

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: - (1930)
Heft: 5

Artikel: Kant oder über die Psychologie eines philosophischen Systems
Autor: Ortega y Gasset, José / Weyl, Helene
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760127>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kant
oder
Über die Psychologie eines philosophischen Systems
von José Ortega y Gasset
Deutsch von Helene Weyl

Zehn Jahre habe ich innerhalb des Kantischen Gedankens gelebt; ich habe ihn eingeatmet wie eine Atmosphäre, und er war zugleich mein Haus und mein Gefängnis. Ich zweifle sehr, daß jemand, der nicht dergleichen tat, in Klarheit den Sinn unserer Zeit erblicken kann. Im Werke Kants sind die entscheidenden Geheimnisse der modernen Epoche enthalten, ihre Tugenden und ihre Grenzen. Dank seinem Genius sieht man in Kants Philosophie, vereinfacht zu einem Präzisionswerk der Uhrmacherskunst, das vielumfassende Leben des Okzidents der letzten vier Jahrhunderte ablaufen. Die « Unruhe », die klar erkennbar die Räder dieser Gedanken bewegt, der Mechanismus ihres Ganges ist derselbe, der in der ungreifbaren Form von Tendenzen, Strömungen, Neigungen die europäische Geschichte seit der Renaissance getrieben hat.

Nicht ohne Anstrengung bin ich aus dem Kantischen Gefängnis ausgebrochen und seinem atmosphärischen Einfluß entkommen – eine Flucht, wie sie nur die ergreifen können, die zu ihrer Zeit lange dieser Schule folgten. Die intellektuelle Welt zählt viele Bürger, welche Kantianer sind, ohne es zu wissen, Kantianer zur Unzeit, die es immer bleiben werden, weil sie es nie mit Bewußtsein waren. Solche unheilbaren Kantianer bilden heute den schlimmsten Hemmschuh für das fortschreitende Leben; sie sind die einzigen Reaktionäre, die wirklich stören. Zu dieser Fauna gehören z. B. die « idealistischen Politiker », ein kuriose Überbleibsel aus verschollenen Erdepochen.

Aus dem prachtvollen Gefängnis Kant gibt es nur ein Entweichen: man muß es einschließen. Man muß Kantianer sein bis auf den Grund seiner Seele und dann durch einen Akt der Verdauung zu einem neuen Geist geboren werden. Im Reich der Gedanken ist, wie Hegel lehrte, jede Überwindung Negation, aber jede Negation ist ein « Aufheben ». Die Kantische Philosophie ist eine jener ewigen Erwerbungen – *κτῆσις εἰς ἀεί* – die wir « aufheben » müssen, um über sie hinauszugelangen.

Wenn man lange in der Philosophie Kants gelebt hat, wenn man in ihr behaust war, ist es hübsch, sie zu besuchen und von außen zu betrachten, wie man Sonntags in den zoologischen Garten geht, um sich die Giraffe anzusehen.

Wenn wir eine Idee leben, hat sie für uns einen absoluten Wert und scheint außerhalb der historischen Entwicklungslinie zu liegen, wo alles den Charakter des Bedingten erhält und an Zeit und Ort gebunden ist. Solange wir eine Idee leben, lebt streng genommen die Idee nicht, sondern hängt unbeweglich über dem Fluß des Lebens, jenseits seiner, den ganzen Horizont bedeckend und eben darum ohne Umriß und Modellierung. Erst wenn unser Leben aus ihr zurückgeflutet ist, zieht sie sich vor unsern Augen zusammen, steigt herab, stellt sich an ihren Platz in Raum und Zeit, gewinnt Gesicht und Farbe, tauscht empfangend und sendend in dramatischer Wechselwirkung Einflüsse mit benachbarten Wirklichkeiten aus – beginnt mit einem Wort historisch zu leben.

Aus hundertjähriger Entfernung erblicken wir heute die Kantische Philosophie reinlich eingeordnet in eine Zeitzelle, in jenen sublimer Augenblick nämlich, da das Rokoko stirbt und der gewaltige Ausbruch der Romantik bevorsteht. Wunderbare Stunde des äußersten Herbstes, wenn die Traube, noch ganz Süße, morgen schon Wein sein wird und die abendliche Sonne, in niedrigen Strahlen austropfend die Pinienstämme vergoldet. Es ist kaum zuviel gesagt, wollten wir behaupten, daß in jenem Augenblick die europäische Geschichte gipfelte.

Uns Menschen von heute fällt es schwer, uns auch nur daran zu erinnern, daß zu andern Zeiten das Leben anders war. Nicht daß es sich von unserm unterschiede, wie jeder Tag sich von dem vorausgehenden abhebt; nicht weil die Inhalte unseres Strebens, Glaubens, Begehrens heute andere sind als gestern. Die Abweichung, die ich meine, ist schwerwiegender. Es ist die Form des Lebens selbst, die sich gewandelt hat.

