Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 7 (1947)

Artikel: Von Kant über Hegel zu Plato

Autor: Gauss, H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883472

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: 10.12.2025

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

Von Kant über Hegel zu Plato

von Herm. Gauß

I.

Unter den Vertretern der Philosophie tobt bekanntlich ein ununterbrochener Streit über die Frage, was denn letzten Endes das Geschäft, das sie alle zu betreiben vorgeben, nämlich die Philosophie selber, eigentlich bedeute und worin es bestehe. Dieser Streit ist natürlich nicht dazu angetan, die Philosophie Außenstehenden zu empfehlen; wer sich ihr aber einmal mit einigem Verständnis und Wohlwollen genähert hat, wird leicht einsehen, daß er im Grunde unvermeidlich, ja vielleicht in einem gewissen Sinne sogar heilsam ist, insofern er sie nämlich beständig in der nötigen innern Spannung erhält. Schon Hegel hat seine Encyklopädie mit folgenden Worten eröffnet (Einl. § 1): «Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den andern Wissenschaften zugute kommt, ihre Gegenstände als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen voraussetzen zu können.» Und vielleicht noch prägnanter hat sich Schelling geäußert, wenn er einmal in seinem «System des Transzendentalen Idealismus» schreibt (Wke. Bd. III, S. 358): «Allein, was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann.»

Wir wollen an dieser Stelle nicht untersuchen, wie es unter diesen Umständen für einen Menschen je praktisch möglich werden kann, sich für den Beruf eines Philosophen zu entscheiden — normalerweise scheint man sich nur für etwas entscheiden zu können, das man wenigstens im Umrisse von vornherein einigermaßen zu erkennen vermeint —, noch wollen wir die Frage erörtern, ob etwa ein Windelband recht gehabt hat, wenn er auf Grund eines Überblickes über die Geschichte seiner Disziplin die Bedeutung, die der Philosophie tatsächlich gegeben worden

ist — ob mit Recht oder nicht, bleibe noch dahingestellt —, auf vier Grundformen zurückführen zu können glaubt: Auf Naturphilosophie oder das Streben in die Einsicht in das Wesen alles Seienden und seine strukturellen Zusammenhänge; auf ethische Philosophie oder eine Anleitung zu einem richtigen Leben unter dem Gesichtspunkt eines höchsten praktischen, vom Menschen prinzipiell erreichbaren Gutes; auf religiöse Philosophie oder den Versuch, den Gehalt einer übernatürlichen Offenbarung systematisch zu erfassen und zusammenhängend darzustellen; und endlich auf kritische Philosophie oder das Bestreben, selbst zwar keine neuen Ansichten zutage zu fördern, aber dafür alle die von den einzelnen Fachdisziplinen dargebotenen Entdeckungen kritisch gegeneinander abzuwägen und auf ihren Geltungsanspruch zu prüfen. Wir wollen uns hier nicht auf dieses weite Feld einlassen, sondern möchten uns nur auf eine Frage beschränken, nämlich auf die Frage, ob Wissen oder Erkenntnis das Ziel der Philosophie sei, oder aber Weisheit als ein logisch zwar anscheinend weniger sicheres, dafür aber sachlich noch höherstehendes und wertvolleres Gut. Mit andern Worten, wir möchten der Philosophie gleichsam die Gewissensfrage vorlegen, ob sie angesichts von dem, was heute unter ihrem Namen getrieben wird, noch mit gutem Recht ihren traditionellen Namen einer Liebe zur Weisheit weiterführen darf, oder aber, wenn sie tatsächlich Wissen oder Erkenntnis als ihr letztes Ziel betrachtet, sich nicht besser in «Philognosie» umtaufen ließe und ihren Sachverwalter, den bisherigen «Philosophen», künftighin als einen «Philognosen» bezeichnete.

Unter den klassischen Repräsentanten der Philosophie — wir erlauben uns, diesen Namen vorerst noch unangetastet zu lassen — sind beide Standpunkte abwechslungsweise eingenommen und beide Auffassungen teils rein oder auch miteinander vermischt vorgetragen worden. Aristoteles beginnt seine Metaphysik mit den Worten: «Allgemein in der menschlichen Natur liegt der Trieb nach Erkenntnis. Das zeigt sich schon in der Freude an der sinnlichen Wahrnehmung...». Dante nennt ihn (Inf. Canto IV, 131) «il maestro di color che sanno». Descartes bekennt, daß er an allen bisherigen Anschauungen methodisch zweifeln und noch einmal von vorn beginnen müsse, «si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les

sciences» (Méd. mét. I, Anfang). Fichte, der methodologisch Descartes folgt, auch wenn er sich in seinem Denken die Ergebnisse der kantischen Philosophie aneignet, schreibt deshalb eine «Wissenschaftslehre»; es scheint ihm gänzlich zu entgehen, daß er damit eine Neuerung in die Philosophie einführt, die ihrem traditionellen Wesen Abbruch tun müßte. Auch Hegel betont in der Vorrede zur Phänomenologie, daß die «Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit sei»; aber sein dialektisch-spekulatives Wissen ist, wie wir noch hoffen zeigen zu können, so wenig rein-rationalistischer Natur, daß wir uns doch nicht dazu entschließen könnten, ihn vorwiegend auf die Seite der «Gnoseologen» zu stellen. In neuerer Zeit hat hingegen Husserl, auch er methodologisch ein Nachfolger von Descartes, wiederum bekannt, daß es ihm ernstlich darum zu tun sei, «endlich einmal die Philosophie zum Rang einer Wissenschaft zu erheben»; er wird deshalb in der kürzesten Vergangenheit als der Hauptwortführer der gnoseologischen Richtung in der Philosophie angesehen werden müssen.

Auf der andern Seite stehen zunächst alle die, welche aus irgendeinem Grunde an der Möglichkeit des menschlichen Wissens zweifeln oder aus Enttäuschung heraus den Schwerpunkt der Philosophie in etwas Außertheoretisches verlegt haben, wie z. B. die nacharistotelischen Denker, die Stoiker, die Epikuräer, die Skeptiker und die Eklektiker. Auf sie wollen wir nicht eingehen, da in ihnen selber die Auseinandersetzung, die wir hier beleuchten möchten, der Kampf um das Wissens- oder Weisheitsideal in der Philosophie, nicht eigentlich lebendig war. Wir möchten daher nur auf zwei große Denker hinweisen, die den Wert der Erkenntnis sicherlich nicht unterschätzt haben, schließlich aber doch zur Überzeugung gelangt sind, daß sie nicht der oberste Zweck in der Philosophie sein kann: wir meinen Kant und Plato. Kant, doch wohl einer der größten Wahrheitsforscher aller Zeiten, hat einmal in einer sublimen Stelle seiner «Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik» die beängstigende Frage: «Wie viele Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe» durch den tröstlichen Gedanken beantwortet: «Wie viele Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche» (2. Teil, 3. Hauptstück); und in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner «Kritik der reinen Vernunft» hat er die

eindrucksvollen Worte geprägt: «Ich mußte... das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.» Seine Auffassung war die, daß sich die höchsten Anliegen der Metaphysik, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, theoretisch weder beweisen noch bestreiten ließen, sondern nur in einem moralischen Glauben unmittelbare Gewißheit werden könnten, eine Gewißheit, die nun aber nicht mehr die logisch-objektive Formel des «Es ist gewiß» annehmen dürfe, sondern nur noch die moralisch-subjektive Formel des «Ich bin gewiß», und die als moralische Gewißheit nur Gültigkeit hat unter der Voraussetzung, daß ich ernsthaft gewillt bin, das Sittengesetz zu erfüllen. Kant hat mit dieser Lehre allem Bildungsdünkel der Aufklärungszeit einen tödlichen Schlag versetzt, und er hat es immer als einen der größten Gewinne seiner Philosophie angesehen, daß von nun an gegenüber den wichtigsten Lebensentscheidungen der sog. Vertreter der höheren Bildungsschicht nichts mehr vor dem schlichten einfachen Manne voraushaben soll, gesetzt, daß beide den gleich guten Willen zur Sittlichkeit und eine ehrliche Gesinnung hegen, und daß sich künftighin die Überlegenheit an theoretischer Bildung nur noch in der systematischen Darstellung und gegenseitigen Begründung der höchsten philosophischen Gewißheiten äußern könne, aber nicht mehr im Vorhandensein oder Fehlen dieser Gewißheiten selber.

Noch eindeutiger als bei Kant ist nach unserem Ermessen die Zurückweisung von rein-intellektualistischen Ansprüchen in der Philosophie bei Plato ausgefallen. Auch Plato ist sicherlich kein Gegner des Verstandes gewesen. Aber niemals hätte er das Wissen als oberstes Ziel aller Philosophie anerkannt. Alle Erkenntnis, wie überhaupt jede faktische Errungenschaft, ist für ihn zunächst noch wertindifferent; sie kann eben ebensogut zum Schlechten mißbraucht als zum Guten gebraucht werden. Um wertvoll werden zu können, muß deshalb alles bloß Seiende der «Macht des Guten» (der *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ*) unterstellt werden, um von ihr die richtige Anwendung zu empfangen. Diese «Macht des Guten», als jenseits oder oberhalb alles bloßen Seins thronend, kann aber nie mehr Gegenstand einer logischen Erkenntnis werden. Ihr gegenüber sinken vielmehr alle unsere Gedanken zu bloßen Symbolen herab. Was wir gemeiniglich Wissen nennen, kann nur noch der bessere oder schlechtere Ausdruck für eine

Überzeugung sein, deren Ursprung alles Verstandesmäßige prinzipiell übersteigt. Aber auch der Inhalt unseres vermeintlichen Wissens könnte nach Plato nicht mehr bloß das Seiende sein. Was wir zu wissen wünschen, wenn wir uns recht verstehen, meint er, ist nicht nur, wie die Dinge sind, sondern wie es für die Dinge gut wäre zu sein. Diese Einsicht könnte uns aber nur in einer vollkommenen Welt, in welcher ihr Gegenstand tatsächlich verwirklicht wäre, zuteil werden, d. h. da, wo die Philosophie selber als Streben nach Weisheit überflüssig geworden wäre. In einer Welt hingegen, die selber noch unvollkommen ist und sich noch auf das «Gute» hin zu bewegen hat, ist kein abschließendes Resultat oder eine endgültige Erkenntnis entweder möglich oder erwünschbar. Es gibt nach Plato nur eine «philosophia militans», nicht eine angebliche «philosophia triumphans».

Die Philosophie bewegt sich also nach Plato nicht zwischen Nichtwissen und Wissen als ihren beiden Endpolen, sondern zwischen Zweifel und logisch motivierter Überzeugung oder «reasoned truth», wie die Engländer so treffend sagen. Sie beansprucht aber auch nicht nur unsern Verstand, sondern den ganzen Menschen unter Führung des Verstandes. Wir müssen σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ philosophieren, heißt es in der «Republik» (VII, 518 c). Weder ist ihr Ausgangspunkt, das relative Nicht-wissen, ein bloßer Mangel an theoretischer Einsicht, sondern immer eine solche Unwissenheit, die in Gefahr ist, in Präsumption überzugehen, nämlich in vermeintliche Einsicht bei tatsächlicher Ignoranz, und in diesem Falle nur noch durch so etwas wie eine praktisch-therapeutische Operation geheilt werden kann; noch ist ihr jeweiliges Resultat ein gesichertes Wissen, sondern nur das vorläufige Ergebnis unserer nie-endenden Bemühung, die uns umgebende Welt konsequent zu denken. Denken also ist die Voraussetzung des platonischen Philosophierens, nicht Wissen als ihr angebliches Ziel. Wenn also schon philosophiert oder gedacht wird, dann verlangt Plato freilich, daß auch zugleich konsequent gedacht werde, weil ein nicht-konsequentes Denken gar kein Denken mehr wäre; aber er hält es für gänzlich unmöglich, rein logisch zu demonstrieren, daß überhaupt gedacht oder philosophiert werden müsse. Es gibt eben noch andere Betätigungsarten als die Philosophie, durch die wir dem Leben sub specie boni gerecht werden können; ja die Philosophie selber ist nur dann

gut, wenn sie sich von vornherein als nur ein Teilmoment des richtigen geistigen Lebens betrachtet und nicht etwa bereits als sein Ganzes.

Wir gestehen offen, daß wir in diesem Kampfe zwischen der «Philosophie» und der «Philognosie», wenn man uns diesen Ausdruck jetzt gestatten will, oder zwischen einer rein-rationalen und einer über-rationalen Philosophie eindeutig auf der Seite der «Philosophie» stehen, und daß die folgenden Ausführungen hauptsächlich zu ihrer Verteidigung gegen die Ansprüche eines bloßen Verstandesdenkens geschrieben worden sind. Für uns ist Philosophie immer das gewesen, als was sie im wesentlichen Plato betimmt hat; eine andere Konzeption ihres Wesens hätte uns nie dazu bewegen können, unser Leben in ihren Dienst zu stellen. Es ist dementsprechend auch immer unser Bestreben gewesen, für platonisches Philosophieren wieder Verständnis zu wecken. Wenn wir deshalb für diese Abhandlung den etwas merkwürdig klingenden Titel: «Von Kant über Hegel zu Plato» gewählt haben, so konnte damit natürlich keine irgendwie historisch nachweisbare Entwicklungslinie gemeint sein. Unsere Ansicht ist vielmehr die, daß diese so geordnete Reihenfolge der drei großen Denkergestalten die beste Leiter darstellt, auf der man von einer bloßen «Philognosie», dem natürlichen Ausgangspunkt eines noch naiven Denkens, langsam wiederum zur traditionellen «Philosophie» als der Liebe zur Weisheit aufsteigen kann. Wir sind nämlich in der Tat der festen Überzeugung, daß nur ein systematisch vergleichendes Studium der Gedankensysteme von Kant und Hegel einen neuzeitlichen Denker, der nicht von Plato selber ausgegangen ist, dazu führen kann, in die noch ungleich weitere und erhabenere Ideenwelt des spätern Plato einzudringen. Etwas scherzhaft haben wir uns gelegentlich so ausgedrückt, daß für uns das Wesentliche der Philosophie in einem rechtwinkligen Dreieck bestehe, dessen Katheten durch Kant und Hegel und dessen Hypothenuse durch Plato charakterisiert ist, und wo nach Pythagoras die Lehre Kants und Hegels als die beiden Kathetenquadrate in der platonischen Philosophie als dem gleichwertigen Hypotenusenquadrat integriert werden könnten. Gewiß hat dieser Ausdruck etwas Spielerisches an sich; aber er ist doch, wie wir glauben, das anschauliche Symbol für eine Überzeugung, die wir allen

Ernstes vertreten und auch in den folgenden Ausführungen zu begründen versuchen möchten.

Es sind vornehmlich also sachlich-systematische und methodologische Erwägungen gewesen, die uns zu unserem Titel: «Von Kant über Hegel zu Plato» geführt haben. Daneben haben aber wohl auch autobiographische Gründe nicht unwesentlich mitgespielt. Wir bekennen, daß wir für unser eigenes Denken vor allem diesen drei Heroen der Geistesgeschichte verpflichtet sind und daß Dankbarkeit uns, wie wir glauben, dazu verpflichtet, dies auch ausdrücklich zu bezeugen. Nur könnte die angegebene Reihenfolge der drei Namen wiederum nicht etwa besagen wollen, daß wir in unserer innern Entwicklung zunächst Kantianer gewesen sind, um dann Hegelianer und schließlich Platoniker zu werden. Das würde den Tatsachen nicht entsprechen. Faktisch sind wir, wie schon angedeutet, durch Plato zur Philosophie geführt worden; aber während wir zunächst nur unter einem noch etwas vagen Gesamteindruck seiner Lehre standen, hat sich später bei uns, zuerst unter dem vorwiegenden Einfluß von Kant und dann von Hegel dieses ursprünglich noch etwas schwankende Bild in immer klareren Umrissen abgezeichnet und schließlich zur Überzeugung verdichtet, daß nur der späte Plato wirklich erreicht hat, was Kant und Hegel zeitlebens zwar vorschwebte, und daß man nur durch ein eingehendes Studium von allen drei heute ein auf der Höhe der Zeit stehender Schüler Platos sein kann.

Schließlich hat aber die Wahl dieses Themas auch noch eine apologetische Seite gehabt. Es war uns nämlich in den letzten zwanzig Jahren gelegentlich recht unangenehm zu Mute, wenn wir daran dachten, daß wir bis jetzt noch mit keiner namhaften Publikation vor die deutschsprechende Öffentlichkeit getreten sind; und wir können es nicht verhehlen, daß uns eine Veröffentlichung unserer Gedanken in deutscher Sprache auch heute noch, nach so vielen Jahren innerer Spannung, eine große Überwindung kostet. Die Gründe dafür möchten wir darum kurz angeben.

Nachdem wir im Jahre 1928 mit unserer Doktordissertation über «Die Problematik der Neueren Philosophie» unserem Unvermögen, irgendwo in der neueren Philosophie festen Fuß zu fassen, Ausdruck gegeben und zugleich angedeutet hatten, daß es aber doch einen Standpunkt, nämlich den platonischen, geben müsse, von dem aus eine so allgemeine Skepsis allererst möglich

sei, machten wir uns, wie in der Dissertation versprochen, in unserer Habilitationsschrift vom Jahre 1929 daran, diesen Standpunkt darzulegen und zu begründen. Wir haben uns nicht dazu entschließen können, diese neue Abhandlung zu veröffentlichen, und, wie wir heute noch glauben, mit Recht. Denn wenn sie wohl im Religionsphilosophischen bereits unsere Überzeugung ziemlich adäquat auszusprechen vermochte, so könnten wir doch das gleiche nicht auch für das Logische, das Ethische und das Ästhetische behaupten. In der Logik faßten wir den Begriff nicht wie die platonische Idee als sowohl objektiv-konstitutiv für alle menschliche Erkenntnis, soweit diese realisiert ist, und zugleich, da wir nie über sie verfügen können, als beständige Erkenntnisaufgabe auf, sondern wir sahen in ihm im subjektiv-erkenntniskritischen Sinne bloß eine Erkenntnisaufgabe; und über das fundamental wichtige Verhältnis zwischen Denken und Anschauung waren wir uns noch durchaus nicht im klaren. Im Ethischen waren wir zwar, wie ein etwas späterer kleiner Aufsatz in der Festschrift für Herrn Prof. Karl Joël vom Jahre 1934 über das «Problem der Willensfreiheit bei Plato» zeigt, bereits auf dem richtigen Wege einzusehen, daß man mit dem sokratischen Paradoxon *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* voll Ernst machen muß, wenn man an der platonischen Ausgangsposition festhalten will; nur hatten wir auch darüber unsere Überzeugung noch nicht richtig aussprechen können, weil wir noch nicht zur Einsicht durchgedrungen waren, daß nach Plato die causa efficiens nicht nur immer im Dienste einer causa finalis stehen muß, um überhaupt sinnvoll zu sein, sondern daß sie, ähnlich wie die Wahrnehmung im Verhältnis zum Denken, auch indirekt noch als ein hindernder Grund dafür angesehen werden muß, daß in der sichtbaren Welt die causa finalis ihr Ziel nie völlig erreicht. Im Ästhetischen waren wir weiter fortgeschritten, wohl weil dieses Gebiet unserem Naturell am meisten entsprach; aber da unsere Ansichten im Logischen und Ethischen noch ungenügend waren, hätten wir zum mindesten das Verhältnis des Ästhetischen zu diesen beiden andern Disziplinen nicht befriedigend bestimmen können.

