Werk

Label: Zeitschriftenheft

Ort: Berlin

Jahr: 1918

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?827940653_0024|LOG_0027

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Archiv für Philosophie.
II. Abteilung.

Archiv
für
systematische Philosophie

herausgegeben
von
Ludwig Stein.

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
XXIV. Band.
Heft 3.

Ausgegeben am 15. August 1918.

BERLIN
W 57, Bülowstraße 56.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1918.

Jährlich ein Band von 4 Heften Preis M. 12.—. Einzelne Hefte M. 3.—.

Inhalt.

Seite

VIII. Die Philosophie des Als Ob. Von Gymnasialdirektor Dr. Georg Rosenthal, Lübeck 127

IX. Über das Wesen der Entwicklung. Von Dr. Josef Rambousek 151

X. Der Intellektualismus ist der Feind. Von Dr. Joh. Zahlfleisch 165

XI. Kants und Schopenhauers Lehre von der intelligiblen Freiheit. Von Dr. Walther Rauschenberger 176

Rezensionen 183

Das „Archiv für systematische Philosophie“ erscheint vierteljährlich, und zwar am 15. Februar, 15. Mai, 15. August und 15. November.

Alle für die Redaktion bestimmten Sendungen (Manuskripte und Briefe) sind an Prof. Dr. **Ludwig Stein** in Berlin W 10, Lützowufer 5a, zu richten.

Da das Archiv rasche und möglichst **vollständige Berichte über alle Gebiete der systematischen Philosophie** einschließlich der Grenzgebiete (Philosophie der Mathematik, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft und Geschichte, Rechts-, Religionsphilosophie etc.) zu liefern beabsichtigt, so werden die Herren Autoren resp. Verleger höflichst ersucht, **alle** bezüglichen Veröffentlichungen: **Bücher, Dissertationen, Programme, Sonderabdrucke, Gelegenheitsschriften, Zeitungsaufsätze** usw. bald nach ihrem Erscheinen an den Verleger des Archivs, Herrn **Leonhard Simion Nf.**, Berlin W 57, Bülowstraße 56, gelangen zu lassen.

Archiv

für

systematische Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

— —

Neue Folge
der
Philosophischen Monatshefte.
XXIV. Band.

BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1918.

Archiv für Philosophie.
II. Abteilung:
Archiv für systematische Philosophie.
Neue Folge. XXIV. Band, 3. Heft.

VIII.

Die Philosophie des Als Ob.

Von
Gymnasialdirektor **Dr. Georg Rosenthal** (Lübeck).

Wenn wir die Darstellungen unserer Helden an der Front hören, so klingt immer wieder ein Ton des Grauens hindurch. Des Grauens, nicht der Furcht. Ein Grauen ob des Unfaßbaren, was das Bild einer modernen Schlacht bietet. Die fünf Sinne des Menschen waren bisher auf solche Inanspruchnahme gar nicht eingestellt. Den Seh- und Gehörnerven wurden Leistungen abverlangt, von denen wir bisher keine Vorstellung hatten. Nicht minder waren es unerhörte neue Tastempfindungen, Geruchs- und Geschmacksreizungen, welche nicht zum wenigsten die Leiden unserer Kämpfer ausmachten. Daher in den Berichten oft der uns erschütternde Ton des Grauens. Wenn uns die Erzähler ihr Empfinden, das sie noch nicht zu klarem Denken verarbeitet hatten, verdeutlichen wollen, so greifen sie zu Bildern — und fühlen doch, daß die Sprache nicht ausreicht, um sie sich richtig aussprechen zu lassen. Was will auch ein so abgebrauchtes Bild sagen: es war, als ob sich die Pforten der Hölle aufgetan hätten? Was die Sprache nicht vermag, leistet unser echtes Mitgefühl. Im Ahnen erschließt sich uns der Zustand der armen Seele. Unsere Phantasie wird von einem Gedankenwirbel erfaßt und stürmt, durch Mitleid wissend, durch alle erlebten und geahnten Schrecknisse hindurch. Phantasie und Bildvorstellung ermöglichen uns auch in unserem stilleren Leben, die Welt und die Natur zu verstehen. Wenn das Wunder des jungen Frühlings

sich erneut, dann sprechen wir vom Brautgewand der Erde; die belebende Sonne wird uns ein junger Held, der die von feindlichen Gewalten verschlossen gehaltene Geliebte befreien will. Wenn später die Herbststürme über Stadt und Land gebraust sind und die Schneedecke die Erde einhüllt, dann ist es, als ob die kalte Hand des Todes nach uns griffe und die weiße Fläche des Winters ein riesiges Leichentuch wäre. Je höher der Mensch, um so klarer und herrlicher sein Bild, um das er die Sprache bereichert. Goethe läßt, um die sittliche Hoheit eines Weibes zu malen, sie das Wasser nicht in Gefäßen aus dem Flusse holen, sondern ihr ballt sich das Wasser zu kristallener Kugel, die sie mit bloßer Hand zu tragen vermag. Ein Unmögliches und doch ein Mögliches; wo das gewöhnliche Wort nicht ausreicht, da kann Dichterkunst das Wunderbare uns glaubhaft machen. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." Dies Wort des chorus mysticus, in das uns der Dichter seinen Faust ausklingen läßt als der Weisheit letzten Schluß, ist im Grunde der Sinn der Philosophie des Als Ob. Wir leben unser Leben, a l s o b wir es begriffen, und das ist gut, das ist eine Überzeugung, die uns Kraft zum Leben gibt. Wir leben in Licht und Sonnenglanz und Wahrheit, so bilden wir uns ein, und nur mit dieser Einbildung können wir unsere Aufgabe, praktisch zu handeln, erfüllen. Wir handeln, a l s o b wir wüßten, was der letzte Sinn unseres ganzen Daseins auf Erden sei, und darum können wir unser Dasein aufrecht erhalten. Wir verkehren mit einander, a l s o b wir einander in die Tiefe des Herzens schauen könnten, wir g l a u b e n an Liebe und Treue und Heiligkeit. Wer könnte ohne diesen Glauben noch e i n e n Atemzug tun? Daher unser furchtbares Erschrecken und Erwachen, wenn einer die Treue gebrochen hat! Daher die erschütternde Klage eines Wallenstein beim Verrat des Freundes: „Das ist geschehen wider Sternenlauf!"

Das Als Ob regiert die Welt! Im Anfang des menschlichen Denkens war das Als Ob!

Doch wäre es nicht sündhaft, wollte uns jemand aus unserem Traumleben wachrufen mit dem Hinweise, daß alles, was wir für richtig und wahr hinnahmen, nur Dichtung, ja nur Selbstbetrug sei? Würde ein solcher nicht den Bau einer uns liebgewordenen Welt in seinen Grundfesten erschüttern, der uns

lehren wollte: Ihr glaubt, das alles s o ist, wie i h r es empfindet und denkt. I c h aber lehre euch, daß ihr die Dinge der Welt nur so behandelt, a l s o b ihr sie verstündet! Die Sonne geht morgens in herrlicher Pracht auf und sinkt in Abendglut fern im Westen. So erleben wir es Tag um Tag, und doch w e i ß jedes Kind, daß die Sonne diesen Weg nicht macht. Jeder hat des großen Kopernikus Lehre im Kopf, daß die Sonne still steht und die Erde nach ewigem Gesetz um die Sonne kreist und tagtäglich sich der Sonne nach Osten entgegendreht. Und doch sprechen wir alle, Kinder und Große, Laien und Astronomen so, a l s o b die Sonne täglich von Osten nach Westen über unseren Häuptern dahinwandele. Wir wissen die Wahrheit und sagen es doch anders, — ohne zu lügen. Der vermeintliche Sonnenweg ist uns ein Mittel, das wir in seiner Unrichtigkeit wohl kennen, aber doch stündlich gebrauchen, um uns das praktische Leben des Tages einfacher und natürlicher verständlich zu machen. Ja, die richtige Anschauung ist im Grunde so gewaltig, so erschütternd, von einer so erhabenen Macht, daß sie uns, in j e d e m Augenblicke gegenwärtig, zerdrücken könnte: g e g e n a l l e n S c h e i n schweben wir auf einer sich um sich selbst und um die Sonne in riesiger Ellipse in rasender Drehung befindlichen Planetenkugel dahin. Das ist ein Rechnungsfaktor, der unsere Tagesrechnung ins Ungeheuerliche belasten und uns nicht zum Atmen kommen lassen würde. Auch unsere kleinen und großen Rechnungen tagtäglich kürzen wir ab. Kein Mensch kann sich den Umfang einer Milliarde vorstellen. Ihre Größe geht über menschliche Vorstellbarkeit hinaus. Aber mit dem stolz klingenden Worte tun wir so, a l s o b wie sie meistern könnten. Mit der Milliarde geht es uns wie mit der vermeintlichen Sonnenbahn von Ost nach West. Beide sind Hilfsvorstellungen für unser Denken, weil das wahre Verhältnis entweder überhaupt nicht für menschliche Köpfe faßbar ist oder eine Erhabenheit andeutet, vor deren Anblick uns wieder ein gewisses Grauen beschleicht, dem wir entrinnen möchten. — Das Als Ob beschränkt sich aber nicht auf solche Riesenverhältnisse, sondern begegnet uns auf Schritt und Tritt im Leben. Indem ich Sie hiermit bekannt mache, möchte ich Sie ein wenig tiefer in die Philosophie des Als Ob einführen.

Meine Damen und Herren!*) Sie befinden sich hier in einem hellerleuchteten Saale. Sie sehen allerlei bunte Farben, hören meine Stimme, wissen, auf der wievielten Bank Sie sitzen und ermessen darnach Ihren Platz in diesem Raum. Ich weiß nicht, ob Sie schon einmal darüber nachgedacht haben, wie die Vorstellung eines solchen Erlebnisses in unseren Köpfen zustande kommt. Ihre Nerven werden durch Licht- und Schallwellen gereizt, und Sie erleben die Vorstellung von Farben und Tönen. Sie sehen das bräunliche Rednerpult und darüber auf den Bildern rote, grüne und andere Farben. Die in Ihnen geweckten Empfindungen ordnen Sie schnell durch Ihr Denken und sind sofort bereit, mit den feststehenden Bezeichnungen: braun, rot, grün, leise und laut — den Dingen einen Namen zu geben. Die Uniformaufschläge auf dem Kaiserbild nennen Sie rot. Aber zwischen dem Rot des Bildes und der Empfindung in unserem Kopfe bleibt doch ein Unterschied, den wir uns gar nicht groß genug vorstellen können. Dem Bilde, dem Rednerpulte liegt ein harter Gegenstand zu Grunde, aber unsere Empfindung selbst ist weder hart noch rot noch hat sie überhaupt eine andere Eigenschaft als die, Empfindung zu sein. Alles um uns ist Stoff oder Materie mit gewissen vermeintlichen Eigenschaften. Aber die Empfindung ist zunächst nicht Materie, hat keine sogenannten Eigenschaften der Materie, ist überhaupt mit keinem Maßstabe meßbar, den wir sonst an die Dinge der Welt anlegen. Schließen wir die Augen, so ist das Erinnerungsbild gleich dem empfundenen Bild, hat aber auch keine irdische Eigenschaft, z. B.. rot. Die ganze bunte Welt, die wir in ihrer Herrlichkeit und Pracht bewundern, ist etwas ganz anderes als das Bild, das wir von dieser Welt wahrnehmen. Sobald Licht auf ein Ding fällt, gehen Lichtstrahlen vom Dinge auf unser Auge zu, und die Reizungen, welche die Netzhaut erfährt, benennen wir mit dem Namen der Farben, die wir ausgebildet haben. Ähnlich steht es mit den Schallwellen. Nicht nur die bunte, sondern auch die tönende Welt ist nur unsere Empfindung. Wir kennen nichts

*) Der folgende Vortrag wurde in der Aula des Gymnasiums zu Fürstenwalde (Spree) gehalten und ist der Anregerin zu diesem Vortrage: Frau Sanitätsrat Dr. Martha Schultze in Fürstenwalde zugeeignet.

als unsere Empfindungen. Um uns aber in der Flut dieser Empfindungen zurechtfinden zu können, greifen wir, wie der Ertrinkende nach einem Balken, so nach einem Namen, um uns in dem Irrgarten zurechtfinden zu können. Unsere Empfindungen, weil sie nicht materiell sind, haben auch nicht die geringste Eigenschaft der Materie. Aber wir denken so, als ob das Empfindungsbild so wäre, wie das Urbild da draußen in der Welt. Diese Als-Ob-Vorstellung wird der Rettungsanker, der uns in dem wogenden Meere der Empfindungen sicher festhält.

Aber nicht nur die Eigenschaften der Dinge sind einzig in unseren Empfindungen gegeben, sondern auch die gesamte Raumvorstellung. Zum Wesen einer Sache gehört nicht der Raum, den sie einnimmt. Ganz unabhängig von diesem Rednerpult ist der Raum, in dem es steht. Der Raum gehört nicht zu seinen Eigenschaften. Wenn Sie morgen von diesem Pulte sprechen, so ist das Erinnerungsbild völlig raumlos. Der Raum ist überhaupt eins der größten Geheimnisse der Welt. Wenn ich die Dinge der Welt aufzähle: Menschen und Naturdinge in ihren tausend Formen, Luft und Licht, so steht nicht neben geordnet diesen Dingen der Raum. So wie es einzelne Menschen und Dinge gibt, so gibt es nicht einzelne Räume. Wir können nicht sagen: auf diesem Felde sehe ich 2 Arbeiter, 4 Pferde, 2 Pflüge und Raum. Wir schauen die Dinge in einer gewissen Ordnung zueinander, sehen hier ein Pult, dort Menschen und da Bilder an verschiedenen Plätzen, und diese Anschauung nennen wir Raum. Es gehört mit zu den wundersamsten Erlebnissen des Menschen, es ist das erschreckendste Erwachen aus dem Traum des tatsächlichen Lebens, zu erfahren, daß es keinen Raum gibt, sondern nur eine Anschauung von einer Ordnung der Dinge, die wir bildlich als Raum bezeichnen. Unter Raum denken wir uns gar leicht etwas Leeres. Gibt es in diesem Saale etwas Leeres? Ist etwa der Raum über unseren Köpfen bis an die Decke des Saales leer, weil wir die undurchsichtige Luft und die einzelnen Lichtstrahlen nicht mit dem Auge wahrnehmen? Und wenn wir unter freiem Himmel sind und die Sterne über uns dahinziehen, ist dann zwischen uns und den Sternen und hinter den Sternen nichts? Sind Luft, Äther, Atmosphäre, Licht- und Schallwellen wirklich nichts? Ist vor unseren Augen unmittel-

bar, über unseren Häuptern gar nichts, bloß deswegen, weil wir doch nichts mit den Händen greifen können? Es ist nicht anders, als wenn wir wie Taucher in der Meerestiefe wandelten. Wie dort uns von allen Seiten die Materie des Wassers umgäbe, so umgibt uns im rosigen Licht der Sonne gleichfalls von allen Seiten eine zwar nicht sichtbare und nicht greifbare, aber doch allen Ernstes vorhandene Körperwelt. Leere Räume sind überhaupt nicht vorhanden, ja Raum ist überhaupt nichts Räumliches, so wie wir räumlich sonst verstehen, sondern nur unsere Anschauung von den Dingen und ihre Ordnung nennen wir Raum. Die Raumanschauung ist etwas, das wir allein produzieren, in den Dingen selber liegt kein Raum. Aber wir leben, denken und handeln, als ob es Räume als etwas Besonderes gäbe, so wie es Flüsse und Bäume gibt. Ja, wir könnten uns gar nicht im Leben zurecht finden, wenn wir uns in jedem Augenblick wie Meereswandler vorkämen. Wenn wir scharf nachdenken, dann erkennen wir, daß es ein ungeheurer Irrtum ist, uns im leeren Raum wandelnd vorzustellen. Doch wie wir die Sonne von Osten nach Westen ihre Bahn ziehen lassen, so tun wir so, als ob wir in einem leeren Raum wären und gewinnen damit die Möglichkeit des praktischen Handelns. Die Wahrheit, uns jederzeit vor Augen, würde uns in unserer Tatkraft lähmen.

Gleich wie der Raum nur ein Ergebnis unseres Empfindens und Denkens, aber selber nichts Wirkliches ist, so ist es auch mit der Zeit. Gibt es so etwas überhaupt wie Zeit? Ist sie ein Ding wie ein Baum, ein Mensch, ein Fluß? Wie wir im Raum die Dinge nebeneinander ordnen, so ordnen wir die Dinge in der Zeit nacheinander. Raum und Zeit sind nichts Selbständiges, sondern nur Anschauungsmittel, um die Dinge zueinander zu ordnen. Daß wir in dieser Stunde in diesem Saale gemeinsam über ein Problem nachdenken, vor einer Stunde uns vielleicht zum Besuche dieses Saales auf den Weg machten, diese zeitlichen Unterschiede haben mit dem gemeinsamen Empfinden, das uns beschäftigt, gar nichts zu tun. Daß wir wie ein Baum blühen, erstarken und dann verdorren, das geschieht durch die Anlagen unseres Körpers, aber nicht durch die Zeit. Das Wort tempora mutantur et nos mutamur in illis ist nicht ganz zutreffend. Nur wir machen Wandlungen durch und be-

haupten dann, die Zeiten hätten sich geändert. Es gibt nur unser Empfinden von der Welt, aber keine selbständige Zeit. Die sogenannte Zeit ist nur ein Meilenzeiger, mit dem wir die Veränderungen unseres Empfindungslebens ordnen. Es gibt kein Gestern, kein Heut, kein Morgen als selbständige Dinge, wie es ein Haus, einen Stern, eine Wolke gibt. Die Zeit ist die F o r m, in der sich alles Geschehen offenbart, ebenso wie der Raum die F o r m ist, in der die Dinge nebeneinander vor unsere Anschauung treten. Aber doch rechnen wir so, a l s o b die Zeit ein besonderes eigenes Ding wäre. Denn die Ordnung der Dinge zu einer Einheit ist ein so unabweisbares Bedürfnis für uns, daß wir nicht leben könnten, ohne es unablässig zu stillen. So formt sich uns die Zeit zu einer Göttin, der Tag und die Stunden, die Nacht, Vergangenheit und Zukunft zu selbständigen Gebilden, doch „der mächtigste von allen H e r r s c h e r n ist der Augenblick". Die Zeitabschnitte werden zu Wertscheinen, mit denen wir rechnen, a l s o b sie wirklichen Wert hätten.

In der Zeit ist uns alles geschichtliche Leben gegeben. Wir bezeichnen äußerlich seinen Ablauf durch Jahreszahlen. Mit größerer Verinnerlichung suchen wir später die treibenden Kräfte zu begreifen, die geschichtlichen Notwendigkeiten, warum die einzelnen Geschehnisse sich gerade so, wie sie vorliegen, entwickelt haben. Wir zeichnen alsdann Charaktere und schreiben Geschichtsbücher und leben des Glaubens, d a ß die Dinge sich so verhielten, wie wir sie aus der Quelle studiert haben. Aber w i e ungenau ist das Bild selbst in dem besten Falle! Erzählen Sie ein Erlebnis, das Sie heute gehabt haben, morgen einem Freunde mit möglichster Treue! W i e viel Züge müssen Sie beim Erzählen doch weglassen, weil Sie physisch gar nicht imstande dazu sind, jede Einzelheit mitzuteilen, jede Stimmung, jede Linie, die erst Ihr persönliches Erlebnis ausmacht! Daher die so unendlich verschiedenen Auffassungen, die verschiedene Menschen von den gleichen Tatbeständen gewinnen. Wenn schon unser tägliches Erleben derartige Schwierigkeiten für seine Überlieferung bietet, wie viel mehr muß das der Fall sein bei Geschehnissen, von denen uns nicht mehr lebendige Zeugen künden, sondern tote Dokumente. Wie verschieden sind die Lebensbilder, die wir von einem Schiller, einem Luther, ja selbst

von einem Christus haben! Je nach dem was man selbst für ein Mensch ist, so deutet man diese Bilder und nimmt sie als wahr an oder — wir handeln und denken so, als ob sie wahr wären. Nur unser Glaube an unsere Wahrheit leitet uns in der Erkenntnis weiter. Durch Mitfühlen werden wir auch hier nur wissend, und nur ein leidenschaftlich mitfühlendes Herz kann sich und anderen Geschichte deuten. Denn wir müssen bekennen, daß eine genaue Kenntnis eines Vorganges der Vergangenheit eine bare Unmöglichkeit ist; aber wir rechnen doch so, als ob wir ihn kennten, und ziehen aus diesem Glauben unsere praktischen Folgerungen. Wir bedürfen also für unser Denken gewisser Hilfsvorstellungen, mit denen wir uns im Leben zurechtfinden.

