



DIE
PHILOSOPHISCHEN
RICHTUNGEN
DER GEGENWART.



Königliche Bibliothek

Den »großen Denkern« der Vergangenheit kann unsere Zeit keine ebenbürtige Erscheinung an die Seite stellen. Aber es braucht ja auch nicht jedes Zeitalter eine Philosophie ersten Ranges hervorzubringen. Zwischen den hohen Gipfeln, die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert zuwinken, liegen die breiten Massen der Täler, die jene Erhebungen tragen. Die weithin leuchtenden Leistungen der Einzelnen sind miteinander vermittelt durch die stille und stetige Gesamtarbeit des Denkens, die von dem einen Höhepunkte zum andern die dunkleren Pfade der Tiefe durchmessen muß. In solcher Lage kann man nur versuchen, sich zwischen den verschiedenen Zügen und Schichten der Niederung zu orientieren und die Richtung ausfindig zu machen, in der es aufwärts geht zu dem nächsten, heute noch im Nebel sich verbergenden Gipfel.

Den Tiefstand, meine ich, haben wir diesmal schon hinter uns. Er war in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts durch die Vorherrschaft der Psychologie bezeichnet. Wie zur Zeit der Aufklärung suchte man für die Philosophie, die man nicht hatte, einen Ersatz in der Psychologie, die gerade im Begriffe war, sich mit naturwissenschaftlichen Methoden zu modernisieren. Mancherlei hat dazu beigetragen, diese Preisgabe der Philosophie an eine Spezialwissenschaft auf einer großen Zahl deutscher Universitäten stationär zu machen. Kluge Leute mochten meinen, für ein Geschlecht, dem auch sonst so viele Surrogate verordnet werden, sei eine ideenfreie Philosophie das Bekömmlichste. Dazu kam bei den Naturforschern die Vorstellung, diese Psychologie sei eine eigene und selbständige Naturwissenschaft, und bei den Schulmännern die Hoffnung, sie würden daraus etwas für ihre pädagogischen Künste profitieren. Das ist nun alles recht gut und schön, und vielleicht hat die Psychologie bei diesem Betrieb unter Hochdruck wirklich einige Fortschritte gemacht, namentlich in den elementaren Partien ihres Forschungsgebiets. Aber das alles ist doch keine Philosophie, das reicht ja mit seinen psychophysischen Experimenten nicht einmal in die eigenste Innerlichkeit des Seelenlebens hinein, geschweige denn an die großen Probleme heran, die den Gedankeninhalt der Philosophie ausmachen.

Wenn somit für diese wahren Aufgaben der Philosophie mit dem neuen Jahrhundert wieder ein schnell steigendes Interesse erwacht ist — und das ist zweifellos der Fall —, so hat daran das, was sich vorher Philosophie nannte, durchschnittlich ein sehr geringes Verdienst: vielmehr waren es die aus dem aufgeregten Leben der Kulturvölker geborenen intellektuellen Bedürfnisse, welche stürmisch nach Weltanschauung verlangten und eine Lebensansicht in großen Zügen suchten. Aus solchen Stimmungen ist es zu begreifen, daß man einen Dichter wie Nietzsche für einen Denker genommen hat. Er lebte das Leid und die Krankheit der Zeit, den im-

potenten Tatendurst, und er vermochte dies innerste Leben nur in glänzende Bilder, nicht in klare Begriffe zu formen. Aber die ausgebreitete Wirkung, die er weit über die deutsche Literatur hinaus ausgeübt hat, ist doch nur der Beweis dafür, daß dieser neue Sinn für die Philosophie, wie er aus Weltanschauungsbedürfnissen erwachsen ist, schwer der Gefahr entgeht, sich poetisch und — belletristisch zu befriedigen. Unter solcher unheimlicher Popularität leidet die heutige Philosophie, und bei der Massenproduktion einer ebenso leichten wie anspruchsvollen Literatur fühlt man wohl manchmal die Angst des Dichters vor dem »Eulengeschlecht, das zu dem Lichte sich drängt«.

Fragen wir, was für die ernstere Wissenschaft an traditionellen Grundlagen sich noch lebens- und wirkenskräftig geltend macht, so braucht die scholastische Überlieferung, die im Thomismus fortbesteht, hier nur kurz erwähnt zu werden. Sie ist im Prinzip für unveränderlich erklärt und schon deshalb entwicklungsunfähig. Der lebhafte Betrieb, mit dem man heutzutage die Ergebnisse der besondern Wissenschaften, namentlich der Naturforschung, in den Rahmen jener alten Lehre hineinzuarbeiten sucht, macht die starr gewordenen Grundlagen nicht lebensfähiger und bringt nur für die einzelnen Arbeiter die persönlichen, inneren und äußeren Gefahren des Modernismus mit sich. Wertvoll ist in dieser ausgebreiteten Literatur hauptsächlich die oft scharf und tief eindringende Polemik gegen die Lehren der weltlichen Philosophie.

Von den Richtungen der neueren Philosophie dagegen war, wie bekannt, bis vor kurzem die große idealistische Metaphysik so gut wie vergessen. Man wurde an sie fast nur erinnert, wenn wieder einmal jemand — nach Schopenhauers Beispiel — sich das billige Vergnügen leistete, von der Höhe des empirischen Wissens aus die Irrtümer der dialektischen Konstruktion zu verhöhnen. Sonst war nur einige Kenntnis von Herbart übrig geblieben, die sich an dessen dauernd aufrechterhaltene Pädagogik angeschlossen, und besonders die Begeisterung für Schopenhauer. Namentlich in der älteren Generation, deren Bildung in die sechziger und siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zurückgeht, gilt er noch vielfach als der Lehrer wahrer Weisheit. Aber auch der Jugend ist seine Willensmetaphysik sympathisch: sie hat ja heutzutage in besonderer Energie die Neigung, im Willen das Wesenhafte zu sehen und den Intellekt als das Sekundäre herabzusetzen. Dieser für unsere Zeit allüberall charakteristische Voluntarismus hat sich u. a. auch darin erwiesen, daß, wo von der Psychologie aus, z. B. von ihrem Führer Wundt, der Versuch einer enzyklopädischen Erweiterung zum philosophischen System gemacht wurde, wieder eine Art von empiristischer Willensmetaphysik herauskam. In gewissem Sinne hat wohl dasselbe Motiv auch bei dem Übergange mitgesprochen, durch den Theodor Lipps

die »Psychologie« zu den großen, allgemeinen Problemen der Philosophie zurückzulenken begonnen hat: bei ihm aber beruht diese Wandlung im Ganzen doch auf viel umfassenderen, z. T. auch erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten.