Bis zur französischen Revolution lebten die europäischen Nationen nach einem Stilideal. Ein einheitlicher Vorrat geltender Prinzipien regelte das Dasein aller Individuen. Sie übernahmen auf spontane, jeder bewußten Wahl vorgreifende Art gewisse Maßstäbe, Anschauungen und Gefühlsweisen. Leben hieß für jene Menschen: sich auf eine feste Ordnung stützen und das kollektive Stilideal in ihrem Innern walten lassen. Das gab dem Dasein eine Süße und Gesänftigkeit, eine unbeirrte Ruhe, die uns heute unwirklich erscheinen würde. Die Revolution spaltet die Gesellschaft in zwei unverträgliche, einander bis zur

Wurzel feindliche Teile. Frühere Kämpfe waren bloße Zusammenstöße an der Oberfläche. Seither ist das soziale Gemeinschaftsleben wesentlich ein Streit zwischen zwei gegnerischen Lebensstilen. Nichts gilt unangezweifelt; alles steht in Frage. Selbst von zwei Stilen zu sprechen ist noch falsch. Die Romantik bedeutet die babylonische Sprachverwirrung der Neuzeit. Sie ist ein «rette sich, wer kann». Jeder Einzelne muß sich seine Lebensgrundsätze selber suchen; es gibt kein Einfürallemal mehr, auf das er sich verlassen kann. Zum Teufel sind Süße, Sanftheit, Ruhe. So wirblig und bewegt es an der Oberfläche immer aussehen mag, wenn wir in die Seele des 18. Jahrhunderts eindringen, überrascht uns ihr Untergrund von dichter Stille. Heute dagegen bemerken wir erschreckt, daß noch in scheinbar ausgeglichenen Menschen ein fernes unterirdisches Gewitter und tiefe Bedrängtheit grollt. Die Form des Lebens hat viel mehr gewechselt als seine Inhalte: es ist heute Not, Augenblickslösung, Bitterkeit, Hetze und Rücksichtslosigkeit.

Doch glaube man nicht, mich beseelte eine empfindsame Sehnsucht nach jenen Zeiten, in denen der Mensch dem Stilideal seiner Kaste nachlebte. Wenn ich sie süß nenne und unsere Tage bitter, so ist es einfach, weil sie in meinem Mund süß oder bitter schmecken. Das schließt nicht aus, daß bittere Zeitläufte ihre besonderen Tugenden haben, die den süßen abgehen.

Es wäre verlockend, die Tugenden aufzuzeigen, die unser zerbrochenes, hartes, rauhes Leben jenen einstimmigeren und glatteren Perioden entgegenzuhalten hat; aber das verschlüge uns so weit, daß wir nicht mehr zu unserm Thema zurückfinden würden. Bleibe es einer andern Gelegenheit vorbehalten. Jetzt setzten wir uns vor, in einigen knappen Stichworten die wesentlichen Züge der Kantischen Philosophie zu umreißen.

II.

Kant fragt nicht: was oder wie beschaffen ist die Wirklichkeit, was sind die Dinge, was ist die Welt? Er fragt vielmehr: wie ist die Erkenntnis der Dinge, der Welt möglich? Er gehört zu den Geistern, die der Wirklichkeit den Rücken kehren und sich mit sich selbst beschäftigen. Diese Tendenz des Geistes, sich über sich selbst zu beugen, war damals nicht neu; sie ist vielmehr charakteristisch für das gesamte Gepräge der Philosophie, die in der Renaissance beginnt. Kants Besonderheit besteht darin, daß er die Gleichgültigkeit gegenüber dem

Universum zum Extrem gesteigert hat. In unerschrockenem Radikalismus wirft er aus der Metaphysik alle Wirklichkeits- oder ontologischen Probleme hinaus und behält ausschließlich die erkenntnistheoretischen Fragen bei. Ihm geht es nicht darum zu wissen, sondern zu wissen, ob er weiß; mehr als am Wissen liegt ihm daran, nicht zu irren.

Alle moderne Philosophie wächst wie aus einem Keim aus der Angst vor dem Irrtum heraus, der Angst betrogen zu werden, der Angeführte zu sein. So sehr ist diese Haltung die Grundlage unserer Seelenverfassung, daß wir sie selbstverständlich hinnehmen und nur mit beträchtlicher Mühe merken, wieviel Sonderbares und Paradoxes ihr vom Leben her gesehen anhaftet. Wieso – wird einer fragen – ist es nicht natürlich, daß man Täuschungen und Irrtümer nach Möglichkeit zu meiden sucht? Gewiß, aber nicht minder natürlich ist die Lust zu wissen, das Geheimnis der Dinge zu entschleiern. Homer starb aus Kummer darüber, daß es ihm nicht gelang, ein Rätsel zu lösen, das ein paar Fischerjungen ihm aufgegeben hatten. Drang nach Wahrheit und Furcht vor Irrtum sind zwei wesentliche Triebe des Menschen, durch die, je nachdem der eine überwiegt oder der andere, zwei verschiedene Menschentypen definiert werden. Was beherrscht den Geist? Will er wissen, auch auf die Gefahr hin sich zu irren? beginnt er mit dem kühnen Vorsatz, die Wahrheit zu rauben, oder schließt er zunächst behutsam den Irrtum aus? Zeiten und Rassen verfügen über den gleichen Vorrat elementarer Impulse; es reicht hin, daß diese in wechselnder Stärke und Lagerung auftreten, damit Zeiten und Rassen von Grund auf verschieden sind.

Durch Kant gelangt die Physiognomie der modernen Philosophie zu vollkommener Ausprägung: sie verwandelt sich in eine Wissenschaft von der Erkenntnis. Will man etwas erkennen, so muß man vorher darüber im Klaren sein, ob und wie Erkenntnis möglich ist. Dieser Gedanke fand im modernen Weltfühlen immer kräftige Resonanz. Seit Descartes ist es für uns das einzig Einleuchtende und Natürliche, die Philosophie mit einer Theorie der Methode zu beginnen. Wir gehen von dem Standpunkt aus, daß man am besten schwimmt, wenn man zunächst für seine Kleider sorgt.

