als die subjektivierende Wertwissenschaft den Einzelwissenschaften als den objektivierenden Wirklichkeitswissenschaften gegenüberzustellen? Solange es sich nur um die Werte als Werte handelt, ist diese Frage zu verneinen, und die Gründe dafür ergeben sich aus den Ausführungen über den Wert-

begriff leicht. Es ist jedoch notwendig, dies heute, wo man Werte meist noch mit Wertungen verwechselt, mit Nachdruck zu sagen, und wir bestimmen daher zunächst ausdrücklich auch die Stellung, welche die Philosophie zu den für sich betrachteten Werten hat, ebenso wie wir ihre Stellung zu den für sich betrachteten Wirklichkeiten bestimmt haben. Erst dann können wir uns der Frage nach dem Verhältnis von Wert und Wirklichkeit, also dem Grundproblem der Weltanschauung zuwenden und zu einer Entscheidung auch über die Bedeutung des Subjektivismus kommen.

Der Gedanke, daß in den Werten die philosophischen Probleme stecken, ist oft ausgesprochen, und er bricht sich wohl seit dem Wiedererwachen des philosophischen Interesses immer mehr Bahn. Ist er doch in seiner radikalsten Gestalt, wonach die Philosophie eine Umwertung aller Werte bedeutet, geradezu zu einem Schlagwort der Mode geworden, und auch abgesehen davon nehmen Untersuchungen über das Werten und die Werte in unserer Zeit einen breiten Raum ein. Solange es sich jedoch um das Werten handelt, also das wirkliche Subjekt und seine Wertungen dabei im Vordergrund stehen, ist, wie wir gesehen haben, noch nicht das erreicht, worauf es für die Philosophie ankommt. Eine Philosophie der Wertungen ist keine Philosophie der Werte, auch dann nicht, wenn sie diesen Namen führt. Sie behandelt höchstens die Wertprobleme mit, und sie kann, solange sie von ihnen die Wirklichkeitsprobleme nicht scharf trennt, nicht einmal zu einer klaren Fragestellung kommen. Besonders ist es unmöglich, aus der allgemeinen Natur des wertenden Subjektes die inhaltliche Mannigfaltigkeit der Werte abzuleiten, und gerade auf diese Mannigfaltigkeit kommt es der Philosophie an, denn nur auf Grund ihrer Kenntnis können wir Weltanschauung als Deutung des Lebenssinnes gewinnen. Wollten wir dabei an das Werten anknüpfen, so dürften wir natürlich nicht von einem einzelnen individuellen Subjekt und der Fülle seiner persönlichen Wertungen ausgehen, weil wir sonst im rein Persönlichen und Individuellen stecken bleiben und nie zu einer Weltanschauung kommen würden. Wir müßten vielmehr einen allgemeinen Begriff von einem wertenden Subjekt überhaupt bilden. Dieses Subjekt aber mit seinen generalisierten Willenshandlungen und Zwecksetzungen ist, sobald wir nach dem Inhalte der Werte fragen, völlig leer, und seine Betrachtung wäre daher für die Wertlehre notwendig unfruchtbar. Der Kampf gegen den Subjektivismus ist berechtigt, wenn er sich gegen den Versuch richtet, das irgendwie generalisierend aufgefaßte wollende Ich zur Grundlage der Weltanschauung zu machen. Eine Philosophie der Werte, die das versucht, kommt über einen schlechten Subjek-

tivismus nicht hinaus. Wenn sie es auch nicht mit Objekten zu tun hat, so braucht sie doch ein »objektives« Prinzip, und das kann sie vom wertenden Subjekt her ebensowenig gewinnen wie vom Subjekt überhaupt.

Dies soll nicht etwa heißen, daß die Wertlehre von einer Betrachtung der Wirklichkeiten ganz abzusehen habe. Im Gegenteil, nur an Wirklichkeiten können die Werte in ihrer Mannigfaltigkeit und inhaltlichen Bestimmtheit gefunden werden, und zum Begriff der Philosophie als Wertlehre gehört daher noch der Begriff der Wirklichkeiten, die mit den für sie wesentlichen Werten verbunden sind. Wir werden ihn am leichtesten finden, wenn wir daran denken, daß das Wesen des Wertes seine Geltung ist. Daraus folgt nämlich, daß für das Wertverständnis die Werte in Betracht kommen, für die der Anspruch auf Geltung erhoben wird, und die Wirklichkeiten, an denen solche Werte haften, finden sich unmittelbar zugänglich nirgends anders als im Kulturlieben. Die Kultur ist der Begriff eines Gutes und kann nur als solcher verstanden werden. In den Kulturgütern hat sich die Mannigfaltigkeit der Werte gewissermaßen niedergeschlagen, und zwar ist dies im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung geschehen. Auf die Kulturgüter muß daher die Philosophie ihren Blick richten, um an ihnen die Mannigfaltigkeit der Werte zu finden. Sie wird sich zu diesem Zweck an die Wissenschaft wenden, welche die Kultur als Wirklichkeit objektivierend behandelt und individualisierend ihren Reichtum und ihre Mannigfaltigkeit ausbreitet. Das aber tut die Geschichte. Es sind also nicht Subjekte, sondern Objektwirklichkeiten, die die Philosophie, soweit sie Wertlehre ist, mit Rücksicht auf die an ihnen haftenden Werte zu analysieren hat. Von den Kulturobjekten muß sie die Werte ablösen und dabei festzustellen suchen, welche Werte es sind, die Kulturobjekte zu Kulturgütern machen. Dann wird sie die Werte in ihrer Reinheit als Werte kennen lernen und verstehen. Natürlich könnte man die Werte auch finden, wenn man sich an die Subjekte hielte, insofern sie zu den Kulturgütern wertend Stellung nehmen, und das hat man, ohne es zu wissen, stets getan, wo es so schien, als seien die Werte aus dem Wesen des Subjektes gewonnen. Aber die Eigenart und die Mannigfaltigkeit des Stellungnehmens, die dann zu beachten wäre, ist abhängig von der Eigenart und der Mannigfaltigkeit der Kulturobjekte, denen die Subjekte gegenüberstehen, und so lange es sich nur darum handelt, die Werte selbst in ihrer Eigenart und Mannigfaltigkeit kennen zu lernen, ist daher die Untersuchung der wertenden Subjekte ein überflüssiger, ja eventuell verwirrender Umweg. Man könnte glauben, die Wertlehre sei auf eine Psychologie des Wertens und des Wollens aufgebaut.