Wie gesagt, waren wir nur in der Religionsphilosophie schon bis zu einem wirklichen Abschluß gelangt. Hier war es uns völlig klar, daß weder die kantische Postulatenlehre noch Hegels Schwanken zwischen Substanz und Subjekt als der wahrhaften

Bestimmung des Absoluten zu einem befriedigenden Ziele führen konnte, sondern nur eine Konzeption wie die platonische von der *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ*, die als Sinn für all unser Denken, Handeln und Schauen immer schon als vorausgesetzt gelten muß und trotzdem als etwas, das für jede Zeit gemäß den ihr praktisch gestellten Aufgaben immer wieder neu zu formulieren ist. Auch glaubten wir damals schon einzusehen, daß die historische, von Plato selbst gegebene Formulierung dieses letzten Prinzips noch nicht genüge, sondern daß auf religionsphilosophischem Gebiete der ursprüngliche Platonismus durch etwas wie einen christlichen Platonismus zu ersetzen sei. Dieser unserer Überzeugung versuchten wir in zwei längeren Abhandlungen gerecht zu werden: In einer «Psychologie des Glaubens», gedacht als ein Beitrag für ein Preisausschreiben der Kantgesellschaft, im Jahre 1929, und etwas später in einer mehr systematisch gehaltenen Studie über den «Sinn und die Aufgabe der Philosophie». Diese beiden Abhandlungen sehen wir noch heute, einige Nebensächlichkeiten ausgenommen, als gültig an; wir hätten jetzt nichts mehr gegen eine nachträgliche Veröffentlichung.

Was uns damals von einem solchen Schritt abhielt, war wohl eine gewisse allgemeine Entmutigung. Wir fanden uns nämlich in einen schwierigen Zweifrontenkrieg verwickelt. Auf der einen Seite stand die Philosophie, damals verkörpert durch den Kritizismus, die Phänomenologie und die Anfänge der sog. Existentialphilosophie. Ihre Ansätze konnten wir von unserer platonischen Grundauffassung aus als zu einseitig subjektiv und anthropozentrisch nicht mehr gutheißen. Zugleich waren wir aber selber noch außer Stande, ihnen gegenüber unsere eigene Ansicht mit der nötigen Durchschlagskraft zu formulieren. Auf der andern Seite, in der Religionsphilosophie, war zwar unser Denken zu einem gewissen Abschluß gelangt, aber hier ergaben sich Schwierigkeiten für eine soziale Anpassung. Unser christlicher Platonismus vertrug sich eben nur schlecht mit den beiden christlichen Konfessionen unseres Landes, von denen der platonisierende Anglikaner Richard Hooker einmal nicht ohne Pointe gesagt hat, daß ihr Unerfreuliches darin bestehe, daß während die eine «nicht irren könne», die andere «nicht irren wolle». Aus dieser Sachlage heraus ist es vielleicht begreiflich, wenn wir uns eines Tages gleichsam in Verzweiflung dazu ent-

schlossen, unsere Philosophie in englischer Sprache zu schreiben und uns der anglikanischen Kirche anzuschließen.

Wir haben diesen Übertritt nie bereut. Er hat uns auf der einen Seite Ruhe gegeben und es indirekt auch ermöglicht, auf der andern systematisch weiterzuarbeiten. Zunächst dachten wir freilich daran, unsere philosophischen Ansichten nur in einer Darstellung Platos und seiner Philosophie kundzugeben. Ein dreibändiges Werk war geplant, von dem der erste Teil unter dem Titel: «Plato's Conception of Philosophy» 1937 bei Macmillan in London erschienen ist. Seine Fortsetzung, eine Studie über «First Principles of Platonism» lag druckreif beim gleichen Verleger, als der zweite Weltkrieg ausbrach. Sie blieb somit zunächst unveröffentlicht.

Wir selber waren nämlich unter dem Schein trügerischer Hoffnungen im Jahre 1938 wieder in die Schweiz zurückgekehrt. Wir haben deshalb den Krieg hier überlebt, freilich ohne uns in der Heimat noch wirklich daheim zu fühlen, sondern vom Gedanken beseelt, nach Beendigung des Krieges sofort, und diesmal endgültig, nach England überzusiedeln. Allein auch hier kam es wieder anders, als wir uns vorgestellt hatten. Allmählich war es uns nämlich gelungen, auch auf dem Gebiete des Logischen, Ethischen und Ästhetischen unsern Platonismus konsequent durchzuführen, und wir glauben heute innerlich, wenigstens im Umrisse, im Besitze einer platonischen Philosophie zu sein, die als Ganzes folgerichtig durchdacht ist und nichts mehr von den übrigen Philosophien des Tages zu fürchten hat. Auch glaubten wir nun einzusehen, daß die Schwierigkeiten, die einer öffentlichen Vertretung dieses unseres Gesichtspunktes in England oder in der deutschsprachigen Welt entgegenstehen, nur graduell voneinander verschieden sind. Zugleich waren wir uns aber auch bewußt geworden, über unsere in England während der dreißiger Jahre geplante Trilogie über Plato wieder hinausgewachsen zu sein...

Das waren die wichtigsten Ereignisse während der zwanzig Jahre unseres Stillschweigens. Wir hoffen, daß man es verstehen wird, wie angesichts dieser innern und äußern Widerstände nicht früher an ein sichtbares Ergebnis unserer Studien zu denken war, und daß es uns kaum möglich gewesen wäre, die Periode unserer innern Entwicklung zeitlich noch mehr abzukürzen.

Damit wollen wir nun aber unsere einleitenden Betrachtungen abschließen und gleich medias in res mit unserer Vergleichung der systematischen Ansatzpunkte bei Kant, Hegel und Plato eintreten. Wir beginnen mit Kant.

II.

Kant setzt ein bei der leibnizischen Unterscheidung der menschlichen Erkenntnisse in vérités de raison oder vérités éternelles, d. h. Wahrheiten, deren Gültigkeit wegen der Ausschließung von möglichen Drittlösungen aus der bloßen Demonstration der Unmöglichkeit des Gegenteils erweisbar ist, deren Anwendbarkeit sich aber nur aufs Logisch-Mögliche erstreckt, und in vérités de fait oder Wahrheiten, die zu ihrer Begründung über den Satz des Widerspruchs hinaus auch noch des Prinzips vom «zureichenden Grunde» bedürfen, sich dafür nun aber auf die konkrete sinnliche Wirklichkeit anwenden lassen sollen, wegen deren Unvorhersehbarkeit hingegen wiederum bloß kontingent sind. Damit habe Leibniz einen entscheidenden Schritt über Descartes hinaus getan und das Recht der Tatsachenforschung gegen seinen Versuch, das ganze Gebiet möglichen Wissens der nämlichen geometrischen Methode zu unterwerfen und die gesamte Wirklichkeit in geometrischen Strukturen erstarren zu lassen, wieder zur Geltung gebracht. Aber in einem Punkt war Leibniz nach Kant nun doch auch nicht konsequent genug. Er hatte nämlich behauptet aus der Annahme heraus, daß im göttlichen Verstande sowohl die sog. ewigen als auch die Tatsachenwahrheiten bereits beide voll realisiert sind, daß sie als Wahrheiten trotz ihrer prinzipiellen methodischen Divergenz nur graduell verschieden sein könnten, daß also mit andern Worten eine kontingente Tatsachenwahrheit durch immer adäquatere Aufzeigung ihres zureichenden Grundes in ihrer innern Evidenz so weit gesteigert werden könne, daß sie schließlich sozusagen unmerklich in eine ewige Wahrheit übergehe. Kant weist nach, daß der göttliche Intellekt als unendlicher Intellekt für uns philosophierende Menschen mit unserem endlichen Verstand «überschwänglich» ist, so daß sich aus ihm für uns nichts über das gegenseitige Verhältnis zwischen logischen und Tatsachenwahrheiten ausmachen läßt. Für uns, meint er, seien logische

Wahrheiten und Tatsachenwahrheiten zweierlei und in ihrem fundamentalen Unterschied durch keine theologische Hypothese überbrückbar. Ja, Kant geht noch einen entscheidenden Schritt weiter: er behauptet nämlich, daß das logische Denken nur das «Wie» der Dinge erfassen kann, nachdem diese uns schon anderswie gegeben sein müssen, nie aber imstande sei, die Existenz der Dinge qua Existenz aus sich selber hervorgehen zu lassen. Die Existenz, meint er, sei kein logisches Prädikat; sie müsse in jedem Urteil vor jeder Begriffsbestimmung für das logische oder grammatikalische Subjekt bereits als gegeben vorausgesetzt werden. Sie erfordere für ihre Erkenntnis im Menschen noch eine andere vom logischen Denken völlig unabhängige Erkenntnisquelle. Kant nennt sie die Anschauung.

Damit hatte sich Kant dem lockeschen Standpunkt genähert, nach welchem uns Menschen alles Material der Erkenntnis von außen durch Erfahrung zufließen soll, sei es nun durch den «äußern Sinn» für die Phänomene im Raum oder durch den «innern Sinn» für die Phänomene in der Zeit, und wonach dem Denken als einer in allen Menschen vorausgesetzten gemeinsamen formalen Fähigkeit nur noch die Aufgabe zukomme, dieses von außen gegebene Material auf seine gegenseitige Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zu prüfen. Aber während Locke auf diese Weise der sinnlichen Erfahrung ein bereits qualitativ bestimmtes Material vindizierte, wies Kant darauf hin, daß wir durch die Anschauung zunächst nur erfahren, *daß* wir einen Eindruck erhalten haben, aber noch nicht wissen, was er logisch bedeutet, d. h. wie er qualitativ beschaffen ist. Um seine Qualität bestimmen zu können, muß ich ihn, wie er meint, zuerst auf andere Eindrücke beziehen und durch seinen Kontrast mit ihnen logisch charakterisieren. Ohne eine solche vergleichende Beziehung wäre der Eindruck für mich qualitätslos oder gedanklich nach seinem «Wie» unbestimmt. Das ist, wie wir glauben, der tiefere Sinn von Kants oft zitiertem Ausspruch, wonach Anschauungen ohne Begriff «blind» seien wie Begriff ohne entsprechende Anschauung «leer», d. h. bloße Gedanken einer logischen Möglichkeit ohne Beziehung auf einen ihnen korrespondierenden Gegenstand in der praktisch relevanten sinnlichen Anschauungswelt.

Daraus ergab sich nun für Kant folgendes Problem: Auf der einen Seite behaupteten die Engländer Locke, Berkeley und

Hume, daß uns aller reale «Gehalt» durch Erfahrung gleichsam von außen zuflöße, keine Wirklichkeit also je aus dem bloßen Denken «hervorgesponnen» werden könne. Aber diese Erfahrung scheint gänzlich kapriziös und unvorhersehbar zu sein, sich keinen Regeln unterwerfen zu wollen und somit die Philosophie in Skeptizismus stürzen zu müssen. Auf der andern Seite behaupteten die Kontinentalen, vor allem Descartes und Leibniz, eine logische Methode zu besitzen, auf Grund von welcher die Erkenntnis nach festen Regeln fortschreiten könne. Allein diesen Denkern fehlte nach Kant die Beziehung ihrer Methode auf die Wirklichkeit; sie ließ sich bloß auf das Gebiet logischer Möglichkeiten anwenden. Darum stellte sich für ihn die schwierige Aufgabe, eine solche Methode zu finden, nach welcher es ihm möglich sein sollte, zu zeigen, wie ein jeweils durch sinnliche Wahrnehmung entstandener Eindruck, wo und wann er sich einstellen sollte, nach festen logischen Regeln mit meinem schon bestehenden Wissen systematisch verknüpft, dadurch qualitativ bestimmt und in den schon vorhandenen Besitz meines bisherigen Wissens eingegliedert werden könne. Wir glauben deshalb, daß Salomon Maimon und Fichte im Prinzip recht gehabt haben, wenn sie das Problem des kantischen Denkens als bloße *Ver*knüpfung von sinnlich schon zum voraus gegebenen Eindrücken in das Problem der *An*knüpfung eines neugegebenen Eindruckes an schon bestehendes Wissen umgedeutet haben. Wie dem aber auch sei, jedenfalls dürfte uns die Hauptfrage der kantischen Vernunftkritik jetzt verständlich geworden sein. Sie lautet nämlich: Wie kann ich wissen, daß wenn etwas sei, auch ein anderes sei, d. h. wie kann ich die Regeln der logischen Verknüpfung auf neue durch die Sinnlichkeit gegebene Eindrücke anwenden; oder: Wie ist fortschreitende sinnliche Erfahrung unter logische Regeln zu bringen, so daß sie nicht mehr kapriziös oder gänzlich unvorhersehbar ist; oder: Wie kann eine fortschreitende Wirklichkeitserkenntnis den sichern Gang einer Wissenschaft annehmen, i. e. so beschaffen sein, daß sie nicht mit jedem Schritt, den sie vorwärts tut, riskieren muß, wieder zwei oder drei Schritte zurückgeworfen zu werden?

Wie ist Erfahrung überhaupt möglich? Mit dieser einschneidenden Fragestellung steht Kant in diesem großen Streit zwischen den Engländern und den Kontinentalen doch prinzipiell

auf der Seite der ersteren. Nicht mehr um die «hohen Türme» eines definitiven Wissens ist es ihm zu tun, sondern nur noch um einen geregelten Fortschritt im «fruchtbaren Bathos der Erfahrung». Schon hier muß es klar werden, daß Kant die tiefsten Aufschlüsse in der Philosophie nicht mehr von einer theoretischen Metaphysik erwarten kann, daß sein eigenes Denken über einen einseitigen Erkenntnisstandpunkt hinausdrängen muß, wenn es an die für uns Menschen wirklich brennenden Fragen herantreten will, und daß der Rationalismus schon hier im Prinzip überwunden ist. Eine kurze Darstellung der Hauptergebnisse der kantischen Vernunftkritik wird dies bestätigen.

Um Vorstellungen überhaupt miteinander in Beziehung setzen zu können, müssen sie uns nach Kant in einem homogenen Raum und in einer homogenen Zeit gegeben sein, d. h. in einem solchen «Milieu», in welchem die Teile qualitativ gleich mit dem Ganzen und nicht wie in der begrifflichen Hierarchie durch differentiae specificae vom jeweils höheren Genus verschieden sind. M. a. W. Sinneseindrücke müssen durch logischen Vergleich und gegenseitigen Bezug aufeinander bestimmbare Raum- und Zeiteindrücke sein und eine gewisse Ausdehnung und Dauer haben. Raum und Zeit sind also für Kant die reinen Formen der Anschauung und als solche sowohl die Art und Weise, wie uns Gegenstände erscheinen, als die Art und Weise, wie wir als erkennende Subjekte die Gegenstände anschauen. Was das erkennende Subjekt selber ist und was die Wirklichkeit, die uns in diesen einzelnen räumlichen und zeitlichen Vorstellungen entgegentritt, wissen wir nicht; beide sind bloße Gedanken, denen kein in der sinnlichen Anschauung entsprechender Gegenstand gegeben werden kann. Sie sind aber insofern als bloße Gedanken doch nicht bedeutungslos, als sie das Feld der möglichen Erfahrung innerhalb des räumlich und zeitlich Vorstellbaren einschränken. Durch sie wird es, wie Kant meint, möglich, der theoretischen Vernunft selbst Grenzen zu setzen und die Kritik der reinen Vernunft auch als Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft darzustellen. Was nämlich über das Feld von Raum und Zeit hinausgeht, ist nach Kant nicht mehr ein Gegenstand möglicher theoretischer Erkenntnis. So Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sie, die höchsten Anliegen des menschlichen Gemütes, können also nach Kant theoretisch

weder mehr bewiesen noch widerlegt werden; sie liegen von vornherein außerhalb der Grenzen intellektueller Jurisdiktion.

Über die Ergebnisse von Kants transzendentaler Logik können wir uns verhältnismäßig kurz fassen, da sie das Problem der Schranken des Logischen in der Philosophie nicht unmittelbar berühren. Kant meint, daß jede Wirklichkeit, über die ich eine logische Aussage machen will, quantitativ in ihrem extensiven Ausmaß bestimmt werden muß, weil ich sonst nie genau weiß, worüber ich eigentlich ein Urteil fälle. Ebenso müsse das logische Prädikat nach seinem Intensionsgrad mathematisch bestimmt werden, da ich sonst mit mir nicht im klaren sei, was ich genau vom logischen Subjekt aussage. Ferner muß, sagt Kant, in jeder wahrgenommenen Veränderung etwas Beharrliches angenommen werden, an welchem sich die Veränderung vollzieht. Aber damit ist nun keine mehr irgendwie «substantielle» Substanz vorausgesetzt, die etwa unabhängig von den an ihr wahrgenommenen Veränderungen aus eigener Kraft existieren könnte. Was Kant meint, ist lediglich dies, daß, *wenn* ich eine Veränderung wahrnehme, dann auch eine Substanz, an der die Veränderung sich vollzieht, angenommen werden müsse; aber damit sei nicht gesagt, *daß* ich je in der Zukunft wieder Veränderungen wahrnehmen werde. Dies werde jeweils die Erfahrung erweisen müssen als die alleinige kompetente Instanz über alles Tatsächliche. Rein logisch lasse sich hier nichts vorausbestimmen. In ähnlicher Weise deutet Kant auch das Gesetz der Kausalität als die Regel, die es mir gestattet, die Erscheinungen nach der Sukzession der Zeit zu ordnen. Was ich nämlich in der Reihenfolge meiner Wahrnehmungen immer so vor einem andern wahrnehme, daß ich ihre Folge in der Zeitordnung nicht umkehren kann, das muß ich nach Kant als die vorausgehende Ursache der auf sie folgenden Wirkung ansehen. Ohne die durchgängige Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes im Felde der zeitlichen Erscheinungen anzuerkennen, könnte ich also nach Kant nichts in eine zeitliche Sukzession einreihen, die Zeit hörte auf, ein Ordnungsprinzip zu sein, und alles psychische Geschehen wäre einem unvorstellbaren Chaos ausgeliefert. Das heißt nun bei Kant aber wiederum nicht, daß ich erwarten dürfte, daß die als Ursache und Wirkung auf die sinnliche Wahrnehmung angewandte Regel der Sukzession nun immer ihre empirische Bestätigung finden müßte.