Aber gerade jene beiden Systeme, die von Herbart und Schopenhauer, sind — freilich aus sehr verschiedenen Gründen — die wenigst entwicklungs-fähigen aus der metaphysischen Periode, und merkwürdigerweise hat sich die gleiche Stabilität auch bei den Anhängern des letzten Sprosses gezeigt, der als ein Spätling an dem, wie es schien, bereits verdorrenden Stamm des Idealismus erwachsen war, der Philosophie des Unbewußten von E. v. Hartmann. Ihren meteorhaften Erfolg verdankte diese freilich z. T. der glänzenden Darstellung und gewissen inhaltlichen Nebeninteressen, aber sie verdiente ihn wegen der tief dringenden Energie des metaphysischen Denkens, mit der sie das Grundproblem der idealistischen Entwicklung auf den vielleicht schärfsten Ausdruck brachte. Seitdem Kant mit seiner kritischen Selbstdurchleuchtung der Vernunft das rationale Verständnis überall so weit wie möglich vorgeschoben hatte, um desto schärfer die Grenze dieser Rationalität zu bestimmen, war das Verhältnis des Rationalen zum Irrationalen das mannigfach variierte Thema der idealistischen Philosophie geworden: und aus der Verknüpfung der Schelling-Hegelschen These mit der Schopenhauerschen Antithese fand Hartmann die abschließende Synthesis, welche das Logische und das Alogische als die beiden koordinierten Attribute des unbewußten Absoluten darstellte und aus ihren Beziehungen den Weltprozeß begreifen wollte. Dies geistreich entworfene Prinzip hat aber in seiner metaphysischen Form weder bei Hartmann selbst noch bei den wenigen, die ihm sektenhaft als Apostel treu geblieben sind, eine fruchtbare Assimilationskraft bewiesen. Für die weitere Literatur, die anfänglich der Philosophie des Unbewußten so günstig war, ist der Gegensatz des alogischen Willens und des logischen Intellekts von den Nietzsche'schen Kategorien des Dionysischen und des Apollinischen verschlungen worden. Eine zukünftige Wirkung Hartmanns ist nur von den besonderen Untersuchungen zu erwarten, die er später in seinen wissenschaftlich reiferen Werken niedergelegt hat, vor allem in der Kategorienlehre, von der vielleicht die Logik noch mehr lernen wird, als die meisten Logiker bisher ahnen.

Zu den metaphysischen Richtungen, deren Nachwirkung noch nicht erloschen ist, muß auch der Materialismus gerechnet werden. Er ist immerhin, was der Psychologismus nicht ist, eine Philosophie, wenn auch eine unreife, die kritiklos aus den Begriffen einer Spezialwissenschaft ein fertiges Weltbild zu entwerfen versucht. Diese einseitige Metaphysik, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, durch Feuerbach auf philosophische Höhe

gebracht und später durch Eugen Dühring darauf, wenn auch nicht ganz so hoch erhalten, auch in wissenschaftlichen Kreisen eine Rolle spielte, ist nun freilich durch den Kantianismus so völlig überwunden worden, daß sie in die niederen Regionen der populären Literatur hinabgedrängt und dort in einer nicht unbedenklichen Ausdehnung zur Herrschaft gekommen ist. Wo dieser Materialismus jetzt auf etwas wissenschaftlichere Allüren Anspruch macht, da nennt er sich Monismus. Es klingt ja viel weniger bedenklich, wenn der verfeimte Dualismus nicht mehr durch die Einordnung der seelischen Funktionen unter die physischen, sondern dadurch »überwunden« wird, daß beide als koordinierte Daseinsarten des einheitlichen Weltwesens aufgefaßt werden. Auch die Psychologen haben sich ja nach Fechners Vorgange den psychophysischen Parallelismus, wenn auch z. T. nur als »Arbeitshypothese«, zu eigen gemacht. Wenn man ihn aber metaphysisch faßt und durch das Prinzip der Erhaltung der Energie begründet, so ist die unausweichliche Folge (wie die Geschichte schon bei Hartley gezeigt hat), daß der mechanische Ablauf der materiellen Vorgänge als das ursprüngliche Geschehen, der korrespondierende Ablauf der Seelentätigkeiten nur als Begleiterscheinung, als Epiphänomen gilt. Aber ein Bewußtsein, das nur berufen ist, in sekundärer Weise zu spiegeln, was primär als Atombewegung vorhanden ist — ein solches Bewußtsein ist das Überflüssigste, was man sich denken kann. Solcher Verschleierung gegenüber ist der resolute Materialismus etwas viel Erträglicheres. Jener »Monismus« aber tut sich besonders auch darauf zugute, daß er mit Hilfe der biologischen Entwicklungstheorie das Problem der organischen Zweckmäßigkeit mechanisch gelöst zu haben meint. Eine unglaubliche Begriffsverwirrung, vermöge deren Lebensfähigkeit und Zweckmäßigkeit in der *petitio principii* identifiziert werden, schiebt dabei ihre Dialektik den realen Problemen unter, mit denen Energetik und Vitalismus in der ernstesten Naturphilosophie auch heutzutage ringen, ohne wesentlich über Kants Stellung in der Kritik der Urteilskraft hinauszukommen.