Die Frage, wie die Philosophie die Kulturgüter zu bearbeiten hat, um an ihnen die Werte zu finden, würde von ihrem allgemeinen Begriff zu dem ihres Systems führen, und dessen Darlegung ist einem anderen Gedankenzusammenhange vorzubehalten. Hier kommt es nur auf das allgemeine Prinzip zur Ueberwindung des schlechten Subjektivismus in der Wertlehre an. Daß dabei die Gefahr droht, aus dem Regen des Psychologismus in die Traufe des Historismus zu geraten, der ebenfalls ein schlechter Subjektivismus ist, soll nicht bestritten werden. Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Philosophie, die Mittel zu finden, die sie braucht, um dieser Gefahr zu entgehen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß schon bisher die Philosophie in hohem Maße an der Mannigfaltigkeit der historischen Kulturgüter orientiert gewesen ist, und daß ihr nur meistens das Bewußtsein hiervon fehlte. Die theoretische Philosophie oder das, was man Logik, Erkenntnistheorie u.s.w. nennt, knüpft an das Kulturgut Wissenschaft an. In ihm haben sich im geschichtlichen Verlauf die theoretischen Werte der Wahrheit verkörpert, und nur an ihm können wir sie finden. Die Ethik hält sich an die historisch gewordenen Güter des sozialen Lebens, an die Ehe, die Familie, den Staat, die Nation u.s.w. Die Aesthetik blickt auf die Kunst in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit, und auch die Teile der Philosophie, bei denen der Zusammenhang mit dem historischen Leben nicht so auf der Hand liegt, würden nicht bestehen, wenn die geschichtlichen Religionen ihnen nicht die Probleme zum Bewußtsein gebracht hätten, mit denen sie sich beschäftigen. Also nicht um eine radikale Neugestaltung, sondern nur um eine begriffliche Klärung des bereits Begonnenen und dessen bewußte Fortführung handelt es sich.

Der Gedanke, daß auch die Religionen zur geschichtlichen Kultur gehören, kann zugleich zeigen, daß der Begriff des Wertes nicht etwa zu eng gefaßt ist, wenn wir ihn dem des Kulturwertes gleichsetzen. Es liegt im Wesen der Religion, daß sie über alle Kultur und alle Geschichte hinausgeht, und ebenso wird auch die Philosophie zum Uebergeschichtlichen und Transzendenten streben. Trotzdem muß sie, ebenso wie auch das Religiöse nur im Erdenleben seinen Ausdruck findet, überall an das Geschichtliche und Immanente anknüpfen, um überhaupt ein unmittelbar zugängliches Material zur Bearbeitung ihrer Probleme zu gewinnen. Nur durch das Historische hindurch kann der Weg zum Ueberhistorischen führen. An dem historischen Material hat also die Philosophie die Werte als Werte sich zum Bewußtsein zu bringen.

Erst wenn dies geschehen ist, kann sie sich an die Aufgabe

machen, die verschiedenen Wertarten gegen einander abzugrenzen, jede in ihrer Eigenheit zu begreifen und die Verhältnisse zu bestimmen, in denen sie zueinander stehen, um auf diesem Wege endlich zu einem System der Werte zu kommen, soweit das bei der Benutzung eines geschichtlichen und daher notwendig un abgeschlossenen Materials überhaupt möglich ist. Es entsteht so der Begriff einer reinen Wertlehre, den wir dem Begriff der Einzelwissenschaft als dem einer reinen Seinslehre gegenüberstellen. Nur diese an den großen Mächten der Geschichte orientierte und durch ihre Systematik den Historismus zugleich überwindende Wertlehre, nicht eine subjektivierende Betrachtung der Wertungen, kann den schlechten Subjektivismus, der sich so leicht mit der Philosophie der Werte verbindet, überwinden und ein festes Fundament zur Behandlung der Weltanschauungsfragen geben. Die Lebenserfahrung, die wir für eine Weltanschauung brauchen, muß Erfahrung im geschichtlichen Leben sein. Vor dem Weltproblem steht das Wertproblem der Kultur und vor diesem das Problem der Geschichte. Gewiß geht die Philosophie nicht in der Geschichte auf. Wenn die Philosophen der Vergangenheit dies geglaubt hätten, so besäßen wir heute nicht einmal eine Geschichte der Philosophie. Die Philosophie hat in ihrer Systematik alles bloß Historische zu vernichten. Aber auch von der Geschichte gilt, was man von der Natur gesagt hat: dadurch allein, daß wir ihr gehorchen, werden wir sie besiegen.

III.

Die Deutung des Sinnes.

Doch mit dem Begriff einer reinen Wertlehre ist der Begriff der Philosophie noch nicht erschöpft. Das letzte Problem muß die Einheit von Wert und Wirklichkeit sein, und die Philosophie hat daher nach einem dritten Reich zu suchen, das die beiden bisher absichtlich gesondert betrachteten Gebiete miteinander verknüpft. Dieselbe Aufgabe erwächst ihr daraus, daß sie Weltanschauung geben, d. h. den Sinn des Lebens deuten soll. Aus dem Wertverständnis allein ergibt sich eine solche Weltanschauung noch nicht. Es gilt, die von den historischen Kulturgütern abgelösten und systematisierten Werte wieder zum wirklichen Leben, das wir in der Geschichte vergebens suchen, in Beziehung zu bringen.

Zu den verschiedensten Zeiten hat die Philosophie sich um eine Einheit von Wert und Wirklichkeit bemüht, auch dort, wo sie nicht wußte, daß sie dies tat, und es nicht wissen konnte, weil es zu einer Trennung der Begriffe von Wert und Wirklichkeit noch nicht gekommen

war. Ja, man kann geradezu sagen, daß von hier aus erst die meisten Versuche ihrem eigentlichen Gehalt nach verständlich werden, die wir unter dem Namen der Metaphysik zusammenzufassen gewohnt sind, und die durch ein Ungenügen an der diesseitigen Welt charakterisiert werden. Platons Ideenlehre mag als klassisches Beispiel hierfür dienen. Sie ist zugleich vorbildlich für die meisten späteren metaphysischen Gedankengebilde geworden. In ihr werden Werte, die gelten, zum wahrhaft Wirklichen gemacht, und das wiederholt sich dann oft, z. B. auch dort, wo man das Naturgesetz als eine Realität ansieht. In ihm ist dann der theoretische Wert des »Allgemeinen« hypostasiert. Da man jedoch in der Wirklichkeit, die uns unmittelbar zugänglich ist, eine Einheit von Wert und Wirklichkeit nicht findet und sie schon deswegen nicht finden kann, weil sie »allgemein« sein soll, was die uns bekannten Wirklichkeiten nie sind, so muß sie jenseits aller Erfahrung, eben im Metaphysischen, liegen. Dort thronet dann die Wertwirklichkeit, wie man sie nennen kann, als das Absolute, von dem Alles stammt, an dem der Wert von Allem gemessen wird, und zu dem Alles hinstreben soll, das auf Bedeutung Anspruch erhebt.