Ganz im Gegenteil. Es ist sehr wohl möglich, daß meine Erwartung durch die unvorhersehbare Erfahrung nicht erfüllt wird. Das führt aber nach Kant nicht zu einer Entwertung des allgemeinen Kausalitätsprinzips, sondern nur zur neuen Aufgabe, für die Abweichung vom erwarteten Geschehen eine zusätzliche Ursache zu den bisher angenommenen hinzuzufinden. Auch hier ist die Kausalität im Grund nur eine Regel, die es uns gestattet, zeitliche Wahrnehmungen, nachdem sie uns zuteil geworden sind, nach ihrer Zeitordnung zu fixieren; sie kann nie dazu führen, Erfahrung zu antizipieren oder gar abschließende Erkenntnisse zu begründen. Des ferneren behauptet Kant, daß wir als axiomatisch anzunehmen haben, daß alle gleichzeitig existierenden Dinge miteinander in Wechselwirkung stehen. Und offenbar mit Recht so; denn ein Ding außerhalb des Zusammenhangs dieser Wechselwirkung wäre eine isolierte Vorstellung, die sich an nichts anknüpfen und somit auch nicht nach ihrer qualitativen Bedeutung logisch bestimmen ließe. Endlich, was als zu irgend einer beliebigen Zeit daseiend vorgestellt wird, nennt Kant möglich (und zu dieser Vorstellung braucht es gewisse reale Indizien), was zu einer bestimmten Zeit, wirklich, was zu jeder Zeit, notwendig.

Soweit Kants Urteilslehre. Mit ihr ist aber erst gezeigt worden, wie ein einzelnes Urteil zustande kommen kann. Und ein solches einzelnes Urteil für sich konstituiert noch nicht das System aller meiner möglichen Erkenntnisse. Ja, als ein einzelnes Urteil ist es selber immer durch vorangehende Urteile bestimmt, da in ihm ja immer eine neue Wahrnehmung an schon als bekannt vorausgesetztes Wissen angeknüpft wird. Jedes einzelne Urteil ist daher nur ein Glied in einer unendlichen Reihe von Urteilen und ist als Urteil erst dann wirklich bestimmt, wenn diese ganze Reihe mitsamt dem Anfangsglied, an dem diese ganze Kette selber hängt, aufgezeigt worden ist. M. a. W., um eine bedingte Ursache als solche wahrhaft einsehen zu können, müßte ich in der Reihe der Bedingungen dieser bedingten Ursache so lange aufsteigen, bis ich zu einer ersten unbedingten Ursache als der wahren causa prima für alle nachfolgenden causae secundae vorgedrungen wäre. Es ist unnötig zu betonen, daß dieser unendliche Regreß nach Kant praktisch nie vollständig durchzuführen ist. Er verlangte nämlich, daß ich über alle Zeit

hinaus zu einem vorzeitlichen Anfang, über den hinaus es keine weitere Vergangenheit mehr gibt, rekurrieren könnte. Ein solcher vorzeitlicher Anfang läge aber nicht mehr innerhalb des Zeitlichen selber und könnte somit nach Kants Voraussetzungen nicht mehr ein Gegenstand möglicher Erfahrung sein. Trotzdem glaubt Kant, daß diese Idee des Unbedingten für die menschliche Erkenntnis nicht unwesentlich ist. Wenn sie an sich auch nicht erkennbar sei, so könne sie doch der empirischen Erfahrung die Richtung angeben. Das Unbedingte als unerreichbares Ziel der Erkenntnis erweise sich uns nämlich praktisch als das Ideal eines einheitlichen Systems, in welchem von einem ersten einheitlichen Prinzip aus die ins Unermeßliche gehende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur gleichen Zeit in ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis und in der Sukzession der Zeit nach der Regel von Ursache und Wirkung bis zu dem jeweils gegenwärtigen Augenblick — man beachte diese letzten Worte; denn über die erst zukünftigen Wahrnehmungen verfügen wir nach Kant nie — vollständig und lückenlos dargestellt wäre. Aber auch dieses Ideal der reinen Vernunft, die Anwendung der Idee des Unbedingten auf die bisherige Erfahrung, läßt sich nach Kant nie völlig realisieren. Aber wir könnten uns ihm, meint er, doch immer mehr annähern. Und dies könne geschehen, wenn wir zwar nicht auf ein einziges ursprüngliches Erklärungsprinzip dringen; denn von einem einzigen Erklärungsgrund könnten wir nie das Mannigfaltige als voneinander Unterscheidbares ableiten; aber wenn wir uns wenigstens an die Occamsche Regel hielten, nach welcher principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda, doch immer nur so weit, daß nicht durch eine allzu große Simplifizierung die Einsicht in die «Spezifikation der Natur» zu kurz komme.

Das ist in groben Strichen das Ergebnis von Kants Kritik der theoretischen Vernunft. Zwei Gedanken in ihr müssen uns aber auch noch etwas über sie hinaus beschäftigen, da sie den Übergang von ihr zu seiner praktischen oder moralischen Glaubenslehre vermitteln: Erstens, der Gedanke einer überzeitlichen Ursache, die zwar in ihrem Wesen für uns unerkennbar bleiben muß, aber mit ihren Wirkungen ins Feld der möglichen Erfahrung eingehen kann, und zweitens der Gedanke eines absoluten Urgrundes, der aller relativen Wechselbestimmung der Erschei-

nungen in Raum und Zeit als tragende Einheit vorausliegt. Die objektive Realität dieser beiden Gedanken kann nach Kant nie dargetan werden, weil sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung mehr ist. Aber, meint er, wir hätten trotzdem ein Motiv, für sie eine gewisse Voreingenommenheit zu haben, weil ohne sie auch die Erfahrung im rein Zeitlichen nicht denkbar wäre. Ohne eine spontane Ursache außerhalb der Zeit nämlich, betont er, könnte nichts in der Erfahrungswelt als wirklich verursacht angenommen werden, da die endlose Kette von Bedingtem und Bedingungen in der Zeit uns nie zu einer ersten wahrhaften Ursache führen kann, und ohne Annahme eines absoluten Grundes für alle Erscheinung stünde auch das System der zeitlichen Relationen als bloß immer gegenseitige Relativität sozusagen haltlos in der Luft.

Aber wenn wir so vom Denken bloß dazu ermutigt aber nicht ermächtigt werden, eine überzeitliche Ursache und Gott als absoluten Urgrund aller Dinge und alles relativen Geschehens anzunehmen, so legt uns nun doch nach Kant die Reflexion über unsere moralische Pflicht es nahe, sie aktiv zu bejahen. Die Pflicht nämlich wendet sich an uns durchs Sollen, und das Sollen gilt unbedingt, ohne Ansehen der Person und ohne auf zeitliche Umstände Rücksicht zu nehmen. Im Sollen tritt uns, wie Kant meint, durch die moralische Forderung das Unbedingte unmittelbar entgegen; es wäre bereits unsittlich, auch nur zu fragen, warum ich soll. Ich soll eben, weil ich soll. Wenn ich aber soll, dann muß ich auch annehmen dürfen, daß ich prinzipiell kann; denn sonst hätte das Sollen keinen Sinn. Sobald ich also gewillt bin, das Sollensgesetz zu erfüllen, dann bin ich auch unmittelbar gewiß, daß ich frei bin, oder, nach Kant, mit meinem reinen Willen eine neue Kausalkette im Felde der Erscheinungen beginnen kann. Theoretisch beweisen kann ich diese Freiheit nicht mehr; ich kann deshalb nicht mehr sagen, *es* sei gewiß, daß ich frei bin; ich habe dagegen, unter der Voraussetzung meines ehrlichen Willens, das Sittengesetz zu erfüllen, die unmittelbare moralische Gewißheit oder den Glauben, daß ich in meinem überzeitlichen Wesen frei bin; ich darf also in sittlicher Hinsicht behaupten, *ich* sei unerschütterlich gewiß, daß ich frei bin. Man sollte erwarten, daß angesichts dieser Lehre alle seitherigen Vertreter der Philosophie den Wunsch gehabt

hätten, vor Kant niederzufallen, um ihm gleichsam auf den Knien dafür zu danken, daß er mit dieser einzigen Entdeckung alle Menschen, ob hoch oder tief in ihrem Bildungsstand, vor der Majestät des Sittengesetzes auf eine Ebene gehoben und dem Wissensdünkel einen entscheidenden Schlag versetzt habe. Allein der Intellectus sibi permissus, besonders in seiner korporativen Verantwortunglosigkeit, hat dafür gesorgt, daß diese Seite der kantischen Philosophie möglichst der Vergessenheit, wenn nicht gar der Verachtung, preisgegeben werde, damit man wieder weiter rationale Fäden spinnen könne, als ob in der Philosophie durch Kant nichts geschehen wäre.

Wir können hier nicht auf die Einzelheiten von Kants Ethik näher eintreten. Wir möchten nur betonen, daß sein Gegensatz zu Schiller nicht so groß ist als gemeiniglich angenommen wird. Kant hat nämlich nirgends gesagt, daß das Sittengesetz von uns verlange, unsere Pflicht gegen unsere Neigungen zu tun. Das Sittengesetz fordert unbekümmert um alle unsere Neigungen; nur für die Abschätzung des relativen Wertes einer sittlichen Handlung, soweit eine solche Abschätzung überhaupt möglich ist, ist das Maß des überwundenen Widerstandes in Anschlag zu bringen. Im übrigen wäre er wohl mit Schiller darin einig gewesen, daß es in jedem Spezialfall besser ist, eine Tat zugleich mit Neigung, als gegen seine Neigung zu tun, hätte aber gegen Schiller (und Hesiod) eingewendet, daß durch jede solche sittliche Durchbildung unseres Charakters in moralischen Einzelfällen unser Gewissen als solches zugleich geschärft und unsere Achtung vor ihm gestärkt wird, so daß wir uns in Zukunft vor noch größere Aufgaben und sittliche Anstrengungen stellen können. Im gesamten genommen, hat deshalb wohl doch Kant recht, wenn er meint, daß mit zunehmender Sittlichkeit der Weg für uns nicht leichter und weniger «rauh» werde, sondern im Gegenteil immer steiler und steiler. Die Sittlichkeit kann darum nicht nur Vorstufe für eine ästhetische Bildung des Menschengeschlechtes sein; sie behält ihre Eigengesetzlichkeit und bringt sie mit jedem gewonnenen Fortschritt nur noch mehr zur Geltung.

Das wird wichtig für das Verständnis von Kants Gottespostulat. Kant meint nämlich, wir seien genötigt, aus sittlichen Gründen an Gott als den Weltregierer zu glauben, der unser natürliches Anliegen nach Glückseligkeit letzten Endes mit unserer

sittlichen Würdigkeit in Einklang bringen werde. Ohne diesen göttlichen Ausgleich würde eben die Diskrepanz zwischen der Sittlichkeit eines Menschen und seinem tatsächlichen Wohlbefinden immer größer, und die Welt müßte uns als eine absurde Einrichtung erscheinen. Man hat oft gegen Kant eingewendet, daß er mit dieser Lehre dem Glückseligkeitsstreben doch am Ende wieder eine Hintertür geöffnet habe, nachdem es zuvor von ihm durchs Hauptportal hinauskomplimentiert worden sei. Wir halten diesen Vorwurf für ungerecht. Denn dieser Glaube an den Weltregierer kann meine Sitlichkeit nicht von außen bestimmen, da ich ihn als moralisches Postulat ja nur haben kann unter der Voraussetzung, daß ich fest gewillt bin, das Sittengesetz zu erfüllen. Wir möchten damit diese kantische Lehre nicht unbedingt verteidigen — wir wissen sehr wohl, daß sie noch andern Bedenken ausgesetzt ist, wie z. B. dem, daß sub specie aeterni gar kein zeitliches Glückseligkeitsstreben mehr in Frage kommen kann —; insofern aber Kant damit seiner Überzeugung Ausdruck gegeben hat, daß die Moralität zwar durch keine äußern Bestimmungsgründe motivierbar sei, aber zugleich, um moralisch bleiben zu können, über sich selber hinaus in einen religiösen Glauben transzendieren müsse, glauben wir, ihm völlig recht geben zu dürfen.

Weniger glücklich scheint uns hingegen Kants Unsterblichkeitspostulat zu sein, wenigstens in der Form, die er ihm in der «Kritik der praktischen Vernunft» gegeben hat. Es wird hier nämlich behauptet, daß, um die Sittlichkeit zu erfüllen, ich mich über alle Zeit hinaus fortdauernd vorstellen muß, da ich in der Zeit nie damit rechnen kann, ihm völlig Genüge getan zu haben. Somit wird aber tatsächlich aus der Unmöglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes eine grenzenlose Dauer für das sittliche Ich gefordert, damit es die Sittlichkeit schließlich dennoch erfüllen könne, m. a. W. ein perennierender Widerspruch gesetzt. Es ist deshalb begrüßenswert, wenn Kant später in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» dieses Argument wieder aufgenommen und so umgestaltet hat, daß jetzt behauptet wird, es komme in der sittlichen Handlung überhaupt nicht auf ihre Folgen an in der Zeit, da ich deren mögliche Auswirkung in der Zukunft ja nie überschauen kann, sondern lediglich auf die Gesinnung, auf die Frage, ob ich in ihr meiner

subjektiven Neigung oder der Achtung vor dem objektiven Sittengesetz den Vorzug gebe, oder mit andern Worten, ob ich kraft meiner ursprünglichen Anlage zum Guten meinem ebenso ursprünglichen Hang zum Bösen prinzipiell abgesagt habe oder nicht. Ist meine Gesinnung recht, d. h. stelle ich mich im Prinzip auf die Seite meiner guten Anlage (die als gottgewollt darum auch Anlage im Gegensatz zum nichtgewollten Hang genannt wird), so werde Gott als gerechter Herzenskündiger diese meine rechte Gesinnung als moralisch gleichwertig mit der Erfüllung meiner Pflicht in Ansehung aller ihrer Folgen betrachten und mich rechtfertigen, auch wenn ich im Kampfe gegen das Böse noch nicht dazu gekommen bin, mein Inneres von allen Schlacken seiner bösen Neigungen zu reinigen. Es ist wunderbar zu beobachten, wie hier der sonst so nüchterne Kant dazu fähig wird, die geheimsten Regungen der reinen Tatmystik zu verstehen und einem Unsterblichkeitsgedanken das Wort redet, der das ewige Leben nicht mehr in der Zukunft erwartet, sondern als etwas deutet, das wir als eine praktische Übereinstimmung mit dem Göttlichen schon hier und jetzt teilen können, wenn wir uns kraft des sittlichen Willens prinzipiell von allem Zeitlichen freimachen. Kant selber hat diese innere Umwandlung des Menschen von der Vorherrschaft des Hanges zum Bösen zur Vorherrschaft der Anlage zum Guten eine Regeneration oder Wiedergeburt genannt; nur geht er nicht auf die Frage ein, ob ein einmal so regenerierter Mensch wieder in seinen früheren Zustand zurückfallen kann.

Damit ist aber Kants Philosophie noch keineswegs zu ihrem Abschluß gelangt. Um das Sittengesetz mir als etwas Sinnvolles zum Bewußtsein bringen zu können, muß ich mir auch die äußere Welt so eingerichtet vorstellen dürfen, daß sich in ihr — den guten Willen immer vorausgesetzt — sein Gebot prinzipiell erfüllen lasse. Es muß mir also erlaubt sein, mir von der Welt ein solches Bild zu machen, als ob sie das plastische Material zur Verwirklichung der sittlichen Forderungen darstelle. Ich werde m. a. W. eine durchgängige Zweckmäßigkeit in ihr vermuten dürfen, auch wenn diese bloß latent und ich nicht imstande sein sollte, sie überall nachzuweisen, sondern nur hier und jetzt in einzelnen begnadeten Spezialfällen zu ahnen. Sinnlich erscheinen, meint nun Kant, könne uns diese latente Zweck-

mäßigkeit in der Kunst als in jener geistigen Haltung, in der es uns nicht um die Wahrnehmung eines gegenständlichen Objekts als solchem zu tun ist, sondern wo wir uns von ihm nur zu einem freien Zusammenspiel unserer subjektiven Seelenkräfte anregen lassen. Schön nennt Kant ein Kunstwerk oder einen Naturausschnitt, der unsere Sinnlichkeit mit dem Verstand in ein harmonisches Wechselspiel bringt, erhaben, wenn es sie auch noch mit der über alles Endliche hinausgehenden Vernunft in Einklang versetzt, was dadurch geschehen könne, daß in ein und demselben Eindruck die Sinnlichkeit als bloße Natur zwar niedergeschlagen, zugleich aber als potentielle Mithelferin an der Verwirklichung des Sittengesetzes auch wiederum über sich selber emporgehoben werde. Man darf sich natürlich nicht vorstellen, daß ein Kunstwerk nun entweder nur schön oder erhaben sein müsse; in Wirklichkeit wird es immer beides zugleich, und nur vorwiegend das eine oder andere werden müssen. Über diese bloß sinnlich erscheinende Zweckmäßigkeit und das sie begleitende freie Zusammenspiel unserer subjektiven Seelenkräfte hinaus dürfen wir nun aber auch noch nach Kant mit unserem Verstand möglichen Zweckzusammenhängen in der wirklichen Natur nachgehen, nicht um ihre objektive Wirklichkeit zu behaupten, sondern um an Hand von ihr als heuristischem Prinzip gleichsam auf Entdeckungsfahrten auszugehen. Was wir dabei uns mehr oder weniger deutlich an unserem geistigen Horizont abheben sehen, ist die Welt des Organischen. Hier scheint eine objektive innere und äußere Zweckmäßigkeit unabhängig von unserem subjektiven Einfluß in der Natur durchzuschimmern; aber diese objektive Zweckmäßigkeit in der Natur ist für uns nach Kant doch immer nur eine erlaubte Betrachtungsweise, nicht ein konstitutives Wirklichkeitsgesetz. Doch verfehlt Kant nicht, darauf hinzuweisen, daß uns dieses heuristische Prinzip auch dazu veranlassen könne, neue Kausalzusammenhänge zu entdecken und so indirekt die Wissenschaft fördere.