Und dennoch haben andere Zeiten sehr anders empfunden. Die griechische und mittelalterliche Philosophie war eine Wissenschaft vom Sein, nicht vom Erkennen. Der antike Mensch macht sich ohne weiteres in ungebrochenem Weltvertrauen zur Jagd auf die Wirklichkeit bereit. Das Erkenntnisproblem ist für ihn nicht der Gegenstand, der allen

andern voraufgeht, sondern eine späte und nebensächliche Angelegenheit. Die Unruhe der modernen Seele, die sich einmal ums andere fragt, wie Evidenz möglich ist, wäre einem antiken Denker unbegreiflich gewesen. Plato selbst, der mit Caesar und dem heiligen Augustin der modernste Mensch des Altertums ist, spürte nicht die geringste Wißbegierde in bezug auf das Wahrheitsproblem. Die Fähigkeit des Geistes das Wahre zu erkennen, schien ihm so wenig fraglich, daß seine Schwierigkeit umgekehrt die war: wie ist Irrtum möglich?

Man wird einwenden, daß auch bei Plato mit fast ermüdender Wiederholung und unter Benützung des gleichen Terminus die schwere Frage steht: was ist Erkenntnis? Aber die scheinbare Übereinstimmung unterstreicht nur den gewaltigen Abstand zwischen ihm und uns. Unter diesem Titel untersuchen Descartes, Hume, Kant, ob wir einer Einsicht gewiß sein, ob wir mit voller Sicherheit irgendetwas, was auch immer, erkennen können. Plato zweifelt keinen Augenblick daran, daß wir viele Dinge mit voller Sicherheit erkennen können. Für ihn beginnt das Problem dort, wo er ermitteln möchte, ob einige darunter sind, die durch ihre Vollkommenheit und Vorbildlichkeit Gelegenheit böten, daß auch unsere Erkenntnis von ihnen vollkommen wäre. Das Sinnliche, da es wetterwendisch und bedingt ist, erlaubt nur eine schwankende und ungenaue Erkenntnis. Einzig die Ideen, die unwandelbar sind, was sie sind – das Dreieck, die Gerechtigkeit, die Weiße – können Gegenstand durchhaltender, streng gültiger Aussagen sein. Anstatt daß der Zweifel am Erkenntnisvermögen des Subjekts zum Ausgangspunkt des Wahrheitsproblems wird, beunruhigt Plato die Frage, ob er auf ein Sein stoßen wird, das vermöge seiner Struktur fähig ist, ein exemplarisches Wissen zu liefern.

Man beachte, wie ein Fragenkreis von scheinbar so technischem Aspekt eine tief verborgene Verschiedenheit der antiken und mittelalterlichen von der modernen Seele an den Tag bringt. Denn er verhilft uns dazu, zwei Grundhaltungen gegenüber dem Leben aufzudecken, die einander genau entgegengesetzt sind. Der antike Mensch geht von einem Gefühl des Vertrauens in die Welt aus, die für ihn von vornherein ein Kosmos, eine Ordnung ist. Der moderne beginnt mit dem Mißtrauen, dem Argwohn – es ist Kants geniale Tat, dies mit aller wissenschaftlichen Strenge bekannt zu haben –; die Welt ist für ihn ein Chaos, eine Unordnung.

Man könnte auf den Einfall kommen, diese Haltung schon in der zweideutigen Geste der griechischen Skeptiker vorgebildet zu sehen.

Unbestreitbar hat der moderne Gedanke einiges von ihnen gelernt und nicht wenige ihre Waffen benutzt. Aber der klassische Skeptizismus und der moderne Kritizismus sind zwei Erscheinungen von entgegengesetztem Sinn. Zunächst geht der griechische Skeptiker nicht von einem Zustand des Zweifelns aus, sondern gelangt zu ihm, besser noch erobert ihn, schafft ihn durch eine heroische persönliche Bemühung. Der Zweifel, der für die modernen Denker Startpunkt und eine vorwissenschaftliche Gefühlslage ist, bedeutet bei Gorgias oder Agrippa ein Resultat und eine Lehre. Zweitens zweifelt der Skeptiker, daß Erkenntnis möglich ist, weil er den Begriff der Wirklichkeit so hinnimmt, wie seine Epoche ihn besitzt, und sich vertrauensvoll des dogmatischen Schließens bedient. Daher der Umstand, der andernfalls unverständlich wäre, daß es, gerade wenn der Zweifel allgemein und angeboren geworden ist, wie dies in der Neuzeit geschah, keine eigentlichen Skeptiker gibt. « Der Skeptizismus ist keine ernsthafte Meinung », konnte Kant schreiben. Der Grund ist sehr einfach. Der erste große Zweifler der Moderne, Descartes, überwindet, vernichtet und beantwortet beim ersten Anlauf den ganzen antiken Skeptizismus. Er macht vollen Ernst mit dem Zweifel an dem antiken Begriff der Wirklichkeit und bemerkt, daß auch wenn dieser verneint wird, eine andere übrigbleibt – die subjektive Realität, die « cogitatio », die « Erscheinung ». Alle Tropen und Argumente des griechischen Skeptizismus aber sind unwirksam, sobald wir unter Wirklichkeit nicht mehr die transzendente, sondern die immanente Realität verstehen.

In jedem Fall waren die Skeptiker des klassischen Altertums eine vage Annäherung und gleichsam eine Vorwegnahme des modernen Geistes. Eben darum stehen sie wie ein Fremdkörper aus dem Gemeingrund der griechischen Seele heraus, die sie immer mit sonderbarem Entsetzen wie eine Art zoologischer Monstren betrachtete. Die ruhende Einheit des typischen Griechen zitterte vor diesen Männern, die zweifelten – was von *zwei* kommt. Zweifeln heißt, daß zwei sind, wo einer sein sollte. Und sie nannten sie « Skeptiker », ein Wort, das treffend mit « mißtrauisch », « argwöhnisch » wiedergegeben wird. *Σκέπτομαι* bedeutet « vorsichtig herumschauen ».