Doch nur der logische Ort dieser Metaphysik im System der vorher entwickelten Begriffe soll aufgewiesen werden, damit deutlich wird, was diese Begriffe umfassen. Sonst sei nur noch eine Andeutung darüber hinzugefügt, [weshalb wir Bedenken tragen, einer Metaphysik der transzendenten Wertwirklichkeiten zu folgen.] Da uns diese Lösung des Weltproblems zumutet, daß wir als das »Wesen« etwas denken sollen, das Wirklichkeit ist und zugleich Wert, so kann es kommen, daß wir unter diesem Etwas, das sowohl das eine als auch das andere sein soll, weder das eine noch das andere denken, und niemals hoffen dürfen, in diesem Nichts das All zu finden. Ja, man könnte geneigt sein, den ganzen Typus von monistischer Wertmetaphysik auf die Verwechslung eines »weder — noch« mit einem »sowohl — als auch« zurückzuführen und dabei auf Begriffe wie Spinozas Substanz hinweisen. Selbst wenn wir aber Wert und Wirklichkeit als in einer jenseitigen Realität zusammenfallend denken wollten, so bliebe es doch recht zweifelhaft, ob auf diesem Wege jemals eine Weltanschauung zu gewinnen wäre, die den Sinn unseres Lebens deutet. Es käme dabei doch nach wie vor auf eine, hierdurch jedenfalls noch nicht hergestellte Verbindung der Werte mit unserem Leben an, und wird nicht gerade dann der Sinn des Lebens am sichersten vernichtet, wenn man die Werte, die ihm Bedeutung geben sollen, in eine transzendente Wirklichkeit versetzt?

Es scheint also, daß wir Grund haben, andere Wege zu suchen,

und die Metaphysik dieses Stils ist ja denn auch nicht die einzige. Nicht in einer transzendenten Realität, sondern in der Unmittelbarkeit der »Anschauung« soll sich uns nach der Meinung mancher Denker das einheitliche Welt-Wesen erschließen, und so könnte denn der »Intuitionismus« versuchen, auch die Einheit von Wert und Wirklichkeit in dem begrifflich noch ungetrübten und ungebrochenen »Erlebnis« zu finden. Die Auseinanderlegung in die beiden Reiche wäre dann eine Spaltung des Unmittelbaren und Absoluten, die allein unserem Intellekt ihr Dasein verdankt, und wir brauchten nur diese dualistische Begriffsbildung zu vergessen, um zur Reinheit und Einheit des Wesens zurückzukehren und so in das dritte Reich zu gelangen, das wir suchen.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, zu dieser intuitiven Philosophie erschöpfend Stellung zu nehmen. Nur das scheint sicher, daß, wenn diese Tendenzen konsequent verfolgt werden, sie mit der konsequenten Mystik dazu kommen müssen, die Einheit, die sie gefunden zu haben glauben, für etwas vollkommen Unausagbares zu erklären. Das Wesen läßt sich dann wohl intuitiv erleben, aber man kann dieses Erlebnis keinem andern mitteilen und vollends aus ihm allein keine Wissenschaft machen. Jede Namengebung, die verständlich ist, setzt schon eine Begriffsbildung voraus, die das Erlebnis umformt und damit die Einheit wieder zerstört. Man mag den Begriff eines völlig formlosen »reinen Inhaltes« bilden, ja dieser Begriff kann für manche Gedankengänge von klärender Bedeutung werden, aber er wird nie mehr als ein wissenschaftlicher Grenzbegriff sein. Auch das ist gewiß richtig, daß wir alles erlebt haben müssen, was wir in die Wissenschaft aufnehmen. Wenn daher die Metaphysik des Intuitionismus nur darauf hinweisen will, daß unserm gesamten Denken etwas schlechthin Irrationales zugrunde liegt, das in keinen unserer Begriffe eingeht und doch der Ausgangspunkt aller Begriffsbildung ist, so hat sie recht, ja es kann, wie wir noch sehen werden, für die Philosophie notwendig sein, daß sie, soweit wie irgend möglich, zur Unmittelbarkeit des bloßen Erlebnisses zurückkehrt.

Aber ebenso gewiß bedeutet jede Aussage und vollends jede Wissenschaft die Aufhebung des irrationalen Erlebens, und das meinen wir gerade: sobald wir versuchen, den Gesamthalt unserer elementaren und ursprünglichen Erlebnisse unter die umfassendsten Begriffe zu bringen, so fallen sie notwendig in die zwei Reiche der Werte und Wirklichkeiten auseinander. Deswegen können wir im Erlebnis selbst auch durch Intuition nichts finden, was diese beiden Reiche in wissenschaftlicher Weise wieder miteinander verknüpft und so das Weltproblem löst. Schon wenn wir von einer Erlebniswirklich-

keit sprechen, heben wir die unmittelbare Einheit auf und formen das Erlebnis begrifflich. Die Erlebniswirklichkeiten sind dann nur ein Teil unserer Erlebnisse und stehen den Werterlebnissen gegenüber, die keine Erlebniswirklichkeiten sind und sich auch nie begrifflich auf sie zurückführen lassen.

So leistet diese Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung oder der reinen Immanenz ebensoviel und ebensowenig zur Lösung des Weltproblems wie jene, welche die Einheit im Transzendenten sucht. Daß auch durch sie keine Weltanschauung zustande kommt, die den Sinn des Lebens deutet und zugleich wissenschaftlich mitteilbar ist, bedarf weiter keines Beweises. Der Monismus des Intuitionismus ist im günstigsten Falle der vorwissenschaftliche Standpunkt. Die Zerstörung der unmittelbaren Erlebniseinheit beklagen, heißt die Wissenschaft überhaupt anklagen, nicht etwa einen besonderen wissenschaftlichen Standpunkt durch eine höhere wissenschaftliche Einsicht ersetzen. Die Wissenschaft muß stets mindestens dualistisch sein. Jeder Monismus, der Wissenschaft sein will, ist in Wahrheit der Versuch, aus mehreren in ihrer Trennung klaren Begriffen einen verworrenen Begriff zu machen. Insofern kommen wir auch über den Dualismus von Wert und Wirklichkeit nie hinaus, und insofern ist also das Weltproblem überhaupt unlösbar. Genauer: es gibt hier kein Problem, das richtig verstanden ein Problem der Wissenschaft ist. Den Weltbegriff bilden, heißt, seine Vielheit und seinen Reichtum entfalten. Das Einheitsstreben führt hier zur Armseligkeit.

Wollen wir trotzdem zu einem dritten Reiche kommen, das Wert und Wirklichkeit miteinander verbindet, und in dem wir dann auch die gesuchte Weltanschauung zu finden hoffen dürfen, so kann dies nur eine Einheit von der Art sein, daß die beiden durch sie verbundenen Gebiete darin zugleich in ihrer Zweiheit und Besonderheit gewahrt bleiben. Ein Zwischenreich also suchen wir, nicht etwas Drittes, das in der Weise für sich besteht wie Wert und Wirklichkeit, denn diese beiden bilden eine Alternative. Auch können wir nicht daran denken, die Einheit durch einen ganz neu zu bildenden Begriff erst herzustellen. Sie ist nur vorzufinden, und wir müssen uns darauf beschränken, das Vorgefundene als Einheit von Wert und Wirklichkeit zu verstehen. Doch auch dabei ergeben sich eigentümliche Schwierigkeiten. Die gesuchte »Verbindung« kann nichts mit realer oder gar kausaler Verbindung zu tun haben. Diese ist ja nur zwischen zwei Wirklichkeiten möglich, und hier soll Wirkliches mit Unwirklichem verknüpft sein. Daraus ergibt sich, daß die Ausdrücke, die uns für die Einheit zur Verfügung stehen, immer nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden dürfen und es nicht vertragen, daß man sie

preßt. Das müssen wir im folgenden stets im Auge behalten.