Es wird an diesem Ort richtig sein, auch einen kurzen Blick auf Kants geschichtsphilosophische Schriften zu werfen. Sie werden zwar meist bei einer Darstellung seiner Lehre übergangen, weil sie nicht zum Gegenstand einer besonderen «Kritik» gemacht worden sind. Offenbar hat Kant es nicht für unbedingt

nötig empfunden, überhaupt zur Geschichte Stellung zu nehmen; auch gehörte sie im achtzehnten Jahrhundert noch allgemein zu den «belles lettres»; sie war noch nicht als besondere ernsthafte Wissenschaft anerkannt. Mit dieser unhistorischen Geisteshaltung Kants müssen wir uns abfinden; sie ist das, was ihn heute am meisten von unserem unmittelbaren philosophischen Bewußtsein trennt und ihn mit seinem formalen Apriorismus noch als einen typischen Vertreter des Aufklärungszeitalters erscheinen läßt, das geglaubt hat, mit seinen Denkformeln das Leben ein für allemal einfangen und meistern zu können. Immerhin können wir aus seinen Ausführungen entnehmen, daß er der Ansicht war, wir könnten der Geschichte nur dann sinnvoll begegnen, wenn wir sie als möglichen Realisierungsprozeß einer rechtlichen oder sittlichen Norm betrachten und dementsprechend die von ihr überlieferten Geschehnisse würdigten. Es leuchtet ein, daß man auf diese Weise dem geschichtlichen Faktum nicht gerecht werden kann, weil alles geschichtliche Werden dabei von vornherein auf einen Endzweck bezogen wird, der allein als wirklich wichtig gelten kann und im Verhältnis zu welchem die Historie als bloßer Vorbereitungsprozeß schließlich irrelevant werden muß.

Ganz gegen das Lebensende endlich hat Kant auch noch einmal versucht, seine Philosophie, die in seinen «Kritiken» gleichsam nur von verschiedenen Seiten her beleuchtet worden war, aus einem Guß darzustellen. Dieses Werk hätte nach seinem Urteil den krönenden Abschluß seines Lebenswerkes bilden sollen. Auch hatte Kant eingesehen, daß er im Laufe seiner rastlosen philosophischen Weiterentwicklung über manche vorerst einmal eingenommene Positionen bereits wieder hinausgekommen war. So war es ihm u. a. klar geworden, daß nicht schon die einzelnen synthetischen Urteile a priori die Erfahrung als solche möglich machen, sondern erst ihre Verkettung im System. Damit fiel aber seine Unterscheidung zwischen konstitutiven und bloß regulativen Erkenntnisprinzipien weg. Die Kausalität ist nämlich genau besehen auch nur eine Regel für die Bestimmung der Sukzession in der Zeit, und das Ideal der reinen Vernunft für den Aufbau des Systems ebenso konstitutiv wie irgend ein einzelner reiner Verstandesbegriff. Auch hatte Kant seit der «Kritik der Urteilskraft» eingesehen, daß es im Grunde für uns

keine vor dem Denken einfach gegebene Anschauung geben kann, sondern daß alle unsere Wahrnehmung durch das Interesse diktiert wird, das wir an der Entdeckung von solchen Realitäten haben, die als irgendwie zweckmäßig sich unserem bereits akkumulierten Bestand des Wissens organisch einfügen lassen. Ferner hatte er sich die Frage gestellt, ob Gott wirklich nur der moralische Weltregierer sei, der einen Ausgleich zwischen der moralischen Würdigkeit und der ihr entsprechenden Glückseligkeit schaffe, oder ob er nicht, gerade auch aus diesem Grunde, zugleich als Herr der Natur angesehen werden müsse. Damit wurde aber auch die Frage aufgerollt, ob die Theologie wirklich nur auf eine moralische Postulatenlehre aufzubauen sei, oder ob sie nicht eher ein umfassendes Prinzip verlange, das zugleich theoretische Erkenntnis, moralischen Glauben und ästhetische Betrachtungsweise enthalte, zugleich aber noch über sie hinausgehe. Alle diese Probleme werden in Kants Opus posthumum mehr oder weniger ausführlich zur Sprache gebracht. Aber bekanntlich ist dieses Werk nicht über einen ungeheuren Trümmerhaufen von lose miteinander verbundenen Bruchstükken hinausgediehen. Es ist erschütternd zu sehen, wie Kant in seinen letzten Jahren diese größte Frucht seines Denkens seinen abnehmenden Geisteskräften noch hat abringen wollen. Allein die Natur blieb unerbittlich: das Werk blieb unvollendet. Wir legen Gewicht auf diese Feststellung, weil man nur allzu leicht vergißt, daß Kants eigentliches Lebenswerk, wenigstens nach seinem eigenen Urteil, allererst noch hätte kommen sollen, und daß alles, was er bisher erreicht hatte, bei ihm bloß als Vorbereitung dazu galt.

III.

Überblicken wir noch einmal kurz Kants philosophische Leistung, so werden wir wohl mit Bewunderung erfüllt werden müssen, wie es hier einem doch schon etwas betagten Manne gelang, die Philosophie über die Ebene des bloßen Verstandes zu erheben — denn auf ihr bewegte sie sich im wesentlichen in der gesamten Periode von Descartes bis Hume — und ihr in einem einzigen ununterbrochenen Anlauf gleichsam eine neue Dimension nach der andern zu erobern, bis er ihr schließlich eine Weite und eine Tiefe gegeben hatte, wie sie sie seit den

Tagen Platos und, in abgeschwächtem Sinne, der Neuplatoniker, wohl nicht mehr besessen hat. Um so befremdlicher muß es uns darum erscheinen, wenn wir sehen, wie die Neukantianer in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts bei ihm wiederum ein einziges Ausgangsprinzip suchten, an dem sie, gleichsam als an einem archimedischen Punkt die gesamte Philosophie wieder mit logischen Fäden aufknüpfen könnten.

Dieses Prinzip glaubten sie in der Idee der Erkenntniskritik finden zu können. Damit hatten sie auch nicht ganz unrecht. Denn Kant hat in der Tat dieses Prinzip auch vertreten und als von hervorragender Wichtigkeit gepriesen — hat er doch in seinen «Prolegomena» einmal selber gesagt, die Philosophen hätten vorerst ihre Arbeit auf der Seite liegen zu lassen und alles bisher in der Metaphysik Geschehene als ungeschehen zu betrachten, bis es ihnen gelungen sei, die Frage, wie synthetische Urteile a priori als die Vorbedingung aller Wirklichkeitserkenntnis möglich seien, zu beantworten —; aber Kant hat doch nie die Kritik als solche zum Hauptzweck seines Philosophierens gemacht. Sie war ihm nur Vorübung. Er wollte daher über seine «Kritiken» als bloße Propädeutik hinaus später auch noch das gesamte System einer auf dieser Basis aufgebauten «kritischen» Philosophie liefern und hat in seinen «Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft» und in seiner «Metaphysik der Sitten» dieses Versprechen für das Gebiet der Natur und der Sittlichkeit auch tatsächlich eingelöst. Auf dem Felde der teleologischen Zweckmäßigkeit konnte er das nämliche nicht tun, weil, wie er selber sagte, bei der Zweckmäßigkeit als bloß heuristischem Prinzip kein realer Gegenstand hinter dem kritisch zu beglaubigenden Prinzip angenommen werden darf und somit die «Kritik» bereits mit dem «System» zusammenfallen muß.

Wir möchten nicht in Abrede stellen, daß den Neukantianern dadurch ein gewisses Verdienst zufällt, daß sie das kritische Prinzip einmal als solches einer eingehenden Prüfung unterworfen haben. Sie haben zuerst mit Recht darauf hingewiesen, daß die kritische Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis immer die erste Stelle in der Philosophie einnehmen müsse, weil es ungereimt wäre, sie erst nachträglich zu stellen und auf Grund von schon als zu Recht bestehenden Erkenntnissen an sie heranzutreten. Sie sei deshalb nicht bloß eine beliebige Frage

in der Philosophie, sondern ihre eigentliche Grund- und Ursprungsfrage.

Aber eines scheinen diese Neukantianer dabei doch wieder übersehen zu haben — etwas, dessen sich der «alte» Plato schon deutlich bewußt war (s. Theaet. 196 d. e.) —: nämlich, daß ich wenn ich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis stelle, doch immer einen bestimmten Erkenntnisbegriff zur Diskussion stellen muß, da es sinnlos wäre, nach der Möglichkeit eines nur möglichen, nicht weiter spezifizierten Erkenntnisbegriffes zu fragen. Sobald ich aber einen solchen speziellen Begriff der Erkenntnis der erkenntniskritischen Prüfung unterstelle, muß ich doch wiederum voraussetzen, daß ich bereits wisse, daß dieser Erkenntnisbegriff tatsächlich das Wesen der Erkenntnis adäquat wiedergibt. Das ist aber nicht von vornherein gewiß; denn jeder solche spezielle Erkenntnisbegriff ist doch wohl aus früheren philosophischen Überlegungen historisch herausgewachsen und damit in gewissem Sinne zufällig. Oder ist nicht Kants Erkenntnisbegriff als «synthetisches Urteil a priori» aus seiner Diskussion der Standpunkte von Decartes und Leibniz einerseits und von Locke und Hume andrerseits hervorgegangen, und hat nicht Kant selber, noch während er seine «Kritik der reinen Vernunft» schrieb, diesen seinen ersten Erkenntnisbegriff, der als roter Faden gleichsam seine «transzendentale Analytik» durchzieht, in der «transzendentalen Dialektik» zum System aller synthetischen Urteile a priori bis zum jeweils gegebenen Zeitpunkt erweitert, als er einsah, daß ein einzelnes isoliertes synthetisches Urteil doch noch nicht schon die Erkenntnis in ihrem vollen Umfang konstituieren kann? Plato hat also bereits gesehen, daß das ganze Geschäft der Erkenntniskritik prinzipiell dem Vorwurf einer «Methodenunreinheit» ausgesetzt sei, und er hat daraus den Schluß gezogen, daß Kritik immer nur den Prozeß der Wirklichkeitserkenntnis begleiten müsse, aber ihr nie bloß vorausgehen könne.

Aus diesem Grunde haben wohl die Vertreter der sog. «Badischen Schule», vor allem Windelband und Rickert, den Vorschlag gemacht, die Philosophie selber als eine rein kritische Disziplin aufzufassen, als eine Disziplin, die grundsätzlich nicht mehr an die Dinge selbst herangehen, sondern nur noch die Forschungsergebnisse der einzelnen Fachdisziplinen auf ihre er-

kenntniskritische Stichhaltigkeit hin prüfen wolle. Aus der Konfrontation der Geltungsansprüche dieser Sonderdisziplinen für ihre angeblichen Entdeckungen auf dem Felde des Wirklichen werde sich dann auch jeweils der auf seine Möglichkeit hin zu prüfende allgemeine Erkenntnisbegriff einstellen, und andrerseits aus der kritischen Beantwortung der Frage nach seiner Möglichkeit auch wiederum das relative Recht der Geltungsansprüche der Realdisziplinen für ihre Forschungsergebnisse bestimmt werden können, so daß aus dieser Wechselwirkung zwischen einer als rein kritisch-formale Disziplin bestimmten Philosophie und den an den Sachen selbst orientierten Einzeldisziplinen der ersteren ein immer differenzierterer Erkenntnisbegriff dargeboten werde, den sie auf seine Möglichkeit hin prüfen könne, und den letzteren aus der Beantwortung dieser Frage immer neue methodologische Anregungen zuflössen. Allein, so einleuchtend auf den ersten Blick diese Arbeitsteilung auch scheinen mag, so räumt sie doch die fundamentalen Schwierigkeiten einer nur als Erkenntniskritik bestimmten Philosophie nicht aus dem Wege. Denn die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis wird auch so nie abschließend gelöst, und solange das nicht geschehen sei, heißt es doch, dürfe man aus philosophisch-erkenntniskritischen Gründen nicht an die Dinge heran. Es hilft deshalb nichts zur Sache, wenn in dieser Konzeption einer Arbeitsteilung die Aufgabe der Wirklichkeitserforschung ganz den Sonderdisziplinen anheimgestellt wird; denn dadurch, daß sich durch diese Arbeitsteilung nach formalen und materialen Gesichtspunkten die Philosophie mit den Sonderdisziplinen gleichsam unter einem gemeinsamen Firmenschild der Wissenschaft verassoziiert hat, ist sie auch verantwortlich dafür geworden, was bei den einzelnen Fachdisziplinen getrieben wird, gleich als ob es durch sie selber geschähe.

Wir haben uns deshalb nie darüber gewundert, daß der Neukantianismus eines Tages plötzlich zusammengebrochen ist. Als dieses Ereignis eintrat, war er innerlich bereits völlig ausgehöhlt. Aber ob die ihn um die Jahrhundertwende ablösende Phänomenologie etwas Besseres an seine Stelle zu setzen hatte, ist uns doch auch bald mehr als fraglich geworden. Wohl war nach einer so langen Beschränkung auf das rein Formale der Drang der Philosophie zu den «Dingen selbst» vorzustoßen, verständlich;

aber die Begründung, die die Phänomenologen diesem Bedürfnis nach sachlicher Erfüllung haben geben wollen, scheint uns doch recht anfechtbar. Daß man über die bloße Stellungnahme des erkennenden Subjekts im praktischen Akt des Erkennens auf einen darüber hinausliegenden logischen Sinngehalt vorstoßen wollte, halten wir zwar für an sich richtig und begrüßenswert; daß man aber glaubte, einzelne «intendierte Gegenstände» und ihren «wesentlichen Zusammenhang» als beides «originäre Gegebenheiten» in einer ursprünglichen «Wesensschau» einsehen zu können kraft der innern Evidenz, mit der sie sich uns darbieten, ist unseres Erachtens eine allzu einfache Voraussetzung. Es wird nämlich dabei erstens übersehen, daß, obwohl es zwar in einem bestimmten Augenblick in der Tat nicht möglich ist, von größerer oder kleinerer Evidenz zu sprechen, sondern nur entweder von Evidenz oder Nichtevidenz, trotzdem in bezug auf jeden einzelnen bestimmten Sinngehalt die einmal gewonnene Evidenz einfach dadurch wieder schwinden kann, daß uns im Prozesse des Lernens wieder neue Gesichtspunkte gegeben werden, von denen aus der früher intendierte einzelne Sinngehalt frisch beleuchtet werden muß. Für den zeitlichen Fortgang des Erkenntnisprozesses läßt sich deshalb keine Evidenz, so absolut sie auch in einem bestimmten Augenblick erscheinen mag, als endgültig erweisen. Das könnte sie erst dann sein, wenn die totale Erkenntnis erreicht worden ist. Zweitens setzt die Phänomenologische Erklärung offenbar von Anfang an stillschweigend voraus, daß der von ihr intendierte Sinngehalt eine der Zeitlichkeit entzogene, starr geometrische Struktur aufweise, in der nach Belieben einzelne bevorzugte Punkte für die Betrachtung herausgegriffen und dann durch logische Fäden miteinander verbunden werden können — eine etwas naive Vorstellung. Und schließlich wird durch die phänomenologische Doktrin alles, was die Philosophie interessieren kann, wiederum auf die eine Ebene des Verstandes herunterprojiziert und der Versuch gemacht, ihre «Vieldimensionalität», die sie von Kant in neuerer Zeit empfangen hat, wieder auf eine einzige platte Ebene, in der es kein Hoch und Tief, sondern nur ein langweiliges Gegenüber gibt, zu reduzieren. Kurz, die Phänomenologie scheint, im ganzen genommen, ein Rückfall in den Cartesianismus zu sein. Wir können also nicht einräumen, daß durch sie der Kritizismus als

durch ein Höheres ersetzt worden ist. Im Gegenteil: Der Teufel ist durch Beelzebub ausgetrieben worden.

Nach dieser etwas unerfreulichen Episode kehren wir deshalb mit einem gewissen Gefühl der Erleichterung zum ursprünglichen Kant zurück und zur Frage, wie seine Philosophie von seinen unmittelbaren Nachfolgern, von Fichte, Schelling und Hegel, interpretiert und weitergebildet worden ist. Es sind gegen sie viele Einwürfe gemacht worden. Wir wollen aus ihnen die wesentlichsten herausgreifen.

Zuerst mußte einmal an die kritische Philosophie die Frage gerichtet werden, welche Art der Gewißheit denn die Vernunftkritik selber für sich beanspruche. Um eine nach der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft orientierte Erfahrungseinsicht kann es sich dabei offenbar nicht handeln; denn diese betrifft bloß die Gegenstände möglicher Erfahrung in Raum und Zeit, und dies in einer nur vorläufigen empirischen Einsicht. Die Vernunftkritik will aber die Vernunft selber zu ihrem Gegenstand haben — etwas, das wohl über Raum und Zeit hinausliegt — und ihr ein für allemal feste Grenzen setzen. Ein moralisches Postulat ist die Vernunftkritik offensichtlich auch nicht; denn sie soll nach Kant objektive Gültigkeit besitzen und nicht bloß unter der Voraussetzung des festen Willens, das Sittengesetz zu erfüllen, Geltung haben. Noch weniger kann es sich bei ihr um eine nur heuristische Betrachtungsweise, um ein bloßes «Als-Ob» handeln; denn sonst hätten sich auf Grund ihrer Ergebnisse keine so weittragenden Folgerungen ziehen lassen. Schelling weist daher mit Recht nach, daß Kant mit seiner «Kritik der reinen Vernunft» höchstens die Unrechtmäßigkeit der seiner eigenen Zeit vorausliegenden Metaphysik habe dartun können; die Frage, ob eine andere Art der Metaphysik, z. B. eine solche, die von den von ihm selbst gewonnenen Prinzipien ihren Ausgang nehme, möglich oder unmöglich sei, habe er damit noch nicht entschieden. Auch sei es nicht denkbar, daß die Vernunft sich selber endgültige Grenzen geben oder Schranken setzen könne; denn indem sie das tue, sei sie ja schon gleichzeitig gewissermaßen wieder über sich selber hinausgegangen.

Ein zweites Problem betrifft das Verhältnis von Kants theoretischer und praktischer Vernunft. Wir haben gesehen, daß die erstere zu Gewißheiten führt, die sich durch die Formel: «*Es*

ist gewiß» ausdrücken lassen, und die letztere zu Gewißheiten, die nur noch durch das subjektive: «*Ich* bin gewiß» charakterisiert sind. Nun kann es aber doch wohl letzten Endes nur eine Art der Gewißheit geben. Die beiden Unterarten der Gewißheit müssen sich deshalb in einer übergeordneten Spezies der Gewißheit, die zugleich beide in sich befaßt, aufheben lassen. Auch ist die Vernunft als solche doch wohl überall ein und dieselbe; sie läßt sich schwerlich in zwei disparate Unterabteilungen aufspalten, von denen die eine nur in der Zeitlichkeit gelten soll, während die andere das Ewige zu erfassen vermöge. Es ist vor allem Fichte gewesen, der diese Schwierigkeiten unterstrichen hat; und seine Wissenschaftslehre kann als grandioser, wenn auch nach unserem Ermessen verfehlter, Versuch angesehen werden, theoretische und praktische Vernunft in ein großes Ganzes zusammenzuweben und theoretische und praktische Gewißheit in eine einzige unteilbare philosophische Überzeugung zusammenzuschweißen.