Die Philosophie des Als Ob, die der Hallenser Universitätsprofessor Vaihinger*) entwickelt hat, behandelt diese Hilfslinien unseres Denkens, die ich an mehreren Beispielen zu zeigen versucht habe. Das erste charakteristische Merkmal ist also zunächst, daß diese Hilfsvorstellung in sich selber widerspruchsvoll ist. Das Bild der täglich beobachteten Sonnenbahn stimmt nicht zur Wirklichkeit. Die Eigenschaften der Dinge, welche wir an ihnen wahrzunehmen vermeinen, haften den Dingen gar nicht an. Der Raum ist nicht etwas für sich selber Bestehendes. Ein Geschichtsbild kann sich nicht restlos mit der Wahrheit decken. Es verhält sich meist nur wie ein Schattenriß zu einem den Schatten werfenden Körper. Wir sind uns ja in allen diesen Fällen völlig bewußt, daß nur eine Hilfsvorstellung vorliegt, wir wollen sie selber nicht für Wahrheit halten, weil wir sie nicht für Wahrheit halten können. Sie sind uns wie ein Gerüst, mit dem wir unser Weltbild aufrichten, unser Geschichtsurteil formen, und dann brechen wir die Gerüstbalken ab und leben zufrieden mit den praktischen Resultaten, die wir gewonnen haben. Zufrieden sehen wir die bunte und tönende Welt, wandeln im Raum, lassen die Zeiten sich ändern, und die Geschichte wird uns das große Lebensbuch, aus dem wir für jetzige und

---

* Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. 2. Auflage. Berlin 1913.

kommende Zeiten lernen. Vaihinger nennt diese Hilfsvorstellungen Fiktionen oder fingierte Vorstellungen (mit einem fremden Namen). Das deutsche Wort, welches aus dem Lateinischen abgeleitet ist, wäre Finte. Eine Finte ist ein Kunstgriff, ein klüglich gebrauchtes Mittel, das uns zu einem bestimmten Zweck verhelfen soll. Wir bemühen uns angelegentlich im Leben, Mittel und Zwecke zu unterscheiden. Wer es nicht kann, den rechnen wir zu den Ungebildeten. Die Mittel müssen zweckdienlich sein, werden aber nicht um ihrer selbst willen erstrebt. Wie im praktischen Leben, so gibt es auch im Denken solche Finten oder Kunstgriffe.

Gerade das Fremdwort, das Vaihinger gewählt hat, und auch die deutsche Umbildung Finte könnte Anlaß zu einem Zweifel geben, ob das Mittel auch einwandfrei sei, obe es nicht lügnerischer und heuchlerischer Art sei. Davon aber kann keine Rede sein. Denn wir wollen niemanden täuschen, wir alle ohne Ausnahme brauchen diese Kunstgriffe. Wir sind auch gar nicht Herr darüber, ob wir sie brauchen wollen oder nicht. Wir müssen sie brauchen, weil unsere Natur so eingerichtet ist. Wer einen Stab ins Wasser taucht, dem erscheint der Stab gebrochen. Das Auge kann ihn beim besten Willen niemals anders sehen. Die Sonne wandert für unser Auge täglich von Osten nach Westen, wenn wir auch wissen, daß das wirkliche Verhältnis dem Augenschein nicht entspricht. Wir müssen unseren Augen glauben, die uns einen leeren Raum vorspiegeln, wenn wir auch wissen, daß es einen leeren Raum nicht gibt, und nur unsere Auffassung von den Dingen das ausmacht, was wir räumlich oder Raumanschauung nennen. Somit ist jeder Zweifel an der Zulässigkeit und Reinheit dieses Kunstgriffes des menschlichen Denkens aufgehoben. Auch das Geschichtsbild, das wir konstruieren und dann mit Fleisch umkleiden, ist ein unbedingt zulässiger Kunstgriff. Ein Makel wäre nur dann zu finden, wenn wir uns nicht darum bemühten, alle erreichbaren Quellen aufzusuchen und zu verwerten. Doch wenn wir selbst alle überhaupt denkbaren Quellen zusammenfänden, der Vorgang könnte doch in seiner ursprünglichen Form nicht wieder hergestellt werden. Es bleibt bei dem Schattenbild; aber doch machen wir lebende Gestalten daraus, wie das spielende Kind aus einem Stecken ein lebendiges

Pferd macht oder sonst noch die tote Natur zum Leben erweckt. Die Hauptmerkmale also solcher Finten oder Kunstgriffe sind, um zusammenzufassen: die Überzeugung von ihrer wirklichen Unrichtigkeit, die Erkenntnis, daß sie ein Mittel sind, um uns zu praktischem Handeln zu verhelfen, das Bewußtsein, daß sie sittlich völlig unbedenklich sind, und schließlich das gegenseitige Einverständnis der Menschen darüber, daß sie, sobald sie ihre Schuldigkeit getan, ihres Dienstes für uns enthoben sind. So sagen wir gern und ohne Bedenken zu einem Fremden: Ihr gehorsamer Diener! ohne daß ein wirkliches Herren- und Dienerverhältnis damit ausgesprochen sein sollte. Es heißt: Verfügen Sie so über mich, a l s o b ich Ihr Diener wäre. Ein angenehmes Zusammenarbeiten zum Ziele ist die Folge, und wenn das Ziel erreicht ist, so fällt die Hilfsvorstellung aus, ohne daß an den tatsächlichen Verhältnissen etwas geändert würde.

Aber diese Hilfsvorstellungen des Als Ob nehmen einen noch viel breiteren Raum ein, als wir uns gewöhnlich denken. Unser ganzes Leben und Denken ist von sachlichen Erdichtungen durchsetzt. Der „Mensch" ist eine der üblichsten Wendungen. Der „Soldat", der „Schüler". Und doch gibt es das alles gar nicht in Wirklichkeit. Wir kennen einzelne Menschen, einzelne Soldaten, einzelne Schüler. Aber die Zusammenfassung, die wir mit „der Soldat" bezeichnen, ist nicht Erscheinungsform. Es ist ein Unding, das niemand sehen, anfassen — ja niemand überhaupt auch nur sich vorstellen kann. Auch hier ist mancher überrascht, weil wir gewöhnt sind, über die Gerüstleitern des menschlichen Denkens unbesorgt einherzuklettern. Versuchen wir es doch einmal, uns klar zu machen, daß diese Verallgemeinerungen „der Mensch", „der Soldat", „der Schüler" nur ein künstliches Gebilde, nur eine Finte sind. Der Allgemeinbegriff entsteht, indem wir von allen Einzelwesen, die wir kennen, die charakteristischen Züge zusammentragen: den aufrechten Gang (denn von allen Lebewesen hat ihn der Mensch allein), die Beine zum Gehen, die Arme zum Arbeiten, die Seele, die wundersame, unbegreifliche Stätte, in welcher die Empfindungen lebendig werden, Farben gesehen, Töne gebildet werden, — weil wir diese Seele haben, schreiben wir sie auch den anderen Menschen zu, — und in der Seele die Kraft, die Empfindungen denkend zu

verarbeiten, und vor allem den Willen, der die Welt in seine Bahnen zwingt. Ich will vorläufig einmal annehmen, wir wüßten, was das für seltsame Bildungen sind, die ich eben aufgezählt habe: Aufrechter Gang, Seele, Kraft, Wille, wir nehmen es an, um die Hauptzüge der Allgemeinvorstellung „Mensch" aufrecht zu erhalten. In den Schulfibeln unserer Kleinsten finden wir solche Allgemeinvorstellungen im Bilde: ein Ei, ein Blatt, ein Haus, einen Menschen. Es ist nicht das Abbild eines einzelnen Eies, Blattes, Hauses, Menschen, sondern aus allen unübersehbar, so zahlreich wie der Sand am Meer seienden Einzelwesen bilden wir ein Schema, ein Durchschnittsbild, einen Begriff, eine Idee. Von a l l e n Dingen der Welt tragen wir solche Abbilder im Kopf: vom Tisch, vom Bett, vom Brief, vom Fürsten, von Untertanen, von Mann, Frau und Kind. Ja, diese Vorstellungen sind von einer solchen Kraft und Lebendigkeit in uns, daß einmal ein edler Philosoph des Altertums, Platon, der Schüler des Athener Sokrates, glaubte, ihnen ein eigenes Leben leihen zu müssen. Er teilte die ganze Weltordnung in zwei Welten: eine Welt der Einzeldinge, der konkreten Erscheinungen, und eine Welt der Allgemeinbegriffe, der Ideen. Die erste Welt sei vergänglich und hinfällig, so kurzlebig, wie der 90. Psalm das Menschenleben ausmalt. Die Ideenwelt dagegen ewig, von unwandelbarer Schönheit. Ja diese Ideenwelt sei erst B i l d n e r i n unserer Erscheinungswelt. In diesem Sinne spricht Goethe im Faust von ihnen als den Müttern der Welt.

Wie dem auch sei, ich habe Ihnen diese Abschweifung nur vorgetragen, um zu zeigen, wie stark diese Allgemeinbegriffe das menschliche Denken schon beschäftigt haben, daß die Menschheit hier ein Problem gesehen hat, daß vor allem die Dinge nicht s o einfach liegen, wie wir sie uns gewöhnlich denken, wenn sie auch auf der anderen Seite wieder so einfach sind, wie das schon mehrfach berührte Verhältnis von Erde zur Sonne. Also „den Menschen" gibt es n i c h t, es gibt nur einzelne Menschen. „Der Schüler" ist eine leere Vorstellung, der nichts Wirkliches entspricht, wir kennen nur einzelne Schüler. Aber wir können ohne den Kunstgriff der Allgemeinvorstellung gar nicht auskommen. Lassen Sie mich vom „Schüler" reden, der meiner praktischen Arbeit am nächsten liegt. Trotz des gewaltigen Krieges arbeitet

die Schulbehörde unablässig zum Wohl des „Schülers". Gewiß ist auch der einzelne wertvoll und wird durch Gesetze und Bestimmungen gesichert; aber wichtiger ist doch „der Schüler", wenn er auch gar nicht existiert. Die Summe aller Schulgesetze ist gar nicht anwendbar auf einzelne Schüler; denn jeder ist eine besondere Individualität, und die höchste Gerechtigkeit, die für „d e n Schüler" angestrebt wird, wäre vielleicht die höchste Ungerechtigkeit für den einzelnen Schüler. Daher geht auch seit einzelnen Jahren durch die Schulverwaltungen das Bestreben, unsere Schüler möglichst individuell zu behandeln, alle ihre persönlichen Kräfte und Neigungen auszubauen. Besonders eigentümlich ist rein logisch die Forderung: „individuelle" Behandlung „des Schülers". Sie merken den Fehler: „der Schüler" ist gar nichts Individuelles und soll doch individuell behandelt werden. Der Widerspruch liegt auf der Hand. Aber das schadet nichts. Das ist ja gerade ein charakteristisches Merkmal der Finte oder Fiktion, daß sie logisch widerspruchsvoll ist. Aber keine Regierung kann mit noch so klug ausgesonnenen Vorschriften a l l e e i n z e l n e n Schüler umfassen, darum wählt sie abkürzend die Bezeichnung „der Schüler". Wir Lehrer machen es ebenso: die Schulordnung spricht von dem Schüler, und in Konferenzen besprechen wir neben den Leistungen der e i n z e l n e n Schüler auch das Wohl und Wehe „d e s S c h ü l e r s". Nur so vermögen wir dem Wohl der Einzelnen wirklich zu genügen, daß wir uns der Hilfsvorstellung bedienen. Im praktischen Schulbetriebe scheidet dann die Erdichtung wieder aus und wir kommen zu praktischen Resultaten. So geht es uns überall im Leben. Wir rechnen wie in der Algebra mit X und Y, die es gar nicht gibt, wie mit Linien, Dreiecken und Kreisen, denen keine Wirklichkeit entspricht, so mit Verallgemeinerungen, die noch keines Menschen Auge gesehen hat. Und wieder wird uns hier niemand eines unredlichen Gewinnes zeihen können, trotzdem wir bewußt eine falsche, widerspruchsvolle Vorstellung anwenden. Es geht uns damit wie mit Rechenmarken oder Papiergeld, denen doch nur ein fingierter Wert innewohnt.

Es ist ein ganz gewaltiger Umfang von Allgemeinbegriffen, welcher unser Denken leitet. Von den lebenden Wesen, die wir soeben besprachen, ganz abgesehen, sind es dann vor allem

auch die abstrakten Begriffe, mit denen wir arbeiten. Wir sprechen von Größe und Kleinheit, und doch gibt es nur große und kleine Dinge, ferner von Tapferkeit, Schönheit, Tugend, Treue, Liebe und Haß. In alten Zeiten, die mehr Neigung zur Vielgötterei hatten, verstand man darunter sogar persönliche Wesen: es gab eine Göttin der Liebe, eine Verkörperung der Treue und Tugend. Selbst in unseren Zeiten ist das noch nicht ausgestorben: „Frau Sorge" ist ein vielgelesener Roman Sudermanns. „Der Tod" ist noch heute als Knochenmann dargestellt oder wird als „Freund Hein" angeredet. Besonders reich an solchen Vorstellungen ist die Welt unserer Sprichwörter und volkstümlichen Wendungen: „Ohne Fleiß kein Preis"; „der Winter ist ein strenger Mann"; „was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr"; „wenn die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten". Das Charakteristische an allen diesen Wendungen bleibt, daß wir die Allgemeinvorstellungen so anordnen, als ob sie eigene besondere Wesen wären. Es ist gewissermaßen eine große Verabredung der Menschheit, weil sie die Fülle der Gesichte in ihrem Denken nicht bewältigen kann, nach einem abgekürzten Verfahren zu greifen. Dieses Abkürzungsverfahren muß im Zuge der Menschheit liegen. Früher war das Geld das lebende Vieh und andere Nahrungsmittel. Denn im Grunde genommen gibt es keine anderen praktischen Werte als diejenigen, mit denen wir das Leben fristen. Gerade unsere Zeit lehrt uns das eindringlich. Dann setzte man anstatt der Nahrungsmittel Metalle, als ob die etwas wären, verflüchtigte sogar das Metall wieder zu Papiergeld und zahlt heute sogar bargeldlos, d. h. durch bloße Namensunterschrift. Das Geld ist ja im Grunde auch gar kein Wert, sondern nur ein Wertmesser, ein Wertmesser für das, was uns das physische Leben erhält. Die Griechen lehren uns das in der ergreifenden Fabel vom König Midas. Er tat einst den törichten Wunsch an die Götter, daß alles, was er berühre, zu Gold werde. So wurden denn auch Speise und Trank, als er sie an die Lippen brachte, Gold, das er nicht genießen konnte. Da lernte er am eigenen Leibe, wie töricht es sei, das Gold als selbständigen Wert zu nehmen. Ja das Gold ist eine so lebhafte Fiktion geworden, daß wir im täglichen Leben das wahre Verhältnis wie beim Sonnenspiel ganz vergessen. „Nach Gold drängt, am Golde hängt doch

alles.“ Das Wühlen in den Massen ist ein derartiger Wahn geworden, daß aus ihm wohl der größte Teil der menschlichen Leiden entspringt. —

Aber ich will ihre Aufmerksamkeit vor allem auf Kunstgriffe des Denkens lenken, deren wir uns nicht stündlich mit aller Deutlichkeit bewußt sind. Kein Begriff ist häufiger gebraucht als die „Natur“. Mit Faust sprechen wir:

„Wo faß ich dich, unendliche Natur?“

Wir sagen: ein Mensch liebt die Natur.. Wir gehen hinaus in Gottes freie Natur. Je enger wir uns in den Grenzen der Zivilisation befinden, um so leidenschaftlicher erwacht unsere Sehnsucht nach der Natur. Ich habe öfter das Experiment gemacht und die Leute gefragt: „Was verstehen Sie eigentlich unter Natur?“ Ich bin überzeugt, wenn ich Sie im einzelnen bäte, anzugeben, was das heiße: Ich liebe die Natur! — so würde manche unscharfe Antwort zu hören sein. Oder wenn ich fragen wollte: „Was heißt es: ich liebe die Kunst?“ Leichter wäre die Antwort bei einer einzelnen Kunst, z. B. der Musik. Es ist die Freude am bloßen Ton und Klang, das rhythmische Verhältnis der Töne und die Freude oder das Leid, welches die Tonwelt wiedergeben kann. Leichter ist die Antwort bei einer einzelnen Seite der Natur: er liebt die Pflanzen. Aber die Natur und die Kunst, das sind ganz unfaßbare Begriffe. Und um so viel schwerer sind sie zu fassen, als wir uns gar keine schematische Vorstellung von ihnen machen können, wie wir solche Zeichnungen vom Menschen oder Haus in der Kinderfibel gefunden haben. Es soll mal einer die Natur malen! Das Bild wäre die größte Leistung — eines Philosophen. Nicht des Malers, denn der kann nur einzelne Körper malen. Sowie der Maler solche Gedankengebilde malt, scheitert er. Eine irregeleitete Kunstrichtung hat oft die Kunst selber darzustellen versucht. In Palästen und Museen finden wir allegorische Darstellungen der Kunst; doch sie lassen das Herz kalt und wir gehen vorüber. Ähnlich liegt der Fall bei den Bildern einzelner Künste und Gewerbe. Über den Aulafenstern unseres Gymnasiums sind draußen sinnbildliche Darstellungen einzelner Fächer angebracht, die das Gymnasium lehrt. Oft haben sich die Menschen schon darüber den Kopf zerbrochen. Nicht anders ist es bei Darstellungen der Philosophie. Dürers „Melancholie“ hat man

als Philosophie gefaßt. Ein bekränztes, geflügeltes junges Weib sitzt versonnen inmitten zusammengewürfelter Gegenstände: Leiter, Wage, Stundenglas, Kugel, Säge usw. Die Wirrnis und die Trauer im Blick sollen gewissermaßen andeuten: „und sehe, daß wir nichts wissen können". Am Schillerdenkmal in Berlin soll ein altes sibyllenhaft ausschauendes Weib die Philosophie verkörpern. Doch kein Mensch könnte ohne erklärende Worte die Philosophie in ihr erkennen, den göttlichen Trieb im Menschen zur Erkenntnis. Der weitbekannte Bildhauer Klinger hat eine Verkörperung des Beethovenschen Genius geben wollen. Wir erblicken eine nackte Gestalt, sinnend auf einem Thronsessel, die Füße bis zum Knie von einem Teppich umhüllt, einen Adler zur Seite. Leidenschaftliche Kraft wogt in Beethovenscher Musik, die das Herz aufwühlt und in alle Tiefen des Erdenlebens hinableuchtet, wie Goethes Faust durch Hölle und Himmel führt, ja schon oft durch einen einzigen Klang uns von der Erde losreißen kann, durch die Vertonung schon der zwei Worte κύριε ἐλέησον dem Menschen zeigt, daß der Erlöser für jeden vorhanden ist. Das soll mir nun eine tote Marmorfigur geben? Wenn es wenigstens bloß das Gesicht wäre! Denn das kann die Kunst vergeistigen. Aber die Arme und Brust lassen sich nun beim besten Willen nicht vergeistigen. Der Adler zur Seite deutet nur auf Geisteshöhe, ist aber die Geisteshöhe nicht selber. Die Griechen konnten ihre Götter bildlich darstellen, weil ihre Götter Menschen waren. Wir aber können nicht alle Menschen darstellen, weil viele Menschen von uns Götter sind. Das Leibliche Beethovens ehre ich, wenn in schlichtem Porträt die Züge des Meisters erscheinen. Das Göttliche aber seines Genius kann das irdische Bild niemals darstellen. Denn die bildende Kunst deckt sich niemals mit dem Denken. Das Denken geht weiter, das Denken ist das Ungeheuerlichste und Grandioseste, was es in der Welt gibt, und doch kann auch das Denken nicht alles leisten, es bedarf der Hilfsvorstellungen. Und weil es der Summe der gesamten Erscheinungswelt außerhalb unserer Seele nicht gewachsen ist, so erfand es die Worte „Kunst" und „Natur" und tut, wie wir alle, so, als ob wir das Wort verstünden. Ja das liebe Wort, die liebe Sprache! Was wären wir ohne sie? Sie ist die sicher führende Hand in dem Labyrinth unseres Lebens. In unserer Not gegenüber der Fülle der Ge-

sichte erscheint sie uns wie ein lieber Freund und vereinfacht mit einem Wort das Ungemessene. So entsteht der „Mensch", der „Baum", die „Kunst", die „Natur", die Wissenschaft". Und wir folgen der freundlich dargebotenen Hand und tun so, als ob die Allgemeinbegriffe etwas wären.