Sachlich verwandt mit diesem Monismus ist im Grunde genommen auch Herbert Spencers »synthetische« Philosophie, welche auch über den anglo-amerikanischen Vorstellungskreis hinaus vielen als das reife Erträgnis der Wissenschaften gilt. Trotz der agnostizistischen Reserve ist doch die einheitliche Weltkraft bei Spencer nach körperlichem Schema gedacht: ihre Evolution in der Differentiation und Integration ist durch und durch kosmologisch vorge stellt, und die Bewußtseinswelt erscheint nur als eines der Entwicklungsprodukte neben andern. Ja, Spencers Philosophie ist vielleicht der geschlossenste Ausdruck derjenigen Weltansicht, welche die Vernunft mit allen ihren Wertinhalten nur für eine gelegentliche Erscheinung in dem vielgestaltigen Weltleben und zwar für ein anthropologisches Phänomen erachtet.

Diese Folgerung ist in dem Pragmatismus zutage getreten, der im letzten Jahrzehnt von Amerika und England her auch nach Europa übergegangen ist. Er benutzt die tatsächliche Abhängigkeit, in der sich das menschliche Erkenntnisleben von mannigfachen Bedürfnissen befindet, zu der Behauptung, daß überhaupt der Sinn des Erkennens nur darin bestehe, die für die Befriedigung der Bedürfnisse zweckmäßigen Vorstellungen zu bejahen; er kommt auf diese Weise zu der relativistischen Lehre, Wahrheit sei nichts weiter als Brauchbarkeit der Vorstellungen für die Zwecke des denkenden Menschen. Daher darf die Lehre auch als Hominismus bezeichnet werden, da wir doch den von ihr usurpierten Namen Humanismus für die wertvollen Kulturinhalte reservieren wollen, die wir bisher damit benennen. Aber gerade in dieser Bezeichnung kommt neben der Verfehltheit dieser Richtung auch das freilich sehr begrenzte Maß des Nutzens zutage, den sie abwerfen kann. Denn wenn es in aller Philosophie schließlich darauf ankommt aus den empirischen Formen, in denen die Vernunftwerte für das menschliche Bewußtsein gegeben sind, dasjenige herauszuschälen, was die übergreifende Bedeutung der Weltvernunft besitzt, so kann es ganz willkommen sein, daß die anthropologischen Momente, die in dem tatsächlichen menschlichen Erkennen stecken, so stark und scharf wie möglich herausgestellt werden: um so sicherer wird sich der von der Organisation und der Entwicklung der Species homo sapiens unabhängige, allgemeingültige Rest des Apriori herausstellen. So ist es von hohem Werte, wenn ein Mathematiker wie Poincaré in gewissen Sätzen, die der dogmatischen Naturforschung als »absolute« Wahrheiten gelten, Annahmen nachweist, die sich nur vorläufig als die einfachsten und zweckmäßigsten für die Deutung der Erfahrungen bewährt haben. Man nennt diese Wendung, wenn sie im Sinne des Pragmatismus für die Relativitätstheorie fruktifiziert wird, wohl auch Instrumentalismus oder Konventionalismus, und sie hat ihre Anhänger hauptsächlich in Frankreich und Italien, während den anglo-amerikanischen Pragmatisten mehr die Brauchbarkeit der Erkenntnis für naturbeherrschende Technik und für religiöse Erbauung am Herzen liegt. Jedenfalls aber kommt allen diesen Nuancen des modernen Protagonismus für die Philosophie selbst nur der negativ propädeutische Wert zu, den schon die griechische Sophistik für den Platonismus gehabt hat. Eine ähnliche Bedeutung wird auch die »Philosophie des Als-ob« haben, mit der in allerjüngster Zeit diese Gedankengänge von Vaihinger enzyklopädisch zusammengefaßt worden sind.

In Deutschland war dem Pragmatismus durch diejenigen Versuche vorgearbeitet worden, welche den »ökonomischen Charakter« des menschlichen Denkens hervorhoben, auf der Seite der Naturforschung von Mach, innerhalb der Philosophie von Avenarius. Für beide gilt die begriffliche

Arbeit der Wissenschaft als eine zweckmäßige Vereinfachung, durch die das Übersehen und Beherrschen der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Empfindungsergebnisse möglich wird: beide gehen auch von dem Grundgedanken aus, daß die Scheidung der ursprünglich homogenen Bewußtseins-elemente in Physisches und Psychisches erst aus den Bedürfnissen des ordnenden Denkens vermöge der von ihm vollzogenen Beziehungen erwache. Aber beide Lehren haben bei ihrem streng wissenschaftstheoretischen Charakter, der «Empirio-kritizismus» von Avenarius auch wegen seiner mühsam künstlichen Terminologie zwar mancherlei feine Anregungen, aber keine großen Linien gegeben, in denen sich eine neue, den Inbegriff der geistigen Lebensinteressen umfassende Philosophie entwickeln könnte. Und dasselbe gilt von der in manchem Betracht verwandten sog. immanenten Philosophie, die Schuppe begründen wollte. Sie verwendet gewisse Elemente der Kantischen Erkenntnislehre, um durch eine eigne Umdeutung des Begriffs vom »Bewußtsein überhaupt« zu einer Metaphysik des Konfzientionalismus, d. h. einem System der alleinigen Realität des Bewußtseins zu gelangen, das dann doch wieder davor zurückschreckt, gänzlich zu dem Berkeley'schen »Idealismus« sich zu bekennen.