Fichte meint, daß es von Kant inkonsequent gewesen sei, außerhalb des Moralischen im Felde des bloß Theoretischen noch eine Art von gewissermaßen unabhängigen Gewißheiten stehen gelassen zu haben. Der gleichen Ansicht ist auch Hegel. Für ihn ist Kants Lehre von den «Antinomien», jener vielbewunderte Teil der Vernunftkritik, der auch von Schopenhauer als der beste indirekte Beweis für die Lehre der «transzendentalen Ästhetik», wonach alle Gegenstände unserer Erfahrung oder Wirklichkeitserkenntnis bloß Vorstellungen in Raum und Zeit sein sollen, angesehen worden ist, deshalb ein Fehlschluß, weil Kant bei seinen Fragen, ob die Welt räumlich begrenzt oder unbegrenzt und ins Unendliche teilbar sei oder nicht, doch offenbar noch voraussetzt, daß die Welt unabhängig von unserem Denken irgendwie bestehen muß, da sie sonst nicht der Anlaß dazu hätte werden können, unsere Vernunft beim Versuch sie zu denken in angeblich unauflösliche Widersprüche zu verstricken. «Es ist dies eine zu große Zärtlichkeit für die Welt», schreibt er (Wissenschaft der Logik, Bd. I. S. 236 Lasson), «von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft zu verlegen, und darin unaufgelöst bestehen zu lassen. In der Tat ist es der Geist, der so stark ist, den Widerspruch ertragen zu können, aber er ist es auch, der ihn aufzu-

lösen weiß». Für Hegel ist es eben der Geist, wie wir bald noch sehen werden, der als alleinige letzte Wirklichkeit zu gelten hat, und dem gegenüber die Welt keinen unabhängigen Bestand haben kann. Was Hegel also Kant vorwirft, ist, daß er mit einem gewissen naiven Realismus oder Wissenschaftspositivismus noch nicht konsequent gebrochen habe. Mit dieser Kritik fällt aber auch die Berechtigung von Kants Bevorzugung der Kausalität als eines konstitutiven Prinzips gegenüber der Teleologie oder Zweckmäßigkeit als einer nur heuristischen, nicht objektivgültigen Betrachtungsweise weg, ein Fehler, dessen sich Kant selber im Opus posthumum auch bereits gelegentlich bewußt geworden zu sein scheint.

Schließlich ließe sich gegen Kant auch noch einwenden, daß es nicht wohl angehe, aus dem Umstand, daß wir uns in der künstlerischen Kontemplation nicht um die praktische Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Gegenstandes, der sie anregt, bekümmern, schließen zu wollen, das Ästhetische sei ein bloßes Spiel unserer subjektiven Kräfte ohne implizite Beziehung auf einen Gegenstand und deshalb vom Organischen als etwas in der Natur selbst Begründetem prinzipiell unterschieden. Es ist dies ein Vorwurf, der vor allem wiederum Schelling gegen Kant erhoben hat. Man hat in neuerer Zeit darauf hingewiesen (z. B. E. Cassirer), daß Kant in der Lehre von der ästhetischen Urteilskraft auch in der Tat nicht so sehr vom Faktum der Kunst ausgegangen sei, wie in der theoretischen Vernunft vom Faktum der Wissenschaft und in der praktischen Vernunft vom Faktum des sittlichen Gewissens, sondern eher nur vom Faktum des Geschmacksurteils. Wie dem auch sei, jedenfalls hat Kants «Kritik der Urteilskraft» mit ihrer doppelten Aufgabe, unter dem einen gemeinsamen Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit zwei so sehr von einander abliegende Gebiete wie das der Kunst und das der natürlichen Organismen unter einen Hut zu bringen, ihre unverkennbaren Schwierigkeiten, Schwierigkeiten, die wohl darauf zurückzuführen sind, daß in Kants Philosophie das grundlegende Verhältnis zwischen Denken und Anschauung grundsätzlich ungeklärt geblieben ist.

Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie historisch im einzelnen die philosophische Entwicklungslinie von Kant über Fichte, Schiller und Schelling zu Hegel verlaufen ist, so interessant das

an sich auch wäre. Mangel an Raum sowie unser Wunsch, uns nur auf das Wesentlichste zu konzentrieren, zwingen uns, mit einem großen Sprung gleich zu demjenigen Denker vorzustoßen, bei dem alle Fäden der nachkantischen Philosophie wiederum zu einem einzigen großen Knoten verschlungen werden, nämlich zu Hegel.

IV.

Wir haben es seit vielen Jahren immer wieder betont, daß wir es als ein unverzeihliches Versäumnis des philosophischen Bewußtseins ansehen, daß es sich bis zur heutigen Stunde noch nie ernsthaft darum bemüht hat, mit Hegel prinzipiell ins Reine zu kommen. Wir glauben es auch diesem Umstand zuschreiben zu müssen, daß die allgemeine Lage des gegenwärtigen philosophischen Denkens so unerfreulich ist. Und wir sind überzeugt, daß sich diese Lage nicht bessern wird, bis das Versäumte nachgeholt ist; denn wie sollte ein Denken, das durch Selbstverschulden sich eine der größten Errungenschaften seines Geisteserbes nicht assimiliert hat, auf der Höhe der Zeit stehen und mit Zuversicht in die Zukunft blicken können? Wir wollen darum versuchen zu zeigen, wie wir glauben, in Hegel haben hineinkommen und schließlich sowohl mit seinem dialektischen Denkprinzip als auch mit seinem ausgeführten philosophischen System innerlich, wenigstens vorläufig, haben fertig werden können.

Hegel glaubt, daß alle wahre Philosophie ihren Anfang, ihren Fortgang und ihr Ende im Absoluten finden müsse. Man hat daher nicht ohne Grund seine Form des Idealismus den «absoluten» Idealismus genannt. Er geht dabei, hier vielleicht seinem jüngern Freunde Schelling folgend, oder einem noch ältern Ausspruch des Aristoteles, der ja auch schon gesagt hat (Met. XI, 10): *οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν* vom Gedanken aus, daß das Absolute als schlechthin übergreifendes Prinzip nie bloß durch den einen Pol eines logischen Gegensatzpaares zu begreifen sei, sondern jenseits aller dieser «Reflexionsbestimmungen» liegen müsse. Daher sein unerbittlicher Kampf gegen die sog. «Reflexionsphilosophie», mit dem er seine Karriere in Jena eröffnet hat. Aber während für Schelling das Absolute als «Indifferenz» nur jenseits aller bestimmten endlichen Gegensätze lag und so konsequenterweise selber wieder als sich im Gegensatz befindend

zu all diesen endlichen Gegensätzen gedacht werden mußte, will Hegel zeigen, daß sein «Absolutes» nun nicht nur die «Identität alles Nichtidentischen» ist, sondern, wie er sich einmal ausdrückt, «die Identität der Identität und der Nichtidentität» (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie; Wke. Lasson, Bd. I. S. 77). M. a. W., er will zeigen, daß das wahrhaft konzipierte Absolute nicht nur gleichgültig allen seinen endlichen Modifikationen gegenübersteht, sondern diese endlichen Modifikationen aus sich selber hervorbringt, um dann freilich auch wieder über sie hinauszugehen, daß es ihnen gegenüber also nicht nur «indifferent» ist, sondern indifferent und different zugleich. Das ist, wie wir glauben, die kürzeste abstrakte Formel für seinen charakteristischen dialektisch-spekulativen Dreitakt, der gleichsam wie ein lebendiger Pulsschlag durch sein ganzes System hindurchgeht.

Um diese hegelsche Dialektik besser darstellen zu können, wird es freilich auch noch gut sein, wenn wir einiges darüber vorausschicken, wie er sich das Verhältnis zwischen Denken und Anschauung als den beiden Hauptquellen der menschlichen Erkenntnis gedacht hat. Das dürfte das Verständnis seiner spezifischen Denkmethode beträchtlich erleichtern.

Wie Kant, glaubt nämlich auch Hegel, daß für die menschliche Erkenntnis beides, Denken sowohl als Anschauung, erforderlich ist. Und wie bei Kant vermittelt uns auch nach Hegel die Anschauung die Einsicht in das Wirkliche, in die Existenz der Dinge. Ohne Anschauung, meint er, könnten wir gar nie an die Sachen selbst herankommen. Aber, wiederum wie bei Kant, wäre auch nach Hegel die bloße Anschauung «blind». Sie würde uns nur disparate Eindrücke liefern, Eindrücke, die im Raume irgendwie nebeneinanderliegen ohne Bestimmung dieses Nebeneinander und sich in der Zeit folgten ohne alle Regel der Sukzession — eine unvollziehbare Vorstellung. Um das «Wie» der sinnnlichen Eindrücke erfassen zu können, müssen diese darum auch nach Hegel durch das Denken bestimmt werden.

Es ist deshalb nach hegelscher Auffassung nötig, daß wir uns in der denkenden Reflexion über die sinnliche Anschauung erheben, um sie gedanklich zu interpretieren. Dies geschieht nach Hegel zunächst durch das sog. abstrahierende Denken. Diesem «abstrahierenden» oder «abstrakten» Denken falle die Aufgabe

zu, die verschiedenen von der Sinnlichkeit empfangenen Eindrücke auf ihre übereinstimmenden oder nicht übereinstimmenden Merkmale zu prüfen und so in einem hierarchisch gegliederten Begriffssystem zu ordnen. Allein dieses abstrahierende Denken habe den Fehler, daß es sich dabei immer weiter vom ursprünglich empfangenen Eindruck als seinem konkreten Gehalt entferne und bloß auf die formalen Beziehungen zwischen diesen Eindrücken acht gebe. Das zeige sich darin, daß im abstrakten Denken Begriffsumfang und Begriffsinhalt im umgekehrten Verhältnis zueinander stünden: Je mehr ein Begriff logisch durch Merkmale bestimmt, d. h. je reicher sein logischer Gehalt sei, um so enger sei das Gebiet, auf das er sich in der sinnlichen Anschauung anwenden lasse, d. h. um so ärmer sei die ihm entsprechende sinnliche Wirklichkeit. Im abstrakten Denken liefen also Denken und Anschauung in widersinniger Weise gegeneinander.

Deshalb fordert Hegel einen Erkenntnisakt, in welchem dieser Widersinn, der dem nur abstrahierenden Denken anhaftet, behoben ist, in welchem also Denken und Anschauung nicht mehr im entgegengesetzten Sinn verlaufen, sondern parallel, und so zu einer Erkenntnis führen, die sowohl anschaulich als auch gedanklich sich immer mehr vom Unbestimmteren und Abstrakteren zum Bestimmteren oder Konkreteren fortentwickle. Dies führt zu seiner bekannten trichotomischen Methode, an deren Schilderung wir uns nun heranwagen wollen.

Um überhaupt zu einem bestimmten Gehalt kommen zu können, muß sich der «denkende Geist» zunächst in einer bestimmten Anschaung konkretisieren. Gemessen an der strikten Allgemeinheit des Begriffs ist aber diese einzelne Anschauung zu eng. Sie ist nicht an sich falsch, aber sicherlich einseitig. Es erhebt sich darum nun die Forderung, diese ursprüngliche Anschauung als das, was sie ist, als einzelne Einseitigkeit, zu bestimmen und zu begrenzen. Das ist zunächst eine bloße praktische Forderung, die an das Denken gestellt wird. Um sie tatsächlich ausführen zu können, wird verlangt, daß ich der ursprünglichen Vorstellung, der Thesis, nun eine zweite konkrete Vorstellung, eine Antithesis, gegenübersetze, durch die nun auch in der Tat die Thesis in der konkreten Anschauung begrenzt wird. Man beachte dabei das intime Ineinanderspielen von Denken und Anschauung, von theoretischer

Kontemplation und praktischer Forderung, wodurch die auseinanderliegenden Elemente der kantischen Philosophie bei Hegel in ein organisches Ganzes verwoben werden. Wie aus der bloßen Forderung, die Thesis zu begrenzen, schließlich die Antithesis hervorgeht, wie m. a. W. sich der Übergang im Bewußtsein von der Thesis zur Antithesis abspielt, entzieht sich nach Hegel unserer Einsicht; die Auffindung der Antithesis ist gewissermaßen ein genialer ästhetischer Akt; und man hat deshalb auch nicht ohne Grund behauptet (z. B. Iljin), daß Hegels Dialektik einen grundsätzlichen Versuch darstelle, das Denken zu ästhetisieren. Aber gesetzt den Fall, die Antithesis sei gefunden, was folgt nun? Dann stehen wir vor zwei Thesen, die sich wohl gegenseitig begrenzen, aber auch gegenseitig logisch widersprechen. Es erhebt sich darum jetzt eine erneute Forderung, nämlich die Forderung, Thesis und Antithesis in einer Synthesis als dritter konkreter Vorstellung so zu denken, daß in ihr das sich in ihrer Isoliertheit voneinander gegenseitig Ausschließende von Thesis und Antithesis zwar «aufgehoben» oder negiert, aber das in ihrer relativen Berechtigung gegeneinander Haltbare auch zugleich «aufgehoben» oder konserviert wird. Das ist, wie wir glauben, der tiefere Sinn des doppelten hegelschen «Aufhebens». Man beachte wiederum, daß auch hier zunächst nur die logischen Bedingungen aufgezeigt werden können, die die gesuchte Synthesis praktisch zu erfüllen hat; wie sie sich schließlich faktisch darbietet, spielt sich wiederum «gleichsam hinter dem Rücken unseres Bewußtseins» ab. Auch sie ist ihrem Inhalte nach wiederum eine angeblich geniale ästhetische Schöpfung. Aber nehmen wir wieder an, sie sei tatsächlich gefunden, was ergibt sich aus ihr? Sie enthält zunächst zwar das an sich Berechtigte von Thesis und Antithesis; sie ist, verglichen mit ihnen ein Allgemeineres, ein gedanklich sowohl wie anschaulich Reicheres und Konkreteres. Aber gemessen an der strikten Allgemeinheit des Begriffes ist sie doch auch nur wieder ein Allgemeineres als die Thesis und die Antithesis, aus denen sie hervorgegangen ist, nicht das schlechthin Allgemeine selber. Auch sie ist dem Absoluten gegenüber nur wieder eine Einzelheit, wenn auch eine Einzelheit höherer Ordnung. Und als solche Einzelheit muß auch sie wiederum begrenzt werden. Und da sie alles Berechtigte von der Thesis und der Antithesis, aus welchen

sie herausgewachsen ist, bereits *in* sich enthält, kann sie nur wiederum von außen durch eine neue Antithesis begrenzt werden und der dialektisch-spekulative Dreitakt hebt von neuem an.

Vielleicht ist es gut, wenn wir diese rein begriffliche Beschreibung der hegelschen Dialektik durch ein konkretes Beispiel erläutern. Wir wählen dafür die erste Triade aus der Logik: Sein - Nichts - Werden. Das Sein ist nach Hegel der abstrakteste Allgemeinbegriff; von ihm nimmt deshalb auch, wie wir bald sehen werden, die Darstellung seines Systems ihren Ausgang. Diesen Begriff soll ich nun in der sinnlichen Anschauung konkretisieren und zugleich als Einzelheit begrenzen. Und da stellt sich nach Hegel bei der Erfüllung dieser Aufgabe der Begriff des Nichts ein; denn das allgemeine Sein als solches bezieht sich nicht auf ein spezielles Dasein; es hat sozusagen keine Vorliebe für irgendeine bestimmte Form seiner möglichen Erscheinung. Das Nichts, sagt Hegel, ist darum identisch mit dem Sein; es ist die Wahrheit des allgemeinen abstrakten Seins, die sich im Denkprozeß unmittelbar ergibt. Nun widersprechen sich Sein und Nichts, wenn sie jedes für das genommen werden, als was sie sich für sich allein, ohne Rücksicht auf das andere, ausgeben. Ich soll deshalb einen dritten Begriff finden, in welchem Sein und Nichts so gedacht werden, daß sie in ihrem Recht gegeneinander konserviert und nur in ihrer isoliert-ausschließlichen Bedeutung negiert werden. Als diesen Begriff bietet sich das Werden dar, d. h. der Übergang, griechisch die *μεταβολή*, das Übergehen von Sein in Nichts und von Nichts in Sein, oder das qualitativ bestimmte Einzeldasein, das als Vergängliches ja immer zugleich ein «Werden» ist und ebensosehr durch das bestimmt wird, als was es sich selber darstellt, als durch das, was es von sich ausschließt nach dem bekannten Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio, und das daher tatsächlich sowohl Sein als Nichtsein in sich haben soll. Man sieht, in diesem Denken gibt es keine fixen Punkte mehr, zwischen denen als zwei unverrückbaren Grenzpflöcken das Denken geradlinig hin und her pendeln kann gemäß der größeren oder kleineren quantitativen Annäherung an einen jener Grenzpunkte, und über die es nur dann hinausschreiten kann, wenn es sich durch eine paralogistische Abweichung von seiner Geradlinigkeit tatsächlich um einen jener Grenzpunkte herumwindet. Bei Hegel ist das Den-

ken nicht nur in einer poetischen Metapher, sondern in der Tat eine fließende Bewegung; er rühmt sich, die Begriffe flüssig gemacht zu haben. Die einzelnen Begriffe sind bei ihm nicht mehr starre Punkte, an die das Denken gleichsam anrennt und von denen es gleichsam wieder repelliert wird, sondern mehr nur Orte oder loci, über die es in sanftem Fluß hinweggleiten kann. Wir glauben, daß darin eine Originalität des hegelschen Denkens besteht, die man in der ganzen übrigen Philosophiegeschichte sonst nirgends findet, und daß schon aus diesem Grund das Studium seiner Gedankenwelt gerechtfertigt wäre. Hegel meint, es sei ihm auf Grund dieser Methode möglich geworden, dem «Gang der Sache selber zu folgen». Und das ist besonders für das Studium der Geschichte von Bedeutung gewesen. In Hegels Dialektik schien nämlich tatsächlich ein Instrument gefunden worden zu sein, das es gestatte, den historischen Prozeß gleichsam in seinem kontinuierlichen Ablauf zu beschreiben und von innen zu belauschen, und es besteht doch wohl kaum ein Zweifel, daß erst durch Hegels Philosophie die Geschichte als Wissenschaft legitimiert worden ist. Wie also Kant durch seine a-priorischen Denkformen der klassische Philosoph des achtzehnten Jahrhunderts geworden ist, des Jahrhunderts der Aufklärung, das durch eine dem zeitlichen Geschehen außenstehende Vernunft das Leben begrifflich glaubte einfangen und bemeistern zu können, so darf Hegel wegen seiner dialektischen Methode als der klassische philosophische Vertreter des neunzehnten Jahrhunderts gelten, des Jahrhunderts der Geschichte, das den historischen Prozeß sozusagen von innen her zu verstehen versucht hat.