Aber unsere Not ist nicht zu Ende. Ist denn jedes Allgemeingebiet auch wirklich von allen als ein solches mit festen Grenzen anerkannt? Philosophie und Naturwissenschaft, wie wir vorher sahen, berühren einander oft so eng, daß man nicht weiß, wo die Grenzen liegen. So ist es mit den Geistes- und Naturwissenschaften überhaupt. Wie wir bei der Landschaft die Scheidung von Bergland und Ebene nicht streng durchführen können, ohne gegen die zahlreichen Übergangsformen ungerecht zu werden, so auch im wissenschaftlichen Leben. Wieder greife ich auf meine Lehrertätigkeit zurück. Der Stundenplan ist wohl eingeteilt in die einzelnen Fächer. Aber schlägt nicht in die Naturwissenschaft sofort wieder die Religion hinein? Und welch Prediger und Religionslehrer hätte je darauf verzichten können, auf die Wunder und Kunstformen der Natur einzugehen! Kann ich irgend ein Fach überhaupt lehren, ohne vor allem Deutsch zu lehren? Strömt nicht alles Wissen zuerst darum in einer Schule zusammen, damit wir die tausend Seiten unseres Volkstums lernen, unsere Muttersprache richtig beherrschen können, den Abstand fremder Art von unserer Art erfassen? Ferner: ist Geschichte etwa nur auf die paar vereinzelten Geschichtsstunden beschränkt? Ist nicht jede Stunde sowie eine Deutschstunde sofort eine Geschichtsstunde, in der wir die Fortschritte der Welt zu unseren heutigen Zuständen zu erfassen suchen? Wird schließlich nicht jede richtige Lehrstunde auch schon bei den Kleinsten eine Lehrstunde der Philosophie? Denn was ist Philosophie anderes, als den Lernenden zu zeigen, daß es Probleme gibt, daß zwischen dem Sein draußen in der Welt und Umwelt und dem Denken in unserem Kopfe doch ein gewaltiger Unterschied bestehe? daß die Menschen einherwandeln und handeln zwischen Wahrheit und Irrtum, Wirklichkeit und Als Ob? Ist Philosophie etwas anderes als der Kampf des Lichtes gegen Finsternis, ein Kampf des Geistes, um Herr der unverstandenen Materie zu werden, bis wir sie besiegt haben? Schon das Einmaleins ist eine Vorstufe zu diesem

Kampfe. Aber wie ein gelalltes Gebet nicht dasselbe ist wie ein bewußt empfundenes Gebet, das immer doch nur unter Verzicht auf persönliches Wohlbefinden ausklingen kann in ein: Nicht mein Wille geschehe, sondern dein Wille, — so ist auch ein mechanisch nur erfaßtes Einmaleins etwas anderes als das mit Klarheit und Zielstrebigkeit erfaßte Eindringen in die Unendlichkeit der Zahlenwelt. Es gibt keinen richtigen Lehrer, der nicht zugleich Philosoph wäre; ja ich gehe weiter: es gibt keinen verständigen Vater und Mutter, die nicht bei der Erziehung des Kindes Philosoph wären. Wir alle haben den philosophischen Trieb und die Anlage dazu in uns, über den Sinn und Zweck alles Daseins nachzugrübeln. Es ist falsch, Philosophie als etwas Besonderes hinzustellen. Wie wir im vermeintlichen Raum alle wandeln, so wandeln wir alle unter dem Banner der Philosophie. — Die Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften haben nur wir künstlich gemacht. Sie bestehen von Natur aus nicht. Auch in der Naturwissenschaft streiten die Gelehrten darüber, wo die Grenzen von Tier- und Pflanzenreich lägen. Gibt es überhaupt einen Unterschied zwischen Tier und Pflanze? Scheint der Pflanze nicht auch ein seltsames Leben eigen zu sein? Wir armen Menschen müssen nur die Grenzen ziehen, müssen Ordnung hineinkünsteln, die in den Naturdingen gar nicht liegt, müssen Systeme bauen, die im Grunde oft lächerlich sind. Das botanische System Linnés nimmt die Anzahl der Staubfäden und Stempel zum Einteilungsgrund, eigentlich einen recht äußerlichen Einteilungsgrund. Kein Wunder deshalb, daß Veilchen und Eiche in engste Nachbarschaft gerückt wurden. Aber das alles sind in allen Systemen Rettungsversuche gegenüber der Unendlichkeit. Das Als Ob regiert die Welt.

Droht aber schließlich diese Erkenntnis nicht, uns zusammenbrechen zu lassen? Alles soll nur Fiktion, Kunstgriff sein? Farbe, Raum, Zeit, Geschichte, Begriffe, Sprache, Trennung der einzelnen Gebiete? Wenn wir auch die Ehrlichkeit und Notwendigkeit dieses Denkens mit Hilfslinien begreifen, bleibt nicht doch schließlich das ganze Leben eine große Lüge? Nur das Flittergold und das Schillern der einzelnen Empfindungen kann uns doch nicht über das Schwanken unserer ganzen Erkenntnis hinwegtäuschen. Wenn die Wahrheit sich uns doch niemals er-

schließen soll, dann packt uns am Ende die Verzweiflung eines Jünglings zu Sais, der schließlich mit Gewalt den Schleier vom Antlitz der Wahrheit reißen will und dabei besinnungslos zu Boden stürzt. Viele unserer erhabensten Geister sind über dieser schaudervollen Erkenntnis zusammengebrochen. Unser herrlicher Heinrich von Kleist, dessen patriotische Klänge heut wieder ganz besonders unser Herz rühren, schildert uns in seinen Briefen die Tragödie, die er durchlebte, als ihm aus der Kantschen Philosophie die Gewißheit wurde, daß die Wahrheit uns ewig verschlossen sei.

Aber das Geschick hat es mit uns Menschen nicht ganz so schlimm gemeint. Wer vom Apfel der Erkenntnis gekostet hat, kennt ja nicht nur das Böse, sondern auch das Gute. Gewiß als ehrliche Menschen müßten wir rettungslos verloren sein, wenn wir alle unser Wissen nur als Scheinwissen sähen. Aber wie der Schiffer sich schließlich an dem F e l s e n, an dem er gescheitert ist, doch wieder anklammert und in ihm seinen Retter findet, so finden wir unter den Fiktionen auch solche, die uns freundlich bei der Hand nehmen und aus dem Wirrwar herausführen wollen. Wohl bekennen wir mit Goethe, daß wir „alle nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen unseres Daseins Kreise vollenden müssen", daß wir als empfindende Menschen von der Außenwelt, die wir in unserem Denken künstlich aufbauen, das Gesetz diktiert bekommen. Aber wir f ü h l e n doch mit Goethe, der in seinem Gedicht „das Göttliche" die gleiche Tragödie durchgemacht hat: „Aber der Mensch vermag das Unmögliche, er unterscheidet, er wählt und richtet." Wir glauben, f r e i von dem großen Zusammenhange zu sein. Wir glauben, zwar nicht Sonne und Mond still stehen lassen zu können, aber von der Macht unseres Leibes und unserer Sinnlichkeit frei werden zu können. Gewiß, es gibt auch Philosophen, welche diese Freiheit abstreiten und in dem Verbrecher nur einen armen Menschen sehen, der unter einem Zwange leidet, der ihn unaufhaltsam zum Verbrechen hinführt. Aber gerade gegen diese Notwendigkeit sträubt sich unser ganzes Denken und Fühlen. Wir fordern, daß wir frei sind. Wir k ö n n e n dem Bösen widerstreben, wir können dem Teufel oder Mephisto, der uns in den Staub der Trägheit und Gemeinheit herunterreißen will, widersagen. Die

Bibel und Goethes Faust zeigen uns in leuchtenden Bildern, daß der Mensch diesen Kampf bestehen und in den Himmel aufsteigen kann. Mögen tausend uns erklären, daß wir n i c h t f r e i sind und unter dem Zwange der Vererbung, des Blutes, der Rasse, des Körperbaues stehen, wir handeln doch so, a l s o b wir frei wären, und beurteilen den anderen Menschen in seinen Handlungen so, a l s o b er frei gewesen wäre. Das ist ein Glaubensgebot, das Schiller in unvergängliche Worte gekleidet hat:

„Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
Und würd er in Ketten geboren."

Wie haben wir die Freiheitslehre zu verstehen? Die Sonne m u ß leuchten; das hängt nicht von ihrem Willen ab. Der Regen muß fallen; das hängt nicht von seinem Willen ab. Die Erde muß um die Sonne kreisen, das hängt nicht von ihrem Willen ab. Der Tiger muß grausam sein, die Schlange listig — grausam und listig nach menschlichen Begriffen. Das hängt nicht von ihrem Willen ab. M u ß ebenso der Mensch jede seiner Handlungen nach einem ihm innewohnenden Gesetz tun? Oder hat er, wenn er die freie Wahl hat, zugleich die freie Entscheidung? Ist der Dieb, wenn er nach dem Raube greift, durch einen unabänderlichen Zwang zu seiner Tat getrieben? Die Romantik hat das ihrerzeit geglaubt und in ihren Dichtungen dargestellt, daß geheimnisvolle, uns oft unklare Mächte ihr Spiel mit uns trieben — man nannte das die Nachtseite des menschlichen Lebens. Dann könnte der Böse keinen Vorwurf, der Gute keine Anerkennung verdienen, wie es sinnlos wäre, einen Baum wegen seiner guten Früchte zu loben, wegen schlechter zu tadeln. Neben den Dichtern lehrten die Philosophen, daß es sinnlos sei zu glauben, daß der Mensch ohne bestimmte Motive handele, daß, z. B. der Egoismus, wie verschleiert er auch sei, doch die Wurzel all unserer Handlungen ausmache. Niemand kann in diesen Fragen, die über sinnliches Begreifen hinausgehen, die Entscheidung treffen. In diesen letzten, höchsten Dingen ist uns kein Wissen gegeben, nur Glaube und Überzeugtsein. Es wäre uns im Leben jeder Halt genommen, wenn wir nicht die feste Meinung hätten, daß wir frei sind. Darum ist unser Handeln so eingerichtet, a l s o b wir frei wären. Mag es auch eine künstliche Annahme sein, wir können

ihrer noch weniger entraten als der oben genannten. Ja, wir wollten selbst eher die Erde stillstehen und sich die Sonne um uns drehen lassen, als daß wir uns den Glauben nehmen ließen, daß wir mehr und Besseres leisten können als die Dinge der Natur.

Mit diesem Glauben an Freiheit steht der Glaube an alle Ideale zusammen. Vaihinger nennt auch diese Ideale Fiktionen. Die Tugend und alle ihre Erscheinungsformen: Treue, Hingabe, Selbstverleugnung, Selbstbeherrschung. Gewiß, wir straucheln gar zu oft, und selbst bei eifrigstem Suchen vermöchten wir einen ganz reinen Fall einer Tugend kaum zu finden. Niemand kann dem anderen ins Herz sehen. Wir wissen aus eigener Erfahrung, daß wir den Versuchungen immer wieder erliegen. Aber doch können wir den Fall reinster Hingabe oder Treue bis zu Ende ausdenken, und fordern bei aller irdischen Beschränkung, daß sittliches Handeln so von statten gehe, a l s o b jene Ideale ein Wirkliches wären, so daß sie uns als Richtungspunkt im Leben dienen können. Auch hier wird dieser Glaube wieder, wenn er auch nur eine Vaihingersche Hilfslinie ist, zu einer Stütze, die uns so unentbehrlich erscheint wie die Füße zum Gehen. Wir tragen alle in uns ein vollkommenstes Bild reinster Tugend, und bei jedem Fehler, den wir begehen, wird uns jene Vollendung wieder so recht zum Bewußtsein gebracht, wenn wir den Abstand zwischen Schuld und Ideal, zwischen Wirklichkeit und Heiligkeit erkennen. Ja, wir bleiben nicht bei den einzelnen Idealen stehen, sondern ersinnen uns eine ganze moralische Weltordnung, sehen in allem Geschehen den Wandel vom Stoff zur Idee, den Weg der Vergeistigung, den Sieg der Überwindung der sinnlichen Menschennatur. Die Erde hat sich seit ihren ersten Tagen in den äußeren Formen kaum geändert, die Tiere haben ihre Natur behalten, aber der Mensch hat Fortschritte gemacht, nicht bloß in Zivilisation, sondern auch in geistiger Kultur. Wenn auch der Kampf nicht geschwunden ist, so ist es doch der Kampf um die heiligsten Güter eines Volkes, um seine Ideale, um seinen letzten und besten Glauben geworden. Mögen tausend Rückschritte immer wieder eintreten und uns oft verzweifeln lassen, das Streben zum Hohen und Edlen ist unausrottbar und umfaßt im Laufe der Jahrhunderte immer weitere Kreise. Es erzeugt sich ein Bild von sittlicher Hoheit in unserm Vorstellungsleben, das, mag es

auch nie in Wirklichkeit erfüllt werden, so doch in Wahrheit der Leitstern unseres Lebens ist. Aus diesem Gedanken moralischer Weltordnung heraus gebiert sich schließlich als Krone des Ganzen der Glaube an eine letzte, höchste Einheit, einen höchsten Gedanken, der unvergänglich über Raum und Zeit schwebt. Die Menschenlippen lallen seinen Namen in tausend Formen. Das eine ist klar: Wissen besitzen wir nicht über sein Aussehen und seine Eigenschaften und schließlich über sein Dasein. Ein solches Wissen erschließt sich uns nur da, wo wir sehen und nicht zweifeln können. In diesem Sinne haben wir alle ein Stück Thomasnatur an uns. Aber das Wissen ist im Grunde genommen das geringste Stück unseres geistigen Wesens. Was wissen wir eigentlich? Ein paar Daten der Geschichte, ein paar Dinge unserer Umwelt, ein paar Worte, die wir sprechen. Sowie wir weiter über den Ursprung grübeln, geraten wir in einen Urnebel, in dem es kein Zurechtfinden mehr gäbe, hätten wir gewisse Hilfslinien des Denkens nicht. Darum brauchen wir als Menschen neben dem Wissen ein Glauben, das den weitaus größten und wichtigsten Teil unseres Geisteslebens umfaßt. Ja, der Glaube an Ideale, sittliche Tüchtigkeit und moralische Weltordnung wird so überstark, daß ohne e i n Ideal ein Mensch überhaupt nicht leben kann. Er baut sich eine Leiter, auf der er sich emporwindet aus dem Staube, er handelt, a l s o b es lebendige Wahrheit wäre, was sein Herz begeistert, und wir alle reißen uns aus der Verzweiflung Banden los, indem wir uns solche Hebel schaffen, mit denen wir die sonst uns unerträgliche Welt aus ihren Angeln heben. So werden die Als Ob-Vorstellungen die starken Balken eines Gerüstes, auf dem wir in den Himmel emporsteigen, wo des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt und sinkt.

Wir haben die Grundzüge der Philosophie des Als Ob an unserm Auge vorbeiziehen lassen. Wir haben erkannt, daß unser Leben, weit davon entfernt, eine Fülle klaren Wissens zu sein, uns überall Rätsel aufgibt, daß das alte Kirchenlied recht behält: „Unser Wissen und Verstand ist mit Finsternis umhüllt." Daß wir einerseits uns mit Kunstgriffen durch die Schwierigkeiten hindurchhelfen, indem wir Annahmen machen, die der Wirklichkeit in keiner Weise entsprechen, anderseits uns aber

auch moralische Stützen gewinnen, mit denen wir uns aus dem sonst unvermeidlichen Schiffbruch retten. Aber an diesem Punkte können wir nicht umhin, auch eine kritische Frage an Vaihingers Philosophie anzuschließen. Wenn wir auch zugeben, daß seine Fiktionen oder Hilfslinien des Denkens unzweifelhaft vorhanden sind und uns den Gang durchs Leben erleichtern, ja überhaupt ermöglichen, — sind auch die zuletzt besprochenen Ideale wirklich nur Fiktionen, nur Kunstgriffe, die uns weiterhelfen? Muß nicht schließlich die Erkenntnis, daß sie wie alle Fiktionen im Grunde etwas an sich nicht Wertvolles sind, uns schließlich wieder dem Nichts überantworten? Vaihinger hatte es gerade als das besondere Wesen seiner Hilfslinien hingestellt, daß wir das deutliche Bewußtsein von ihrer bloßen Hilfstätigkeit hätten, er verglich sie mit Gerüstleitern, die wir nach dem Aufbau des Gebäudes wieder abbrechen, daß sie in sich selbst etwas Widerspruchsvolles seien. Ich erinnere noch einmal an das Beispiel von Sonne und Erde und an die Allgemeinbegriffe wie Menschheit, Natur, Kunst. Hier geben wir Vaihinger ohne weiteres recht. Wir geben diese Als Ob-Vorstellungen preis wie ein Kleidungsstück, das abgenutzt ist und das wir nicht mehr tragen wollen. Wir freuen uns, daß es uns so gute Dienste getan hat, freuen uns aber noch vielmehr des neuen Rockes. Der Verzicht auf diese Als Ob-Vorstellungen als wirklicher Werte geht uns auch nicht einen Augenblick an die Seele. Aber ganz anders ist es doch mit den Idealen. Erstens erscheint ein Ideal uns nicht widerspruchsvoll. Denn zum Wesen eines Ideals gehört, daß es niemals Unwahrheit in sich berge. Wie könnte uns Treue ein Ideal sein, wenn wir Treue als in sich widerspruchsvoll ansähen! Gewiß ist ja Treue an sich auch ein Allgemeinbegriff wie Mensch, Schüler und Natur. Denn wir kennen nur einzelne treue Handlungen. Aber dieser Widerspruch darf hier nicht ins Feld geführt werden; wir meinen hier die höchste treue Betätigung eines Menschen. Wenn wir an diese nicht mehr als eine mögliche Wahrheit glauben können, dann nützt uns auch die ganze Treue nichts, darum können wir sie auch nicht als Hilfsvorstellung gebrauchen. Also das erste Merkmal, das Vaihinger einer Als Ob-Vorstellung zuweist, ihr innerer Widerspruch, erfüllt sich nicht. Denn wir sind durch-

drungen von ihrer Wahrheit. Aber deshalb trennen wir uns auch nicht leichten Herzens von ihr. Jedes Ideal ist uns so zu eigen geworden, daß wir mit seinem Verlust auch uns oft selbst verlieren, ja daß die Menschen um nichts leidenschaftlicher kämpfen, als um ihre Ideale. Die größten Kämpfe der Welt sind um die Ideale der Menschheit entbrannt. Auch heute glaubt jedes Volk seine Ideale zu verteidigen. Wenn wir auch die Motive anderer Völker niemals restlos verstehen können, so können wir die unseren doch verstehen. Ist es wirklich so, daß Wahrheit, Treue, Hingabe, Freiheit n u r Hilfsbegriffe sind und nicht vielmehr die letzten und wahrsten Werte, um die uns alles Leben auf Erden geht? Für ihre Ideale haben die Menschen, den Kreuzestod gelitten, haben den Giftbecher getrunken, sind gefoltert und gebrannt worden. Denn es drängt doch immer wieder die Überzeugung durch, daß neben der ewig wechselvollen Empfindungswelt, die uns durch die Sinne vermittelt und vom Verstand geordnet wird, noch ein weiteres unabhängiges Vermögen bestehe, die Vernunft als das Vermögen übersinnlicher Ideen, welche sich über unsere Erde schwingen und das Reich der Ideale der Menschheit erbauen. Daß die beiden Welten des Verstandes und der Vernunft so unvergleichlich verschieden und daher auch die Werte der von ihnen geschaffenen Vorstellungen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind, das verdichtet sich beinahe zu einem starken Beweise, daß die Vernunftanlage eine selbständige Kraft oder Eigenheit unseres geistigen Wesens ist. Kein Wunder, daß die denkende Menschheit der Seele eine besondere Heimat zugewiesen hat.