In allen diesen Richtungen hat man wohl Einflüsse der Gedanken von Auguste Comte gesehen, mit Recht, soweit es sich um einzelne Seiten von dessen mannigfach schillernder Gedankenwelt handelt, mit Unrecht, wenn man an das ihm Eigenste, das ihn Charakterisierende denkt: den Positivismus, der die Aufhebung der Philosophie zugunsten der Sonderwissenschaften verlangt. Denn gerade die Erkenntnistheorie, die das Wesentliche jener Richtungen ausmacht, lehnt Comte bekanntlich ab. Sein Positivismus ist in der Tat der adäquate Ausdruck der wissenschaftlichen Lage um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gewesen, als die Philosophie überall bankerott und der Betrieb der Einzeldisziplinen in flottem Aufschwung war: und so kommt wohl noch heute überall gelegentlich diese positivistische Gefinnung zum Ausdruck, aber wir werden sie nicht unter den Richtungen registrieren, die für die Weiterentwicklung der Philosophie in Betracht kommen. Die positive Leistung Comtes, seine Begründung der Soziologie ist in ihrer Wirkung heutzutage nach sehr verschiedenen Richtungen auseinander gegangen. Das sachlich Beste darin ist vielleicht die Entwicklung einer selbständigen Sozialpsychologie, die besonders in Frankreich ergebnisreich gewesen ist: zur Philosophie freilich steht sie prinzipiell in keinem andern Verhältnis als die Individualpsychologie. Das Ausichtsloseste ist die Meinung, man könne auch die Geschichte zu einer induktiven Naturwissenschaft machen, indem man sie »Gesetze« suchen läßt, wie Comtes Aperçu von den drei Stadien: diesen Irrweg sind besonders Engländer und Deutsche gegangen. Wertvoll dagegen als empirische Wissenschaft ist

die vergleichende Gesellschaftslehre, die auf ethnographischer und linguistischer Grundlage im Sinne der von Lazarus und Steinthal begründeten »Völkerpsychologie« die Feststellung von Grundformen der Struktur des gesellschaftlichen Daseins anstrebt, — wie etwa die moderne Religionswissenschaft die »Kategorien« des religiösen Vorstellens und Fühlens aus der ganzen Fülle der empirischen Daten zu eruieren trachtet. — Allein das alles ist keine Philosophie, sondern nur das Material für eine philosophische Theorie der Gesellschaft, welche diese unter dem kritischen Gesichtspunkte der Kulturphilosophie zu behandeln hätte. Eine solche philosophische Soziologie ist bisher nur von Simmel, dem Berliner Philosophen, angebahnt worden.

* *

Alle diese sich mannigfach verzweigenden und z. T. im Sande verlaufenden Kanäle, in denen die philosophischen Momente der Vergangenheit noch gegenwärtig weiterfließen, stehen in ihrer Bedeutung für die zukünftige Höherbildung der Philosophie weit hinter der mächtigen Strömung zurück, die in Kant wiederum ihren Ursprung gefunden hat. Seitdem vor einem halben Jahrhundert die Rückkehr zu Kant als Parole ausgegeben wurde, hat der Neukantianismus mancherlei für die gesamte geistige Lebensbewegung typische Geschehnisse und Wandlungen erfahren und dabei verschiedene, z. T. weit auseinander stehende Gestalten angenommen, die alle noch, mehr oder minder wirksam, in dem gegenwärtigen Denken vertreten sind. Die erste dieser Formen hat Albert Lange in seiner noch heute nicht nur in Naturforscherkreisen viel gelesenen Geschichte des Materialismus geprägt. Es ist die Auffassung, welche Kants Kritik als eine Untersuchung über die Organisation der menschlichen Vernunft auf das phänomenalistische Ergebnis zuspitzt. Die Begründung der theoretischen Naturwissenschaft ging mit der Ablehnung aller Metaphysik des Ding-an-sich Hand in Hand, und jeder Ausblick über die Grenzen der Erfahrung wurde als nur subjektive Notwendigkeit des menschlichen Ideals psychologisch begriffen und sozialpolitisch gewürdigt.

Ein klein wenig von diesem den Naturwissenschaftlern noch jetzt sympathischen Anthropologismus aus den Anfängen des neuen Kantianismus findet sich auch noch bei dessen bedeutendstem Vertreter Otto Liebmann, dem Nestor unter den heutigen Philosophen und dem hervorragendsten unter den Denkern des letzten halben Jahrhunderts. Er hat mit treuem Festhalten an Kants methodischen und sachlichen Prinzipien die Grundgedanken des Kritizismus so glücklich aus der modernen Denkweise, aus den wissenschaftlichen und ästhetischen Interessen des Lebens herauszuarbeiten gewußt, daß es für einen zu eigenem Denken anregbaren Geist keine bessere Einführung in die Philosophie gibt, als Liebmanns »Analysis der

Wirklichkeit« und ihre Fortsetzung in den »Gedanken und Tatsachen«. Mit geistreicher Anknüpfung an nahe liegende Einzelfragen führt eine glänzend klare Darstellung sicher in die Tiefe der philosophischen Probleme, ohne die Form des Systems schließt sich wie von selbst die lebendige Mannigfaltigkeit der aus der Peripherie kommenden Gedankengänge zur Einheit der kritischen Weltanschauung zusammen. Aber mit der Bescheidung, die in den Anfängen des Neukritizismus als wesentlich kantisch galt, will Liebmann alle Ergebnisse der Untersuchung nur als kritische Diskussion menschlicher Ansichten über die Dinge, nicht als Erkenntnis der Dinge selbst angesehen wissen, das versteht er unter kritischer Metaphysik. Aber wenn man genauer zusieht, nach welchen Kriterien in dieser Diskussion die menschlichen Ansichten abgewogen werden, so zeigt sich, daß es immer darauf ankommt, was von den anthropologischen Besonderheiten unabhängig in einer rein sachlichen Vernunftnotwendigkeit begründet ist. Namentlich in Liebmanns feinen Untersuchungen über die abgestuften Schichten des Apriori wird es deutlich, wie dieser Kritizismus über sich selbst hinausweist.