Im Altertum eine heroisch errungene Haltung, ist der Argwohn ein angeborener und allgemeiner Geisteszustand geworden, der den Fruchtboden für viele Regungen der modernen Seele bildet. Schon Descartes macht aus der Vorsicht eine philosophische Methode. In der Tradition des Mißtrauens bedeutet Kant den Gipfel. Er macht nicht nur aus der

Vorsicht eine Methode, er macht diese Methode zum einzigen Inhalt der Philosophie. Die Wissenschaft, deren Ziel nicht darin besteht zu wissen, sondern darin nicht zu irren, ist der Kritizismus.

Wenn man sich darüber klar wird, daß die Bücher, die in den letzten hundertfünfzig Jahren die tiefste Wirkung übten, die Bücher, aus denen die zeitgenössische Welt ihre stärksten Antriebe empfing und die uns selber geistig aufgebaut haben, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* und *Kritik der Urteilskraft* heißen, fühlt man sich zu gewagten Betrachtungen versucht: Sollte die Kritik die heimliche Substanz unserer Epoche sein? Eine Negation demnach. Besitzt unser Zeitalter keine positiven Leitsätze? Nährt unser Geist sich von Einwänden? Ist für uns das Leben weniger ein Tun als ein Vermeiden und Ausweichen? Die spezifische Geschicklichkeit des modernen Denkens ist in der Tat die intellektuelle Defensive. Und gleichlaufend hiermit besteht das moderne Recht unter dem Namen der Freiheit und Demokratie aus einem System von Prinzipien, die sich mehr darum bemühen, Mißbräuche abzustellen als neue Bräuche einzuführen.

Wenn ich in der weiten Fernsicht der Geschichte Gipfel hinter Gipfel mit ihren beiden gegensätzlichen Profilen die antik mittelalterliche und die moderne Philosophie aufsteigen sehe, scheinen sie mir die gewaltigen Auswirkungen zweier prinzipiell verschiedener Typen von Menschen zu sein. Die klassische Philosophie, die Tochter des Zutrauens und der Sicherheit, entspringt dem Haupte des Kriegers. In Griechenland wie in Rom und in dem werdenden Europa ist der Krieger Mittelpunkt der Gesellschaft. Sein Temperament, seine Geste vor der Welt durchdringen und formen das Gemeinschaftsleben. Die moderne Philosophie, bei der Argwohn und Vorsicht Gevatter stehen, ist das Geschöpf des Bürgers. Dies ist der neue Menschentyp, der den Kriegergeist entthront und sich zum sozialen Musterbild macht. Gerade weil der Bürger jene Spezies Mensch ist, die kein Selbstvertrauen hat, die nicht sicher in sich selbst ist, muß er sich vor allem damit befassen, Sicherheit herzustellen. Gefahren aus dem Wege gehen, auf Verteidigung gerüstet sein, sich in Acht nehmen, sind seine vornehmsten Sorgen. Der Bürger ist Industrieller und Advokat. Nationalökonomie und Recht sind zwei Disziplinen der Vorsicht.

Kants Kritizismus ist die gigantische Projektion der Bürgerseele, die seit der Renaissance ausschließlich die europäische Geschichte gelenkt hat, auf die Ebene der Philosophie. Die Etappen des Kapitalismus waren zugleich Stationen für die Entwicklung des Kritizismus. Es ist

kein Zufall, daß Kant die entscheidenden Anregungen zur endgültigen Gestaltung seines Systems von den englischen Denkern empfing. England war früher als der Kontinent zu den höheren Formen des Kapitalismus fortgeschritten.

Die Beziehung, die ich zwischen dem Kantischen Kritizismus und dem bürgerlichen Kapitalismus aufweise, bedeutet nicht, daß ich den Lehren der materialistischen Geschichtsauffassung anhängen. Für diese sind die Wandlungen der wirtschaftlichen Organisation die wahre Realität und Ursache aller übrigen historischen Erscheinungen. Wissenschaft, Recht, Religion, Kunst bilden eine Überlagerung, deren Gestalt durch die Struktur der allein ursprünglichen Schicht der ökonomischen Mittel bestimmt wird. Ich dagegen sage nicht, daß die kritische Philosophie eine Wirkung des Kapitalismus ist, sondern daß beide Dinge als parallele Schöpfungen eines menschlichen Typus entstanden, in dem der Argwohn eine vorherrschende Seelenstimmung ist.

Welches immer der Wert sein mag, den wir einem Kulturwerk – einem wissenschaftlichen System, einem Rechtsgebilde, einem Kunststil – zuerteilen, wir müssen dahinter ein biologisches Phänomen suchen, den Typ Mensch, der es hervorgebracht hat. – Und es wäre sehr verwunderlich, wenn alle Schöpfungen ein und desselben lebenden Wesens nicht von einem streng einheitlichen Stil durchwaltet wären.

Das erlaubt uns zugleich, uns über uns selbst Klarheit zu verschaffen. Zu welchem Menschentypus gehören wir Gegenwärtigen? Setzen wir die Tradition des vorsichtigen Bürgers fort? Die Antwort hätte von einer Analyse der neuen Philosophie auszugehen. Das ist schwierig, vielleicht unmöglich, denn die neue Philosophie befindet sich noch in der Entwicklung, und wir können sie nicht wie die Systeme Griechenlands oder Kants Lehrgebäude fertig und abgeschlossen aus der Entfernung betrachten. Doch gibt es einen Punkt, über den sich bereits ohne allzu großes Risiko etwas sagen läßt. Die neue Philosophie ist der Ansicht, daß radikales Mißtrauen keine gute Methode ist. Der Argwöhnische betrügt sich selbst, wenn er glaubt, er könne seine eigene Gutgläubigkeit restlos ausschalten. Ehe man das Sein nicht kennt, ist es nicht möglich etwas über das Erkennen auszumachen, denn dies setzt eine gewisse Meinung über das Wirkliche voraus. Kant, der vor aller Ontologie flieht, wird, ohne es zu merken, ihr Gefangener. Mit einem Wort, besser als Argwohn ist lebhaftes und wachsameres Vertrauen. Ob wir wollen oder nicht, wir schwimmen in einem Medium

von Arglosigkeit, und am arglosesten ist, wer sich ihrer völlig entledigt zu haben glaubt.