Hegel denkt sich also seine Dialektik als eine Methode, in der das Denken stets bei sich als seiner eigenen Grundlage bleibt, zugleich aber die Möglichkeit hat, sich diese seine Grundlage in immer neuen triadischen Gängen durch differenziertere und konkretere Bestimmungen fortschreitend mehr explizit zu machen, ohne je an eine feste Grenze zu stoßen, die seiner unendlichen Schöpferkraft eine unüberwindliche Schranke setzen könnte. Jeder einzelne Begriff oder Gedanke wird zugegebenermaßen in diesem unaufhaltsamen Vorwärtsschreiten wieder aufgelöst werden — Hegel hält sich hierin an jenes goethesche «Stirb und Werde» oder an seine eindrucksvollen Verse, wonach «alles, was

entsteht, ist wert, daß es zu Grunde geht» —; aber das wirklich Wertvolle in ihnen kann trotzdem nie untergehen; es wird immer zugleich in seinem wahrhaften Wert in eine höhere Synthese eingehen nach dem Satze Plotins: *οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται* (Enn. IV. 7. 14). Durch diese Wendung bekommt Hegels Dialektik nun aber auch noch über die Verbindung des Logischen, Praktischen und Ästhetischen hinaus eine ausgesprochen religiöse Note: Sein Absolutes, der «Geist», ist als lebendiges Subjekt die Kraft, wohl über alle seine Einzelschöpfungen wieder hinauszugehen, zugleich aber auch in seiner Substanz alles wirklich Wertvolle an ihnen zu bewahren. Die Analogie dieser Konzeption zu Spinozas Lehre von der alleinigen Substanz und vom «amor Dei intellectualis» liegt auf der Hand.

Wenn deshalb Hegel die Philosophie zum Wissen erheben will, so darf darunter natürlich nicht mehr ein gewöhnliches, rein rationales Wissen verstanden werden. Das wäre ein grober Irrtum. Sein dialektisch-spekulatives «Wissen» ist doch, wie gezeigt, etwas ganz Verschiedenes von jenem Wissen, das am Gängelband von Syllogismen Konklusion an Konklusion reihen will wie Perlen an einer Perlenschnur. Das hegelsche spekulative Denken bewegt sich, wie er selber sagt, «in einem Kreis in Kreisen». Ebenso ist der Vorwurf des Panlogismus, den man ihm oft macht, meist oberflächlich. Denn Hegels Logik unterscheidet sich prinzipiell von einer bloß formalen Verstandeslogik; sie geht nicht nur aus dem Intellekt hervor, sondern an ihr ist der ganze Mensch beteiligt, sein Denken, sein Wollen, sein ästhetisches Schauvermögen sowie seine religiöse Demut und Zuversicht.

Es ist deshalb vielleicht nicht verwunderlich, wenn Hegel gemeint hat, mit dieser Dialektik nun wirklich ein Mittel in der Hand zu haben, mit dem sich die Wirklichkeit durchdringen, gestalten und bewältigen läßt. Die einzige Bedingung, die er an den Erkennenden glaubt stellen zu müssen, ist daher bloß die, daß er im Erkenntnisprozesse Denken und Anschauung nicht auseinanderfallen lasse, sondern die Spannung, in der uns unser Versuch, sie stets zusammenzuhalten, versetze, stets mutig und geduldig ertrage. In diesem Sinne hat er in seiner «Anrede an seine Zuhörer in Berlin vom 22. Oktober 1818» die immer denkwürdigen Worte gesprochen: «Der Mut der Wahrheit, Glauben

an die Macht des Geistes, ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.»

Hegel glaubt also, daß Erkenntnis, so verstanden, möglich ist. Aber ihre Möglichkeit will er nicht durch eine vorausgestellte Erkenntniskritik erhärten. Ein solches Unterfangen lehnt er mit Nachdruck ab. Von seinem Standpunkt, wie wir glauben, mit Recht; denn eine erkenntniskritische Theorie könnte nach ihm auch nur ein vorübergehendes Stadium auf dem Wege des dialektischen Prozesses sein, über das das stets vorwärtsdrängende Denken bald wieder hinausschreiten müßte. Wie bei Fichtes Wissenschaftslehre soll die Möglichkeit des spekulativen Denkens durch seine Verwirklichung bewiesen werden; der Erweis für die Richtigkeit des Denkaktes liegt also auch bei ihm in seinem Resultat, dem ausgeführten System. Ihm haben wir uns deshalb zuzuwenden.

V.

Es ist interessant zu beobachten, daß mehrere Hegelinterpreten einen deutlichen Wertunterschied zwischen seinem dialektischen Prinzip und dem daraus hervorgegangenen System machen und anscheinend geneigt sind, das erstere anzunehmen, während sie das letztere verwerfen. So z. B. Benedetto Croce in seinem glänzend geschriebenen Saggio sullo Hegel. Er bekennt darin, von Hegels Dialektik ebenso angezogen als von seiner «Encyklopädie» abgestoßen zu werden (S. 55f.). In ähnlichem Sinne scheidet Th. Häring zwischen seinem «Wollen» und seinem «Werk», offenbar mit der Absicht, zu betonen, daß nach seiner Ansicht Hegels Aspirationen besser waren als seine Leistung. Und in neuester Zeit scheint ein ähnlicher Sachverhalt wiederum bei Iljin vorzuliegen: er kommt von Hegels Denkakt nicht los, obschon er sich der Mängel seines Systems voll bewußt ist. Auch wir gestehen, einem analogen Eindruck unterworfen zu sein, obschon wir glauben, einsehen zu können, daß eine derartige

Scheidung bei Hegel im Grunde nicht statthaft ist. Jedenfalls glauben auch wir, daß es leichter ist, von seinem System aus kritisch Stellung zu ihm zu nehmen als von seinem Denkprinzip; und wir haben deshalb für die folgenden Ausführungen den taktischen Plan entworfen, zuerst gleichsam mit den Außenforts des ausgeführten Systems fertig zu werden zu versuchen, bevor wir uns zum Endsturm auf das dialektische Grundprinzip als seine innere Zitadelle anschicken.

Es scheint uns dabei, daß es verhältnismäßig leicht ist, auf Schwierigkeiten seines Systems aufmerksam zu machen; denn sie drängen sich in so großer Zahl auf, daß wir uns von vornherein auf die wesentlichsten beschränken müssen. Ja, man könnte sagen, daß diese Schwierigkeiten eigentlich schon beginnen, bevor das System ausgeführt ist, nämlich in der Idee eines solchen Systems überhaupt. Wir haben gezeigt, daß Hegels trichotomischer Denkakt gewissermaßen einen Kreis darstellt, indem er in der Synthesis immer wieder zur ursprünglichen Thesis zurückkommt, nur bereichert durch den Gehalt, den er sich in diesem dreitaktigen Gang explizit gemacht hat. Das System aber muß für seine Darstellung von einem bestimmten Begriff seinen Ausgang nehmen, um dann linear von seiner ersten rein abstrakten Fassung zu seiner immer konkreteren Ausgestaltung fortzuschreiten. In der Sprache der klassischen griechischen Kinematik zu reden, stellt Hegels Denkakt die «vollkommene» Bewegung der Kreislinie dar, die immer wieder in ihren Anfangspunkt zurückkehrt, während sich die Darstellung im System als geradlinige «unvollkommene» Bewegung ins ἄπειρον verliert.

In der Logik hat Hegel zum Ausgangspunkt seines Systems den Begriff des reinen abstrakten Seins gewählt. Damit hat er aber wohl gleich zu Beginn seine Philosophie weitergehend präjudiziert, als ihm wohl bewußt war. Denn, da der erste ursprüngliche Begriff im dialektischen Fortschritt als «Grundlage» immer erhalten bleibt, wird Hegels Philosophie durch diesen selbstgewählten Ausgangspunkt prinzipiell zu einer Seinsphilosophie gestempelt. Sie kommt nie mehr über das Sein hinaus. Noch kann sie auf der andern Seite dieses Sein je definitiv erkennen; denn wenn es auch im dialektisch-spekulativen Prozeß in immer konkreterer Gestalt erfaßt wird, so darf es doch für diesen Prozeß selber keine endgültige Schranke geben, weil

sonst der Geist als lebendiges Subjekt seine unendliche Schöpferkraft einbüßte. Wenn aber dieser Prozeß nie sein Ziel erreicht, dann bleibt auch das in ihm ursprünglich als Grundlage gesetzte Sein immer nur vorderhand bestimmt. Man könnte deshalb sagen, Hegels System kann immer nur zu vorübergehenden Triumphen kommen; ein endgültiger Triumph bleibt ihm prinzipiell versagt.

Eine andere nicht unerhebliche Schwierigkeit, auf die schon der alte Schelling hingewiesen hatte (s. Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, Bd. 3, S. 88), besteht darin, daß Hegels Philosophie, da ihr gesamter Gehalt als Produkt des dialektisch-spekulativen Denkprozesses aufgefaßt werden sollte, eigentlich nicht über die spekulative Logik hinausgehen dürfte, sondern sich in ihr erschöpfen müßte. Nun ist aber Hegels Encyklopädie, wie man weiß, in drei Teile geteilt; sie enthält neben der Logik, mit der sie anhebt, auch noch eine Naturphilosophie und eine Philosophie des Geistes. Wir begreifen das bei Hegel dabei zugrundeliegende Motiv: es kam ihm darauf an, zu zeigen, wie sich seine dialektische Methode im Felde des Konkreten bewähren könne. Das ist der Absicht nach wohl schön und gut; aber sicherlich ist es nicht strikt-logisch konsequent.

Hegel scheint irgendwie diese Schwierigkeit selber empfunden zu haben. Sie zeigt sich in dem oft gezeigten Verlegenheitsausdruck, mit dem die Naturphilosophie an die Logik angeschlossen werden soll. Dort heißt es nämlich, der noch «abstrakte» Geist, zur absoluten logischen Idee aufgestiegen, entlasse sich nun freiwillig in die Natur. Was heißt dieses «Entlassen»? Ist das nur eine poetische Metapher, oder ist der Ausdruck wörtlich zu nehmen? Und im zweiten Falle, was bedeutet er dann in Wirklichkeit?

Dieser Übergang von der Logik in die sog. Realphilosophie hat von jeher als einer der verwundbarsten Punkte, gleichsam als die Achillesferse, des hegelschen Systems gegolten. Erhöht wird seine Schwierigkeit aber auch noch dadurch, daß man nicht weiß, ob sich der «abstrakte» Geist der Logik dabei bloß in die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes «entlasse», oder in die Natur und in den Geist selber. Auch darüber entspann sich eine lebhafte Diskussion, in welcher Kuno Fischer vor allem energisch für die erste Alternative eintrat (Hegel,

S. 576). Uns scheint, daß beide Übergänge für Hegels Konzeption ebenso wesentlich sind. Der Übergang der Logik in eine bloße Naturphilosophie entspricht eben Hegels Lehre vom Begriff als Substanz, der immer in seiner Grundlage verharrt, während seine Lehre vom Begriff als lebendigem Subjekt verlangt, daß sich das Denken in jeder Antithesis in ein ihm zunächst fremdes Sein entäußern muß und daher den Übergang der Logik in die Natur und den Geist selber nahelegt. Aber niemand wird wohl wegen dieser gleichzeitigen Berechtigung der beiden Auffassungen behaupten wollen, daß dadurch die Naturphilosophie mit der Natur selber und die Geistesphilosophie mit dem Geist selber identisch geworden sind!

Über die einzelnen Widersprüche, in die sich Hegel bei der Durchführung seiner Natur- und Geistesphilosophie verwickelt, glauben wir uns nach dem bereits Gesagten kürzer fassen zu können. Es scheint uns zunächst unabstreitbar, daß gegenüber der absoluten Idee, dem End- und Höhepunkt der Logik, die ersten naturphilosophischen Kategorien von Raum und Zeit als dem gedankenlosen Neben- und Nacheinander begrifflich ärmer sind, und daß so das hegelsche Grundgesetz der immer zunehmenden Konkretisierung an dieser Stelle in flagranter Weise verletzt wird. Bedenklicher aber noch scheint es uns, wenn Hegel es in der Naturphilosophie bald aufgibt, alle natürlichen Dinge spekulativ zu deduzieren, wenn er sich z. B. weigert, dies für Herrn Krugs legendär gewordene Schreibfeder zu tun; denn damit gibt Hegel prinzipiell zu, daß es außerhalb des Spekulativ-Erfaßbaren noch eine von ihm unabhängige empirische Wirklichkeit gibt, die sich dem spekulativen Denken grundsätzlich entzieht, so vernünftig im übrigen sein Erklärungsgrund lauten mag, daß sich die Vernunft nicht um Trivialitäten kümmere. Hegel hat wohl auf diese Weise einen Kompromiß mit den empirischen Wissenschaften schließen wollen dadurch, daß er ihnen eine Art von Halbwirklichkeit als spekulatives «Vorfeld» abtrat, und das war vielleicht aus taktischen Gründen nicht ungeschickt, aber für sein spekulatives Grundprinzip von unabsehbaren Folgen. Schwerwiegend ist es auch, daß sich nach Hegel erst im «subjektiven Geist» das Bewußtsein einstellen soll. Denn ist dies richtig, dann müßte alles Vorhergehende einschließlich die ganze Logik, jene «Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen

vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes» war, wie Iljin treffend bemerkt hat (Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, S. 228), nur ein «dumpfes Hinbrüten vor sich selbst» gewesen sein. Ferner hätte auch konsequenterweise nach seinen eigenen Prämissen Hegels Lehre vom «objektiven Geist» mit der Schaffung eines einzigen Vernunftstaates abschließen sollen, in den als in ihre geistige Substanz lauter spekulativ denkende Menschen in harmonischer Versöhnung aufgegangen sind. Was finden wir aber an seiner Statt vor? Einen bloß natürlichen Volksstaat, der sich mit animalischen Mitteln gegen seine Nebenbuhler wehren muß, der auch im Innern gegen die Gefahren, die ihm vom Eigennutz der Familie und der Berufskorporationen drohen, einer Polizei bedarf und nie vor dem eigenen Untergang gewiß ist. Weiterhin möge hier im Vorbeigehen angemerkt werden, daß wir es eigentlich bloß einer Inkonsequenz in der Durchführung des encyklopädischen Schemas verdanken, daß uns Hegel sein wohl bekanntestes Werk, die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, geschenkt hat. Denn nur dadurch, daß sein objektiver Geist nicht in einem einzigen Vernunftstaat seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat, wurde es möglich, die Geschichte als ein kontinuierliches Ringen von Staatengebilden, von denen das jeweils beste und kräftigste den «Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit» verkörpere, aufzufassen. Inkonsequent, wenn auch grandios inkonsequent, ist es schließlich auch, wenn Hegel uns in seiner Lehre vom «Absoluten Geist» zeigen will, wie der nunmehr konkret gewordene Geist an Hand von einzelnen Kunstwerken, in der Vorstellung eines gottmenschlichen Lebens oder in der dialektischen Reihenfolge von miteinander ein Ganzes bildenden philosophischen Systemen sich jetzt des Seins nur noch als Symbol bedient, um an ihm als bloßem Sinnbild sich selber in seiner absoluten Schöpferkraft zum Bewußtsein zu kommen. Denn wie kann ich noch im Sein, in der Substanz, bleiben, wenn sich das Sein selber unter der Hand in ein bloßes Symbol verflüchtigt hat?

Das alles sind Widersprüche und Schwierigkeiten, die sich am hegelschen System ergeben und die, wie wir glauben, nicht wegzuleugnen sind. Da nun aber Hegels Philosophie, wie gezeigt, aus einem Stück, d. h. sein System nur der natürliche Ausdruck und zugleich der Erweis der Richtigkeit des dialektischen Prin-

zips selber ist, so muß erwartet werden, daß sich die in ihm zu Tage getretenen Fehler bereits auch schon im dialektischen Prinzip als solchem geltend machen. Zur kritischen Prüfung dieses dialektischen Prinzips haben wir uns deshalb wieder zurückzuwenden.

Croce glaubt, daß einer seiner Hauptfehler darin zu suchen ist, daß es den Unterschied zwischen dem konträren und dem kontradiktorischen Gegensatz verwische und aufhebe, indem es in seinem dialektischen Prozeß in der jeweiligen Synthesis über alle logischen Gegensätze hinausschreite und so schließlich jeden kontradiktorischen Gegensatz in einen bloß konträren verwandle. Dieser Vorwurf trifft im allgemeinen zu. Ja, wir glauben, daß durch diesen Charakterzug der hegelschen Philosophie bereits etwas «Pragmatisches» anhaftet, und wir wundern uns eigentlich nicht darüber, wenn wir sehen, daß sie unter allen großen deutschen Systemen verhältnismäßig am leichtesten einen Eingang in die angelsächsischen Länder gefunden hat. Besonders empörend empfinden wir es, wenn Hegel in diesem Sinne auch den Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen im sog. «Fürsichsein» glaubt überbrücken zu können. Denn das wahrhaft Unendliche ist doch auch nach ihm selber die unbeschränkte Schöpferkraft des Subjekts, die über jeden einzelnen Gedanken hinausgeht, ja über alles Sein und Substantielle immer hinaustendiert, und deshalb nie nur ein einzelner Gedanke werden kann. Was Hegel daher im «Fürsichsein» vereinigt hat, ist nicht das Endliche und das Unendliche an sich, sondern bloß der formal-abstrakte Gedanke des Endlichen und ein auf die logische Ebene herabprojiziertes Symbol des Unendlichen; und um diese Leistung wollen wir ihn nicht beneiden.