Der durchschnittliche Neukantianismus der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, über den Liebmann weit hinausragt, war stark empiristisch und agnostisch gestimmt. Er ging lange Zeit, wozu bedeutende Naturforscher wie Helmholtz, Rokitanski u. a. die Hand boten, nach Schopenhauers Vorgang mit der Sinnesphysiologie einen Bund ein, dessen Ergebnis des Betreten der schiefen Ebene des Psychologismus war. Auch in Deutschland wurde die Erkenntnistheorie zur Ideologie, zur psychologischen Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen, und manche Spuren dieser Verirrung ziehen sich bis in die heutige Literatur herein. Andererseits fand jener kantianisierende Empirismus leicht Beziehungen zum Positivismus, und die Einschränkung der Philosophie auf eine psychologistische Erkenntnistheorie, wobei Ethik und Ästhetik erst recht der soziologischen Empirie preisgegeben werden sollten, wurde damit zur Abdankung der Philosophie, die wohl gelegentlich auch offen ausgesprochen wurde. Auch davon fehlt es nicht an Nachklängen in der heutigen Literatur, sie stellen sich namentlich stimmungshaft bei solchen ein, welche eine zeitgemäße Umgestaltung des Kritizismus in naturwissenschaftlicher Modernisierung suchen und dafür kein Prinzip zu finden imstande sind.

Solchem unsichern Tasten gegenüber hat Hermann Cohen das große Verdienst, die strenge Rationalität der Kantischen Philosophie mit hohem Ernste wieder zur Geltung gebracht zu haben. Seine Erläuterungsschriften zu den drei Grundteilen des kritischen Systems (»Kants Theorie der Erfahrung, Begründung der Ethik und der Ästhetik«) machen freilich von der Kunst des Verfassers, das Schwierige schwieriger, das Verwickelte ver-

wickelter, das Dunkle dunkler zu machen, vielfach einen allzu ausgiebigen Gebrauch. Aber sie haben die an Kant neu orientierte Philosophie vor dem drohenden Sturz in empiristische Seichtigkeit bewahrt, indem sie das rationalistische Gegenmoment in Kant mit aller Schärfe und Einseitigkeit betonten. Diese ausgesprochene Stellungnahme hat nun sichtlich auch die Richtung mitbestimmt, in der Cohen eine Fortbildung des Kritizismus einzuleiten versucht hat. Wenn bei Kant schon der Begriff der Willenswissenschaft, die den Gegenstand seiner kritischen Untersuchung bildete, von vornherein auf die Mathematik und die theoretische Naturwissenschaft beschränkt war, so hat Cohen diesen bedeutungsvollsten Mangel des Kritizismus seinerseits noch überboten, und weil er mit richtigem Blick als eine von Kants originellsten Entdeckungen den Übergang von den Begriffen zu den Ideen, welcher der vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Unendlichen ist, erkannt hatte, so spitzte sich Cohens Erkenntnistheorie in der »Logik des reinen Denkens« auf die Infinitesimalrechnung als auf den rationalen Grund aller naturwissenschaftlichen Theorie zu. Ob der Naturforschung damit fördernde Gesichtspunkte eröffnet sind, mag sie selbst entscheiden: die Philosophie würde an ihrer universellen Bestimmung verzweifeln, wenn sie einen so engen Begriff des Wissens sich dauernd als Zwangsjacke anlegen wollte; denn es ist nicht abzusehen, wie sie in dieser Richtung zu einer lebendigen Berührung mit der sachlichen Wirklichkeit kommen sollte, ohne ihr Prinzip zu verleugnen. Geht so Cohens theoretische Philosophie in ihrem Mathematizismus weit über die Position Langes hinaus, der die ganze Welt des Erfahrungswissens in der Organisation der spezifisch-menschlichen Vernunft begründet haben wollte, so ist Cohens Ethik ganz auf die anthropologische Rationalität des Sittengesetzes hinausgelaufen, mit dem der Menschengeist sich selbst die Ordnung seines Lebens schaffen soll. Es kommt dabei in höchst interessanter Weise zutage, wie gering der Ertrag des übergreifenden Apriori auf dem Gebiete der praktischen Philosophie gerade dann bleiben muß, wenn man die transzendente Autonomie des reinen Willens in dem individuellen Gewissen mit seiner abstrakten Beziehung auf die Sozialität verankert, statt an der sachlichen Lebensfülle des historischen Kulturgeistes sein Hinauffragen in höhere, überempirische Zusammenhänge zum Bewußtsein zu bringen. Gerade an der scharf geschliffenen Gestalt der Cohenschen Philosophie kann man lernen, daß es auch innerhalb der idealistischen Weltanschauung einen Naturalismus gibt und daß er nur aus der Geschichte ergänzt oder überwunden werden kann. Allein die starke Eigenart der Cohenschen Lehre hat trotz der hohen Anforderungen, die sie an ihre Adepten stellt, eine stattliche Reihe von Anhängern geworben, die in der heutigen philosophischen Literatur häufig zu Worte kommen: eine wesentliche Förderung jedoch hat sie durch die

»Marburger Schule« nicht gefunden, nur E. Cassirer hat von diesem Standpunkte aus mit freierer Umschau tiefe und feinsinnige Blicke in die Entwicklung der neueren Philosophie und Wissenschaft getan.