Am Ende könnte man über Kants Philosophie nicht ganz unzutreffend den Titel von Beaumarchais' Werk setzen: *Le Barbier de Séville ou la précaution inutile*.

III.

Der moderne Mensch ist Bürger; damit haben wir ihm sein soziologisches Schild umgehängt. Daneben aber ist er abendländischer Europäer, d. h. mehr oder minder Germane. Und damit hätten wir ihn ethnologisch eingereiht. In Südeuropa hat der Germane eine Beimischung mediterranen Blutes empfangen, in Frankreich ist er keltisch durchsetzt. Kant ist ein Germane ohne Beimengungen; vom Slaventum, das in Preußen zuweilen durchbricht, zeigt er keine Spur – er ist Deutscher.

Der Argwohn reicht nicht hin, um Kants Philosophie psychologisch zu erklären. Argwöhnisch waren Descartes und Hume, und dennoch weicht ihre Philosophie – innerhalb des gemeinsamen Zeitstils – beträchtlich von dem transzendentalen Idealismus ab. Unsere Frage lautet nunmehr: wenn Kant mit Descartes und Hume das Mißtrauen gemeinsam ist, worin unterschied er sich von ihnen? Offenbar in der Art und Weise, den Zweifel zu beschwichtigen. Für jeden der drei Giganten muß einmal im Verfolg seines Zweifels an der Wirklichkeit der Augenblick kommen, wo er findet, was ihn befriedigt, wo seine Skrupel schweigen. Gleich im Zweifel, sind sie verschieden im Glauben. Nun wohl, an was glaubt Kant?

Die deutsche und die mittelländische Seele sind tiefer verschieden, als man gemeinhin annimmt. Sie gehen von zwei Urerfahrungen, von zwei Grundeindrücken aus, die radikal entgegengesetzt sind. Wenn die Seele des Deutschen zu intellektueller Klarheit erwacht, findet sie sich allein in der Welt vor. Das Individuum ist eingeschlossen in sich selbst, ohne unmittelbare Fühlung mit irgendetwas außer ihm. Dies ursprüngliche Erlebnis metaphysischer Vereinzelung entscheidet seine ganze spätere Entwicklung. Für ihn existiert zuverlässig nur sein eigenes Ich. Um sich herum bemerkt er höchstens ein dumpfes kosmisches Rauschen – wie vom Meer, wenn es an die Klippen einer Insel brandet.

Der Südländer dagegen erwacht von allem Anfang auf einem Marktplatz; er ist durch Geburt der Mann der Agora, und sein elementarster Welteindruck hat sozialen Charakter. Bevor er sein Ich bemerkt und mit höherer Evidenz als dieses, sind ihm das Du und das Es, die anderen

Menschen, Baum, Meer und Sterne gegenwärtig. Einsamkeit wird ihm nie ein natürlicher Zustand sein; wenn er sie schmecken will, muß er sie herstellen, erobern, und seine Absonderung von der Welt bleibt immer künstlich und heikel.

Die Folgen dieses gegensätzlichen Ausgangspunktes sind unberechenbar. Der Geist neigt dazu, das als Wirklichkeit zu betrachten, was das Gewohnte für ihn ist und ihm am wenigsten Mühe macht. In jedem von uns scheint die Aufmerksamkeit aus eigener Machtvollkommenheit vorzüglich auf eine bestimmte Klasse von Objekten zu gehen. Wer zum Naturwissenschaftler berufen ist, wird die sichtbaren und der Messung zugänglichen Phänomene besonders beachten; ein Finanzgenie ist auf wirtschaftliche Tatsachen gerichtet. Diesen spontanen Sympathien widerstehen zu wollen, ist verlorene Mühe. Im Grunde seines Herzens glaubt ein jeder, daß die endgültige Wirklichkeit von jener Schicht bestritten wird, aus der seine Lieblingsdinge stammen.

An den Küsten des Mittelmeers nun hat man immer dazu geneigt, die Philosophie auf die äußere Welt zu gründen. Was man sehen, hören, schmecken kann, gilt dort als Urbild der Realität. Die Existenz der Dinge und der andern Menschen leuchtet dem Südländer unmittelbarer als seine eigene ein. Von sich selbst bemerkt er im spontanen Erlebnis nur die Peripherie, die Oberfläche des Ichs, wo die Dinge aufprallen und ihre Spuren oder Eindrücke hinterlassen. Im Deutschen dagegen hat die Aufmerksamkeit der Außenwelt gleichsam den Rücken gedreht und wirft ihre Blickstrahlen ins Innere des Individuums. Er sieht die Welt nicht direkt, sondern in seinem Ich gespiegelt, verwandelt zu einer „Bewußtseinstatsache“, zur Idee. Er gleicht dem Menschen, der sich um die Landschaft zu betrachten über den Rand eines Sees bückt und sie dort sucht, wo sie imaginär auf dem Grunde ruht als ein flüssiges Phantom, das unter dem Windhauch schwankt.