Unsere Betrachtungen sind am Ende. Wenn ich auch aus der Vaihingerschen Philosophie nur e i n e Linie herausgearbeitet habe, Ihnen nämlich das Wesen und die Bedeutung der Als Ob-Vorstellungen zu entwickeln, so zeigt doch diese Linie einen Bruch, so daß wir zu einem festen Resultat nicht gekommen sind. Erst hieß es: unsere ganze Vorstellungswelt entspricht nicht der Wirklichkeit. Aber der drohenden Verzweiflung über dieses Nichtwissen sollten uns die moralischen Als Ob-Vorstellungen entreißen. Aber gegen diese wandte sich wieder die Kritik des Rechners, und sie sollten doch selber eine wirkliche Macht sein. Gewiß, die Linie geht etwas im Zickzack. Aber feste Re-

sultate zu liefern, ist auch gar nicht die Absicht der Philosophie. Man kann ihre Werte nicht wie Waren auf dem Markte einkaufen und in Körben nach Hause tragen und dort säuberlich den anderen vorsetzen. Das höchste Ziel, das ich mir für meinen Vortrag steckte, war, eine edle Unruhe in Ihnen zu erwecken, Unruhe, die daraus entspringt, daß man erkennt, wie unsicher und schwankend all unser Wissen sei, wie die stärksten Stützen unseres Daseins sich oft nur als leichte Gedankengebilde herausstellen, wie über all diese Fragen bei den Philosophen selber keine Einigkeit vorhanden sei. Gerade die letzte Frage ist der Streitgegenstand der Philosophen seit Beginn des Denkens gewesen, ob der Mensch eine Vernunft habe, die ihn über alle Wesen der Welt stelle, oder ob er nur wie das Tier nur in sinnlichen Empfindungen seine geistige Tätigkeit erschöpfe. Das wird uns nie eine bestimmte Philosophie lehren können. Wir werden immer nur darüber philosophieren müssen. Denn Philosophieren ist besser als eine einseitige Philosophie. Das Philosophieren aber wird uns immer eine Quelle edelsten Genusses sein, denn es zeigt immer von neuem, daß unter allen Welträtseln keines größer, gewaltiger und erhabener ist als das Geheimnis unserer menschlichen Seele.

IX.

Über das Wesen der Entwicklung.

Von

Dr. Josef Rambousek.

Der Entwicklungsgedanke von Anfang her schon in philosophischen Systemen des Altertums vorgeformt, wurde in neuerer Zeit für die Erkundung außerordentlich zahlreicher wissenschaftlicher Probleme grundlegend; dies nicht nur für die Fragen der Naturwissenschaft im engeren Sinne, sondern auch für die Fragen der Ethik und Soziologie. So werden wir dazu veranlaßt, nach einer ausreichenden Begründung der Entwicklungsidee zu suchen, welche in jeder Beziehung befriedigt.

Es tritt die Entwicklung als kontinuierliche Folge kausal verknüpfter Veränderungen in zeitliche Erscheinung. Die Frage gilt dem Wesen dieser Veränderung. Fern ab davon, den Schlüssel zur Lösung aller sich hier bietenden Schwierigkeiten mit dieser Skizze an die Hand zu geben, will ich es nun versuchen, nach einem Wege hinzuweisen, der uns vielleicht hier der Erkenntnis näher bringt.

Die absolute Teleologie, ob sie nun Zweckstreben und Wert zum Weltprinzip erhebt oder im besonderen das Entwicklungsprinzip aus diesen Quellen allein erklären will, halte ich für nicht ausreichend, weder in jener metaphysischen noch in werttheoretischer Form. Und dies darum: Zweck, Streben und Wert können der Entwicklung nur im Bereiche des Bewußtseins zur Grundlage gegeben werden — bewußtes Leben ist Streben.

So liegt in der psychischen, in der sozialen Entwicklung Teleologie. Hier herrscht die Zwecksetzung, die kausale Verbindung von Mittel und Zweck: ohne Bewußtsein aber kein Zweck und kein Wert.

Der Wert kann aber nicht anders als Subjekts-Objekts-Beziehung verstanden werden. Alle immanente Teleologie ist sub-

jektiv.[1]) Sie genügt darum nicht als Grundlage für alle Naturentwicklung. Im Wesen jeder Entwicklung kann nicht Zweckstreben und Wert liegen. Lediglich vom Standpunkt des menschlichen Beurteilers kann Zweck und Wert auf den Entwicklungsgedanken im allgemeinen durch eine den psychischen Erscheinungen entnommene Analogie übertragen werden.

Nicht aber auf diese menschliche Beurteilung der Entwicklung kommt es an, es gilt vielmehr nach der objektiven Grundlage für den Vorgang die Einschätzung der Entwicklung als solche zu suchen.

Ich gehe hier, wie schon berührt, von der Deutung des Wertphänomens als Subjekt-Objekt-Beziehung aus.

Als Wert in dieser subjektiven Fassung wird das bezeichnet, was begehrt, erstrebt, bezweckt wird.

Den Begriff des Wertes in diesem allgemeinsten Verstande nehme ich hier als Ausdruck des Zweckstrebens, als Prinzip der Teleologie.

Von einer wesentlichen Auseinandersetzung mit denen, die an absolute Werte glauben, kann im Rahmen dieser Skizze nicht die Rede sein. Ich will nur darauf hinweisen, daß die objektiven Wertgrundlagen dann in psychischen Phänomenen gesehen werden, wenn man den Wert im Sinne einer absoluten Werttheorie etwa „nicht anders als richtig gewertet werden können" definiert und damit auf Einsichtigkeit, auf Evidenz zu gründen sucht. Diese Fassung des absoluten Wertes ist wohl als die brauchbarste anerkannt. Sie schöpft aus der Psychologie, denn nur dem Psychischen kommt Evidenz zu und wo Evidenz behauptet wird, muß es auf der Basis der psychischen Feststellung geschehen.

So werden denn die absoluten Werte in psychischen Phänomenen gesehen: jede Bereicherung des Seelenlebens gilt als absolut wertvoll.

Es erscheint daher der Wertbegriff auch in dieser objektiven Fassung vom Psychischen nicht unabhängig gemacht.

Und so halte ich dafür: es ist der Zweck- und Wertbegriff

---

[1]) L. Stein, Soziale Frage, 1903, Seite 56.

in jeder Umschreibung mit der anthropomorphen Psyche unzertrennlich verbunden.

Wenn nun aber der Wert mit der Entwicklung untrennbar verbunden würde, müßte dies zur Leugnung jeder vorpsychischen Entwicklung und damit auch zur Leugnung der Entwicklung des Psychischen selbst mit all der Unwahrscheinlichkeit dieser Konsequenz führen.

Ich glaube: Um das Prinzip der Teleologie, den Zweck, den Wert als wesentliche Grundlage aller Entwicklung etwa im Sinne von Wertentwicklung, Wertvermehrung festhalten zu können, müßte ein ewiges psychisches Dasein, ein von Ewigkeit her in typisch menschlichem Sinne Denkendes und Strebendes angenommen werden. Diese anthroprozentrische Annahme, welche eine Verlängerung der emotionalen Sphäre menschlich psychischen Geschehens von aller Ewigkeit an und in alle Ewigkeit setzt, widerstrebt uns von vornherein, da der Geringfügigkeit des Menschen mit seinen emotionalen Strebungen hier die Unendlichkeit des Seins, das Alls gegenübersteht. Viel faßbarer erscheint die Annahme, daß sich das Psychische selbst entwickelt hat und dies in dem Verstande, daß es nicht nur eine Entwicklung des Psychischen, sondern auch eine solche z u m Psychischen, also v o r dem Psychischen, ohne das Psychische gab.

Das „Lebende" trägt Entwicklung in sich; es entwickelt sich, ja als ein Prinzip des organischen Lebens wird die Entwicklung angesehen, auch dort, wo von einem im menschlichen Sinne Psychischen nicht die Rede sein kann: so bei den niederen Tieren, die als erste Stadien phylogenetischer Entwicklung angesprochen werden und beim embryonalen Leben, das als Anfang der ontogenetischen Entwicklungsreihe gilt.

Die Annahme einer anthropomorphen Tierpsyche kann für keinen Fall für die niedrigste phylo- und ontogenetischen Stadien aufrecht bleiben.

Die embryonale Ontogenese des Menschen scheint vollauf von einer vorpsychischen Entwicklung und einer Entwicklung des menschlich Psychischen aus dem noch nicht Psychischen zu zeugen.

Und weiter: auch die Annahme einer Entwicklung im anorganischen, leblosen Sein um uns erwies sich als wahrscheinlich und heuristisch sehr fruchtbar.

Es ist der bekannte Gedankengang Lyells, der in der Geologie epochemachend wurde.

Es ist nicht zu verkennen, daß der herrschenden mechanistischen Naturauffassung folgend sich in der anorganischen, leblosen Welt eine Stufenfolge der Energieformen zeigen läßt, die mit einiger Wahrscheinlichkeit nach dem „Leben" hinweist.[2])

Starres unbewegtes Dasein — Bewegung — Leben — psychisches Leben.

Freilich kennen wir die Brücken des kausalen Nexus zwischen den Gliedern nicht; es fehlt das Bindeglied zwischen Unbewegtem und der Bewegung (Ursache der Bewegung), so auch zwischen Bewegung und Leben, nicht minder zwischen Leben und psychischem Leben.

Zwischen der einfachen mechanischen Bewegung und dem Leben könnten bekanntlich als Stufen etwa jene komplizierten Prozesse eingeschaltet werden, denen die herrschende Naturauffassung mechanistische Theorien und Hypothesen zugrunde gelegt hat, etwa in der Folge: Bewegung — Wärme — Licht — Elektrizität — chemischer Vorgang und physikalisch-chemischer Vorgang (Kristallisation) — biochemische und biophysikalische Vorgänge des Lebens. Damit kann die Kluft Bewegung — Leben nicht überbrückt, aber das gewählte Bild der Entwicklungsidee näher gebracht werden. Dies sollte nur zeigen: Wir sind so ohne Zweifel berechtigt die Idee der Entwicklung auch dort zu suchen und zu finden, wo menschlich-psychisches Dasein nicht in Betracht kommt, wo von dem Vorgang selbst immanenten Zwecken und Werten keine Rede sein kann.

Es ist zweifellos, daß der anthropomorphe Wertstandpunkt uns bei der Erfassung des Wesens der Entwicklung nicht überall befriedigt; ja dieser Standpunkt widerstrebt uns unter Umständen, wenn wir der so fruchtbaren naturwissenschaftlichen Entwicklungshypothese einen allgemeingültigen Grund legen wollen.

Denn wenn wir den typisch anthropomorphen Standpunkt bei der Erklärung des Wesens der Entwicklung etwa im Sinne

---

[2]) Mit ähnlichem hat übrigens Schelling seine Entwicklungsidee gestützt, welche ihn aber in mystische Betrachtungen führte.

von Wertvermehrung, von Zuwachs an Zweckstrebigkeit festhalten würden, gelangten wir in vielen Fällen zu keiner befriedigenden Lösung des Problems im Sinne der angestrebten Fundierung von Naturerscheinungen.

Es können bekanntlich leicht naturwissenschaftliche Beispiele gezeigt werden, in welchen es möglich ist, die Entwicklung mit dem Plus-Wert (positiven Wert im Gegensatz zum Minus-Wert, negativen Wert, Unwert) in w e s e n t l i c h e n Zusammenhang bringen. Es gibt zahlreiche Erscheinungen, denen wir den Charakter der Entwicklung nicht absprechen wollen, welche aber im anthropomorphen Sinne nicht positiv gewertet werden, also wertlos, ja sogar Unwerte sind d. h. zur negativen Wertung Veranlassung geben.

Der Wert und Zweck läßt sich in diesen Fällen, wie schon eingangs erwähnt, nur durch Analogie zu den entsprechenden psychischen Phänomenen auf den Vorgang übertragen, nicht aber als ein Wesentliches des Vorganges selbst denken. Ich weise auf die früher dargestellte Reihe in den Formen anorganischen Daseins und anorganischer „Energie" hin; ich weise hin auf die Entwicklung eines kristallinischen Körpers, auf das Werden komplizierterer Organismen aus einfacheren.

Die aufgestellte anorganische Reihe kann als Zweckstrebigkeit, als Wertvermehrung kaum aufgefaßt werden, obwohl die Idee der Entwicklung hier offenbar sehr nahe liegt. Einfache Bewegung oder Wärme oder Elektrizität oder chemische Vorgänge mehr zu werten hat wohl keinen Sinn, trotzdem ist eine Überordnung, eine Tendenz des Aufstiegs in dieser Reihe dem naturwissenschaftlich zu denken Geübten unverkennbar oder doch gut denkbar.

Das Werden des Kristalls aus Unkristallinischem, das Werden komplizierterer Organismen aus einfacheren — wir sind wohl berechtigt, diese und ähnliche Erscheinungen als Entwicklung anzusehen. Wo soll aber die den Wert bedingende anthropomorphe Zweckstrebigkeit, der Wert bei Kristallisationsprozessen oder beim Prozeß der Zellteilung liegen. Ich glaube: ohne der Sache unwahrscheinlichen Zwang anzutun, ohne Anthropomorphie soweit zu treiben, daß in dem werdenden Kristall, in die sich teilende Zelle eine menschliche Seele hineingetragen

wird, ist hier die Heranziehung der anthropomorphen Wertidee zur Erklärung des Wesens dieser Vorgänge unbrauchbar.

In vielen anderen Fällen läßt sich zeigen, daß uns schädliche (anthropomorph unwerte) Vorgänge das Gepräge der Entwicklungsidee in sich tragen; wir sind bei der naturwissenschaftlichen Beschreibung des betreffenden Phänomens gewohnt, ja genötigt den Namen „Entwicklung" zu gebrauchen, und glauben damit den betreffenden Prozeß richtig zu bezeichnen: es entwickeln sich schädliche Pflanzen, Tiere, Bakterien, Krankheiten, Geschwüre, Neubildungen. Um hier den anthropomorphen Wert in das Wesen der Erscheinung einzuführen, und nicht nur als Analogie anzunehmen, müßte man auch diesen Bildungen menschenähnliche Seelen geben. Hier zeigt sich die Anthropomorphie als Grundlage immanenter Zweckstrebigkeit deutlich unangebracht.

Unser Gedankengang war: die Behauptung unbedingter Abhängigkeit von Wert und Entwicklung führt zur Annahme des ewigen Daseins einer typisch anthropomorphen Psyche, da der „Wert" als Ausdruck der Teleologie nicht anders als auf anthropomorph-psychischer Basis verstanden werden kann; damit aber läßt sich die „Wertidee" zur Erklärung der naturwissenschaftlichen Phänomene, die wir als nicht psychische und vorpsychische Entwicklung begreifen, nicht heranziehen und ist deshalb zur Erläuterung des allgemeinen Wesens der Naturentwicklung nicht geeignet.

Die anthropomorphe Zweckstrebigkeit, den Wert als immanente Grundlage der Entwicklung anzunehmen geht bei vielen Naturerscheinungen nicht an. Alles Emotionale und damit Zweckstrebigkeit und Wert ist notwendig auf psychische bewußte Vorgänge eingeschränkt, doch die Entwicklung beschränkt sich darauf nicht.

Wir müssen eine andere allgemeinere Grundlage dafür haben, um ein Phänomen als Entwicklung anzusehen. Die Wertbasis erschien zur Begründung des Entwicklungsphänomens offenbar zu eng — nur die psychischen (sozialen) Entwicklungsformen sind im Sinne einer immanenten Teleologie so zu erfassen, daß

ihnen die Zweckstrebigkeit, der Wert im anthropomorphen Sinne als Wesentliches innewohnt; ohne Zwang aber läßt sich nicht jede naturwissenschaftliche Entwicklungserscheinung so erklären.

Der Umfang der erklärenden Grundlage erscheint erweiterungsbedürftig. Die die Erklärung selbst behindernden, beschränkenden Bestimmungen der begrifflichen Grundlage sind fallen zu lassen, um den Umfang im erwünschten Sinne erweiterungsfähig zu machen.

Unser Gedankengang zeigte die unvermeidliche anthropomorphe, anthroprozentrische Beschränkung des Wertphänomens als ein hauptsächliches Hindernis der Verwendung des Wertbegriffes zur Erklärung des Wesens der Entwicklungsphänomene. Fast man die Entwicklung als Zuwachs an Zweckstrebigkeit, Wertvermehrung, also als Vermehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung, dann tritt das Subjekt in den Mittelpunkt des sich so ergebenden Beziehungskreises, um welchen Mittelpunkt sich die sich mehrenden Beziehungen gleichsam strahlenförmig, radienförmig gruppieren und summieren. Dieses Bild macht das Subjekt zur, das gesamte Phänomen beherrschenden, bindenden Einheit. Das Subjekt wird zum zentralen Fundament der Gesamtbeziehung.

Darin liegt die Schwierigkeit, welche nur überwunden werden könnte, wenn zur Erklärungsbasis des Entwicklungsphänomens eine Beziehung gewählt würde, bei welcher auch das zentrale Fundament durch ein Objekt vertreten wird. Auf eine solche Beziehung scheint das beschriebene Bild selbst hinzudeuten: Es ist die Einheit — Vielheitsbeziehung, die im Begriff der Vermehrung mit gegeben ist, in dem Mehrwerden von Objekten bei Gleichartigkeit derselben in irgendeiner Richtung. In der Gleichartigkeit der Objekte selbst liegt nun die Einheit, die den ganzen Komplex des Vielen bindet.

Es liegt hier eine zentrische Beziehung vor, deren beide Fundamente wir in das Objekt verlegen; sowohl das zentrale als die peripheren Fundamente suchen wir im Objekt. Diese Relation ist nicht anthropozentrisch, (subjektiv zentrisch), sondern objektiv zentrisch.

Es ist die Beziehung der Vielheit zu der die vielen Objekte bindenden Einheit.

Objekte mit irgendeiner Gleichartigkeit werden bei ihrer oder vielmehr trotz ihrer sonstigen Mannigfaltigkeit um diese Einheit gruppiert, welche wir durch die Abstraktion herausheben.

Die Einheit und die Verschiedenheit sind in diesem Sinne auf wesentliche Eigenschaften, auf Bestimmungen des Objektes gegründet, während bei der hier vertretenen Fassung des Wertes als Subjekt-Objekt-Beziehung das menschliche Interesse in den Mittelpunkt des Wertphänomens tritt, das als Interessephänomen gilt. Die Werterscheinung stellt sich so als ein besonderer Fall der allgemeinen zentrischen Relation dar, welche sich jedesmal ergibt, wenn eine Vielheit zu der von ihr wesentlich abhängigen Einheit oder umgekehrt eine Einheit zu der von ihr wesentlich abhängigen Vielheit in Beziehung tritt oder in Beziehung gebracht wird: es ist das Phänomen der Einheit in der Mannigfaltigkeit, welche der Abstraktion im allgemeinen zugrunde liegt und aus welchem im besonderen die Ästhetik ihre Ideen von dem interesselosen Betrachten und Gefallen, von der Gestalt und von der Schönheit schöpft.

Während aber in der Idee der Schönheit wiederum die Subjekt-Objekt-Beziehung als grundlegende subjektiv-zentrische Relation auftritt, ist dies bei der reinen allgemeinen Erscheinung der Einheit in der Mannigfaltigkeit, bei der „Gestalt" im allgemeinsten Sinne nicht der Fall. Die Gestalt selbst verlegen wir als Bestimmung, als Qualität)[3] in das Objekt — nicht jede Gestalt aber gefällt; nicht jede Gestalt erregt jenes interesselose Wohlgefallen, jene Subjekt-Objekt-Beziehung, die man Schönheit nennt; nicht alle Einheit in der Mannigfaltigkeit ist Schönheit, gleichwie nicht jede Einheit in der Mannigfaltigkeit ein Wert ist. Schönheit zählt wie der Wert zu den subjektiv-zentrischen Beziehungen: in der Gestalt läßt sich eine objektiv-zentrische Beziehung aufweisen, wenn man die Gestaltsidee begrifflich bloß als „Einheit in der Mannigfaltigkeit" faßt.