War so der Kantianismus vor der Verkümmernng in empirische Ideologie gerettet, so gewann er wieder die Fähigkeit, dem metaphysischen Bedürfnis, das sich allüberall mächtig regte, gerecht zu werden und Genüge zu tun. Es ist sehr bezeichnend, daß je weiter die Kantinterpretation fortschritt, um so mehr sich der Schwerpunkt aus der agnostischen Erkenntnistheorie wieder in die Ansätze der Weltanschauung verlegte, die in dem Ganzen des kantischen Werkes so unverkennbar gezeichnet ist. Wie dereinst bei seinem Erscheinen der Kritizismus fast nur unter den phänomenalistischen Gesichtspunkt seiner »alles zermalmenden« Ding-an-sich-Lehre gerückt wurde und erst später die anderen Kritiken successive ihre Gewalt über die Geister ausübten, so vertauschte man auch jetzt wieder den Kritiker Kant mit dem Metaphysiker Kant, und so wiederholte sich, wenn auch sehr allmählich mit pragmatischer Notwendigkeit der Vorgang, durch welchen dereinst die großen Systeme des Idealismus aus dem Kritizismus hervorgegangen waren. Alle diese Systeme sind jetzt im Begriffe, ihre Erneuerung zu finden, und sie versprechen aus dieser Wiedergeburt in vervollkommneter Gestalt hervorzugehen, weil sie jene Unzuträglichkeiten und Extravaganzen, um deren willen sie einst vor dem ernüchterten Bewußtsein zugrunde gegangen waren, von sich abtun können. Das Gemeinsame aber in dieser ausgebreiteten Bewegung ist dies, daß wir wieder auf der Suche nach einer Philosophie sind, die den geistigen Lebensgrund aller Dinge in einer unserer intellektuellen und emotionellen Lage entsprechenden Weise zu erfassen und auszuprägen versteht.

Diese Erneuerung des Idealismus hat auch außerhalb Deutschlands, z. T. sogar schon früher, unter der Wirkung Kants und seiner Nachfolger begonnen. In England war sie am kräftigsten durch Green und mit etwas anders abgetönter Nüance von Bradley vertreten. Im Gegensatz zu dem assoziationspsychologischen Empirismus, der unter der Fahne J. St. Mills unentwegt weitergelehrt wird, aber infolgedessen auch in einer gewissen Abhängigkeit davon, wie sie schon an Hamilton zu beobachten war, geht Greens Idealismus auf eine metaphysische Deutung von Kants »Bewußtsein überhaupt« aus, um darin die Hegelsche Idee, die selbständige Realität der geistigen Weltinhalte in ihrer Unabhängigkeit von den Vorstellungsprozessen des empirischen Bewußtseins wiederzuerkennen. Bei Bradley verschiebt sich dieses Verhältnis dahin, daß der »Erscheinung«, in deren urteilsmäßiger Bestimmung die Wahrheit für unser Erkennen besteht, eine absolute »Wirklichkeit« gegenübertritt, die wir nur durch die gesamte Unmittelbarkeit unseres seelischen Tuns, in der Hauptsache durch

das Gefühl erfahren, d. h. erleben. Wenn von Kant aus Green mehr nach Hegel orientiert war, so ist es Bradley nach Jacobi.

In Frankreich war der Idealismus durch die spiritualistisch=eklektische Schule Victor Cousins eingeführt worden, die den offiziellen philosophischen Unterricht zum großen Teil noch heute beherrscht, in der Literatur aber hinter den positivistischen und psychologischen Tendenzen weit zurückgetreten ist. Der neue Idealismus beginnt hier mit Renouvier, der in einem langen Denkerleben seinen »Neokritizismus« immer von neuem auszubilden und auszuführen bemüht gewesen ist und dadurch wechselnde Stellungen zu anderen Lehren gewonnen hat. Den Grundzug bilden die Ablehnung von Kants noumenaler Welt, eine Metaphysik des Konventionalismus, für die es nichts gibt als die Vorstellungen, die Behauptung des endlichen Charakters aller Realität, mit der sich die Annahme ursachloser Freiheit glücklich verträgt, und eine monadologische Zuspitzung auf die Lebensanschauung der Personalität. Weniger einschneidend sind die Änderungen, die Lachelier an dem Kritizismus vorgenommen hat, indem er ihm eine auf spekulative Psychologie begründete Metaphysik zu assimilieren suchte. Hier begegnet sich die Wirkung Kants mit der von Maine de Biran, dem größten französischen Denker nach Descartes, und die so begründete Lehre hat eine große Anzahl von Anhängern gefunden, unter denen Boutroux die Verbindung zu Renouvier dadurch herzustellen suchte, daß er in der Zufälligkeit, die er in der Natur nachweisen zu können glaubte, die aufsteigenden Vorstufen der Freiheit erkennen wollte. Diese Wendung hat auch Anklänge an die aristotelische Lehre, die überhaupt in Frankreich auch bei den nichtklerikalen Philosophen, namentlich in der spiritualistischen Schule viele Freunde zählt. Eine ganz neue Wendung endlich hat der französische Idealismus in letzter Zeit durch Bergson bekommen. Er hat in der glücklichsten Weise den biologischen Pragmatismus zur Grundlage des Mystizismus gemacht. Mit scharfsinnigster Feinheit benutzt er alle Argumente des Kritizismus und des Skeptizismus, um zu zeigen, daß die begriffliche Erkenntnis nur den Sinn hat, die zum Handeln notwendigen und zweckmäßigen Vorstellungen zu gewinnen, aber nicht in das Wesen und die Innerlichkeit der Dinge einzudringen, — daß ferner alle Unzulänglichkeiten der wissenschaftlichen Psychologie darin wurzeln, die für die Orientierung in der Außenwelt als brauchbar bewährten Begriffsformen auf das Seelenleben anzuwenden, — daß somit dieses innere Leben, die schöpferische Entwicklung in ihrer spontanen Freiheit, niemals in Begriffen erkannt, sondern immer nur in der Intuition erlebt werden kann. Die wunderbare Anschaulichkeit, mit der Bergsons poesievolle und temperamenterreiche Sprache die abstraktesten Darlegungen der kritischen Vorbereitung (der *pars destruens* seiner Lehre) ebenso glänzend zu gestalten weiß, wie die

sehnsuchtsvolle Intuition seiner geheimnisvollen Erlebnisse der gefühlsmäßigen Unmittelbarkeit, diese plastische Ursprünglichkeit seines intellektuellen Wesens hat ihm die Begeisterung zahlreicher Schüler weit über Frankreichs Grenzen hinaus mit Recht eingetragen. Aber die Mystik ist hier wie immer, ihrer positiven Seite nach, persönliche Sache des Glaubens, aber nicht allgemeingültiger Gegenstand des wissenschaftlichen Denkens.