Dem Südländer reinen Wassers bleibt die Realität des Bewußtseins, der Immanenz immer fragwürdig und unfaßbar. Aber nicht nur vom Standpunkt des Mediterranen, auch für den gesunden Menschenverstand sieht das deutsche Welterlebnis befremdend und einigermaßen verstiegen aus. Das Bewußtsein existiert nur, insofern es Bewußtsein von etwas ist. Der transzendente Gegenstand sollte darum der natürlichen Reihenfolge nach als erster gegeben sein. Daß man sich Rechenschaft über das Bewußtsein ablegt, d. h. das Bewußtsein als Objekt ist eine Erscheinung zweiter Ordnung und setzt jene primäre voraus. Das Paradoxon eines Welterlebens, das mit dem Sekundären beginnt

und daraus das eigentlich Primäre macht, muß als solches erkannt und sein absonderlicher Charakter betont werden, wenn man den deutschen Geist verstehen will.

Wie sich für Midas, was er anrührt, in Gold verwandelt, so erblickt der Deutsche alles, was er mit voller Klarheit erblickt, bereits subjektiviert und als Inhalt seines Ich. Die äußere, ich-fremde Wirklichkeit klingt ihm nur wie ein narrendes Echo, ein vager Widerhall in der Höhle seines Bewußtseins.

Er lebt also eingemauert in sich selbst, und dies Selbst ist die einzige wahrhafte Wirklichkeit für ihn. Wie die Kyrenaiker von einem Zustand dieser Art sagten: er ist verurteilt « wie in einer belagerten Stadt » zu wohnen – ὡςπερ ἐν πολιορκία – abgetrennt von der Welt, auf seine persönlichen Güter beschränkt.

Kant ist ein Klassiker dieses angeborenen Subjektivismus, der für die deutsche Seele charakteristisch ist. Subjektivismus nenne ich jene merkwürdige Bestimmung, vermöge derer ein Subjekt als ersten und einleuchtendsten Gegenstand sich selbst in der Welt vorfindet. Jeder nachträgliche Versuch, ins Außen hinauszustoßen, die bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit, die Dinge und den anderen Menschen zu erreichen, ist eine tragische Mühsal. Die Fühlung mit der Außenwelt ist streng genommen niemals Fühlung, unmittelbares Fassen und Halten, sondern ein Kunstgriff, eine zweifelhafte und unsichere Konstruktion des Geistes. Der subjektive Charakter der Erfahrung breitet sich bis an die Grenzen des Universums aus, und soweit der Erkenntnisdrang reicht, sieht er nur ichgefärbte Gegenstände. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist das Dokument eines glorreichen Kampfes, den ein einsames Ich um die Gesellschaft einer Welt und anderer Iche kämpft – aber es findet keinen anderen Ausweg, als daß es sie in sich selber erschafft.

Es ist wunderlich zu sehen, wie dies das ewige Los der deutschen Philosophie, ihr Los selbst zu den Zeiten war, die ihrer eingeborenen Art am feindlichsten schienen. Da das Ich das Musterbild der Wirklichkeit ist, versteht der Deutsche unter Philosophie den Versuch, verstandesmäßig eine Welt zu konstruieren, die dem Ich nach Möglichkeit gleicht. Wer einsam geboren ist, findet niemanden zum Gefährten; es sei denn eine Fiktion.

Der Romane dagegen, der vom andern Ende her mit der Grundtatsache des fremden Daseins – der Dinge und Personen – beginnt, sieht sich seinerseits dazu verdammt, im Wirrwarr des großen kosmischen Jahrmarktes zu leben und bringt es nie dahin, wahrhaft allein zu sein.

Sein Problem besteht darin, in sich selber einzudringen, die Tatsache des Ich zu begreifen. Er gelangt zu sich selbst, nachdem er die Körperdinge und das Du gesehen hat; er gelangt zu sich selbst durch Reflexion an den Dingen und bringt die Norm dieser primären Gegebenheit in sein Inneres mit. Darum neigt er dazu, das Ich von außen zu deuten, wie wir die Dinge und den andern Menschen von außen sehen. In aller rein mittelländischen Philosophie wird das Ich dem Körper ähnlich und in Vereinigung mit ihm konstruiert.¹⁾

Plato und Aristoteles wissen nichts vom Ich, das sich selber sieht, dieser überraschenden Realität, die darin besteht, daß man über sich selbst gekrümmt ein absolutes Innen bildet. Was nicht Leib ist, ist leibähnlich, und sie nennen es Seele. Die aristotelische Seele ist in solchem Maße eine körperartige Wesenheit, daß es ihr genau so gut obliegt, zu denken wie das Fleisch wachsen zu lassen. Das verrät, daß man das Denken noch nicht von innen her erlebt, sondern als einen objektiven Vorgang ähnlich der Bewegung der Körper ansieht.

Die Unterscheidung zwischen dem Erleben von innen her, der im strengen Sinn immanenten Schau und dem Haben von außen, der äußeren Wahrnehmung ist von großer Bedeutung. Als primitives Beispiel mag zur näheren Erklärung der Unterschied dienen, ob ich einen andern laufen sehe, oder mich selber laufen spüre. Der Läufer bemerkt seinen Lauf vom Innern seines Leibes her als ein Miteinander von Muskelempfindungen, Gefäßerweiterungen und -verengerungen, Beschleunigung des Blutkreislaufs. Der andere, der läuft, ist für mich dagegen ein draußen sichtbares Schauspiel, die Bewegung einer körperlichen Form im Medium des Raums. Es ist interessant, daß in den Sprachen einiger wilder Völker die Handlung, die einer ausführt und die er einen andern ausführen sieht, mit Worten verschiedener Wurzel bezeichnet werden. In der Tat liegen ja zwei vollkommen verschiedene Phänomene vor.