Aber wenn so Hegel in der Tat alle kontradiktorischen Gegensätze in nur konträre aufgelöst hat — über den Gedanken des kontradiktorischen Gegensatzes selber geht er in der Logik als einen speziellen Gedanken des reflektierenden Bewußtseins ebenfalls dialektisch hinweg —, *einen* solchen Gegensatz hat er doch stehen lassen müssen, weil er sonst die Axt an die Wurzel seiner eigenen Philosophie gelegt hätte, nämlich den kontradiktorischen Unterschied zwischen Wahr und Falsch. Über ihn hat Hegel nicht mehr den Versuch gemacht, in einer Synthese hinauszukommen; denn sonst hätte er sein eigenes System zugleich

als wahr und falsch ausgeben müssen, und davon war Hegel weit entfernt. Wir werden später sehen, wie Plato selbst vor dieser Konsequenz nicht zurückschreckt, und wie er behauptet, daß jedes philosophische System, ja jeder philosophische Satz auch in gewissem Sinne falsch ist — nämlich in seinem symbolischen Ausdruck —; aber bei Hegel dürfen wir eine solche letzte Kühnheit noch nicht erwarten. «Das Wahre ist das Ganze», hat er vielmehr verkündet, und im Vollgefühl des Wertes seiner eigenen Leistung jenen Gedanken dahinaus interpretiert, daß dieses «Ganze» die Entwicklung der gesamten bisherigen Philosophiegeschichte mit seinem eigenen System als krönendem Abschluß, in dem alles «Berechtigte» seiner Vorläufer spekulativ aufgehoben sei, umfasse. Hegel hatte offenbar die Überzeugung, im Prinzip das letzte Wort in der Philosophie gesprochen zu haben, so daß den künftigen Generationen nur noch Umbildungen im einzelnen innerhalb eines nun ein für allemal feststehenden Rahmens übrig blieben. Man hat dies als unerträgliche Hybris gebrandmarkt, und wir sind durchaus nicht gewillt, Hegel dafür irgendwie entschuldigen zu wollen. Wir glauben nur, daß es gerecht wäre, zu seiner persönlichen Entlastung anzufügen, daß ähnliche Gedanken auch bei Schelling und Fichte, ja sogar beim behutsamen Kant zu finden sind, so daß es sich nach Bacons oft angeführtem Wort mehr um ein vitium temporis als um ein vitium hominis handeln dürfte. Auch hier aber werden wir sehen, daß Plato ein ähnlicher Vorwurf nicht gemacht werden kann.

Diese einseitige Überschätzung des Wahren zu Ungunsten aller übrigen «Werte», der religiösen Idee des Unendlichen eingeschlossen, hat aber bei Hegel noch eine andere bedenkliche Folge gehabt, auf die ebenfalls Croce bereits den Finger legt. Wenn nämlich in Hegels System die philosophisch-dialektische Wahrheit der definitive Abschluß ist, in dem alle andern geistigen Lebenshaltungen wie die Moralität und Sittlichkeit (nach Hegel bloß Produkt des objektiven Geistes), die Kunst und die Religion (nach Hegel Manifestationen des absoluten Geistes) als bloße Vorstufe eingehen, dann müßten konsequenterweise diese andern Lebenshaltungen beim Erscheinen der spekulativen Philosophie verschwinden, weil sie als bloße Teilmomente gleichsam in sie aufgesogen worden sind. Spekulative Philosophie wäre

für sie nicht nur ein Ersatz, sondern erst ihre eigene wahrhafte Erfüllung. Es muß hier auf den ersten Blick einleuchten, daß mit dieser Konzeption für die Philosophie eine ausschließliche Bedeutung verlangt wird, die dem ganzen übrigen Geistesleben gefährlich werden müßte. Wir glauben deshalb den etwas paradoxen Satz aussprechen zu dürfen, daß Hegels Philosophie dadurch, daß sie das gesamte Leben in einem einzigen großen dialektisch-spekulativen Bogen hat erfassen wollen, dazu geeignet ist, uns theoretisch die interessantesten Einblicke ins Logische, Ethische, Ästhetische und Theologische und ihre innern Zusammenhänge untereinander zu gewähren, daß sie aber zugleich praktisch weder der Erkenntnis, noch der Sittlichkeit, noch der Kunst, noch der Religion gerecht geworden ist. Wer also langatmig denken lernen will, der gehe unbedingt bei Hegel in die Schule; wer aber auch zugleich die Wirklichkeit nicht vergewaltigen will, der lasse sich von seinem System nicht betören!

Bis zu diesem Punkte ist, wie man sieht, das eigentliche dialektische Prinzip, der trichotomische Dreitakt, von der Kritik noch verschont geblieben. Wir glauben aber, daß sich auch gegen ihn Bedenken geltend machen können. Nur verläßt uns hier Benedetto Croce als unser geistiger Führer, oder sozusagen unser «Virgil», der uns bisher so freundlich durch das Labyrinth hegelscher Gedankengänge geleitet hatte. Wir fanden noch einige wertvolle Anregungen beim Engländer F. H. Bradley, mußten uns aber für das übrige, nach einem Ausdruck von Sir Thomas Browne, «auf die Epicyklen unseres eigenen Gehirns verlassen», nachdem uns das «große Rad» der allgemeinen Philosophiegeschichte im Stiche gelassen hatte. Unsere Darstellung muß für eine gewisse Wegstrecke wieder ins «Autobiographische» herabsinken, und wir bitten den Leser, es zu entschuldigen, wenn wir ihn nun für eine geraume Zeit faute de mieux wieder mit eigengewachsenen Reflexionen belästigen müssen.

Hegel scheint uns nämlich in der Konzeption seines trichotomischen Denkprozesses in einem doppelten Sinne zu irren. Erstens scheint er den Widerspruch nur als ein gewissermaßen vom «Geist» selber gewolltes Mittel aufzufassen, als eine Art Kunstgriff oder Kniff, der ihn im dialektischen Gang immer wieder zwingt, neue Gedanken zutage zu fördern, und so zur

eigenen immer konkreteren Selbsterfassung führt. Kurz, der Widerspruch ist bei ihm gewissermaßen zu einem «Mephistopheles» geworden, der stets das Böse will und doch das Gute schafft. Oder, nach Hegel schafft die Philosophie selber die Widersprüche als Mittel zum Zweck, und nicht der faktische Widerspruch, wie bei Plato, die Philosophie als sein Heilmittel. Es ist deshalb für Hegel auch selbstverständlich, daß jeder Widerspruch im dialektischen Prozeß immer gleich wieder, sozusagen an Ort und Stelle, überwunden wird; er scheint sich nie die Frage vorgelegt zu haben, ob es nicht auch in der Philosophie zur Diskussion gestellt werden müßte, ob ein Widerspruch überhaupt aufgelöst werden müsse, oder ob man ihn nicht eventuell auch ruhig einmal stehen lassen dürfe.

Zweitens hat Hegel, wie wir glauben, im Widerspruch nur seine theoretische Seite herausgegriffen, dabei aber seine tiefere praktische Bedeutung vernachlässigt. Er hat, wie wir meinen, übersehen, daß der Widerspruch nicht nur eine logische Unvereinbarkeit zwischen einer These und einer Antithese ist, sondern auch in erster Linie eine Willensdiskrepanz, insofern als ich im Widerspruch nicht weiß, was ich tun soll und zugleich nach verschiedenen Seiten gezogen werde. Der Widerspruch wirkt auf den Willen lähmend. Darum glauben wir auch, daß gezeigt werden kann, daß die Lösung eines jeden Widerspruchs nicht ad kalendas graecas aufgeschoben werden kann; denn die Lähmung auf den Willen würde sich dann immer auf neue Lebensgebiete ausdehnen, auf denen er vorerst mit der vom Widerspruch nicht angekränkelten Kraft noch tätig sein kann, bis sie schließlich so groß werden würde, daß wir nach Livius weder ihre eigene immanente Krankheit noch deren Heilung mehr ertragen könnten. Wir glauben deshalb, wieder den etwas paradoxen Satz aussprechen zu dürfen, daß das Leben zwar den Widerspruch im allgemeinen als vorwärtstreibendes Mittel braucht und nicht entbehren könnte, daß aber jeder einzelne Widerspruch früher oder später — und wir legen Gewicht auf dieses relative Früher oder Später — überwunden werden muß, wenn es nicht in allen seinen sichtbaren Manifestationen zugrunde gehen will.

Durch diese zwei Einwände dürfte nun aber Hegels Darstellung des dialektischen Prozesses selber angefochten worden sein. Denn der Widerspruch, nicht nur als theoretischer Gegensatz

zwischen Thesis und Antithesis, sondern als praktische Willensdiskrepanz gedacht, ist mir zunächst nicht durchsichtig. Erst wenn es mir gelungen ist, diese Willensdiskrepanz zu beheben und eine Lösung für sie zu finden, kann ich überhaupt wissen, worin sie logisch bestanden hat. In Hegels Sprache übersetzt heißt das: Erst wenn die Synthesis gefunden worden ist, kann ich auch wissen, worin Thesis und Antithesis bestanden haben. Oder: die Synthesis geht nie bloß dialektisch-spekulativ aus Thesis und Antithesis hervor.

Der dialektische Prozeß müßte also genauer etwa folgendermaßen geschildert werden (wir erlauben uns hier, einen eigenen Aufsatz über Iljins Hegelinterpretation zu zitieren, der wohl bald in der «Zeitschrift für philosophische Forschung» beim Gryphius-Verlag in Reutlingen erscheinen wird): «Zuerst befinde ich mich in einem praktischen Widerspruch, in einer Willensdiskrepanz. Worin diese besteht, weiß ich noch nicht genau. Es ist auch nicht gesagt, daß diese Willensdiskrepanz unbedingt gelöst werden muß. Es liegt nur mehr oder weniger eine Nötigung dazu vor. Gesetzt aber der Fall, sie sei gelöst, was ist damit erreicht worden? Nach Hegel wird diese Synthesis sogleich wieder eine Thesis für den nächsten dialektischen Gang. Nicht so für den Platoniker. Für ihn ist diese Lösung zunächst nichts anderes als eine beglückende Vorschau einer nach der Willensdiskrepanz wiederhergestellten einheitlichen harmonischen Welt; damit diese Lösung aber Bestand habe, muß sie nun aber vom Willen auch noch realisiert werden. Mit andern Worten, nach Plato verpflichtet das Schöne, ein Gedanke, der in Hegels Ästhetik so gut wie gänzlich fehlt. Dieser Realisierungsprozeß des Schönen hat nun aber wiederum seine besonderen Schwierigkeiten. Zunächst gibt mir wohl das Schöne, die gefundene Lösung, wieder ein einheitliches Ziel; aber zugleich ist mein Wille noch in der alten Diskrepanz gefangen; ich muß also suchen, mich vom Stande der alten Willensdiskrepanz dem Stande, der durch die Lösung dieser Diskrepanz charakterisiert ist, anzunähern. Das geht ohne Widerstände nicht ab; denn in der Lösung ist der Willenswiderspruch als bereits überwunden vorgestellt; für die Praxis besteht er zunächst noch weiter. Und je mehr ich mich der Lösung nähere, um so mehr hört die Lösung auf, die wahre Lösung zu sein; denn sie war ja die Lösung des ursprünglichen

praktischen Widerspruchs, nicht der Etappen zwischen ihm und ihr, die in ihrem Realisierungsversuch durchschritten werden. Kurz, bei jedem Versuch der praktischen Verwirklichung einer im Schönen vorgeschauten Lösung tut sich allmählich wieder eine neue Willensdiskrepanz auf, über deren logische Bedeutung ich zum Teil zunächst wieder im Unklaren bin...»

So weit waren wir im Jahre 1929. Wir haben damals diese umgeformte Dialektik im Gegensatz zu Hegels «Formaldialektik» eine «Realdialektik» genannt und uns auf Grund ihrer Darstellung und des Nachweises einiger aus ihr fließender Konsequenzen (um unserem Beitrag nach außen etwas mehr «Substanz» zu geben) an der Basler Universität als Privatdozent habilitiert. Ein guter Engel hat uns davor bewahrt, diese Habilitationsschrift zu veröffentlichen, trotz Drängen einiger Freunde. Hätten wir nämlich diesem Drängen nachgegeben, so fürchten wir, daß wir uns unser ganzes Leben hindurch den Vorwurf nicht hätten ersparen können: Si tacuisses, philosophus mansisses.

Denn genau besehen stellt jene «Realdialektik» keinen möglichen Standpunkt dar. Sie ist nicht eine Art von «half-way-house» zwischen Hegel und Plato, wie wir uns damals noch glaubten einreden zu können, sondern eher einem Regenbogen zu vergleichen, der irgendwo ohne Basis in der leeren Luft hängt. In der Wirklichkeit kommt sie nirgends vor. Denn dazu müßte sie realisiert werden; und realisiert werden kann sie nicht, wenn wir versuchen wollten, sie allein und auf einen Schlag zu verwirklichen. Denn in sich stellt sie einen endlosen Prozeß dar, der im Prinzip alle denkbare Wirklichkeit erfaßt. Alles zugleich realisieren wollen wäre aber gleichbedeutend mit nichts wollen. Wenn diese Realdialektik also Wirklichkeit werden soll, dann muß sie etappenweise und gleichsam in geistiger Arbeitsteilung verwirklicht werden. Ich muß mich entweder auf die Schau von Lösungen und neuen Harmonien spezialisieren oder auf den Versuch, solche geschauten Lösungen in die praktische Wirklichkeit umzusetzen, oder endlich auf das Bestreben, mir über die Bedeutung dieser beiden Lebenshaltungen und über die Bedeutung dieser Reflexion über sie selber logisch Rechenschaft abzulegen. M. a. W. ich muß entweder Künstler, praktischer «Idealist» oder Philosoph werden; und ich kann auf jedem dieser Gebiete um so mehr leisten, als ich mich auf eines vorwiegend speziali-

siere in der Erwartung, daß andere Menschen ein Ähnliches tun werden. Damit hört aber die Philosophie auf, eine selbstherrliche Größe zu sein; sie hat nur noch einen Sinn innerhalb eines größeren Gesamtlebens; und ich weiß, daß ich nur dann meiner Denktätigkeit mit ruhigem Gewissen nachgehen kann, wenn ich die Überzeugung haben darf, daß auch die andern Anliegen des geistigen Lebens, die ästhetischen und ethischen Aufgaben, bei andern Menschen ebenfalls in guten Händen aufgehoben sind.

Mit dieser Überlegung wurde uns mit einem Schlage klar, daß die Philosophie immer eine soziale Angelegenheit ist und nie nur in «monomanischer» Form getrieben werden darf. Wir wurden für immer für das platonische *συμφιλοσοφεῖν* gewonnen (in der neueren Philosophie wohl am eindrucksvollsten und am nachdrücklichsten durch Leibniz vertreten), und die Denkweise eines Fichte, Schelling oder Hegel, aber auch unsere frühere mit eingeschlossen, kam uns wie eine große Verirrung vor. Kant war hierin besser; denn wenn er auch auf eigene Faust ein System hat errichten wollen, ist er doch dazu von allgemein sozial wichtigen Tatsachen ausgegangen, vom Faktum der Wissenschaft, vom Faktum des moralischen Gewissens, und von einer allgemein erlaubten künstlerischen und organologischen Weltbetrachtung.

Aber auch noch etwas anderes wurde uns bei diesem Durchdenken von Hegels Dialektik klar, nämlich, daß eine konsequente Auseinandersetzung mit ihm und Kant — denn Hegel steht praktisch auf den Schultern Kants — uns wieder zur platonischen Philosophie zurückführte, etwa in derjenigen Gestalt, wie sie uns im «Philebus» entgegentritt. Dort nämlich heißt es (65a), daß, wenn es uns auch unmöglich sei, die *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ* oder das Vollkommene mit einem Schlag direkt zu erreichen, doch nichts uns daran hindere, dies mit drei Ideen zu tun, mit *κάλλος*, unserem ästhetischen Prinzip, mit *συμμετρία*, unserem ethischen Prinzip als Versuch durch eine nicht nur alle Menschen, sondern alles Seiende erfassende distributive Gerechtigkeit dieses *κάλλος* zu verwirklichen, und mit *ἀλήθεια*, unserem logischen Prinzip als einer Rechenschaftsablegung über diese drei Lebensmöglichkeiten und ihren innern Zusammenhang, und wo zugleich auch gezeigt wird, daß, wenn uns auch in dieser Wahl für eine vorwiegende Tätigkeit auf einem dieser drei Gebiete unsere endliche Natur und eigene Vergänglichkeit uns

deutlich zum Bewußtsein kommen muß (durch den prinzipiellen Verzicht, zugleich alles tun zu wollen), wir doch ebenso wiederum bei diesem Entscheid für eine der drei Möglichkeiten von der Gewißheit getragen werden, nicht aus dem Vollkommenen herauszufallen, da alle drei von ihm gewollt zu sein scheinen, sondern schon hier und jetzt an seinem innersten Leben teilnehmen zu dürfen, soweit das einer endlichen Kreatur überhaupt möglich ist. So waren wir plötzlich wiederum und fast unbemerkt φίλην ἐς πατρίδα (Plot. Enn. I, 6, 8) zurückgelangt und nach langen Irrfahrten aus den Gefahren der kantischen Scylla und der hegelschen Charybdis wieder am sicheren Strand der platonischen philosophia perennis angekommen.

Aber bevor wir uns als Abschluß dieser Abhandlung auch noch an eine knappe Charakterisierung des platonischen Denkens heranmachen, müssen wir an dieser Stelle gleichsam im Vorbeigehen noch ein kurzes Wort über die sog. Existentialphilosophie einschalten. Auch sie scheint uns nämlich insofern von Hegel auszugehen (vielleicht ohne es zu ahnen), als sie mit dem historischen Relativismus ernst macht. Auf jeden Fall verstehen wir, daß in ihren Augen angesichts dieser praktisch eminent dringlichen Situation ein Versuch wie der der Phänomenologen, die Philosophie auf eine Erkenntnis an sich «irrealer» Wesenheiten und ihres wesentlichen Zusammenhangs in einer starren geometrischen Struktur, zu reduzieren, wie «purer Mondschein» vorkommen muß. Der Existentialphilosoph erlebt eben die Welt als etwas lebendig Wirkliches oder Wirksames, dem gegenüber es entweder zu siegen oder zu unterliegen gilt. Er hat ein volles Verständnis für die Not, in der wir uns als denkende Wesen sozusagen in einem Ozean von anscheinend «irrationalen» und «sturen» Dingen und Geschehnissen vorfinden, die gegen unsere geistigen Anliegen zunächst einfach wie taub oder verständnislos angesehen werden müssen.

Soweit glauben wir mit dem Existentialphilosophen sympathisieren und gemeinsamen Weges gehen zu können. Bedenklicher erscheint es uns aber, wenn er für seine Philosophie vom logischen Allgemeinbegriff der Existenz als vom Zentralbegriff, der auch seiner ganzen Richtung den Namen gegeben hat, ausgehen will. Wir wollen dabei freilich nicht von demjenigen «Existentialisten» reden, der gleichsam nur als Modeschriftsteller diese

philosophische Bewegung begleitet, als eine Art *μίμησις ἐπὶ τὰ γελοιότερα* (Phil. 40c), und der seinen Allgemeinbegriff der Existenz als etwas Bekanntes glaubt einführen zu dürfen, obschon er im gleichen Atemzuge bekennt, die Existenz sei als solche vom Denken, das sich nur in «Essenzen» bewege, prinzipiell nicht erfaßbar. Wir wollen diesen Existentialisten auch nicht auf seinem Pfade folgen, wenn er darüber hinaus beständig von der Sorge als dem praktischen Grundgefühl im menschlichen Leben spricht, als ob man sich um etwas sorgen könnte, das man nicht schon vorher geliebt hat, oder von den «tragischen» Entscheidungen, die der Mensch von Stunde zu Stunde in unwiederbringlichen Augenblicken treffen müsse, als ob für uns Entscheidungen überhaupt ins Gewicht fallen könnten, wenn wir uns nicht vor einem transzendenten Gewissen, der praktischen Vernunft, Gott oder wie man es nennen will, verantwortlich fühlten. Wir glauben, daß in solchen und ähnlichen Äußerungen viel selbstgemachte Pose steckt und daß man daher diesen «Existentialisten» am besten sich selber und seinem selbstverschuldeten Weltschmerz überläßt, in der zuversichtlichen Hoffnung, daß sich auch an ihm das Wort von Seneca (Ep. 99, 16) bestätige: «Sine spectatore cessat dolor.»