In Deutschland ist während des letzten Jahrhunderts die Erneuerung des Idealismus fast allen nachkantischen Systemen zugute gekommen, — sogar dem unbedeutendsten und unfruchtbarsten, dem von Fries, für das unter der Jugend eine sektenhafte, nicht unwirksame Propaganda gemacht wird. Wenn man die Abhandlungen ihrer Propheten mit den immerhin gehaltvollen Werken ihres Meisters vergleicht, so sieht man, daß nichts dabei herausgekommen, aber auch nichts hineingekommen ist. Ganz anders mächtig hat sich wieder die Persönlichkeit und die Lehre von Fichte erwiesen. Das Bedürfnis nach einem starken Ausdruck für die Selbständigkeit und die überlegene Kraft des Geistes und für die charaktervolle Selbstbestimmung zur Tat hat die jüngere Generation nicht bloß in Deutschland zu Fichte geführt: unbefriedigt von der kühlen Vorsicht des kritischen Denkens, verlangte sie nach einem Bekenntnis, nach einer entschiedenen und scharfen Abgrenzung gegen den Mechanismus und Naturalismus, der so lange die Wissenschaft fast allein bestimmt und die Spontanität des vernünftigen Willens zu ersticken gedroht hatte. Zum Sprecher dieses Dranges ist Eucken geworden, der mit edelster Leidenschaft immer und immer wieder den Sinn des modernen Menschen von der berückenden Fülle des Außendaseins zur innerlichen Selbstbetätigung und zum Ergreifen der Einheit alles geistigen Lebens aufgerufen hat. Sein Programm einer Philosophie des Geistes, der Persönlichkeit und der Tat zeigt in dem begrifflich noch unbestimmten Bilde, das er mit glänzendem Pathos entwarf, einen stark religiösen Zug, der bei ihm mehr an die spätere Fichtesche Lehre erinnert. Gerade damit bringt er ein bedeutsames Moment der heutigen Bewegung der Geister zum Ausdruck. Wie in allen geistig aufgeregten Übergangszeiten, so ist auch jetzt wieder eine unruhige Lebhaftigkeit des religiösen Dranges zu beobachten. Sie spielt stark mit bei der Zurückwendung der modernen Seele zur Romantik, und sie kommt gerade auch bei der sympathischen Verlenkung in die romantische Philosophie zutage, die uns in vielen historischen Untersuchungen, in Neuausgaben und Nachbildungen vielgestaltig entgegentritt. Gerade aber der Vergleich mit dem geschichtlichen Vorbilde lehrt die Bedenklichkeit dieser Seite der Sache und die Vorsicht, die ihr gegenüber wachsam sein sollte. Denn die ahnungslose Unmittelbarkeit der mystischen Leidenschaft ist schließlich noch immer den Kirchen mehr zugute gekommen als der Religion. Der Weg von Schleier-

machers »Reden« über Novalis' »Europa« zu Adam Müller und Friedrich Schlegel ist typisch.

In diesen Zusammenhängen ist natürlich jetzt auch wieder viel von Schelling die Rede. Aber von einem Neuschellingianismus darf man nicht sprechen: denn Schelling ist in seiner proteusartigen Entwicklung mit allen Phasen der Geschichte des Idealismus so innig verwachsen, daß er bei keiner unberührt bleibt, aber auch für keine allein als Träger erscheint. Am ehesten könnte das noch für die Naturphilosophie gelten. Aber in diesen hundert Jahren haben sich durch die Forschungsergebnisse die naturwissenschaftlichen Vorstellungen so sehr verändert, daß ihre philosophische Durcharbeitung ganz andere Wege geht und nur höchstens in allerallgemeinster Tendenz eine Verwandtschaft mit Schelling zeigt. Eine Philosophie des Organischen, wie sie Driessh vorträgt, entwickelt sich zu dem teleologischen Lebensbegriffe auf ganz anderen Bahnen, als die aus der Wissenschaftslehre herausgewachsene Naturphilosophie. Viel ausgesprochener ist in der philosophischen Bewegung von heute die Rückkehr zu Hegel. Dafür legen zahlreiche historische Beschäftigungen mit ihm Zeugnis ab, in denen überall eine gerechtere Würdigung seines Wesens und Wertes sich Bahn bricht. Vorangegangen waren uns Deutschen darin längst die Engländer und besonders die Italiener: bei diesen hat bereits Benedetto Croce in seiner gedankenmächtigen »Filosofia come scienza dello Spirito« ein eignes höchst bedeutames System in der Richtung des Hegelschen Denkens entwickelt und so vorbildlich gezeigt, wie die Zukunft an Hegel »Totes und Lebendiges zu scheiden« haben wird. Das ist allerdings auch bei uns sehr nötig. Manchmal hat man bisher den Eindruck, daß die von Hegel faszinierte Jugend mehr Freude an dem dialektischen Kombinationsspiele seiner Methode, als Verständnis für die inhaltlichen Errungenschaften seiner harten und zähen Gedankenarbeit hat.