Die zentrische Beziehung ist der Komparation, der Steigerung fähig, wodurch sie zur Begründung der Entwicklungsidee geeignet wird.

Die Gradation in den Veränderungsfolgen, die der Entwicklung zugrunde liegen, läßt sich hier aus dem Mehrwerden der

[3]) v. Ehrenfels spricht von Gestaltsqualitäten in diesem Sinne.

die zentrische Beziehung bedingenden Komponenten erklären: Mehrwerden an Mannigfaltigkeit der Beziehungen, der peripheren Fundamente bei Gleichbleiben des das ganze Phänomen zur Einheit bindenden zentralen Fundaments. Wir erfassen das Verhältnis der Einheit zur Mannigfaltigkeit als eine Mannigfaltigkeit, die doch eine Einheit ist — als einen Gegensatz, welcher sich durch Vergrößerung der Mannigfaltigkeit innerhalb derselben Einheit steigern, graduieren läßt. Wenn eine durch Kausation verbundene Veränderungsfolge bei immer größerer Steigerung der umfassenden Vielheit sich als bestimmte umfassende Einheit begreifen läßt, erscheint eine Gradation gegeben, welche wir als Entwicklung dieser Einheit ansehen.

Hierbei kann die bindende Einheit in der Beziehung zum Subjekt selbst zu suchen sein, wie bei den Phänomenen des Wertes und der Schönheit, welche daher der Entwicklung und des Fortschrittes fähig sind; doch die Einheit muß nicht in der Beziehung zum Subjekt liegen; es muß also die subjektive Beziehung, auf welcher der Wert ruht, nicht gegeben sein, um Entwicklung in diesem Verstande zu begründen. In der Wertentwicklung ist nur eine, nicht die Entwicklung vor uns.

Wenn wir das Wesen der Veränderung des Entwicklungsvorganges aus dem Verhältnis der Einheit zur Mannigfaltigkeit begreifen wollen, muß naturgemäß stets ein zeitliches Geschehen, ein veränderliches mannigfaltiges Nacheinander als einheitliches Ganzes erfaßt werden.

Nur in diesem Sinne ist die hier versuchte Erklärung des Entwicklungsphänomens aus der Entstehenseinheit, der genetischen Einheit, wie ich sie nennen will, zu verstehen.

Der genetischen Einheit gegenüber steht die statische, die Zustandseinheit, bei welcher ein unveränderliches mannigfaltiges Nebeneinander als Einheit erfaßt wird.

Die genetische Einheit kann in eine kontinuierliche Folge von Zustandseinheiten aufgelöst werden, welche somit im Sinne der Infinitesimalrechnung als Differenziale des veränderlichen Kontinuums aufzufassen sind. Die genetische Einheit stellt sich dann als Integral dar, welches den Gesamtprozeß der kontinuierlichen Veränderung umschließt oder als bestimmtes Integral einen

Abschnitt des Prozesses innerhalb gewisser Grenzen herausheben kann. In der genetischen Einheit sind somit alle Veränderungen innerhalb dieser Einheit inbegriffen. Der Vergleich der Zahl der in aufeinanderfolgenden Zustandseinheiten enthaltenen zentrischen Beziehungen erscheint für die Beurteilung des Prozesses als Entwicklung — Evolution — bei Zunahme oder Rückbildung — Involution — bei Abnahme dieser Beziehungen in gewissen Grenzen.

Wenn im Verlauf eines Gesamtprozesses neue zentrische Beziehungen werden, während frühere wieder in Wegfall kommen, läßt sich dieser Vorgang im Sinne einer alle diese Beziehungen einschließenden genetischen Einheit dennoch als Entwicklung erfassen, trotzdem einzelne Abschnitte herausgehoben das Bild der Involution, der Abnahme der endscheidenden zentrischen Beziehungen in den begrenzenden Durchschnitten (Zuständen) bieten können. Die Vorgänge der Naturentwicklung zeigen bei der Betrachtung der Gesamtheit langer Entwicklungsfolgen allenthalben diese Erscheinung. Deutlich tritt dieselbe bei der phylogenetischer Evolution der Organismen zutage, welche sich aus stetiger ontogenischer Evolution und Involution bestehend zeigt und in ihrer Gänze dennoch das Bild eines einheitlichen Entwicklungsvorganges bietet. Deutlich wird dieses Bild bei den Erscheinungen sozialer Evolution in der Gesamtheit der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft und bei besonderen sozialen Gestaltungen, wie Staatenbildungen, der Entwicklung von Industrie und Handel u. a. m.

Es ist hier nicht Raum, die Beschreibung hierher gehöriger Phänomene weiter auszuführen.

Ich betone nochmals als Grundgedanken: Bei der Einheit-Mannigfaltigkeit-Relation, auf welche ich hier zur Erläuterung von Entwicklungsphänomenen hingewiesen habe, d. i. bei dem graduierbaren Verhältnis von Einheit in der Mannigfaltigkeit können beide Relationsfundamente außerhalb des Subjektes, unabhängig vom Subjekt gedacht werden

Der Wert und der die Entwicklung im Sinne von Wertzunahme begründende „Mehrwert“ wird auch von den Vertretern der Theorie des

absoluten Wertes eine „relative Bestimmung“ genannt, das will sagen ein relationsartiges Verhältnis, bei welchem nur ein Fundament feststeht, das andere nur subjektiv — hypothetisch ist; wenn gewisse Umstände gegeben wären, würde sich das Subjekt zum Objekt wertend bzw. bevorzugend verhalten. Dieser hypothetischen, uneigentlichen Relation gegenüber steht die absolute, deren beide Fundamente vom Subjekt unabhängig erfaßt werden.

Dadurch, daß es hier versucht wird, die Entwicklung durch ein Verhältnis zu erklären, bei welchem beide Fundamente vom Subjekt unabhängig sind (durch ein absolutes, objektives Verhältnis), wird diese Erklärung naturwissenschaftlich faßbarer und verwertbarer, weil der sich so ergebende Begriff der Entwicklung den anthropomorphen Subjektivismus soweit entrückt erscheint, als andere abstrakte Ideen und Begriffe, welche wir in der Naturwissenschaft verwenden.

Ich will damit sagen, daß ich mir bewußt bin, daß auch Ideen wie „Einheit“, „Gestalt“ nicht frei sind von anthropomorpher Auffassung, doch nicht anders wie z. B. die Begriffe der Physik „Energie“, „Kraft“, Arbeit“.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt F. A. Langes, den die Neukant'sche Schule im Wesentlichen vertritt, betont und erklärt das unvermeidliche anthropomorphe Element in allem menschlichen Denken: wir können vermöge unserer Organisation nicht anders auffassen und denken als menschlich. Es wäre vergebliches Beginnen, die anthropomorphe, menschliche Prägung aus unserem Denken ganz eliminieren zu wollen.

Die Anerkennung dieser Tatsache ändert jedoch nichts an dem wesentlichen Unterschied zwischen objektiven und subjektiven Relationen (absoluten und relativen Bestimmungen), auf welchen wir unseren schließlichen Gedankengang bauten. Dieser Unterschied wird nicht verwischt, welcher erkenntnistheoretische Gesamtstandpunkt auch immer eingenommen werden mag. Das Wesentliche dieses Unterschiedes besteht auch bei idealistischer Auffassung. Diese steht der hier versuchten Ableitung der naturwissenschaftlichen Entwicklungsidee nicht im Wege, sowie sie der Naturerforschung überhaupt nicht hinderlich ist; zählen doch große Förderer des Naturerkennens zu den Schöpfern und Vertretern der idealistischen Erkenntnistheorie.

Die skizzierte Begründung des Entwicklungsgedankens soll indes hier nicht zu den allgemeinen erkenntnistheoretischen Fragen führen; sie ist, wie gesagt, lediglich als Hinweis gedacht.

In diesem Sinne will ich noch an eines erinnern.

Das absolute Verhältnis, welches wir zur Erklärung des Entwicklungsproblems herangezogen haben, das Verhältnis, auf das sich die „Gestalt" gründet, die „Einheit in der Mannigfaltigkeit" weist auf eine mathematische Fundierung dieser Relation hin.

In komplizierten Fällen, in denen die eigentlichen Grundlagen der Gestaltung unklar sind und das subjektive, ästhetische Moment eine große Rolle spielt, läßt sich die mathematische Begründung des Gestaltsphänomens nur ahnen — so bei den organisierten lebenden Gestalten, dem menschlichen Körper; doch auch hier fehlt es nicht an Versuchen das Gestaltsproblem zahlenmäßig zu erläutern.

Die zahlenmäßige Erläuterung ästhetischer Probleme soll nur auf das objektive Gestaltsproblem beschränkt bleiben. Mit dem objektiven Gestaltsverhältnis erschöpft sich der Schönheitsbegriff jedoch nicht, da hier noch das subjektive Verhältnis, die Subjekt-Objekt-Relation hinzukommt, welcher seit Herder als „Einfühlung" bezeichnet wird; dieses subjektive Moment läßt sich natürlich zahlenmäßig nicht wiedergeben; es müssen daher Versuche, die Schönheit selbst zahlenmäßig zu erfassen, meines Erachtens scheitern.

In einfachen Fällen ist das Gestaltsphänomen aber zahlenmäßig auszudrücken: dies gilt von architektonischen Gestalten und mehr minder komplizierten stereometrischen Formen, welche die Natur selbst in Kristallgestalten aufbaut, bis zu einfachen geometrischen Figuren herab, welche den mathematischen Ausdruck in geometrischer Form gestaltet genau und klar wiedergeben. Ich will sagen: das Gestaltsphänomen hat zweifellos Wurzeln in jenen apriorischen Elementen, welche den mathematischen Deduktionen ihre objektive Geltung verschaffen.

Dem gegenüber ist es bekanntlich stets ein vergebliches Beginnen gewesen, dem Wertproblem und den Problemen der Ethik überhaupt ein mathematisches Gepräge zu geben. Dies beruht auf der Unmöglichkeit einer exakten Messung des Wertzuwachses, bzw. der Wertabnahme, kurz der Relationen, die den Wert bedingen.

Dieser Hinweis soll genügen, um die Meinung zu festigen daß unser Gedankengang Aussicht hat, die naturwissenschaftlich so wichtige Erklärung der Idee der Entwicklung dem Relativismus zu entziehen, welcher sich dadurch ergibt, daß sie auf dem anthropozentrischen Zweckstreben, auf dem Wertstandpunkt gegründet wird.

Ich versuchte zu zeige: Die Grundlage jener Veränderungsfolge, die wir als Entwicklung bezeichnen, läßt sich aus dem Wesen jener steigerungsfähigen objektiven (absoluten) Relation der Einheit zur von ihr abhängigen Mannigfaltigkeit verstehen, welche die Grundlage des Gestaltsphänomens bildet, welches weiter auf mathematische apriorische Elemente gegründet erscheint.

Die Erklärung der Entwicklung aus dem Gestaltsphänomen habe ich bereits in meiner Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde (Anfang 1914) niedergelegt; Veröffentlichung dieser Abhandlung unterblieb indes aus äußeren Gründen. v. Ehrenfels hat unabhängig davon einen ähnlichen Gedankengang in seiner Kosmogonie bei seinen methaphysichen Erörterungen berührt.[4])

Es ist ein Verdienst Ludwig Steins, die Gesellschaftsbildung frühzeitig als ästhetisches Problem erkannt zu haben: „Ist die Symmetrie das Lebenselement aller Ästhetik, so sollte nicht übersehen werden, daß nicht bloß in Flächen, Linien und Figuren, sondern auch im geordneten Zusammenleben und Zusammenwirken des sozialen Organismus eine Symmetrie vorhanden ist, die dem künstlerischen Auge ästhetisches Wohlgefallen zu gewähren vermag.[5])

In der „Harmonie der Arbeitsgemeinschaft", in der „symmetrischen Organisaiton" der Arbeit zeigen sich die Gestaltungen der bewußten gesellschaftlichen Entwicklung. Hier, bei psychischen und sozialen Erscheinungen kommt es zum bewußten, planmäßigen Schaffen und Werden der Einheit in der Mannigfaltigkeit, zu dem der sozialen Entwicklung immanenten Streben nach solcher Einigung. Indem das Bewußtsein sich als Einheit

---

[4]) Verlag Diederichs, Jena 1916.

[5]) Stein, Die soziale Frage, 1903, Seite 530.

erfaßt, strebt es nach Einheit in der Mannigfaltigkeit der Beziehungen. So tritt die bewußte subjektiv zentrische Beziehung auf, in deren Mittelpunkt die Psyche steht. Und damit ist Zweckstrebigkeit und Wert als Wesen der Weitergestaltung, der Entwicklung bewußten Einzeldaseins und bewußter gesellschaftlicher Entwicklung gegeben.

So kommen wir darauf zurück, was wir eingangs betont: psychische und soziale Entwicklung ist bewußte Entwicklung, beseelt vom Streben nach Einheitlichkeit im Denken und Handeln.

In der Einzelpsyche kommt dieses Streben zur Geltung in der Vereinheitlichung der Denktatsachen durch die Einheit des Bewustseins in den Phänomenen der Abstraktion, Begriffsbildung und dem Trachten nach einheitlicher, umfassender Erkenntnis, ferner in den Erscheinungen des Wollens und Handelns in dem Streben nach einem in der Einheit des Bewußtseins begründeten Ziel und Zweck. —

In den sozialen Erscheinungen tritt dieses bewußte Schaffen von Einheit in der Mannigfaltigkeit als Gestalten von Organisationen, als Streben nach Vereinheitlichung des Aufbaues und der Zwecke der Gesellschaft deutlich zu Tage. Die Gesellschaft selbst erscheint in ihrer Gesamtheit als einheitliche Organisation.

So läßt sich die psychische Ontogenese und die psychische, soziale Phylogenese aus dem bewußten planmäßigen Einheitsschaffen als Werden von zentrischen Beziehungen als Folge von Einheiten, Gestalten begreifen, in deren Mittelpunkt das Bewußtsein steht.

Ich habe die vorliegenden Gedanken als Skizze bezeichnet, weil ich mir der Schwächen dieser vorläufigen Ausführung über meine Ideen bewußt bin: es ist die Frage, ob ein Leben, ob mein Leben ausreichen wird, diese Gedankenfolge auszudenken und auszuführen. Wenn es mir vergönnt ist, will ich es noch versuchen. Wenn nicht, findet vielleicht ein Stärkerer hier irgendeine Grundlage, auf der er Größeres schaffen kann.

X.

Der Intellektualismus ist der Feind.

Eine zeitgemäße Untersuchung.

Von

Dr. Joh. Zahlfleisch.

Ernst Cassierer, der preisgekrönte Philosoph, sagt in seinem Buche: Substanzbegriff und Funktionsbegriff S. 47 „Die ‚Dinge', von denen in der weiteren Ableitung die Rede ist, werden nicht als selbständige Existenzen vor jeder Beziehung als vorhanden gesetzt, sondern sie erhalten ihren gesamten Bestand, ... erst in und mit den Beziehungen, die von ihnen ausgesagt werden." Und die weittragenden Folgen einer Philosophie, von welcher diese These nicht beachtet wird, werden von B. Weinstein (die philosoph. Grundlagen der Wissenschaften S. 205 ff.) so geschildert: „Ist ein Gemeinanteil in Bezug auf einen Gegenstand einmal gewonnen, so wird er beibehalten und aus einer Wahrnehmung an ihm wird dann auf alle noch möglichen Wahrnehmungen geschlossen. So erkennen wir eine uns interessierende Person, wie wir sagen, schon am Schritt. Aus dem, beim Auftreten entstehenden Geräusch schließen wir, wie die Person aussieht. was sie spricht usw., ehe wir sie noch sehen und sprechen hören. Wir haben früher alle diese Wahrnehmungen zu dieser einen Person verbunden und erwarten nun, daß, wo die eine Wahrnehmung auftritt, auch alle anderen Wahrnehmungen sich finden werden. Unter Umständen ist diese Erwartung so intensiv, daß sie zu herbsten Täuschungen und Irrungen führt. Ja sie kann bei nervösen Menschen bis zu Halluzinationen ausarten."

Man wird natürlicherweise fragen: Wie kommt es, daß wir unter diesen Umständen, welche gleichsam an die Eigenschaften einer gewissen Allwissenheit und Allgegenwart mahnen, zu

Täuschungen und Irrungen gelangen? Man bedenke aber, daß überall dort, wo wir uns zu irgend einem Urteil aufgelegt finden, auch irgend ein Abschluß in unseren überhaupt möglichen Wahrnehmungen erzielt sein muß. Denn Wahrnehmungen sind immer etwas Nebensächliches. So lange wir in inneren geistigen Unternehmungen nicht auf ein letztes Ziel uns festlegen, fühlen wir uns unbefriedigt. Wie hier das Erkennen und Denken weiter wirkt, hat Lautenbach (Zeitsch. f. Hypnotismus 8, 295[1]) folgendermaßen anläßlich der sogenannten umkehrbaren geometr. optischen Täuschung gezeigt: „Das Auge hat die Tendenz, die Objekte von den näher gelegenen zu den entfernteren Punkten hin zu fixieren. Die Augenbewegungen bewirken nun Empfindungen, und diese lösen ihrerseits erst frühere adäquate Vorstellungen aus", d. h. pädologistisch — vgl. meine Schrift: Was ist Empfindung? Selbstverlag S. 10 ff. — zustande gebrachte Reproduktions-Ergebnisse. „Doch werden niemals fertige Vorstellungen, ja nicht einmal bestimmte Elemente von gehabten Vorstellungen wachgerufen, sondern eine größere Anzahl von Erinnerungselementen, die nur annähernd mit dem einen Eindruck übereinstimmen. Diese Erinnerungselemente wirken dann assoziativ oder, genau ausgedrückt. assimilierend (weil es sich um Elemente gleichartiger Gebilde handelt, auf den unmittelbaren Eindruck, welchen das Objekt hervorruft, und dieser kann nun seinerseits selbst wieder auf die reproduzierten Elemente zurück wirken. Diese Prozesse gehen simultan vor sich, d. h. induzierend, und induzierte Vorstellungen bilden ein gleichzeitiges Assoziationsprodukt, welches induzierende und induzierte Elemente derartig neben einander enthält, daß wir sie in den Vorstellungsganzen gar nicht von einander unterscheiden können. Vgl. I. E. Erdmann, psycholog. Briefe Nr. 14 und 15. Die Verschmelzung oder Assimilation dieser verschiedenen Elemente erfolgt wahrscheinlich durch Verdrängung ungleicher und durch Vergleichung ähnlicher Vorstellungselemente." Letzteres versteht sich von selbst, weil wir darin den Anfang der ursprünglichsten Logik haben, welche nichts anderes als ein vorstellungsartiger-chemischer Prozeß ist, bei welchem auf Grund gewisser Empfindlichkeiten das Gleiche sich verbindet, das Ungleiche ausgeschieden wird. Ich habe bereits angedeutet, daß die Eindrücke,

welche mir bei der Entstehung der sogen. geom.-optischen Täuschungen erfahren, uns denjenigen Ergebniserfolg nahe legen, welcher stets bei intellektueller Erkenntnis sich vorfindet. Immer müssen wir bei ihm uns zwischen zwei Seiten einer Alternative entscheiden, und wenn wir längere Zeit uns auf eine Art entschieden haben, dann kommt einmal eine Gelegenheit, bei welcher uns deutlich wird, daß es besser gewesen wäre, wenn wir für die andere Alternative uns entschieden hätten. Es ist dies das Gesetz der Aufhebung alles Intellektualismus, wie ich es anstatt des in ähnlicher Weise, aber doch zu anderen Zwecken von Kant mit Beschlag belegten Antinomismus nennen möchte. Wenn der, noch in einer gewissen Entwicklung begriffene junge Mensch von dem, soeben dargelegten Sachverhalt nicht Notiz zu nehmen vermag, da in ihm noch eine gewisse, allzu sehr an trägheitliche Bestimmungen gemahnende Mechanistik sich breit macht, so ergibt sich daraus von selbst, daß es die Hauptaufgabe des menschlichen Wesens ist, aus diesem Fähigkeitszustande heraus zu einem gewissen Ideale in bestimmten Entwicklungsphasen vorzudringen. Um das zu verstehen, knüpfen wir an die Tatsache an, daß wir zu allen Zeiten unseres ganzen physischen Lebens von immer gleich von außen her wirksamen Kräften, von Licht, Luft, Schall, von Pflanzen, Tieren, Mitmenschen und auch von inneren Dynamismen, von Hunger und Bewegungstrieb, von Vorstellung, allerlei Gefühlen und Strebungen in Anspruch genommen werden, insofern alle diese Kräfte und Kraftdinge in jeder Etappe unseres Lebens uns beeinflussen und den, schon vor unserer eigentlichen Entstehung in dem Geburtsakte vorhandenen Menschenkeim in entsprechender Weise beeinflussen und zu allmählicher Entfaltung bringen. Wie sehr wir deshalb Ursache haben, in dieser Lage von unserer, in WIE.*) genauer erklärten Methodik Gebrauch zu machen, ergibt sich von selbst, wenn wir bedenken, daß die daselbst erörterte Gefühlsanschauungslehre stets mit unserem Entwicklungspädologismus zusammenzuarbeiten hat. Von da aus ist u. a. ein Ausspruch Lotze's bei Ed. v. Hartmann (Geschichte d. Metaphysik II. 422) bedeutungsvoll, welcher besagt: „Zeit als leeres Totalbild der Ordnung ist eine bloß subjektive