Eine Verbindung von Wert und Wirklichkeit überhaupt zu finden, bereitet freilich keine Schwierigkeit. Wir wissen ja, nur mit Wirklichkeiten verbunden, an Gütern oder an Wertungen, treten für uns die Werte auf. Als es galt, sie von den Wirklichkeiten abzulösen, richteten wir den Blick auf Objekte, an denen sie haften, auf Güter, die das geschichtliche Kulturleben uns darbietet. Jetzt dagegen können wir mit den Gütern nichts anfangen, und zwar sind sie aus demselben Grunde untauglich, aus dem sie früher brauchbar waren. Wo es gilt, die Verbindung von Wert und Wirklichkeit als Verbindung, als Einheit zu verstehen, da bedeutet die Fertigkeit der Güter, von denen die Werte sich ablösen lassen, so viel wie Starrheit und Unverständlichkeit. An den Gütern haftet der Wert, aber das Prinzip der Verknüpfung wird hier nicht deutlich. Von Gewordenem müssen wir jetzt versuchen, gewissermaßen rückwärts zu gehen zum Werden, vom fertigen Gute zum Akte des Wertens, welcher der Wirklichkeit einen Wert beilegt und sie damit zum Gute macht. Auf den Prozeß des Zusammenwachsens von Wert und Wirklichkeit haben wir die Aufmerksamkeit zu richten, wenn die Einheit uns verständlich werden soll, und so wird wieder das Subjekt für uns wichtig, das wir vorher in den Hintergrund schieben mußten.

Doch das allein sagt noch wenig. Es könnte zunächst scheinen, als kämen wir damit auf eine Psychologie des Wertens zurück, und das darf natürlich nicht sein. Die Psychologie objektiviert, auch wenn sie vom Subjekt handelt, und sie hat deswegen, auch wenn sie die Wertungen untersucht, es nur mit einer psychischen Wirklichkeit, nicht aber mit den Werten als Werten zu tun. Wir dürfen jetzt auf keinen Fall objektivieren, da wir ja die Verbindung des Wertes mit der Wirklichkeit verstehen wollen, und wir dürfen vollends nie den Wert als Wert aus den Augen lassen. Sind wir aber dann nicht wieder bei dem früher abgelehnten Subjektivismus angelangt? Auch das nicht, denn durch ihn kämen wir nicht nur mit der objektivierenden Psychologie in Konflikt, sobald wir die wirklichen Wertungen subjektivierend betrachten wollten, sondern wir würden überhaupt unserm Ziel nicht einen Schritt näher gebracht. Wir können hier keine Art von Wirklichkeitserkenntnis versuchen, obwohl wir es jetzt mit den Wertungen zu tun haben.

Was ist dann aber außerdem noch möglich? Auf welche Weise können wir Begriffe bilden, wenn es sich weder um eine objektivierende noch um eine subjektivierende Wirklichkeitsauffassung handeln darf und reine Wertbegriffe ebenfalls nicht in Frage kommen? Wir wollen nur wissen, was die Akte des Wertens für das Erfassen

des Wertes und für seine Einführung in die Wirklichkeit, d. h. für die Entstehung von Gütern, bedeuten. Ja, wir wollen im Grunde genommen jetzt gar nichts anderes als feststellen, was unter dem wertenden Akt des Subjektes zu verstehen ist, wenn wir das damit bezeichnete nicht objektivieren und so seine Beziehung zum Wert aufheben, sondern wenn wir umgekehrt gerade auf diese Beziehung achten. Wir gewinnen dann von dem nicht objektivierten Akte einen Begriff, der vollkommen in dem eines Stellungnehmens zum Werte aufgeht, ja wir finden, daß das Wort Akt, abgesehen von jeder möglichen Objektivierung, eine bestimmte Bedeutung nur erhält, wenn es nichts anderes als das Verhalten zu einem Werte bezeichnet. Die objektivierende Psychologie mag mit den Akten machen, was sie will. Sie kann sie als bloße Assoziationsprozesse oder sonst irgendwie objektivierend auffassen und dann bestreiten, daß ein spontanes Subjekt, das tätig ist, wirklich existiert. Sie hat, wenn sie unter Wirklichkeit so viel wie wissenschaftlich begreifliche, insbesondere kausal erklärbare Wirklichkeit versteht, damit vielleicht recht. Die Bedeutung dagegen, die den Akten zukommt, insofern sie zu Werten Stellung nehmen und sie Objekten beilegen, vermag sie nicht anzutasten, und durch diese Bedeutung bleiben dann die Akte des Wertens prinzipiell von allem bloßen Geschehen verschieden, auch wenn sie ihrem Sein nach restlos als objektives Geschehen zu betrachten sind.

Es kann zur Klärung beitragen, wenn wir noch einmal auf das zurückkommen, was wir vorher über den vorwissenschaftlichen Standpunkt des Erlebens gesagt haben, um von ihm aus den Begriff des wertenden Subjektaktes, den wir jetzt meinen, gewissermaßen entstehen zu lassen. Selbstverständlich ist das Erleben kein »Standpunkt«, den man in der Wissenschaft wirklich einnehmen kann, ja das Wort Erleben ist für dies Irrationale, wie jedes andere Wort, eine inadäquate Bezeichnung. Aber es läßt sich doch die Fiktion machen, als täte man den Schritt vom begrifflosen, irrationalen und namenlosen Erlebnis in jene begriffliche Welt, in der Wert und Wirklichkeit getrennt sind. Dadurch kann dann die Eigenart der auf diesem Wege gebildeten Begriffe deutlicher zutage treten. Wir gehen also hinter den Zustand unseres Denkens zurück, in dem der wertende Akt des Subjektes für uns eine objektivierete Wirklichkeit ist, und wir kommen dann zu etwas, das wir bloßes »Akteerlebnis« nennen können, um seine Erlebnis-Nähe zum Ausdruck zu bringen. Dies Wort bezeichnet natürlich noch keinen fertigen Begriff und am wenigsten den Begriff des wahrhaft Wirklichen, sondern es bedeutet nur gewissermaßen den Ansatz zu einem Begriff, ein Halbfabrikat, das noch der weiteren Bearbeitung bedarf. Aber wir können uns nun denken,