Der Grieche findet in der Welt ursprünglich die Bewegungen der Körper und die Gedanken der andern Menschen vor – letztere unter

¹⁾ Mit einer großen Ausnahme. Mit Ausnahme eines Mannes allerdings, der in jedem Sinn ungewöhnlich, ja befremdlich ist: des heiligen Augustin. Er ist die einzige Seele der antiken Welt, die von dem Innen weiß, wie es für die moderne, d. h. germanische Erfahrung bezeichnend ist. Während des ganzen Mittelalters kämpfen in den Klöstern die Nordländer mit den Brüdern im Süden um die Befreiung der Seele von jeder Körperlichkeit, um ihre Verinnerlichung. Hugo de Saint-Victor, Duns Scotus, Occam, Nicolas de Autrecourt suchen die reine Immanenz; Thomas von Aquino als guter Italiener erneuert die aristotelische Idee von der Körperseele.

der dinglichen Kategorie des Wortes, Logos. Die Bewegung weiß nicht, daß sie sich bewegt; ebensowenig weiß der Gedanke, den der Grieche kennt, daß er denkt. Er geht geradlinig auf seinen Gegenstand und gewinnt Gestalt im Wort. Für den Deutschen dagegen ist es dem Gedanken wesentlich, daß er sich selber weiß. Darum gerade nennt er ihn Bewußt-sein – der zentrale Terminus der ganzen modernen Philosophie. Das deutsche Ich ist nicht Seele, es ist keine Wirklichkeit im oder am Leib, sondern Bewußtsein seiner selbst, Licht, das sich selbst durchdringt.

Wunderliches Wesen, dies Ich! Während die andern Dinge sich darauf beschränken zu sein, was sie sind – das Licht zu leuchten, der Klang zu tönen, die Weiße weiß zu sein – ist das Ich allein das was es ist, nur in dem Maße, wie es sich Rechenschaft von seinem Sein gibt. Fichte, das enfant terrible des Kantianismus, der laut sagt, was Kant flüsterte oder verschwieg, definiert das Ich geradezu als das Sein, das sich selber weiß. Seine Existenz besteht in dieser seiner Rückbezogenheit auf sich selbst. Das Ich ist immer bei sich, sich selbst gegenüber; sein Sein ist ein Für sich sein, nach dem Terminus, den Hegel prägte.¹⁾ Wenn Sokrates für die Griechen den grandiosen Imperativ seines *Erkenne dich selbst* aufstellt, verrät er das Geheimnis des Mittelmeergeistes. Für den Deutschen kann ein solches Gebot nicht gelten; er kennt nichts so gut wie sich selbst. Statt eines Desideratums ist Selbsterkenntnis für ihn die Lebenswirklichkeit, die grundlegende Erfahrung. Aber der Grieche bemerkt nur seinen Mitmenschen – das Ich von außen gesehen – und sein eigenes Ich ist gewissermaßen ein Du. Plato gebraucht selten und nie mit Betonung das Wort ich. Statt dessen sagt er wir. Er ist der agorale Mensch. Warum ist auf der anderen Seite der Germane reinen Blutes so schwerfällig in der Wahrnehmung der Körperwelt? Warum entbehrt er der Anmut in seinen Bewegungen? Warum ist er so wenig scharfsichtig in allem, was geschmeidiges Einfühlungsvermögen in den andern Menschen voraussetzt – in der Politik, im Gespräch, im Roman? Offenbar weil ihm das Du nicht deutlich gegeben ist, weil er es konstruieren muß, indem er von seinem Ich ausgeht. Der Deutsche projiziert sein Ich in den andern und macht aus ihm ein falsches Du, ein alter ego. Sein soziales Zusammenleben ist eine Folge beständiger Mißgriffe. Denn das Du beginnt genau dort, wo das Ich endet, und ist von ihm grundsätzlich verschieden.

¹⁾ Aristoteles dagegen entdeckt erst am Ende seiner Metaphysik als Gipfel und letzten Erkenntniserwerb dies Phänomen des Sich-selber-denkens, und es erscheint ihm als so sublim und fern, daß er es für das ausschließliche Eigentum Gottes hält.

Gerade dieser Unterschied zwischen mir und dem andern ist es, den der Meridionale als das Ich betrachtet. Daher seine unvergleichliche Grazie im Verkehr mit Menschen, seine psychologische Verschlagenheit, sein angeborener Machiavellismus. Vom Du und vom Ich faßt er die Abhänge auf, mit denen sie im sozialen Umgang einander gegenüberstehen. Was in der Antike das Gesellsein bedeutete, können wir kaum noch nacherleben. Für einen Römer, einen Griechen war die Verbannung, das Alleinbleiben eine der härtesten Strafen. Wie das deutsche Ich davon lebt, daß es sich selber fühlt, so bedarf das Ich des Südländers vorzüglich des Hinblickens auf das Du. Wird es vom Du getrennt, so steht es leer. Wenn sich an den letzten Grenzen der antiken Welt die schwermütige Seele Mark Aurels nach Einsamkeit sehnt, klingen für uns noch seine Monologe wunderbar nach Zwiegesprächen. Nicht eine Seele, die sich in sich selber zurückzieht, sehen wir vor uns, sondern im Gegenteil ein Ich, das aus sich selbst, indem es sich nach außen projiziert, einen Doppelgänger, einen Freund und Gegenspieler erschafft, um weise Ermahnungen und sanfte Geständnisse an ihn zu richten. Gerade Innerlichkeit ist es, was im Werke Mark Aurels fehlt.