*) So bezeichne ich von nun an meine, oben erwähnte Schrift: „Was ist Empfindung?“

Vorstellung, welche das Bild einer unendlichen Vergangenheit mit dem einer unendlichen Zukunft verknüpft." Wir gelangen dadurch zu unserem Grundsatze: Ohne Gefühlsanschauung (GA.) gibt es keinen Pädologismus und ohne diesen keine GA. Denn daß außerhalb dieser zwei Momente eine Erkenntnis unmöglich ist, haben wir unter Rücksichtnahme auf den sogenannten Alternativismus oder Antinomismus gesehen, dem Kant durch die bloße Anschauung hat entgehen wollen, die ihn aber immer noch in den bekannten intellektualistischen Zirkel verstrickte. Der Pädologismus rettet hier die Anschauung, wenn sie nicht in dem Gewande des bloßen Intellekts auftritt, sondern eine gute Dosis Emotion, Gefühl und Trieb annimmt. Damit bekommt auch der Zeitbegriff den Anstrich der echten Erkenntnis. Denn nicht nur das angeschaute Bild der Zeit ist es, wodurch wir sie charakterisieren dürfen, sondern eine Hauptbedingung ist, daß wir uns diesen Begriff der Zeit durch strenge Selbstarbeit erringen, geradeso als ob wir mit seiner Herausgestaltung zeit unseres Lebens gar nicht fertig würden. Daraus folgt von selbst, daß wir sozusagen alle Minen springen lassen müssen, um diesen Begriff herzustellen — und was von der Zeit gilt, muß auch für alle anderen Methodologismen (Kategorien) gesagt sein. Wir haben deshalb einen Einblick in alle Elemente der Zeit zu gewinnen. Diese Elemente haben das Eigentümliche, daß sie vor Allem etwas leisten, was wir nur allmählich kennen lernen. Denn das bedeutet ja Zeit, wie wir aus ihren konkreten Stützen und Ausgangspunkten, der Stunde, des Tages, des Mondmonats, der Jahreszeiten, des Jahres erkennen. Indem wir unser Augenmerk auf diese Elemente der Zeit richten, gewinnen wir, insofern es dabei von den Sinnlichkeiten selbst absehen heißt, obwohl wir im Hintergrunde doch z. B. das Blühen, Wachsen, Reifen und Ernten im Auge haben, infolge der damit verbundenen eigenartigen Rhythmik und Periodizität den Eindruck des, uns gefühlshaft bekannten und von anderen GAA. sich innerlich unterscheidenden Wechsels. Es entwickelt sich also in tausend und abertausend, allstündlich, alltäglich usw. sich ablösenden Lebensbildern oder Querschnitten unseres physischen Lebens zwischen diesen Bildern und Querschnitten gleichsam insgeheim (unbewußt) der Methodologismus der Zeit. Vgl. Jahrbücher der Philosophie I. Seite 150.

Und geradeso verhält es sich mit dem Methodologismus z. B. des Guten, der Wahrheit, des Rechtschaffenen, der Schönheit usw. Und was das Merkwürdigste ist: Alle die Vorstellungen und zugleich Trägheitsmaximen (vgl. m. Schrift WIE.) liegen schon in der menschlichen Natur gleichsam eingewickelt zu jener Zeit, in welcher bloß der Samen oder Keim wirksam ist und keine Besonderheit des menschlichen Wesens schon in die Halme geschossen erscheint, sondern nur die Einzelheiten und Grundkräfte vorhanden sind, welche wir brauchen, um uns zurechtzufinden, wenn wir mit ihnen als Grundfaktoren ebenso hantieren, wie alle Anorganismen und Organismen mit den ihrigen. Alle diese Methoden entwickeln sich unter Voraussetzung von besonderen Merkzeichen der Einzelheiten in der konkreten Gestaltung unserer seelischen Zustände und Aktionen. Es ist Alles gleichsam wie von einem menschlichen Habitus durchzogen und von lauter Menschengefühl durchtränkt. So können wir zur Entwicklung des Zeitbegriffs und zu der, ihn repräsentierenden GA. nicht gelangen, ohne daß wir zugleich die dazu gehörigen und darauf hinführenden (meritorischen) Bestimmungen von Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung, Gefühl, Reproduktion, Rekognition, Apperzeption treffen und zwar alles dies unter der Wirksamkeit des Pädologismus. Von da aus hat Lotze bei Hartmann (a. a. O. S. 422²) wiederum Recht, wenn er von der Zeit sagt, sie sei die eigenste Natur des wirklichen Selbst, d. h. die Natur des Wirklichen hat den eigentümlichen Bestand darin, daß wir die Dinge sich abwickeln lassen müssen, wobei freilich die einzelnen Eigentümlichkeiten der Dinge sich ganz besonders deutlich regen und in ihrer fortwährenden Regung eine Reihe bilden, welche von anderen Reihen zunächst sich gefühlshaft abhebt, so daß wir ihr auch einen besonderen Namen (Zeit) geben dürfen. Dahin zielt auch der Satz bei Hartmann (S. 422² fin.): „Ohne reale Zeitfolge der bewußten Erlebnisse wären Temporalzeichen unmöglich, die uns hindern, die Abfolge dieser Erlebnisse willkürlich umzukehren.“ Dächte man sich das Ganze, wie der Intellektualist anführt, als im Verhältnis des bloß Logischen stehend, dann hätte man keine Zeit mehr, weil das bloß Logische unzeitlich ist.

Allerdings müßte dazu die Absichtlichkeit des Menschen,

des Denkers und des Praktikers kommen, wenn sie auf das bloß Dialektische Rücksicht nehmen, woher die sonderbaren Paradoxen bei Hegel und Nietzsche stammen. Und insofern auf jeden Methodologismus jene meritorischen Bestimmungen der Dinge, wie wir sie oben (S. 5) vorausgesetzt haben, angewendet werden, also auch Logik, ist die Zeit auch unzeitlich. Im Ganzen gehen wir aber bei der Definition der Zeit nicht theoretisch, sondern gefühlsanschaulich vor, weshalb von da aus erst in Ursache und Wirkung die Umkehrbarkeit unmöglich erscheint, weil die, auf dieser Nichtumkehrbarkeit beruhende Zeit drinnen steckt.

Die Zeit rückt damit auch in die Abteilung der Trägheit. Was das bedeutet, läßt sich aus all denjenigen Entscheidungen der Geistesüberlegung erkennen, welchen als Material nicht weniger als alle unsere geistigen Entscheidungsmöglichkeiten, also unsere gesamte geistige Verfassung anheim gegeben ist. So z. B. wissen wir, daß der Schall von der Schallquelle aus nach unendlich vielen Richtungen sich verbreitet. Die Sache bekommt ihre Wichtigkeit, wenn wir von unserem Standort aus die Lage und den Ort der Schallquelle bestimmen sollen. Hier hat also die Wahrnehmung als solche nichts zu tun, wenn wir diesen Begriff als einen von allen anderen „meritorischen Bestimmungen" abgetrennten nehmen. „Denn daß die wirkliche, besser, ursprüngliche Schallrichtung eine andere sein kann, hat mit der Tatsache des Urteils aus der Wahrnehmung selbst nichts zu tun, es ist eben nur nach den Umständen geurteilt und die gleichen Umstände haben auch die Wahrnehmung beeinflußt . . . . Soll die Wahrnehmung korrigiert werden, so müssen andere Tätigkeiten hinzukommen, z. B. die, vermittelst des Gesichts oder irgend einer Kenntnis gewonnene Überzeugung, daß von der betreffenden Richtung ein Schall gar nicht zu uns dringen kann." Ganz die nämliche Korrektur muß angewendet werden, wenn der Schallapparat zwar anscheinend, aber nicht in Wirklichkeit das sieht, was er, wie man sagt, geistig sehen soll. Darauf nimmt Weinstein Bezug, wenn er (S. 176—78) bald sagt, daß die Seele sich ganz auf den physikalischen Weg verläßt, den z. B. die Sehstrahlen durch alle brechenden Substanzen hindurch verfolgt, bald wieder, daß die Seele diesen physikalischen Apparat nur benutzt, aber doch bloß auf psychische Beurteilungen sich stützt. Diese Quiproquos würden alle vermieden werden, wenn man, unter

Benutzung der, oben (S. 166) von mir erwähnten vorstellungsartigen-chemischen Prozesse, darauf Rücksicht genommen hätte, daß wir es überall nur mit einem aus dem Pädologismus Stammenden zu tun haben. Denn nur unter dieser Vorausetzung läßt sich verstehen, was Weinstein (S. 178[1]) bemerkt: „Das Urteil tritt als ein Fertiges auf, ohne daß wir wissen, wie es sich bildet; in dem Moment, in dem wir etwas sehen, haben wir schon die Wahrnehmung durch ein Urteil nach dem Gegenstand verlegt." Nur darf man sich die Entstehung dieses Urteils nicht so vorstellen, wie man das gewöhnlich in der Logik mittelst der Normen des sogenannten logischen Quadrats, mittelst der Regeln für Umkehrung und einfacher Schlüsse nach dem Prinzipe des Dictum de omni et nullo und hernach auf Grund der Schlußfiguren bildet. Die Wirklichkeit richtet sich ohnehin nicht nach diesen, bloß künstlichen Hilfsmitteln, da vielmehr diese letzteren aus der Wirklichkeit abgeleitet sind. Es müßte auch mit wunderbaren Dingen zugehen, wenn wir ein solches „exaktes" nach Regeln gebildetes Urteil in die Wege zu leiten vermöchten, ohne die Elemente, aus denen es gebildet wird, ebenso „exakt" zu kennen. Oder wer sagt uns, welches das Wesen der Elemente ist, aus denen wir die Begriffe und ihre Merkmale herzustellen vermögen, die im Urteile enthalten sind, die Wahrnehmungen und Empfindungen, welche als letzte Grundbestandteile aller Denkelemente gelten, die Sensualismen und Gefühle, Triebe und Strebungen, die Interessen und Anschauungen, welche überall in den Urteilsgründen vorkommen? Und sind alle diese Dinge dem kleinen Kinde schon bekannt, das erst lernen muß, wie ein Urteil gebildet wird? Warum sollten wir nicht behaupten dürfen, daß das allgemeine Sichvereinigen aller unserer, auf die besagte Weise zustande kommenden Urteile bei Anregung durch irgend welche Wahrnehmungen es mit sich bringt, daß wir jedesmal sogar ein Schlußurteil gewinnen? Und das geschieht gar nicht etwa auf künstliche, erst in langer Arbeit herausgestaltete Manier, wie uns das auf schulmäßiger Basis ermöglich wird. Es geschieht vielmehr auf Grund der Mitwirkung einer Trägheit, wie sie bei verschiedenen Schriftstellern, z. B. bei Liebmann, auch bei Weinstein hervorgehoben wird. Letzterer sagt (S. 197[2]), „daß wir bei plötzlichen Umwandlungen nichts empfinden, etwa daß nur der Übergang des einen Urteils in ein anderes z. B. dort,

wo wir verschiedene Bewegungsänderungen empfinden, „wie in dem Falle jenes sich bewegenden Eisenbahnzuges, der vor einem stehenden Zuge selbst zu stehen scheint und dann wieder in rückwärts gehende Bewegung zu gelangen uns vorkommt, wenn ein schnellerer Zug etwa an ihm vorbei fährt u. dgl., „Mühe und Anstrengung kostet, ... es betrifft die Prüfung unseres Geistes auf eine Art Trägheit, die ihn hindern würde, sofort und ohne Anstrengung aus einem Urteil in ein entgegengesetztes zu gelangen," weshalb ich solchen Urteilen und Urteilsbildungsweisen den Namen Trägheitsmaximen (O. Liebmann*) „Interpolationsmaximen") gegeben habe. Die verschiedenen geometrisch-optischen Täuschungen werden auch auf diesem Wege erklärt. Ich wohnte einst einem Vortrag über Ophthalmalogie bei, in welchem das bekannte Phänomen der Verschiedenheit der Mondgröße am Zenit und am Horizont dadurch erklärt wurde, daß im letzteren Falle die eigenartigen Größen der, zwischen dem Betrachtenden und dem Monde befindlichen Gegenstände (Gelände, Wälder. Bäume) uns zwingen, den Mond in dieses Betrachtungsgebiet herein zu beziehen und s e i n e Größe auf Grund der damit entstehenden Perspektive, welche natürlich der Mondscheibe einen umso größeren Umfang gibt, je weiter von uns entfernt und infolge dessen je kleiner alle irdischen Gegenstände uns vorkommen, zu bilden. Der Vortragende ging aber nicht von dieser scheinbaren Größe der Gegenstände, sondern von ihnen und ihren Konturen aus. Für gewöhnlich sehen wir ja auch nicht die Größe der vor uns befindlichen Gegenstände, sondern diese selbst, bemerken aber mit und in diesen ihre Größe unbewußt, da wir sonst die Gegenstände selbst nicht erkennen, deren Erkenntnis doch auch durch die Vergleichung mit allen anderen vor uns stehenden, also auch unter Rücksichtnahme auf Größe und Ausdehnung zustande kommen muß. Ob wir also Gegenstand oder Gegenstandgröße sagen, kommt auf dasselbe hinaus. Und auf ein Mittelding zwischen beiden scheint Weinstein zu gelangen (S. 198 ff.): „Wir sehen z. B. den Mond gerade über uns. Da sich zwischen uns und ihm nichts befindet, urteilen wir über seine Entfernung nach unserer Veranlagung und schätzen ihn etwa 30—50 Meter weit. Nun sinkt der Mond zum

*) „Die Klimax d. Theorien."

Horizont. Je weiter er hinabgeht, desto mehr hintereinander liegende Gegenstände drängen sich zwischen ihm und uns. Jetzt sehen wir, daß er weiter ist als diese Gegenstände, dann noch weiter als jene, und so schieben wir ihn infolge der neuen Wahrnehmungen, eben der Gegenstände auf der Erde, in immer neue Entfernungen, immer mehr in die Ferne . . . .", was eigentlich besagen soll, daß der Mond nach seiner wirklichen Größe genau umgekehrt geschätzt werden muß, nämlich nach oben hin kleiner, nach dem Horizonte größer. Wie in dem oben erwähnten Vortrag dargetan wurde, haben schon (kleine) Kinder die Möglichkeit dieser Unterscheidung der Mondgrößen, so daß man, wieder umgekehrt, darauf schließen muß, daß eben solche Kinder eine Kenntnis von der unterschiedlichen Größe der sie umgebenden Dinge haben, was mit dem „Pädalogismus"**) übereinstimmt. Denn unsere Entwicklung geht nicht so vor sich, daß am Anfange derselben gar keine Erkenntnis da wäre, daß also der Mensch etwa erst mit 5, 6 oder 10 Jahren zum Gebrauche seiner Urteilskraft kommt, sondern so, daß schon vom Tage seiner Geburt an, ja in gewisser Hinsicht schon früher Urteilskraft und Vernunft vorhanden sind. Damit bekommen unsere Worte und Urteile einen eigenen Anstrich. Sie stehen selbstverständlich nicht mehr unter der Knute unserer „wissenschaftlichen" Gesetze und Formeln, sondern erhalten die Bedeutung einer gewissen Freiheit, die allerdings nur eine Scheinfreiheit ist, insoferne wir aus der Scylla des wissenschaftlichen Zwanges in die Charybdis der naturhaften Nötigung geraten. Vgl. Schelling bei K. Fischer WW. 7. 652 ff. 3. Auflage. Wenn aber das gilt, dann sind wir nicht sicher davor, daß alle unsere sinnlichen Eindruckserfolge, wie ich in WIE. gezeigt zu haben glaube, selbst schon Urteile sind. Unter dieser Voraussetzung ist alle Sinnlichkeit, alle Empfindlichkeit von einer Unsumme von Urteilen durchzogen. Umgekehrt beruhen unsere „Kategorien" selbstverständlich wieder nicht auf bloßen unsinnlichen und gefühllosen Begrifflichkeiten, sondern sind eben nur Intellektualismen, wenn man sich ihrer so bedient, daß man nur auf gewisse Außenseiten Rücksicht nimmt und nicht auch eine Art „Gemein-

**) Vgl. O. Liebmann, Analys. d. Wirklichkeit, S. 697.

urteil“ zwischen den intellektualistischen Begrenzungen gelten läßt.