daß von diesem Akterlebnis die Begriffsbildung sich nicht nur in den beiden bereits bekannten, sondern in d r e i verschiedenen Richtungen vollzieht, nämlich einmal dadurch, daß wir das Erlebnis als reine Wirklichkeit auffassen, die im Zusammenhange mit andern Wirklichkeiten steht, ferner dadurch, daß wir an eine Wirklichkeit dabei gar nicht denken, sondern nur an den Wert, der gewertet wird, also an dessen Geltung, und endlich auch dadurch, daß wir keine der beiden Richtungen ganz zu Ende führen und doch oder vielmehr gerade deshalb beide vereinigen. Es geschieht dies so, daß wir an den Akt eben nur als an eine Stellungnahme zu dem Werte denken, das Akterlebnis also, soweit wie es irgend möglich ist, in seiner erlebten Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit belassen. Dann erhalten wir trotzdem, wenn wir den Begriff des Wertes dabei voraussetzen und ihn nun zur Vervollständigung des bloßen Ansatzes zur Begriffsbildung benützen, der im Akterlebnis steckt, einen Begriff, und der enthält dann die Verbindung von Wert und Wertung, die wir suchen. Der Akt ist dann das, was die objektivierenden Wissenschaften als eine psychische Wirklichkeit auffassen könnten und dadurch als reine Wirklichkeit vom Wert ablösen würden, was aber hier mit dem Werte verbunden bleibt, und das gerade dadurch zum Begriff für uns wird, daß wir es vom Werte her in seiner Bedeutung für den Wert als Stellungnahme zum Werte verstehen. So wird uns die Einheit von Wert und Wirklichkeit, so weit das überhaupt möglich ist, verständlich, denn so kann sie in einer besonderen Art von Begriffsbildung erfaßt werden, die zu keiner der bisherigen Arten gehört, da sie weder zur reinen Objektwirklichkeit noch zum reinen Werte führt.

Mit der angeblichen intuitiven Erkenntnis, die keine Begriffsbildung ist, wird man diesen Versuch nicht verwechseln. Er bleibt nicht etwa bei dem begrifflosen und unaussagbaren Erlebnis stehen, ja nicht einmal bei dem Akterlebnis als dem ersten Ansatz zur Begriffsbildung. Er setzt vielmehr die Begriffe des Wertes und der Wirklichkeit voraus und ist ohne sie undenkbar. Der unentbehrliche Dualismus des Weltbegriffes bleibt also voll gewahrt. Ja, es ist mit allem Nachdruck hervorzuheben, daß wir ohne den Begriff des Wertes diesen Begriff des Aktes und des Subjektes gar nicht bilden können, denn das bloße Akterlebnis ist etwas noch nicht wirklich Ausgedachtes, und ebenso brauchen wir den Begriff der Wirklichkeit, denn wir würden nicht einmal verstehen, was Akterlebnis heißen soll, wenn darin nicht schon der Ansatz zu einer Begriffsbildung auf das objektiv Wirkliche hin steckte. Wir versuchen nur, die Trennung der beiden Reiche nicht so weit zu führen, daß Wert und Wirklichkeit sich als unvereinbare Gegensätze gegenüberstehen, wir halten die ursprüng-

liche Verbindung dadurch aufrecht, daß wir das Akterlebnis vom Werte her deuten und die Möglichkeit seiner Objektivierung, seiner Auffassung als reiner Wirklichkeit, die selbstverständlich auch besteht, gänzlich unbeachtet lassen. So verfahren wir dann freilich in einer gewissen Weise »subjektivierend«, nämlich den Begriff des Subjektes und seines Aktes vom Werte her bildend, aber wir können jetzt niemals mit der objektivierenden Wirklichkeitsauffassung der Psychologie in Konflikt kommen, denn wir wollen ja gar nicht das psychische Sein des Aktes feststellen, wir wollen keinen Begriff seiner als einer reinen Wirklichkeit bilden.

Suchen wir nach einem Ausdruck, der das bezeichnet, was an dem Akte des Subjektes wir meinen, so bietet sich uns außer dem schon gebrauchten »bedeuten« nur das Wort »Sinn« dar, und wir verbinden mit ihm jetzt endlich einen bestimmten Begriff. Der Sinn des Aktes oder der Wertung ist weder ihr psychisches Sein noch der Wert, sondern die dem Akte innewohnende Bedeutung für den Wert und insofern die Verbindung und Einheit der beiden Reiche. Dementsprechend wollen wir jetzt das dritte Reich als das des Sinnes bezeichnen, um es gegen jedes Sein abzugrenzen, und ebenso das Eindringen in dieses Reich ausdrücklich ein Deuten nennen, damit dies Verfahren nicht mit einem objektivierenden Beschreiben oder Erklären oder mit einer subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung verwechselt wird. Genauer definieren läßt sich dieser »Sinn« des wertenden Aktes ebensowenig wie die andern letzten Begriffe, auf die wir bei der Entwicklung des Weltbegriffes gestoßen sind. Aber wir können diese Begriffe doch eindeutig gegeneinander abgrenzen, und damit ist alles geleistet, worauf es für uns ankommt. Wir wollen dies noch einmal ausdrücklich tun, da die Entwicklung des Sinnbegriffs vom »Akterlebnis« her dem Verständnis vielleicht Schwierigkeiten bietet, die nicht auch das Folgende unsicher machen dürfen.

Die Abgrenzung der Begriffe gegen einander ist umso notwendiger, als man das Wort »Sinn« sehr gut auch für den reinen Wert selbst gebrauchen kann, ja bei dem Mangel an Ausdrücken für das Nicht-Wirkliche nicht gern wird entbehren wollen. Wenn wir z. B. einen wissenschaftlichen Satz, also ein theoretisches Gut, als wahr verstehen, so können wir den theoretischen Wert des Satzes auch seinen Sinn nennen. Dieser Sinn wäre dann als Wert völlig unabhängig von dem Akte des Meinens oder Verstehens, der ihn dem Satze beilegt, d. h. er hätte wie jede Wahrheit eine transzendente Geltung. Der Sinn jedoch, den wir hier meinen, ist nicht der Wert, sondern er steckt in dem Akte, der den theoretischen Wert meint oder versteht, also in dem »Urteil«, das für die objektivierenden Wis-

senschaften eine psychische Wirklichkeit unter andern Objektwirklichkeiten ist, und er ist ferner an dieses Urteil so gebunden, daß er mit ihm verschwinden würde. Wir wollen ihn daher zum Unterschiede vom reinen Wert den immanenten Sinn nennen. Da er nur vom Werte aus gedeutet werden kann, so muß zugleich klar sein, daß er nicht in der Wirklichkeit des Aktes aufgeht, noch überhaupt mit irgend einer Wirklichkeit zusammenfällt. Die objektivierende Seinswissenschaft vom Psychischen vermag daher mit diesem Sinn ebensowenig anzufangen wie mit dem Werte selbst. Nur die Wertung, welcher der Sinn innewohnt, nie der immanente Sinn selbst, ist objektivierbar.

Kurz, der Sinn, den der Akt des Wertens hat, ist einerseits kein psychisches Sein, sondern weist über dieses hinaus auf die Werte hin. Er ist andererseits aber auch kein Wert, weil er nur auf Werte hinweist. Er verknüpft als ein drittes Reich endlich gerade durch seine Mittelstellung die beiden andern getrennten Reiche miteinander. Die Sinndeutung ist dementsprechend weder Seinsfeststellung noch bloßes Wertverständnis, sondern das Erfassen eines Subjektaktes mit Rücksicht auf seine Bedeutung für den Wert, seine Auffassung als Stellungnahme zu dem, was gilt. Damit sind wohl die drei Reiche: der Wirklichkeit, des Wertes und des Sinnes genügend gegen einander abgegrenzt, und ebenso die drei Arten, wie wir uns ihrer bemächtigen, das Erklären, das Verstehen und das Deuten.