Denn das Bleibende und Fruchtbare an Hegels Lehre ist, daß er in der Geschichte das Organon der Philosophie erkannt hat. Dies historische Philosophieren ist das reife Bewußtsein der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts, das zum ersten Male eine wissenschaftliche Historie gesehen und auch die Natur unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte zu betrachten begonnen hat. Als philosophisches Prinzip bedeutet die Geschichte dies, daß der Anteil, den die menschliche Vernunft an der Weltvernunft, an den letzten geistigen Gründen aller Wirklichkeit haben kann, nicht aus dem Menschen als Naturwesen, aus seiner gleichbleibenden psychischen Gesetzmäßigkeit, sondern nur aus dem Menschen als Kulturwesen, aus den Errungenschaften des Gesamtgeistes in seiner geschichtlichen Arbeit abgelesen werden kann. Das ist die große sachliche Aufgabe, die Hegel der zukünftigen Philosophie gestellt hat. Als die unumgängliche Vorbereitung gehört zu ihrer Lösung das historische Verständnis, die eindringende

Interpretation der geschichtlichen Erscheinungen, das volle Neulebendigwerden ihrer Innerlichkeit. Solche Analysen hat in vorbildlicher Vollkommenheit Wilhelm Dilthey geliefert, der mit feinfühligster Zergliederung die psychische Struktur historischer Gebilde meisterhaft aufzudecken verstand. Er verharnte mit dem Bedürfnis nach Objektivität bei dieser Festlegung des geschichtlich Wirklichen, er hielt es wohl nicht für möglich, aus diesem anthropologisch Tatsächlichen mit Sicherheit übergreifende Geltung herauszupräparieren. Wenn aber von anderen solche Bescheidung gerade als die höchste und letzte Weisheit herausgehoben wird, so droht das zu einem Historismus zu führen, der eine der trostlosesten Formen des Relativismus darstellt.

Die verheißungsvollste Stütze findet das historische Philosophieren an dem größten Denker, den die deutsche Epigonenzeit im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hat, an Lotze. Er war während der kritisch-empirischen Zeiten so gut wie vergessen, weil man ihn zu den übrigen Metaphysikern warf, und erst neuerdings brechen die Grundgedanken seiner Philosophie wieder siegreich durch. Freilich geschieht das in der Weise, daß diese Grundgedanken in die Entwicklung des Kritizismus hineingearbeitet und in seine begrifflichen Formen umgewandelt werden. In Lotzes Geiste war es, daß für die Geschichte die ebenbürtige Stellung neben der Naturwissenschaft in der logischen Problembildung für Methodologie und Erkenntnistheorie verlangt wurde. In Lotzes Geiste war es, daß die kritische Grenzlinie zwischen Naturforschung und Kulturforschung so gezogen wurde, wie er die Welt des Seins und die Welt der Werte scheiden wollte. In Lotzes Geiste war es schließlich, daß die Erkenntnis des Seins den anderen Wissenschaften überlassen, die Erkenntnis der Werte für die Philosophie in Anspruch genommen wurde. Die Ausführung dieser als Aufgaben geforderten Prinzipien hat sich, ihrem Ursprung aus dem Geiste des Kritizismus gemäß, zunächst auf dem Gebiete der Logik entwickelt. Hier ist in den Untersuchungen von Rickert und Lask der von Lotze geprägte Begriff des Geltens mit seinem Verhältnis zur empirischen oder metaphysischen Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Probleme getreten. Daneben hat in unmittelbarer Anknüpfung an Lotze für die Erkenntnistheorie den Kampf gegen den Psychologismus Hüllerl aufgenommen, und die glückliche Fassung, welche der bereits der Scholastik geläufige und dem Hegelianismus nicht fremde Begriff einer von den Bewegungen des empirischen Bewußtseins unabhängigen Geltung der Wahrheit dereinst bei Bolzano in der Formel vom »Satz an sich« gefunden hatte, ist der Anlaß dafür geworden, daß sich diesem sonst wenig bedeutenden Grübler ein vorübergehendes Interesse zugewendet hat.

In dieser Richtung erwarte ich, wenn sie sich allseitig entfaltet und ein-

heitlich konzentriert, die Entwicklung einer die Bedürfnisse unserer geistigen Gesamtlage befriedigenden Philosophie. Wie der Logik das kritische Begreifen der Wissenschaft obliegt, so steht die Ästhetik zur Kunst, so die Ethik zu Sittlichkeit und Recht, zu Gesellschaft und Geschichte. Es ist der Inbegriff der Kulturgüter der Menschheit, der den drei philosophischen Disziplinen als Gegenstand vorliegt, und erst aus ihnen zusammen kann die Philosophie auch ihre Stellung zur Religion bestimmen. Wenn es fernerhin eine Philosophie als eigne Wissenschaft geben soll, die nicht nur von den Brüdern der andern lebt, sondern eignen Gegenstand und eigne Aufgabe hat, so muß sie kritische Kulturphilosophie sein. Gegeben ist die Kultur als die menschliche Kultur in ihrer geschichtlichen Entwicklung: die Sache der Philosophie ist es, diese ganze aufsteigende Lebensfülle daraufhin zu durchforschen, wie darin die allgemeingültigen, über das empirische Wesen des Menschen weit hinausragenden Vernunftwerte zu bewußter Erfassung und Gestaltung gelangt sind. Zur Lösung dieser Aufgabe können viele in gemeinsamer Gesinnung am Einzelnen arbeiten: wie sie sich einmal im großen aus der Einheit einer siegreichen Idee heraus erfüllen wird, das überlassen wir — dem Genius der Zukunft.

Literatur.

Für die einzelnen Teile der Philosophie ist zu vergleichen die Festschrift für Kuno Fischer: »Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts« (2. Aufl. 1907). Darin behandeln Wundt die Psychologie, Lipps die Naturphilosophie, Windelband die Logik, Bauch die Ethik, Lask die Rechtsphilosophie, Rickert die Geschichtsphilosophie, Troeltsch die Religionsphilosophie, Groos die Ästhetik, Windelband die Geschichte der Philosophie.

Im übrigen ist zu verweisen auf die Bibliographie von Ueberweg-Heinze: »Grundriß der Geschichte der Philosophie«, Bd. IV.