Darauf beruht die eigentümliche Bedeutung dessen, was wir Kausalität nennen. Denn gemäß jener schon in früher Jugend beobachtbaren Rücksichtnahme auf alles Kategorielle ergibt sich auch als Ertrag unseres Denkens die Kausalität dort, wo wir in echt psychischer Weise, gestützt auf physiologischer Einrichtungen unseres ganzen Wesens, auf das von uns selbst Gefühlte und Wahrgenommene die Kausalität als Methode, als Kategorie, vom Anfang unserer Jugend her unbewußt, also nur in der GA. ohne wissenschaftlichen Apparat, der ja erst aus diesem Unbewußten sich entwickeln muß, aufbauen. Wissen wir dies schon von unseren Kinderpsychologen, allen voran von Preyer und W. Stern, so kann auch Weinstein dazu beitragen, wenn er sagt (S. 204 ff.): „Dieses Gemeinurteil“, welches immer zwischen den verschiedenen Wahrnehmungen — ganz ähnlich den Darlegungen Rignanos im 32. Bande des Archivs f. d. gesamte Psychologie über die Entstehung des menschlichen Raisonnoments — sich bildet und uns auf die psychisch geistige Fährte bringt, „beruht auf unserer Fähigkeit, aus der Erfahrung Schlüsse zu ziehen. Wenn wir etwas, was wir sehen oder fühlen, verändern, dann auch das Tönen sich ändert, so schließen wir, daß, was wir hören, das nämliche ist, wie das, was wir sehen oder fühlen . . . Indem wir den Ton sich ändern hören, fragen wir unwillkürlich nach dem Gegensatze dafür . . . Diese Verbindung des Gegenstandes, der tönt, mit dem, den wir sehen oder fühlen, ist eine indirekte; denn sie betrifft zunächst die Änderungen. Wir übertragen sie dann auf den Gegenstand und treiben sie bis zur Identifizierung. So ist das Gemeinurteil aus verschiedenen Wahrnehmungen“, soweit man es in bloßen Worten und intellektualistisch allein gelten läßt, „kein sicheres und kann später durch andere Erfahrung oder durch Forschung nach dem Grund umgestoßen werden . . .“ (S. 205[1]). Ich will hier nicht die Frage erörtern, ob das „Gemeinurteil“, von dem ich eben sprach, und das gemeine oder natürliche Urteil der naiven Auffassung das Nämliche bedeuten; nach dem, was ich schon in meiner Abhandlung „das natürliche Denken auf Grund des Analogieschlusses“ in den philosophischen Monatsheften v. J. 1890 auseinandergesetzt habe, möchte man es glauben. Indem die, auf frühen Ent-

wicklungsstadien eingeleitete Methoden- und Kategorienbildung sich auf dem besagten Wege immer mehr vervollkommnet, bilden sich von einer und derselben Sache, von einem und demselben Gegenstande bei Entstehung stets neuer und neuer Querschnitte unseres ganzen, sich entwickelnden Lebens immer neue und neue Anschauungen intellektualistischer Art. Hierin ruht das Geheimnis unserer geistigen Entwicklung, wie wir es in der Schule durch Hervorrufung und künstliche Entfaltung unserer Gemeinurteile und äußerlich damit in Verbindung stehenden Konventionalismen, von denen auch in WIE. von mir gehandelt wurde, voraussetzen. Ein Beispiel, wie da vorgegangen wird, finden wir gleichfalls bei Weinstein (S. 205[2]): „Ist ein Gemeinurteil in Bezug auf einen Gegenstand einmal gewonnen, so wird es beibehalten und aus Einer Wahrnehmung an ihm wird dann auf alle noch möglichen Wahrnehmungen geschlossen." Es ist das Prinzip der Wissenschaftlichkeit, die schon in der Erlernung der Buchstaben steckt, insofern jeder erlernte Buchstabe, jeder gedächtnismäßig angeeignete Wortlaut für tausend und abertausend mögliche Kombinationen „exemplarisch" erscheint. Wir erwarten nämlich, daß wo sich in einem bestimmten Falle mit einem bestimmten Worte gewisse Wahrnehmungen verbunden zeigten, daß diese nun auch in allen anderen Fällen sich zeigen werden, in denen wir uns dieses Wortes bedienen. Weil aber einerseits diese Erwartung auf Grund unserer Bedürfnisangelegenheiten und Triebe groß ist, andererseits aber wegen der einzelnen Variabilität unserer Einzelinteressen sehr veränderliche Erfolge nach sich zieht, so gilt in der Tat, was Weinstein (a. a. O.) sagt, daß „diese Erwartung zu herbsten Täuschungen und zu Irrungen führt, ja sie kann bei nervösen Menschen bis zu Halluzinationen ausarten." In Wahrheit erliegen in der Tat auch die meisten Menschen solchen halluzinationsartigen Eingebungen, Trägheitsmaximen und Intellektualismen und gerade das ist es, worauf ich die Aufmerksamkeit der Kenner führen will, weil durch Verhütung solcher Intellektualismen dasjenige verhindert wird, was der Menschheit in Form von Egoismus, Eitelkeit, Habsucht und unzähligen anderen Lastern am meisten schadet. Näheres darüber in meinem Zeitungsartikel „Zum 200. Todestage Leibnizens" in den Innsbrucker Nachrichten vom 14. November 1916 S. 7.

XI.

Kants und Schopenhauers Lehre von der intelligiblen Freiheit.

Von

Dr. Walther Rauschenberger.

Es gibt kein einziges Problem, in dem eine (sonst so seltene) Einmütigkeit unter den Philosophen herrscht, und in dem die große Mehrzahl der Menschen ebenfalls so einmütig das Gegenteil annimmt, wie in der Frage der Willensfreiheit. Der Philosoph lehnt sie ab. Die große Menge erkennt sie an. Ja selbst der philosophisch Gebildete ertappt sich fast täglich auf der Annahme der Willensfreiheit, indem er seinem Nächsten vorhält: „Du hättest anders handeln sollen!“ und dabei stillschweigend voraussetzt: „Du hättest anders handeln können.“ Der tiefere Grund, warum der großen Mehrheit der Menschen das vorliegende Problem gar nicht aufgeht, liegt darin, daß viele glauben, die Willensfreiheit liege darin, tun zu können, was man wolle, was noch von keinem Einsichtigen bestritten worden ist. Aber darum handelt es sich gar nicht bei der vorliegenden Frage. Die Frage ist vielmehr die: Kann jemand auch anders wollen, als er will? Oder anders ausgedrückt: Sind einem Menschen in einem bestimmten Augenblick mehrere Handlungen möglich, s o - w o h l die Handlung A, a l s a u c h die Handlung B, C usw.?

Die Bejahung dieser Frage streitet offenbar wieder das Kausalitätsgesetz, das besagt, daß jedes Ereignis seine zureichende Ursache haben muß, daß unter bestimmt gegebenen Voraussetzungen nur e i n Erfolg eintreten kann. Behauptet je-

mand die Freiheit des menschlichen Willens, so behauptet er damit, daß etwas aus dem Nichts entstehen könne, daß es im strengen Sinn des Wortes Wunder gebe. Denn der Begriff des Wunders liegt darin, daß ein Ereignis gänzlich ursachlos, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, aus dem Nichts hervorgeht und in dasselbe zurücksinkt. Nach dieser Anschauung würde sich also bei jeder menschlichen Handlung vor unseren Augen ein Wunder abspielen, das genau so unfaßbar wäre, wie die Verwandlung von Wasser in Wein oder die Auferweckung eines Toten.

Ein zweiter Grund, der die Einsicht in den wahren Sachverhalt hindert, liegt darin, daß Intellekt und Gefühl hier in Widerstreit geraten. Der Intellekt sagt: Nichts kann ohne Ursache eintreten, also sind die menschlichen Handlungen nicht frei. Das Gefühl dagegen sagt ebenso entschieden das Gegenteil, und dieses Gefühl der Freiheit behält bei den Meisten die Oberhand, schon deshalb, weil die meisten Grundüberzeugungen gefühlsmäßiger Natur sind. Der dritte Grund endlich, der dem Determinismus entgegentritt, ist die Ansicht, daß mit der Freiheit des Willens auch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen aufgehoben sei. Dieser moralische Grund hat von jeher am stärksten gewogen, und er ist auch die Veranlassung zu der Lehre von der intelligiblen Freiheit geworden. Bekennt doch selbst Schopenhauer, „daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Asäität desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt.“ Ohne die Berechtigung dieser Ansicht hier näher prüfen zu wollen, sei nur darauf hingewiesen, daß die Freiheit bei Lichte betrachtet eine Negation ist, nämlich die Abwesenheit der Gesetzlichkeit, daß demnach bei bestehender Freiheit die Welt das Werk des blindesten Zufalls wäre, daß dann jedem guten Menschen die schlechteste Handlung und jedem Schlechten die edelste Handlung möglich wäre, endlich daß Erziehung und Strafe, Lob und Tadel zwecklose Maßregeln wären, da das durch sie Gewonnene im nächsten Augenblick durch den Zufall über den Haufen geworfen würde. Durch die Einsicht in die strenge Notwendigkeit der menschlichen Handlungen wird die ethische Beurteilung derselben keineswegs aufgehoben. So wenig man ein Kunstwerk

deshalb weniger schön oder häßlich findet, weil man die Notwendigkeit seiner Entstehung einsieht, so wenig braucht man sich durch eine deterministische Weltanschauung von einer ethischen Beurteilung abhalten zu lassen. Kausale, ethische und ästhetische Betrachtung sind in der Wurzel von einander verschieden.

Dagegen mag eine andere Bemerkung hier ihre Stelle finden. Das Zusammenbestehen von Kausalgesetz und ethischer Norm ist vielleicht derjenige Grund, der am meisten zu einem Verdammungsurteil über die Welt berechtigt; es ist die tiefste Begründung des Pessimismus. Die Einsicht, daß das Böse und Verwerfliche mit eherner Notwendigkeit aus den Tiefen des Seins hervorquillt in Verbindung mit der Tatsache des ethischen Gesetzes, das unerbittlich richtet — dies ist die schreiendste Dissonanz, die durch das Dasein geht. Mußte die Welt mit strenger Notwendigkeit ausgerüstet werden, so wäre es besser für die Menschen gewesen, sie hätten das Sittengesetz nie gekannt. Etwas von dieser Anschauung (der Dissonanz zwischen Naturgesetz und ethischem Gesetz) liegt in Shakespeares Weltbetrachtung. Nie ist das Zusammenbestehen von Notwendigkeit und Ethik und ihr Gegensatz furchtbarer geschildert worden. Shakespeare läßt die Charaktere und ihre Handlungen mit unerbittlicher Notwendigkeit sich entwickeln und hält trotzdem die ethische Beurteilung in vollem Umfang aufrecht.

Der Wunsch, die angedeutete Dissonanz zu überbrücken, ist der Anstoß zur Lehre von der intelligiblen Freiheit gewesen. Es kann ihr eine gewisse Großartigkeit nicht abgesprochen werden, auch wenn man sie aus theoretischen Gründen nicht teilt. Schopenhauer sagt über sie: „Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transzendentalen Ästhetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantschen Ruhmes, der nie verhallen wird." Angesichts solcher Worte lohnt es, die Lehre Kants und diejenige Schopenhauers, die ihr nachgebildet ist, einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Die Lehre Kants von der intelligiblen Freiheit hängt aufs engste mit seiner Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich zusammen. Die uns umgebende räumlich-zeitliche Welt be-

steht nach Kant nicht unabhängig von uns, sondern sie ist durch das erkennende Subjekt bedingt. Wie Raum und Zeit, so ist auch die Kausalität vom Subjekt des Erkennens hinzugebracht, weshalb nirgends eine Ausnahme vom Kausalgesetz auch nur denkbar ist. Die Erscheinungswelt ist vielmehr vom Kausalitätsgesetz durchgängig bestimmt. Also erfolgen auch die menschlichen Handlungen als Teile dieser Erscheinungswelt, von ihr aus gesehen, streng notwendig. Der Erscheinungswelt aber liegt nach Kant ein Ding an sich zu Grunde, das raum-, zeit- und kausalitätslos ist. In diesem Ding an sich sucht Kant den intelligiblen Charakter, der das Vermögen hat, „eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen".[1]) Es würde auf ihn zutreffen, daß er „bestimmend, aber nicht bestimmbar" ist, daß er als „Bedingung einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt"[2]) ist. Kant glaubt an eine „Kausalität durch Freiheit" und findet keinen Widerspruch darin, „daß dieselbe Handlung, die, als zur Sinnwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch notwendig ist, doch zugleich auch, als zur Kausalität des handelnden Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Kausalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne".[3]) Und Kant ist weiter der Ansicht, daß der „Grundsatz der Sittlichkeit" diese Freiheit tatsächlich voraussetzt. „Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit . . . nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht, (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte) sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt . . .[4])

Streng genommen müßte eine Widerlegung dieser Freiheitslehre an der Hand einer Kritik der ganzen Kantschen Erkenntnistheorie erfolgen. Sobald der Nachweis geführt ist, daß die Zeit und mit ihr die Kausalität nicht im Subjekt des Erkennens wurzeln, sondern unabhängig von ihm sind, stürzt die ganze Lehre

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, herausg. von Kehrbach, 2. Aufl., S. 442.

[2]) a. a. O. S. 441.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft, herausg. von Kehrbach, S. 126.

[4]) a. a. O. S. 127.

von selbst in sich zusammen. Allein dieser Nachweis ist für den vorliegenden Fall nicht notwendig. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine Handlung nicht gleichzeitig einer zeitlichen und zeitlosen, einer kausalitätserfüllten und kausalitätslosen Ordnung der Dinge angehören kann. Eine Handlung ist damit, daß sie dem Kausalzusammenhang des Geschehens eingeordnet ist, zureichend und restlos bestimmt hinsichtlich der Frage, ob sie eintreten mußte oder nicht. Sie außerdem noch einer sinnlich unbedingten Kausalität oder einer „Kausalität durch Freiheit" zu unterwerfen, ist nicht nur überflüssig, sondern unmöglich. Denn diese würde den Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt durchbrechen und ihn damit aufheben. Ebensowenig läßt sich der Gedanke vertreten, daß die Handlungen des Menschen in eine zeitlose, intelligible Ordnung der Dinge hineinreichen. Eine „Handlung" ist nur in der Zeit möglich, und ist abgesehen von der Zeit Nichts. Es ist gar nicht möglich, von einer „Handlung" zu reden und dabei vom Schema der Zeit abzusehen.

Schopenhauer hat dies wohl gefühlt und im Gegensatz zu Kant nicht die Freiheit der einzelnen Handlung und ihr Zusammenbestehen mit der Notwendigkeit gelehrt, vielmehr die Freiheit vom operari in das esse verlegt und gleichzeitig dieses esse näher bezeichnet als Wille. Nach Schopenhauer ist jede einzelne Handlung und ebenso der empirische Charakter streng notwendig, dagegen der Wille als Ding an sich oder der intelligible Charakter frei.

Diese Fassung der Lehre ist indes ebensowenig haltbar. Gäbe es ein zeitloses Sein, so stünde dies außer jeder Beziehung zum zeitlichen Sein, zu dieser Welt. Beide Welten wären auf ewig geschieden. Denn jede reale Beziehung zwischen den beiden Sphären, der zeitlosen und der zeitlichen, würde die Zeit in das zeitlose Sein hineintragen, es seiner Zeitlosigkeit entkleiden. Sowenig ein Abfall der Zeitlichkeit vom Zeitlosen, ein Hervorgehen dieser Welt aus einem zeitlosen Urgrund der Dinge ohne Widerspruch gedacht werden kann, ebensowenig ein gleichzeitiges Zugehören desselben Dinges oder Individuums zur Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Daher ist es gänzlich unstatthaft, von einem empirischen (zeitlichen) und intelligiblen (zeitlosen) Chareakter zu reden und beide demselben Subjekte anzudichten.

Was hier von der Zeit gesagt ist, gilt ebenso für die Kausalität. Schränkt man die Kausalität auf die Erscheinungswelt ein und setzt man den intelligiblen Charakter als kausalitätslos voraus, so ist es evident, daß der intelligible Charakter nicht auf den empirischen einwirken kann, daß er ebensowenig „bestimmend" als „bestimmbar" sein kann. Denn dann wäre er eben nicht kausalitätsfrei. Wie eine Einwirkung des intelligiblen Charakters auf den empirischen den Kausalzusammenhang dieser Welt durchbrechen würde, so würde sie gleichzeitig die Kausalitätslosigkeit jener Welt aufheben.

Bei Schopenhauer kommt noch die weitere Schwierigkeit hinzu, daß der mit dem Ding an sich identifizierte Weltwille ein einheitlicher, ungeteilter ist, und daß in ihm kein Raum für eine Vielheit von intelligiblen Charakteren ist, die die Verschiedenheit der empirischen Charaktere erklären könnten. Sobald man diese Lehre von der intelligiblen Freiheit zu Ende denkt, stößt man allerortens auf die schwersten Widersprüche. Ganz ähnlich verhält es sich mit Schopenhauers Lehre von der Willensverneinung. Diese steht nicht etwa, wie man häufig liest, mit der strengen Notwendigkeit des Geschehens im Widerspruch; denn es ist nicht einzusehen, warum der Akt der Willensverneinung nicht irgendwann im Verlauf des unendlichen Weltgeschehens mit Notwendigkeit eintreten könnte; vielmehr ist sie, wie die Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter, unvereinbar mit dem Grundsatz der Identität. Wie eine Einwirkung des als zeit- und kausalitätslos vorausgesetzten intelligiblen Charakters auf den empirischen unmöglich ist, so kann umgekehrt eine in der Zeit vor sich gehende Handlung niemals eine Wirkung im Zeitlosen hervorrufen, kann die individuelle Willensverneinung niemals den einheitlichen, unteilbaren Weltwillen aufheben. Dies wäre nur möglich, wenn der oberste Grundsatz unseres Denkens, der Satz vom Widerspruch keine metaphysische Geltung hätte, wenn der intelligible Charakter sowohl zeitlich als auch zeitlos, sowohl kausalitätsfrei, als auch kausalwirksam wäre. Dann aber wäre es auch möglich, daß der intelligible Charakter sowohl existieren, als auch nicht existieren könnte. Dann hätten wir gar kein Recht mehr, von seiner Existenz zu reden, und alle Realerkenntnis hätte ein Ende. Die Behaup-

tung Kants, daß ein Zusammenbestehen von Freiheit und Notwendigkeit ohne Widerspruch möglich sei, trifft eben nicht zu. Ein Zusammenbestehen von Freiheit und Notwendigkeit würde die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch in der metaphysischen Sphäre aufheben.

Will man die Freiheit des Willens um jeden Preis retten, so gibt es nur einen Weg: Leugnung des Kausalgesetzes, Anerkennung der Entstehung aus dem Nichts, Anerkennung des Wunders. Dieser Standpunkt, so unrichtig er ist, hat wenigstens den Vorzug, daß er begrifflich nicht widerlegbar ist. Denn da das Kausalitätsgesetz, wie es in der Natur wirksam ist, nicht auf dem erkennenden Subjekt ruht, sondern unabhängig von ihm ist, so ist der apodiktische Beweis für das lückenlose Bestehen des Kausalzusammenhanges nie zu führen. Der Intellekt muß sich vielmehr hier wie bei aller Realerkenntnis mit bloßer Wahrscheinlichkeit begnügen.

Rezensionen.

William Stern. Die Psychologie und der Personalismus. Leipzig. Joh. Ambr. Barth. 1917. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Psychologie. Bd. 78. 54 S. M. 1,50.

Gegenüber der scharfen Trennung zwischen Philosophie und Psychologie, wie sie die naturwissenschaftliche Behandlung der Psychologie mit sich gebracht hatte, ist neuerdings mit Recht wieder eine engere Beziehung beider Wissenschaften gefordert worden. Daß der Versuch, eine Brücke zwischen ihnen zu schlagen, hier von einem Fachpsychologen unternommen wird, der gerade in der empirischen Einzelforschung Hervorragendes geleistet hat, muß als besonders bedeutungsvoll bezeichnet werden. Das Bindeglied zwischen Philosophie und Psychologie sucht W. Stern im Begriffe der Person, der eine unitas multiplex, eine Viel-Einheit darstellt; und der kritische Personalismus soll zur Grundlage einer philosophischen Psychologie werden.

Die bisherige Psychologie war impersonalistisch: sie betrachtete einseitig die Vielheit der seelischen Erscheinungen und wurde so der Einheit des seelischen Individuums oder der „Person" nicht gerecht. Zwar konnte man, wie der Verf. ausführt, ohne irgend einen Einheitsbegriff doch nicht auskommen und führte ihn entweder in der Form des bloßen Aggregats als „Assoziationsprinzip", „Bewußtseinsstrom" oder weitergehend als „Wille", „Apperzeption", „schöpferische Synthese", „Ich" und dgl. ein. Aber aus Furcht, in die frühere Seelenmetaphysik zurückzufallen, machte man damit nicht Ernst und gewährte dem Einheitsprinzip keinen entscheidenden Einfluß auf die Auffassung der psychologischen Tatsachen. — Die Viel-Einheit des Individuums stellt sich nun als ein System von Schichten dar, von denen die höheren nicht nur quantitativ umfassender sind als die niederen, sondern völlig andersartige logische Kategorien bedeuten. Die psychischen Schichten sind: Phänomene (Erlebnisse), Akte (Taten), Dispositionen (Strebungen, Fähigkeiten), Subjekt (Ich). Keine dieser Stufen hat selbständige objektive Realität; diese kommt allein der Viel-Einheit des Individuums zu. Man darf daher auch nicht reine „Phänomenpsychologie" oder reine „Aktpsychologie" usw. treiben, indem man die Berechtigung der anderen Stufen leugnet.