Es ist anzunehmen, daß diejenigen, die gewohnt sind, die Welt mit Hilfe metaphysischer Begriffe zu denken, den Begriff des Sinnes als den der letzten Einheit von Wert und Wirklichkeit sehr dürftig und unbefriedigend finden werden. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß hier natürlich nur die Fragestellung der Philosophie durch Entwicklung des umfassendsten Weltbegriffes formuliert, nicht etwa das Weltproblem »gelöst« werden soll, ja, daß noch nicht einmal die logische Rangordnung der drei Reiche festgestellt worden ist, und daß es darauf allein ankommen kann, die Ueberlegenheit dieser Fragestellung, besonders auch der subjektivierenden Wirklichkeits-Philosophie gegenüber, darzutun. Dies wird um so überzeugender wirken, je mehr wir dabei zugleich das relative Recht des Subjektivismus anerkennen. Bekämpft der Voluntarismus und Aktivismus nur die Gleichsetzung der Welt mit einer Objektwirklichkeit, so stimmen wir ihm durchaus zu. Wir können, auch abgesehen vom Wert, den Begriff des Stellung nehmenden, aktiven, wollenden Subjektes in einer umfassenden Weltanschauung nicht entbehren. Aber, wir dürfen den Begriff dieses Subjekts nur als Begriff eines Sinnes verstehen, also nur von einer subjektivierenden Sinnesdeutung und nie-

mals von einer subjektivierenden Wirklichkeitserklärung kann die Rede sein, und wir müssen uns außerdem klar machen, daß auch dann noch das Subjekt vollkommen leer bleibt, solange der Sinn seines Stellungnehmens nicht von inhaltlich bestimmten Werten her gedeutet ist. Auch von diesem neuen Subjektbegriff aus können wir daher niemals zu einem Weltverständnis oder zu einer Weltanschauung kommen, die uns sagt, was wir in der Welt bedeuten, sondern nur von einem Wertverständnis aus läßt sich das jetzt gewonnene Subjekt und seine Bedeutung in der Welt wirklich verstehen. Es ist nach wie vor eine vollständige Umkehr des üblichen Weges nötig, der vom Subjekt her die Werte zu erfassen sucht. Nur von den Werten aus können wir in den Sinn des Subjektes und seiner Akte eindringen. Wie in den Einzelwissenschaften der Objektivismus, so ist daher in unserem Begriff der Sinnesdeutung auch der zuerst betrachtete Subjektivismus »aufgehoben«, d. h. er ist in seiner relativen Berechtigung gegenüber dem Objektivismus und zugleich, so lange nicht eine Wertlehre ihn ergänzt, in seiner Unfruchtbarkeit gegenüber den Weltanschauungsproblemen erkannt. Die Hauptsache bleibt, auch nachdem wir den Begriff der Sinnesdeutung gewonnen haben: erst auf Grund einer Wertlehre ist eine Weltanschauung, die mehr als Welterklärung gibt, möglich. Den Wert der Kultur in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit müssen wir verstehen, dann erst kann sich uns auch der Sinn unseres Lebens durch Deutung von den Werten aus erschließen, denn auch die Verwerfung aller Kultur müßte, um begründet zu sein, durch ein Verständnis und eine Kritik der Kulturwerte hindurchgehen. Dann erst ist eine Antwort möglich auf die Fragen: Wohin streben wir eigentlich? Was ist der Zweck dieses Daseins? Was sollen wir tun? Dann gewinnen wir Richt- und Zielpunkte auch für unser Wollen und Handeln. Das aber ist das Höchste, was wir von einer Weltanschauung verlangen können.

Es ist zugleich das einzige, was die Philosophie uns noch an spezifisch Philosophischem zu geben vermag, nachdem die Einzelwissenschaften ihr im Prinzip alle Teile der Wirklichkeit und damit alle reinen Wirklichkeitsprobleme abgenommen haben. Selbst diese Beschränkung ihrer Aufgaben kann aber nicht eigentlich als eine Verminderung ihrer Kompetenzen betrachtet werden. Denn auch die ganze Arbeit der objektivierenden Wirklichkeitswissenschaften wird, mit Rücksicht auf die theoretischen Werte, die ihr zugrunde liegen, und den theoretischen Sinn, der ihr innewohnt, notwendig zum Gegenstande der Philosophie. Auf diese Weise kommen alle Wirklichkeitsprobleme, die man früher zur Philosophie gerechnet hat, und um welche die Einzelwissenschaften sich vergeblich bemühen, weil sie als

Wirklichkeitsprobleme unlösbar sind, in veränderter Gestalt, nämlich als theoretische Wert- und Sinn-Probleme gerade in dieser Philosophie der Sinnesdeutung zu ihrem vollen Recht. Alle die vermeintlichen Erkenntnisgegenstände werden, ebenso wie das Wirklichkeitsganze, als letzte Erkenntnisaufgaben, als theoretische Forderungen und als notwendige Wertziele des theoretischen Menschen erfaßt. So gibt die Philosophie bei voller Anerkennung der Selbständigkeit, welche die objektivierenden Einzelwissenschaften für sich verlangen müssen, doch keines ihrer früheren Gebiete preis, ja sie unterscheidet sich schließlich von der Form, in der sie selbst Wirklichkeitserkenntnis erstrebte, nur dadurch, daß sie in jeder Hinsicht viel umfassender geworden ist. Sie hat nicht nur den Weltbegriff erweitert, der nun die Werte ebenso wie die Wirklichkeiten und den Sinn umschließt, sondern sie kann sich auch innerhalb der Werte und des Sinnes nicht auf die theoretischen Werte und den Sinn der Erkenntnis beschränken. Ebenso wie sie als Wertlehre die Mannigfaltigkeit der Kulturgüter zu berücksichtigen und das ihnen zugrunde liegende System der Werte zu verstehen hat, so muß sie auch alle diese Werte mit der Wirklichkeit in Verbindung bringen, d. h. eine Deutung des Sinnes der verschiedenen Lebensbetätigungen anstreben und schließlich versuchen, der Mannigfaltigkeit des menschlichen Daseins einen einheitlichen Gesamtsinn abzugewinnen. Die Fülle des Lebens, welche die Geschichte in ihrem zeitlichen Werdegange bisher entwickelt hat, muß in dieser Philosophie aufgehen, und von hier aus werden sich zugleich auch Ausblicke eröffnen auf die Ziele und die zukünftige Kulturarbeit des Menschengeschlechts, d. h. selbstverständlich nicht auf das, was kommen muß, sondern auf das, was kommen soll. Denkt man sich den Begriff des Sinnes durch ein System der Werte in dieser Weise ausgestaltet, dann muß er jedenfalls den Anschein der Dürftigkeit verlieren, und auch die Besorgnis, es könnte dieser Philosophie jemals an Problemen fehlen, nachdem sie die reinen Wirklichkeitsprobleme an die Einzelwissenschaften abgegeben hat, braucht man nicht zu hegen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Sinnesdeutung auf Grund von Werten, worin dieser Typus von Philosophie zu gipfeln hat, ebenso wie die Wertlehre selbst, durchaus nicht etwas prinzipiell Neues und Unerhörtes ist. Die Philosophie hat sich vielmehr eigentlich immer hierum bemüht, und zwar sowohl um die Deutung einzelner Lebensgebiete als auch um den Gesamtsinn unseres Daseins, und dabei ist natürlich nicht nur das Wort sondern auch die Sache vorhanden gewesen, die wir hier meinen. Nur trat die Sinnesdeutung immer vermischt mit andern Faktoren auf, und sie konnte deswegen