Nur wer Einsamkeit kennt, weiß von Innerlichkeit; sie sind reziproke Kräfte. Es gibt kaum ein anderes Wort, das so unablässig wie diese durch die ganze deutsche Geschichte klingt. Im Hochmittelalter verkündete Meister Ekkehart die kühne Wahrheit, daß die letzte Wirklichkeit, Gott, nicht außer uns, sondern im tiefsten Grund der Seele ist; und er nennt diese Wirklichkeit die «schweigende Wüste Gottes». Leibniz baute eine Welt aus Ideen, Ichen, von denen jedes undurchdringlich ist. Die Monaden haben keine Fenster. Kant tut den entscheidenden Schritt. Er behält nur noch eine Monade bei, ein einziges Ich als Mittelpunkt und Peripherie der ganzen Realität.

Descartes und Kant, die beiden größten Figuren in der modernen Philosophie, lichten die Anker in der gleichen Seelenverfassung, dem Mißtrauen. Bald jedoch tritt ihre Unterschiedenheit zutage. Zunächst könnte es scheinen, daß sie auch weiter denselben Kurs segeln: in beiden endet der Zweifel, wenn er auf das Ich stößt. Aber Descartes findet das Ich nicht isoliert, sondern verbunden, zusammen mit der Materie, der Leiblichkeit. Gedanke und Ausdehnung – *pensée* und *extension* – sind für ihn zwei gleich ursprüngliche Wirklichkeiten. Die Folge ist, daß Descartes' *pensée* – zum Zeichen ihrer meridionalen Herkunft – sich von einer gewissen Körperlichkeit nicht ganz befreit hat. Denn unter seinen Händen verwandelt sich Denken in Seele,

welche der Ausdehnung einwohnt, bei der Außenwelt zur Miete ist. Ja, er weist ihr, nicht zufrieden damit, sie unbestimmt zu lokalisieren, ihren Sitz in der Zirbeldrüse an. Kann man sich das Kantische Ich behaust in einer Drüse vorstellen? Kants Subjekt ist unverträglich mit jeder andern Realität; es ist die ganze Realität. Das Außen ist so sehr vernichtet, daß das Bewußtsein, weit davon sich im Raum zu befinden, den Raum in sich enthält.

Fügen wir darum dem Mißtrauen diesen zweiten Zug der Kantischen Philosophie hinzu: den Subjektivismus.

*

Kants System und die seiner Nachfolger sind in der Philosophie unter einem Ehrentitel aufbewahrt. Sie heißen Idealismus. Der Block des deutschen Idealismus ist eines der mächtigsten Gebäude, die auf unserm Planeten errichtet worden sind. Er allein genügte, um vor dem Universum die Existenz des europäischen Kontinents zu rechtfertigen und zu heiligen. In dieser vorbildlichen Konstruktion erreicht der moderne Gedanke seine höchste Höhe. Denn bei Licht besehen ist die ganze moderne Philosophie idealistisch. Mit nur zwei bemerkenswerten Ausnahmen: Spinoza, der kein Europäer, und der Materialismus, der keine Philosophie war.

Mit unerhörter Ausdauer und Verwegenheit hat der weiße Mensch des Abendlandes die Welt seit vier Jahrhunderten vom idealistischen Standpunkt her erforscht. Er hat seine Aufgabe bis an den Rand erfüllt, er hat alle Möglichkeiten, die sie einschloß, durchprobiert. Und ist bis ans Ende gelangt, ist zu der Entdeckung gelangt, daß sie ein Irrtum war. Ohne diese wunderbare Erfahrung wäre eine neue Philosophie nicht möglich; die neue Philosophie aber – und das neue Leben – kann nur einen Grundsatz haben, dessen negative Formulierung lautet: Überwindung des Idealismus.

Aus einem vollkommen genauen Ausdruck für einen bestimmten Kulturwillen verwandelt sich mit der Zeit jeder große philosophische Standpunkt durch Abnützung in eine Formel der Widerkultur. Denn Kultur in ihrem besten Sinn bedeutet Tun des noch Ungetanen, nicht Anbetung des Getanen. Jedes fertige Werk ist gegenüber dem schöpferischen Akt träger, beschränkter Stoff. So hat sich der Idealismus, zu seiner Zeit ein Name für gefahrvolle Unternehmungen und tapfere Taten, in einen Fetisch für die Kulturfrömmerei weißer Neger ver-

kehrt. Der verschwommene Widerhall eines einst so edlen Wortes versetzt die Leute vom Nachtrupp in ekstatische Ohnmachten.

Es liegt uns darum die Feststellung ob, daß der Terminus Idealismus in seinem modernen Sinn, welcher dem antiken so wenig ähnelt, eine der beiden folgenden Bedeutungen hat:

Erstens. Idealismus ist jede metaphysische Theorie, die mit der Behauptung beginnt, daß dem Bewußtsein nur seine subjektiven Zustände, seine « Ideen » gegeben sind. In diesem Fall kommt den Objekten nur insoweit Realität zu, als sie Gegenstand des Bewußtseins sind – sei es des individuellen, sei es des absoluten Bewußtseins. Die Wirklichkeit ist ideal. Diese Denkart ist unvereinbar mit dem gegenwärtigen Zustand der philosophischen Wissenschaft, die darin einen fundamentalen Irrtum sieht. Der Idealismus der « Ideen » ist nur ein theoretischer Subjektivismus.

Zweitens. Idealismus ist jede Moral, die behauptet, daß Ideale mehr wert sind als Realitäten. Die Ideale sind abstrakte Schemata, in denen festgelegt wird, wie die Dinge sein sollen. Da man aber vorher aus den Dingen subjektive Zustände gemacht hat, sind die Ideale Auszüge aus der Subjektivität. Dieser Idealismus der « Ideale » ist praktischer Subjektivismus.

(Schluß folgt.)