Die psychischen Phänomene oder Erlebnisse sind das, was ich in meinem Bewußtsein vorfinde, das passiv „Gegebene“ Hier findet sich in der Tat kein Ich, sondern höchstens ein Ichbewußtsein als sehr verwickelter Phänomenkomplex. Die Phänomenpsychologie, die in der letzten Zeit sehr bedeutende Ergebnisse gehabt hat, kann aus der Ebene der Phänomene nicht heraustreten: was das ist, was sich in ihr projiziert, geht sie selbst nichts an. Auch wenn sie es unternimmt, Zusammenhänge der Phänomene zu „erklären“, muß sie in dieser Ebene bleiben, d. h. sich auf Assoziation und Reproduktion beschränken. Jedoch gelangt man dann nur zu einer mechanischen Auffassung des Seelenlebens: und wo man diesen Standpunkt verselbständigte, mußten die Vorstellungen und Gefühle zu kleinen wirkenden Dingen, zu lauter persönlich funktionierenden Geisterchen gemacht werden. Hiermit ist die Grenze der Phänomenpsychologie bezeichnet: sie kann die Zusammenhänge der Erlebnisse nicht erklären, ohne zu künstlichen Konstruktionen zu greifen oder mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. — Die Phänomenpsychologie fordert nämlich durch sich selbst eine Ergänzung. Denn der Begriff des „Gegebenen“ hat zur Voraussetzung einmal einen „Jemand“ d. h. ein individuelles Subjekt, dem das Erlebnis „gegeben“ ist, und dann eine individuelle Tat dieses Subjekts. Hiermit ist der entscheidende Schritt getan und alles Spätere nur die folgerichtige Fortsetzung des eingeschlagenen Weges. Das Gebiet des streng Empirischen ist verlassen; es wird von dem im Bewußtsein Gegebenen auf etwas anderes, nicht bewußt Gegebenes „durch kausale Reduktion“ geschlossen). Das Zurückgehen vom Erlebnis auf die Tat, die es bewirkt, auf den „Akt“, „erfolgt auf Grund eines theoretischen Zwanges, dem sich keiner entziehen kann“. Und zwar sind die Akte nicht nur äußere Vorbedingung für die Bewußtseinsphänomene, sondern stehen in unlösbarer Verknüpfung mit ihnen, gehören also nicht vor die Psychologie, sondern in sie hinein. Aber nicht das Taterlebnis kann die Existenz wirklicher „Taten“ im Psychischen erweisen. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache des Zusammenhanges der Erlebnisse. Dieser verlangt eine kausale Erklärung, dem die mechanische Kausalität in der Ebene des Phänomenalen nicht genügt; denn alle Denk- und Willensvorgänge sind teleologischer Natur. Wir sind daher, falls wir nicht überhaupt auf jede Erklärung verzichten wollen, gezwungen, einen teleologischen Faktor im Psychischen anzunehmen, und dieser ist eben der „Akt“ Der Akt ist demnach nicht selbst ein Bewußtseinsphänomen (was z. B. Wundt in seiner Aktualitätspsychologie nicht folgerichtig festhält) und kann nur im übertragenen Sinn als psychisch bezeichnet werden. Denk- und Willenstaten sind „Akte, die an psychischem Material arbeiten, zu psychischen Ergebnissen führen und sich in psychischen Symptomen bekunden“, aber sie bestehen nicht selbst aus Psychischem. Akte sind „psychophysisch neutrale Merkmale der Person“.

Der Akt als Wirkung setzt denknotwendig eine Wirkungsfähig-

keit voraus, der akute psychische Tatbestand eine chronische „Disposition", in der die verschiedenen Akte ihre „gemeinsame Dauerkausalität" finden. Bei diesem Begriffe ist vor allem das Vorurteil zu beseitigen, das die alte Vermögenspsychologie z. T mit Recht hervorgerufen hat. Nun aber kann die Psychologie ohne den Dispositionsbegriff nicht auskommen, und sie hat tatsächlich immer von chronischen, potentiellen Beschaffenheiten des Individuums (mit Ausdrücken wie Gedächtnis, Phantasie, Intelligenz, Unterschiedsempfindlichkeit) geredet. Es ist aber an der Zeit, daß an Stelle eines solchen illegitimen und ungeläuterten Gebrauches dispositioneller Begriffe ihre Anerkennung und kritische Formulierung trete. Von dem früheren Vermögensbegriff, für den die Analogie der physikalischen Kräfte und Energien vielfach maßgebend war, unterscheidet sich der Dispositionsbegriff vor allem dadurch, daß er inhaltlich nicht eine starre Qualität hat, sondern nur das „chronische Hin-Tendieren und Eingestelltsein der Person auf Erreichung bestimmter Lebensziele" bedeutet. „Gedächtnis ist hiernach nicht die Fähigkeit, Gedächtnisvorstellungen zu erzeugen, sondern die Disposition, frühere Erwerbungen für spätere Lebensaufgaben verfügbar zu machen." „Charakter ist nicht die Disposition zu bestimmten Gefühls- und Willenserlebnissen, sondern zu gewissen Zielsetzungen der inneren und äußeren Willensakte" Man sieht, daß der Hauptunterschied von den „Vermögen" im teleologischen Charakter der Disposition liegt.

Die Dispositionen verlangen als eine Vielheit von Teilzwecken endlich ihre Vereinigung in einer Grunddisposition, dem Ich. Dies ist methodisch wichtig für die Psychologie; denn auf zwei ihrer jüngsten Arbeitsgebiete, der Korrelationsforschung und der Entwicklungspsychologie, untersucht sie gerade das Verhältnis der verschiedenen Dispositionen zueinander. Die Grunddisposition ist inhaltlich nicht näher zu bestimmen. „Ihre Einheitlichkeit besteht rein im Teleologischen". Insofern sie aber Wirkungsfähigkeit ist, setzt sie eine Wirklichkeit voraus: das Ich ist Sein, ist Substanz.

Wie die psychische Seite des Individuums eine Viel-Einheit ist, so auch die physische. Und auch hier lassen sich wieder jene vier Schichten unterscheiden: die physischen Phänomene (Zellen, Atome) fordern ihre Zusammenfassung zu Akten, da die mechanisch-aggregative Betrachtungsweise niemals zur Erklärung zielstrebiger Leistungen ausreicht. Wiederum sind aber diese Akte nicht mehr im eigentlichen Sinne als physisch zu bezeichnen; physisch ist an ihnen nur das Material, an dem sie angreifen. Sie selbst sind überhaupt nicht in der Erfahrung gegeben. Wenn wir nun auch hier weiter zu Dispositionen und schließlich zum einheitlichen Organismus emporsteigen, so ist besonders der Unterschied von dem Vitalismus zu betonen, der die „Lebenskraft" zu einer Spezialkraft neben anderen Kräften macht, während die Einheitsdisposition des Organismus tatsächlich nur seine zielstrebige Wirkungsweise als Ganzes ist.

Vom Standpunkt dieser Lehre gewinnt nun auch das Leibseelenproblem eine ganz andere Ansicht. Während man bisher immer fragte, wie sich die beiden Mannigfaltigkeiten von Phänomenen (also etwa Empfindungen zu physiologischen Vorgängen) verhalten, fragen wir jetzt, wie die beiden Einheiten, das Ich als Träger der „psychischen" und der Organismus als Träger der „physischen" Zielstrebigkeit zu einander stehen. (Das Problem wird also aus der Psychophysik in die Metaphysik verwiesen). Die psychischen und physischen Phänomene sind tatsächlich ganz heterogen; aber schon die Akte sind, wie wir sahen, psychisch- bzw. physisch-neutral; und das gilt in verstärktem Maße von den Dispositionen und den letzten Einheiten, dem Ich und dem Organismus. Sie sind „meta-psychophysisch". Ich und Organismus haben als gemeinsame Wesenszüge die individualisierende Gestaltung und das zielstrebige Wirken; und diese Identität berechtigt dazu, die Doppeleinheit von Ich und Leib als eine einzige zu fassen: als Person. Dieser Begriff, die Grundlage des kritischen Personalismus, wird auch der Tatsache gerecht, daß alle Akte (z. B. die Leistungen eines Zeichners) und alle Dispositionen (Temperament, Charakter) weder psychisch noch physisch, sondern ein unauflöslich ineinander gewobenes System von Psychischem und Physischem, d. h. neutral sind.

Die Persönlichkeitslehre, die demnach ganz jenseits von Psychisch und Physisch bleiben muß, ist eine selbständige Wissenschaft und bildet die Grundlage nicht nur für die Psychologie, sondern auch für alle anderen Tatsachen- und Normwissenschaften vom menschlichen Individuum. Sie ist in dem vom Verf. in Aussicht gestellten Werke „Die menschliche Persönlichkeit" enthalten, dessen Hauptinhalt schon hier in außerordentlich klaren und scharfen Zügen gezeichnet wird. Die ganze Gliederung des sehr umfangreichen Stoffes wiederzugeben, ist nicht möglich. Jedenfalls haben wir ein wissenschaftliches Programm vor uns, das zu hohen Erwartungen berechtigt. Angedeutet sei nur noch, worin nach Stern die Bedeutung der Persönlichkeitslehre für die Psychologie liegt: sie besteht darin, daß nun nicht mehr nur die Frage nach dem Sein des Psychischen, sondern auch nach seiner Bedeutung innerhalb der Teleologie des Lebens untersucht werden kann, also genauer die Frage, ob das Psychische d. h. das Bewußtsein Zweck oder Mittel bei der Verwirklichung des persönlichen Lebens ist. Den Abschluß endlich bildet die „Konvergenzlehre", die das Zusammenwirken von Person und Welt zum Gegenstande hat und besonders dadurch charakterisiert ist, daß zwischen dem Weltvorgang und dem einzelnen Personalvorgang als Mittelglied die ganze Person als einheitliches Zwecksystem eingeschoben wird. Dadurch erhält z. B. das Weber-Fechnersche Gesetz eine viel weitere, nämlich psychophysisch-neutrale Bedeutung.

Es wäre verfrüht, nach diesem Umriß der Persönlichkeitslehre, die nicht selbst Psychologie, sondern nur deren Voraussetzung sein soll, beurteilen zu wollen, was sie für die psychologische Forschung leisten kann. Diese Kritik kann erst an das ausgeführte Werk anknüpfen. Vom

allgemeinen philosophischen Standpunkte aus aber erscheint hier ein hoffnungsvoller Versuch, die Psychologie wieder mehr philosophisch zu gestalten. Hat es Natorp unternommen, eine philosophische Psychologie als letzten Abschluß, als „Krönung" aller Philosophie zu entwerfen, so ist hier dagegen die Psychologie als Fachwissenschaft von vornherein auf eine philosophische Grundlage gestellt. Von der naturwissenschaftlichen Psychologie aber unterscheidet sie sich grundsätzlich durch den Begriff der Telcologie, der ihr ganzes System durchdringt, wie denn dem Verf. als letztes Ziel eine systematische Psychologie auf personalistischer Grundlage vorschwebt. Paul Sickel.

Müller-Eisert, Rechtswissenschaft und Kulturwissenschaft. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Heft 9) Tübingen, I. C. B. Mohr, 1917. 44 S.; 1,20 M.

Der Verfasser geht davon aus, daß weder die formalistische, noch die soziologische Rechtsbetrachtung die Rechtswirklichkeit in ihrer Totalität erfassen könne. Er stellt sich die Aufgabe, die Rechtswissenschaft als empirische Kulturwissenschaft zu begründen, sie gehört zu den Gebieten, die einen kulturwissenschaftlichen Stoff auch nach naturwissenschaftlicher Methode zu untersuchen haben. Nach der Ansicht des Verfassers ist das Recht eine Kraftäußerung der menschlichen nationalen Gesellschaft als einer Individualität höherer Ordnung. Der Zweck des Rechts ist, die Beziehungen der Menschen zueinander so zu regeln, daß „jeder einzelne Mensch der restlosen Beherrschung durch ein anderes gleich- oder übergeordnetes menschliches Individuum entzogen und als selbständige menschliche Kraftquelle und ethische Persönlichkeit respektiert wird." Dieser Funktion des Rechts, das dadurch den Gegensatz zwischen Herrschaft und Untertanschaft überbrückt, entspricht „die Auffassung des sozialen Lebens als einer gegenseitigen dynamischen Beanspruchung der Individuen, die also in der Hingabe von Kraft und in deren Annahme im Tausche von menschlicher Kraft und von in Arbeit umgewandelter Kraft sich vollzieht."

Dabei bieten sich verschiedene Möglichkeiten einer dynamischen Modifizierung der Beziehungen zwischen Individuum und sozialer Gewalt. Das Verhältnis von Rechtsgenossen und Sklaven besteht überall da, wo einem Teil der sozial Verbundenen Hingabe von Kraft oder Arbeit zugemutet wird, die einem bestimmten anderen Teil zufließt, ohne daß ein dynamischer Ausgleich erfolgt. Dieser findet hingegen da statt, wo für jede ausgegebene Kraft Zuführung eines Äquivalents eintritt, wobei die Gegenleistung einer ganz anderen Kategorie entstammen kann.

Diese seine „dynamische" Rechtsauffassung führt der Verfasser noch näher aus und zeigt, inwiefern das Recht sowohl eine naturwissenschaftliche, wertfreie, wie auch eine kulturwissenschaftliche, wertbezogene Betrachtung finden muß. Die gedankenreiche, anregende Abhandlung des Verfassers, mit der wir nicht in

allen Einzelheiten übereinstimmen — so vor allem nicht mit seiner Formulierung des absoluten Rechtswertes, — ist etwas skizzenhaft gehalten und leider nicht in allen Teilen vollkommen klar.

E. Stern, Straßburg i. Els.

Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Anna Grundtvig. II. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 217) 144 S.; geb. 1,50 M.

Der Mystiker will Gott preisen und Eins mit ihm werden; der Weg dazu ist die Ekstase, das völlige Entrücktsein von der Welt. Dieses Entrücktsein ist, wie Lehmann mit Recht hervorhebt, immer etwas Pathologisches, und der Mystiker muß sich oft künstlicher Mittel bedienen, um zu dieser höchsten Stufe des Erlebnisses zu gelangen. Lehmann verfolgt nun die Geschichte der Mystik durch die Jahrhunderte, und weist darauf hin, daß schon bei primitiven Völkern Erlebnisse sich finden, die an Mystik erinnern. Er schildert die indische und die persische Mystik und zeigt, daß auch im Griechentum mystische Ideen stecken. Eingehend behandelt Verf. dann die christliche Mystik; in der römischen Kirche beginnt sie mit Augustin und erreicht einen Gipfelpunkt in der sakramentalen Mystik Gregors d. Gr., vor allem aber bei Berhard von Clairveau und Franz von Assisi. In dem Katholizismus der späteren Zeit führte die Mystik zu einer Vertiefung des Glaubens, aber auch zur Passivität und zum Quietismus; fast wäre, ohne das Dazwischentreten der Jesuiten, die Kirche durch sie gesprengt worden. Im Protestantismus blieb weniger Raum für sie; zwar hatte auch Luther in ihr seinen ersten Trost gefunden, und völlig wurde sie nie aus ihm verdrängt; so ist das Quäkertum, der Pietismus, die Herrenhuter Gemeinde, auch die Schleiermachersche Lehre stark mit mystischen Ideen durchsetzt, selbst Goethe ist von ihnen nicht frei. Die Mystik richtet sich eben an Grundstimmungen im Menschen, die sich nicht übertönen lassen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Lehmann eine ausgezeichnete, klare Darstellung der Mystik und ihrer Geschichte gibt und daß sein Buch eine wesentliche Bereicherung der populär-wissenschaftlichen Literatur darstellt.

E. Stern, Straßburg i. Els.

Verlag von Leonhard Simion Nf., Berlin W 57.

Bibliothek für Philosophie

Herausgegeben von **Ludwig Stein.**

Bisher sind erschienen

Bd. I. **Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung.** Von Dr. Friedrich Boden-Hamburg. 8°. 1911. (80 S.) Preis M. 2,50.

Bd. II **Matter and Form in Aristotle.** A Rejoinder by Isaac Husik, A. M. Ph. D., Philadelphia. 8°. 1912. (94 S.) Preis M. 2,50.

Bd. III. **Der Mensch.** Eine fundamental-philosophische Untersuchung von Prof. Dr. Bernhard Rawitz. 8°. 1912. (98 S.) Preis M. 2,50.

Bd. IV. **Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfeld.** Von Prof. Reinhold Geijer-Upsala. 8°. 1912. (90 S.) Preis M. 2,50.

Bd. V. **Grundlagen einer organischen Weltanschauung.** Von M. Krewer. 8°. 1912. (73 S.) Preis M. 2,—.

Bd. VI. **Wilhelm Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants.** Von Dr. W. Nef. 8°. 1913. (47 S.) M. 1,80.

Bd. VII. **Das Ich als Dolmetsch für die Erkenntnis des Nicht-Ich.** Von H. G. Opitz. 8°. 1913. (42 S.) Preis M. 1,20.

Bd. VIII. **Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form.** Von Dr. L. Gabrilovitsch. 8°. 1914. (92 S.) Preis M. 2,50.

Bd. IX. **Protagoras-Nietzsche-Stirner.** Von B. Lachmann. 8° 1914 (72 S.) Preis M. 1,50.

Bd. X. **Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Ethik.** Von S. Flemming. 8°. 1914. (117 S.) Preis M. 2,80.

Bd. XI. **J. G. Fichte, ein deutscher Denker.** Von Dr. Paul Stähler 8°. 1914 (50 S.) Preis M. 1,50.

Bd. XII. **Über die Wirkung der Tragödie.** Von Stephan Odon Haupt 8°. 1915. (83 S.) Preis M. 2,50.

Bd. XIII. **Nietzsches Zukunftsmenschheit, das Wertproblem und die Rangordnungsidee.** Von Dr. Martin Meyer. 8°. 1916. (78 S.) Preis M. 2,50.

Bd. XIV. **Willenslehre als Erkenntnisweg.** Von Siegbert Flemming. 8°. 1917. (76 S.) Preis M. 2,50.

Bd. XV. **Die beiden Grundtypen des Philosophierens.** Von Dr. Vladimir Dvornikovič. 8°. 1918. (44 S.) Preis M. 2,50.

☛ Um Irrtümern vorzubeugen, bitten wir zu beachten, daß die einzelnen Bände der „Bibliothek für Philosophie“ nur den Abnehmern der jeweiligen Abteilung des „Archivs für Philosophie“ als Gratisbeilage zukommen. ☚

Verlag von Leonhard Simion Nf., Berlin W 57.

Über das Denken. Zusammenhang des Geistes und Körpers.

Von Dr. Max Cohn. 149 S. Preis M. 1,80.

Hier spricht ein selbständiger Denker, der aus dem sinnverwirrenden Strudel der herrschenden dogmatischen Erkenntnistheorien glücklich herausgeschwommen ist und still seine eigenen Wege geht.

Erich Ruckhaber in *„Zeitschrift für positivistische Philosophie“* 1914 Nr. 3/4.

Das höchste Gut. Führer auf den Pfaden der Vollendung.

Von Paul Christian Franze. 196 S. Preis M. 4,—.

Auf Grund des streng logisch aufgebauten Systems bietet Verf. eine Ethik und eine Religionsphilosophie. Er behandelt eine ganze Reihe der wichtigsten Gegenwartsprobleme . . . und bringt sehr Ernstes und höchst Beachtenswertes zum Sexual- und Eheproblem. Ich habe viel Anregung bei der Lektüre gehabt und empfehle es denkenden Lesern.

Ernst Baars, Vegesack, in der *„Frankfurter Zeitung“*, Nr. v. 28. 12. 1913.

Die Schrift zeichnet sich durch große Klarheit und Übersichtlichkeit aus. Auch wer keinen Geschmack am Systematischen findet, wird viele wichtige Lebensfragen, die der Alltag mit sich bringt, angeschnitten und beantwortet sehen.

„Dresdner Anzeiger“, 1914 Nr. 8.

Die Wissenschaft Demokrits

und ihr Einfluß auf die moderne Naturwissenschaft.

Von **Dr. Louis Löwenheim.**

Herausgegeben von **Leopold Löwenheim.**

8°. 16 Bogen. Preis broschiert M. 6.—

Das Werk wurde i. J. 1893 kurz vor dem Tode des Verfassers vollendet und vom Sohne des Verstorbenen bedeutend gekürzt zu Anfang dieses Jahres herausgegeben. Es ist nur ein Teil eines auf drei Bände berechneten größeren Werkes, trotzdem vermag das Buch die nachhaltigste Anregung zu geben und man kann nur auf das allerlebhafteste bedauern, daß ein allzufrüher Tod den Verf. an der Ausführung seines Werkes gehindert hat. . . Ich habe mich kurz fassen müssen, obwohl der Reichtum des Buches eine eingehendere Kritik verlangt. . . .

Erwin Pfeiffer im *„Literarischen Zentralblatt“*, Nr. v. 28. Febr. 1914.