in ihrem Wesen nicht klar erkannt werden. Zwei Wissenschaften kommen dabei besonders in Betracht, die Psychologie und noch einmal die Metaphysik, und wir wollen auch mit Rücksicht hierauf zum Schluß einen Blick auf sie werfen, weil dadurch das, was wir meinen, noch deutlicher werden kann. Es läßt sich in längst Bekanntem und Vertrautem aufzeigen.

In der Psychologie spielt hauptsächlich die Deutung einzelner Lebensbetätigungen eine Rolle, und nur weil diese Wissenschaft vom psychischen Sein sich vielfach garnicht auf eine Erforschung des psychischen Seins beschränkt hat, wird es verständlich, daß man sie noch immer in ein prinzipiell anderes Verhältnis zur Philosophie bringt als andere Wissenschaften oder sie gar für die eigentliche philosophische Wissenschaft hält. Es ist, wie wir gesehen haben, richtig, daß jeder Versuch, den immanenten Sinn eines Vorganges zu deuten, an die Akte des Subjektes anknüpfen muß, also an etwas, das für die objektivierende Wissenschaft ein psychisches Sein ist. So liegt der Ausgangspunkt für die Seinsfeststellung eines psychischen Geschehens genau dort, wo auch der für die Sinnesdeutung sich befindet, nämlich im begrifflich noch ungeklärten Akterlebnis. Daraus begreifen wir das Ineinandergehen der beiden Verfahrungsweisen und die Vermengung der beiden Arten der Begriffsbildung. Wenn aber die Psychologie die Akte des Subjektes wie andere Wirklichkeiten ihrem Sein nach beschreiben und erklären will, dann ist es verwirrend, auch die Deutung des Sinnes dieser Akte Psychologie zu nennen. Die Seinswissenschaft vom Psychischen hat unter dieser Problemvermengung ebenso wie die Philosophie zu leiden gehabt, und sie kämpft mit ihr noch heute. Die Trennung ist daher im Interesse beider erwünscht.

Es dürfte z. B. nicht schwer sein, die Grundirrtümer der sogenannten Vermögenspsychologie auf eine unbewußte Sinnesdeutung zurückzuführen. Man fragte nach den verschiedenen Leistungen des seelischen Lebens und unterschied nun ein Erkenntnisvermögen, ein Begehungsvermögen, ein Gefühlsvermögen. Kein Wunder, daß Kant seine drei Wertgebiete des Logischen, Ethischen und Aesthetischen mit dieser Vermögenspsychologie in Einklang bringen konnte, daß sogar der Glaube entstand, es sei die Dreiteilung der Werte auf eine psychologische Seinseinteilung gestützt. Erkenntnis, insofern sie die Wahrheit erfaßt, ist durchaus ein Sinnbegriff, das Produkt einer Deutung vom logischen Werte aus. Es muß daher Unheil entstehen, wenn man daraus ein Seelenvermögen, eine besondere psychische Realität macht. Auch der Kampf der voluntaristischen gegen die intellektualistische Psychologie ist tatsächlich ein Kampf gegen eine

unbewußte und einseitige Deutung des Sinnes psychischer Vorgänge. Von psychologisch-voluntaristischer Seite hat man sich über den Versuch beklagt, »alle psychischen Vorgänge, insbesondere also auch die subjektiven Gefühle, Triebe, Willensregungen, aus den Vorstellungen oder, wie man diese wegen ihrer Bedeutung für die objektive Erkenntnis (!) auch nennen kann, aus den intellektuellen Vorgängen abzuleiten«. Man hat also ausdrücklich auf eine logische Deutung die falsche intellektualistische Psychologie zurückgeführt, ohne freilich die Trennung von Seinsfeststellung und Sinndeutung zu vollziehen. Falls man sich entschließen würde, überall die Frage zu stellen, ob Seinsfeststellung oder Sinndeutung vorliegt, und dann die psychologische Untersuchung auf die Seinsfeststellung einschränkte, so würde der Wert der Psychologie als Seinswissenschaft für die Probleme der Philosophie wohl wesentlich geringer eingeschätzt werden, aber auch die Psychologie könnte hierdurch nur gewinnen.

Tatsächlich fehlt es denn auch an Ansätzen zu solcher Scheidung nicht. Schon Kant hat Begriffe gebildet, die man nur als Sinnbegriffe verstehen kann, und von denen er auch wußte, daß sie nicht psychologische Begriffe sind. Seine transzendente Apperzeption z. B. darf weder der Begriff eines wirklichen psychischen Aktes noch der eines reinen Wertes noch der einer transzendenten Wirklichkeit sein. Es bleibt also für sie nur der Begriff des Sinnes übrig. In neuester Zeit kommt das, was wir meinen, in dem Bestreben zum Ausdruck, zwei verschiedene Arten von Psychologie zu unterscheiden. So will man sich mit der Psychologie des individuellen Ich nicht zufrieden geben, sondern verlangt eine Wissenschaft vom überindividuellen Subjekt, die aber ebenfalls Psychologie heißen soll, obwohl das überindividuelle Ich gewiß keine psychische Wirklichkeit ist. Auch wo man der Psychologie, wie sie gewöhnlich getrieben wird, eine Phänomenologie gegenüberstellt, die im Dienste der Logik steht, oder eine beschreibende und zergliedernde Psychologie von der erklärenden abtrennen und zur Grundlage der »Geisteswissenschaften« machen will, dürfte, wenn auch stark mit andern Tendenzen durchsetzt, zum großen Teil das Bedürfnis nach einer Unterscheidung von Seinsfeststellung und Sinnesdeutung als letztes Motiv des Denkens zugrunde liegen. Deshalb lassen sich aus diesen Untersuchungen auch viele Anregungen für die Sinnesdeutung gewinnen, ja manches kann in veränderter Terminologie und unter Klarlegung der Wertgesichtspunkte, welche die Deutung beherrschen, in die Philosophie aufgenommen werden. Es wäre nur wünschenswert, daß man den Namen der Psychologie allein für die objektivierende Seinswissenschaft vom Psychischen gebrauchte, für die er nun einmal üblich geworden ist, um von dieser

Einzelwissenschaft ausdrücklich die Sinnesdeutung abzutrennen und zur Philosophie zu rechnen.

Wie in der Psychologie finden wir Sinnesdeutung endlich auch in der Metaphysik, und zwar besonders in der, die vom Begriffe des Subjektes ausgeht. Sie knüpft in neuerer Zeit, z. B. bei Fichte und Hegel, hauptsächlich an Kants transzendente Apperzeption an, und schon dies weist auf den Punkt hin, der für uns entscheidend ist. Wie in der Psychologie die Sinnesdeutung sich in eine vermeintliche Feststellung von empirischen Wirklichkeiten verwandelt, so setzt sie sich hier in die Schöpfung transzendenter Realitäten um. Das Subjekt wird, nachdem man ihm einen überindividuellen Sinn gegeben hat, ebenso wie in der anderen, platonisierenden Art der Metaphysik die reinen Werte, metaphysisch hypostasiert, und zwar zu einem objektiven oder absoluten »Geist« gemacht. Aus ihm glaubt man dann die ganze Welt ableiten zu können, und aus der Stellung, welche das individuelle Ich zu diesem Weltgeist einnimmt, werden scheinbar auch die Grundzüge der Weltanschauung bestimmt, die uns über den Sinn unseres Lebens belehren. Diese Metaphysik des Geistes ist einer Psychologie des überindividuellen Ich so nahe verwandt, daß es nicht immer leicht sein wird, eine scharfe Grenze zwischen beiden zu ziehen, und will man überhaupt von einem überindividuellen Subjekt als einer Realität sprechen, so wird man, da es in der empirischen Wirklichkeit nicht zu finden ist, der metaphysischen Fassung wohl die größere Konsequenz zugestehen müssen.

So verstehen wir zunächst vom Begriff der Sinnesdeutung aus das relative Recht der subjektivierenden Metaphysik, aber wir müssen zugleich erkennen, daß der Weg zu einer Weltanschauung, der über einen absoluten Geist führt, nicht nur wissenschaftlich schwer zu begründen ist sondern sich auch als ein ganz überflüssiger Umweg darstellt. Wir bedürfen einer solchen Umdeutung des Subjektsinnes und damit des Weltsinnes ins Transzendente nicht. Tatsächlich wird ja doch alles nur von den Werten her gedeutet. Wenn diese Werte als gültig verstanden sind und von ihnen aus der Sinn der Akte gedeutet ist, dann ist alles erreicht, was wir von der Philosophie verlangen können, ja von neuem wird klar, daß ein von gültigen Werten her gedeuteter, unserm Leben und Handeln innewohnender Sinn uns viel mehr gibt als eine transzendente Wirklichkeit, auch wenn diese in Gestalt eines absoluten Weltgeistes auftritt. Es dürfte sich daher leicht zeigen lassen, daß die verschiedenen metaphysischen Gebilde dieser Art, ebenso wie die psychologischen Theorien, für die Weltanschauungsfragen allein durch diejenigen ihrer Faktoren lebendig geworden sind und heute noch leben, die eine Sinnesdeutung als ihren

eigentlichen Kern enthalten. Die Philosophie unserer Tage wird daher auch von der Metaphysik des Geistes, genau wie von der Psychologie, nur so viel lernen können, als sie ihr an Deutung des Lebenssinnes, die von gültigen Werten her versucht worden ist, entnehmen kann.

Diese Bemerkungen über den Begriff der Philosophie müssen für unsern Zweck genügen, und wir blicken nur noch einmal zurück. Wir haben versucht, den Weltbegriff zu entwickeln, und gezeigt, wie er sich nicht nur aus Subjekt und Objekt, sondern aus den Reichen der Wirklichkeiten, der Werte und des Sinnes zusammensetzt. Die Wirklichkeiten fallen ausnahmslos den objektivierenden Einzelwissenschaften zu, und zu ihnen gehören auch die Güter und die Wertungen des Subjekts. Kommen dagegen die Werte als Werte in Betracht, so setzt die philosophische Arbeit ein. Auf Grund eines Wertverständnisses vermag sie die beiden getrennten Reiche so miteinander zu verbinden, daß sie den dem wirklichen Leben innewohnenden Sinn deutet. Der alte Gegensatz von Subjekt und Objekt hat daher seine Wichtigkeit verloren, solange man seine beiden Seiten als Wirklichkeiten einander gegenüberstellt. Bestände die Welt allein aus Wirklichkeiten, dann gäbe es nur objektivierende Wissenschaften. Aber dann gäbe es, nachdem alle Teile der Wirklichkeit von Einzelwissenschaften in Anspruch genommen werden, auch keine Philosophie mehr. Trennt man dagegen die Wertprobleme von den Wirklichkeitsproblemen ab, so müssen die philosophischen Probleme reiner und klarer zutage treten als je vorher, und zugleich werden die Klagen gegen die objektivierenden Wissenschaften, daß sie den Sinn des Lebens vernichten, verstummen. Die alten Gegensätze von Wille und Vorstellung, von Tat und Leiden, von Aussenwelt und Innenwelt, von Mechanismus und Teleologie können nicht mehr für die Weltanschauung entscheidend sein. Dadurch, daß man das wirkliche Subjekt in den Objektzusammenhang einordnet, wird an der Geltung der Werte nichts geändert. Deshalb ist bei der Beschränkung auf die Wirklichkeit die Stellung des Objektivismus unanfechtbar. Streben wir dagegen nach Weltanschauung, so kommen wir mit dem objektivierenden Verfahren nicht einen Schritt weiter. Da müssen wir das Subjekt heranziehen. Aber wir werden nun nicht versuchen, die Wirklichkeit subjektivierend zu begreifen und so einen nie zu schlichtenden Streit mit den Einzelwissenschaften zu entfachen, sondern nur insofern wird uns das Subjekt wichtig, als dieses wertet, und mit sorgfältiger Vermeidung jeder subjektivierenden Wirklichkeitsauffassung deuten wir von den Werten her den Sinn des Subjekts und seiner Akte im wissenschaftlichen, künstlerischen, sozialen

und religiösen Leben. So verschwindet jeder Gedanke an eine doppelte Wahrheit, denn es ist ja jetzt nicht mehr dasselbe Material, auf welches die beiden verschiedenen Betrachtungsweisen der objektivierenden Seinsfeststellung und der subjektivierenden Sinnesdeutung sich beziehen. Der unvermeidliche Dualismus hat seinen Stachel verloren. So und nur so kommen wir daher zu einer Versöhnung des alten Gegensatzes von Objekt und Subjekt und damit auch zu einem einheitlichen Weltbegriff, soweit nach Einheit zu streben, in der Wissenschaft überhaupt einen Sinn hat. Selbstverständlich sollte allein die Möglichkeit einer einheitlichen Weltanschauung überhaupt in diesem Begriff der Philosophie aufgezeigt werden. Den Weg zu ihr selbst kann nur das System der Philosophie weisen.