Viel wichtiger scheint uns jener Existentialphilosoph zu sein, der den Begriff der «Existenz» als einen logischen Grenzbegriff betrachtet und damit bekunden will, daß nach seiner Ansicht der menschliche Verstand nicht dazu ausreiche, die Wirklichkeit zu erfassen. Denn in dieser Haltung handelt er offensichtlich als «Philosoph» und nicht als «Philognose». Aber trotzdem scheint uns auch dieser Existentialphilosoph nicht über alle Bedenken erhaben zu sein. Er scheint nämlich doch irgendwie daran festhalten zu wollen, daß die Philosophie die Wirklichkeit erfassen sollte, auch wenn er zu gleicher Zeit behauptet, das Denken sei dazu unfähig und sein Hauptanliegen liege darin, gegenüber allen bloß logischen Abstraktionen das Recht der «Phänomenalität» zu wahren. Auf welchem Wege, müssen wir ihn fragen, glaubt er überhaupt zum Begriff der Existenz oder der Phänomenalität als solcher kommen zu können? Wenn er nur von einzelnen existierenden Dingen oder Geschehnissen sprechen wollte, so könnten wir ihm zwar noch beipflichten, obgleich sich auch dann schon die Frage erhöbe, ob uns diese einzelnen

wirklichen Dinge oder Geschehnisse deshalb logisch nicht zugänglich sind, weil sie kraft ihrer «Existenz» *über* dem Denken stehen, oder, nach Plato, weil sie als «sublogische» Erscheinung in sich nicht die Kraft haben, den gedanklichen Gehalt adäquat darzustellen oder als bloße γένεσις zu ihrem Ziel, dem Sein, der οὐσία, zu kommen. Wenn nun aber der Existentialphilosoph über diese einzelnen existierenden Dinge hinweg noch einen Allgemeinbegriff der «Existenz» bildet, der über das Logische hinaus Bedeutung haben soll, dann gestehen wir, nicht mehr zu wissen, wovon er spricht. Wir fürchten, daß wir ihm hier ein energisches «Nein» entgegenrufen müssen. Denn mit diesem Begriff scheint er uns auch ganz allgemein einem rein weltlichen Immanentismus das Wort zu reden und sich und andern den Weg zum Verständnis einer wirklich guten Philosophie zu versperren. Oder hat nicht Plato recht, wenn er als allen diesen endlichen Dingen und Geschehnissen gemeinsames Charakteristikum nicht die «Existenz», sondern den «Raum» bezeichnet, den Raum, der als homogenes Milieu, in dem alle Teile gleichartig mit dem Ganzen sind, es allererst gestattet, daß wir diese endlichen Dinge überhaupt miteinander in Beziehung setzen, und der uns als «principium individuationis» auch diese endlichen Dinge als lokalisiert und damit als beschränkt und verendlicht vorstellen läßt und als hinfällige Kreaturen, die sich gegenseitig aneinander reiben und Ursache ihres Untergangs werden können? Und hat Plato nicht auch darin Recht, wenn er ferner behauptet, daß die Welt des Gedankens an sich diesen räumlichen Beschränkungen nicht unterworfen ist, insofern nichts daran hindert, daß sich die einzelnen Denkbestimmungen ohne Widerstand gegenseitig durchdringen, und daß nur von unserem zeitlich bedingten Lernprozeß aus die einzelnen Gedanken, sofern wir sie nämlich voneinander unterscheiden, als räumlich getrennt und gleichsam außereinander vorgestellt werden müssen in einer Art von «Traumwandel» (Tim. 52a-b), während wir uns doch gleichzeitig bewußt sind, daß diese nicht kongeniale Symbolisierung nur einen schwachen Notbehelf unserer psychischen Vorstellungsweise darstellt, die als endliches Phänomen eben auch nicht an die Reinheit des Gedankens herankommt, und wenn er so schließlich zum Ausdruck bringt, daß diese ganze sichtbare existierende Welt nicht «oberhalb», sondern

«unterhalb» des Gedankens liegen muß? Doch damit wird es nun endgültig nötig geworden sein, uns auch noch in Kürze der platonischen Philosophie zuzuwenden.

VI.

Auch Plato hat den historischen Relativismus gekannt. Er trat ihm in des Protagoras Lehre entgegen, wonach «der Mensch das Maß aller Dinge» ist. Kein Objekt ist dem erkennenden Subjekt gegeben, abgesehen von den Bedingungen, die sich für den Erkenntnisprozeß von Seiten des Subjekts einstellen; und kein Subjekt kann sich selber zum Bewußtsein kommen, es sei denn in einer objektivierbaren äußern Manifestation seiner eigenen innern Denktätigkeit. Und nun ist sich Plato vollständig klar darüber, daß nichts in der äußern sichtbaren Welt unverändert bleiben kann und so im strikten Sinne des Wortes *ist*; denn wenn im gesamten Universum auch nur eine einzige lokale Ortsbewegung oder eine einzige minimale Qualitätsveränderung vorhanden ist, so hat das zur Folge, daß das ganze Universum in Beziehung auf sie modifiziert wird. Und dasselbe gilt auch von den zeitlichen Erscheinungen: Eine Veränderung in der Vergangenheit, die nicht von allen Wesen gleichzeitig und gleichartig perzipiert worden ist, muß diese in verschiedenem Sinne beeinflussen. Ist aber so die äußere Wirklichkeit einer beständigen Veränderung unterworfen, dann kann auch unsere Erkenntnis von ihr nicht stabil und adäquat bleiben; denn das zu erkennende Objekt verändert sich gleichsam unter der Hand, während es erkannt werden soll. M. a. W. von immer werdenden Dingen gibt es auch nie mehr als eine bloß werdende Erkenntnis, ganz abgesehen von der psychologischen Erfahrung, daß wir oft genötigt sind, um ein neues Ding zu erforschen, unsere Aufmerksamkeit von früher erkannten Dingen abzulenken und so beständig in Gefahr sind, sie wieder zu vergessen. Und wenn schließlich jeder einzelne Mensch auf diese Weise mit seinem Tun und Leiden in ein immer relatives Geschehen verstrickt ist, so gilt das natürlich noch viel mehr vom sozialen Menschen und vom gesellschaftlichen Leben, wo sich die relativen Stellungnahmen der menschlichen Einzelpersönlichkeiten an sich auch noch durch ihre gegenseitige Berührung miteinander relativieren.

Plato war also mit dem durchgehenden Relativismus alles Geschehens wohl vertraut. Und er hat auch eingeschärft, daß als erste Bedingung für seine Überwindung die Forderung aufgestellt werden müsse, daß wir ihn als Faktum vorbehaltlos anerkennen. Wir hätten, meint er im «Theaetet» (171d), gleich wie Protagoras, «jeweils das uns Richtigscheinende zu sagen» (*τὰ δοκοῦντα ἀεὶ . . . λέγειν*, wo wir das *ἀεὶ* natürlich distributiv verstehen). Aber während das bei Protagoras der Weisheit letzter Schluß sein sollte, bedeutete es für Plato nur ihren Anfang. Plato weiß, daß das, was uns heute völlig evident scheint, sich uns morgen vielleicht schon in sein Gegenteil verkehrt hat, d. h. daß wir die gleichen Dinge immer wieder neu zu prüfen haben. Wir müssen daher, wie er meint, zwar immer die faktischen Dinge zunächst entgegennehmen und den Versuch machen, bei ihnen zu verweilen, zugleich aber auch unsern Blick über sie hinaus zu den Ideen, den ewig mit sich identischen Begriffen, erheben, um mit ihrer Hilfe die immer veränderlichen Gegenstände unserer sichtbaren Welt beständig neu zu bestimmen, soweit das für uns möglich ist.

Wir wollen diese wichtige Theorie an zwei Beispielen veranschaulichen. In der gegenständlichen Welt konstatieren wir eine Ortsbewegung. Diese Bewegung ist nach Plato natürlich keine absolute Bewegung; absolute Ortsbewegung wäre nämlich das Durchlaufen eines unendlich weiten Raumes in keiner Zeit. Die sinnlich wahrnehmbare Bewegung ist deshalb immer bloß eine relative Bewegung; sie ist zugleich mit ihrem logischen Gegensatz, der Ruhe, behaftet, sozusagen von ihr gebremst. Oder nehmen wir eine qualitative Veränderung. Rein logisch genommen müßte sie als eine explosionsartige momentane Umwandlung gedacht werden, eine völlige *μεταβολὴ* im *ἐξαίφνης*; was wir in der Sinnenwelt wahrnehmen, ist immer bloß eine relative qualitative Veränderung, die ihren relativen Charakter ja auch schon darin äußert, daß sie alle Mittelstadien zwischen den Endpunkten des Prozesses kontinuierlich und sukzessive durchläuft. Ganz allgemein: Jedes Ding der Sinnenwelt ist nach Plato nur relativ das, was es ist dadurch, daß es es vorwiegend ist; es hat immer zugleich auch sein logisches Gegenteil an sich und ist somit zugleich das, was es ist dadurch, daß es anderes relativ nicht ist; es hat mit andern Worten immer an entgegengesetzten

Ideen Anteil. Da aber die Idee das wahrhaft Seiende ist, das ὄντως ὄν, das nie wird oder vergeht, so bedeutet diese Anteilhabe an zwei entgegengesetzten Ideen, daß jedes sinnliche Ding sowohl am Seienden als auch am Nicht-seienden Anteil hat, gewissermaßen zugleich ein ὄν und ein μὴ ὄν ist oder nur sekundäre Wirklichkeit durch relative Partizipation am Seienden oder «Erscheinung». Die gesamte sichtbare Welt, alles in Raum und Zeit objektivierbare Geschehen, ist so nach Plato nicht die letzte Wirklichkeit; im Gegenteil, sie ist «geworden», d. h. abhängig von einer höheren Ur-sache, der allein sie ihr relatives Dasein verdankt.

Der Erkenntnisprozeß in uns kommt also nach Plato zustande, indem die sinnlich sich stets verändernde Welt durch ihre Problematik zwar den Anstoß gibt (es gibt keine selbstherrliche Philosophie mehr!), aber nur dann wirklich realisiert werden kann, wenn ich von der Sinnenwelt wegsehe und meinen Blick zu den ewigen Ideen erhebe. Aus ihnen allein, unvermischt von aller sinnlichen Beigabe, geht schließlich aller Gehalt der Erkenntnis hervor; wir können, sagt Plato im «Parmenides», nur in Ideen denken; sie, die Ideen, sind die wahre causa aller Erkenntnis, die sinnlichen Dinge und ihre sinnliche Wahrnehmung sind für uns Menschen nur ihre zufällige Veranlassung, die conditio sine qua non ihrer ebenfalls immer mehr oder weniger relativen Realisierung in uns. Auch Plato hat deshalb gelehrt, daß für die menschliche Erkenntnis beide nötig sind, sowohl Denken als Anschauung; aber die Anschauung ist nach ihm nur die Veranlassung dazu, daß in uns Menschen Erkenntnis bis zu einem gewissen Grade realisiert wird; an sich geht nach seiner Behauptung die Erkenntnis bloß aus Ideen hervor ohne Mithilfe des Sinnlichen. Das drückt er so aus, daß wir uns Menschen für unsere Erkenntnis freilich auch der Sinnlichkeit zu bedienen hätten, aber nicht als einer vom Denken unabhängigen Erkenntnisquelle, sondern bloß als eines dem Denken dienendes Instrumentes. Die Seele müsse sich, wie er sagt, gänzlich auf sich selber stellen, wenn sie erkennen wolle, aber nicht mehr, wie man gemeiniglich ihm unterschiebt, um der Sinnlichkeit zu entfliehen — der späte Plato vom «Theaetet» an hat nie mehr etwas derartiges gesagt —, sondern nur, um von ihr unabhängig zu sein und sich nicht von ihr beeinflussen zu lassen. Als dienendes

Instrument ist sie für uns zur Verwirklichung der Erkenntnis im Gegenteil notwendig.

Daß Plato in der Tat die sinnliche Anschauung nicht mit dem Denken auf eine Linie gestellt hat, geht auch daraus hervor, daß er meint, wir wüßten eigentlich nie, was sie im letzten Grunde sei. Wir anerkennen sie praktisch als ein Faktum, aber ihr Dasein können wir theoretisch letzten Endes nur dadurch indirekt erschließen, als wir konstatieren, daß unsere menschliche Erkenntnis im Gegensatz zur Idee der Erkenntnis nie adäquat oder abschließend ist. Aus den Ideen selber kann dieser Mangel nicht abgeleitet werden. Also muß er in etwas Außerlogischem und «Sublogischem» seinen Sitz und seinen Ursprung haben, und das ist es eben, was wir die Sinnlichkeit nennen. Fern davon also, eine causa efficiens als eine dem Denken gleichgestellte Erkenntnisquelle zu sein, wie etwa bei Kant oder Hegel, erweist sie sich bei ihm eher als so etwas wie eine «causa deficiens». Von allen neueren Philosophen hat, soviel wir wissen, dies niemand deutlich eingesehen außer dem Engländer Ralph Cudworth.

Aber wie stellt sich nun der Erkenntnisprozeß nach Plato im einzelnen dar? Dadurch, daß ich das sinnliche Phänomen durch seine «Anteilhabe» an den ewigen Ideen beständig zu bestimmen suche. Als sinnliches oder veränderliches Ding hat es nun aber, wie gezeigt, nie bloß an einer Idee Anteil, sondern an mehreren. Durch diesen Umstand wird in der «Seele» bewirkt, daß die Ideen selber miteinander in Beziehung geraten oder in eine gegenseitige *κοινωνία* eintreten. Für uns gibt es nie eine nur isolierte Idee, sondern immer nur einen Konnex von Ideen. Das führt aber zu weiteren Komplikationen. Denn durch diese Verknüpfung werden die Ideen, von denen jede für sich allein betrachtet eine unabänderliche, mit sich selber ewig identische «Gestalt» ist, verschiedene logische Bedeutung «annehmen», je nach dem verschiedenen Zusammenhang, in dem sie auftreten. Diese Bedeutungsverschiedenheit erleiden sie aber nicht durch sich — an sich ist jede unverändert und unvermischt das, was sie ist —, sondern nur dadurch, daß *wir* sie zur Erklärung verschiedener, sich immer wandelnder sinnlicher Phänomene anwenden. Die logische Veränderlichkeit der Ideen ist also nach Plato nicht etwas, das diesen selbst zuzuschreiben wäre, sondern nur, wie es im «Philebus» heißt (15d), ein *ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.*

Es ist für uns von der äußersten Wichtigkeit, auf diese Lehre besonders Gewicht zu legen, weil ohne sie nach uns ein Eindringen in den späteren Plato schlechterdings unmöglich ist. Sie stellt, wie man leicht einsehen kann, eine via media zwischen der cartesianisch-husserlschen und der hegelschen Konzeption des Begriffes dar. Nach Descartes und Husserl und allen denjenigen, die die Erkenntnis in einer fixen geometrischen Struktur von Wesenheiten suchen, sind nämlich die Begriffe sowohl an sich als in uns absolut stabil; während sie für Hegel nicht nur in uns, sondern auch an sich beständig ineinander übergehen sollen. Wohin diese beiden Theorien führen, haben wir gesehen. Plato lehnt beide diese Interpretationen als extreme Doktrinen ab; für ihn sind die Begriffe in ihrer logischen Bedeutung nur veränderlich in uns, wenn wir sie auf die sinnliche Welt anwenden, nicht aber an sich selber. Wir wissen nicht, ob dieser fundamentale Unterschied je in einer Platointerpretation gebührend herausgearbeitet worden ist. Und fundamental ist er: Denn durch ihn allein kann, wie wir glauben, gezeigt werden, wie eine fortschreitende Erfahrungserkenntnis möglich ist. Was Kant und Hegel vergeblich gesucht haben, ist hier bereits völlig geleistet worden. Wir geben auch gerne zu, daß ohne eine langjährige intensive Auseinandersetzung mit Kant und Hegel wir wohl nie auf diese wichtige Entdeckung gekommen wären, und daß uns der späte Plato in seiner ganzen Größe ebenfalls nie erschlossen worden wäre.

Doch gehen wir einen Schritt weiter. Aus dem, was gesagt worden ist, geht hervor, daß Plato nie eine abschließende Erkenntnis erwartet hat. Wie sollte das auch möglich sein, sagt er, von einer Welt, die selber noch nicht zu einem Abschluß gekommen ist? Und im Prinzip muß uns doch ein endliches Wissen genügen können, um so mehr, als unserer Erkenntnis innerhalb des Endlichen ja nirgends bestimmte Schranken gesetzt werden, über die es nicht, wenn nötig oder erwünscht, wieder hinausgehen könnte. Absolutes Wissen brauchen wir also nach Plato nicht; ja, wenn wir es hätten, so könnten wir gar nichts damit anfangen. Was wir brauchen, ist eben immer ein bestimmtes endliches Wissen, ein solches, das sich auf eine bestimmte problematische Situation anwenden läßt. Nicht Wissen als Ziel, sondern Denken, ist also die Voraussetzung des platonischen Philo-

sophierens. *Wenn* wir also schon philosophieren oder denken, dann freilich, meint er, sollen wir konsequent denken, d. h. unsere Gedanken nicht mit Beigaben aus der Sinnlichkeit vermischen; aber niemals könnte nach ihm bewiesen werden, *daß* man überhaupt denken müsse. Das höchste Anliegen des Menschen ist eben nicht eine «absolute Gewißheit», sondern bloß eine «Gewißheit des Absoluten», und diese kann uns, wie er meint, ebensogut im sittlichen Handeln oder in der ästhetischen Schau als im philosophischen Denken zuteil werden.

Diese antirationalistische, aber nicht antiintellektuelle Seite seines Denkens äußert sich bei ihm aber auch noch besonders darin, daß für ihn Erkenntnis an sich noch keinen innern Wert hat. Wie alle zeitlichen Errungenschaften ist auch Erkenntnis für ihn zunächst ein bloßes Sein, das als solches wertindifferent ist. Wenn es Wert bekommen soll, so kann das nur durch seine richtige Anwendung, durch die *ὀρθὴ χρῆσις* geschehen oder dadurch, daß ich alles Sein am Maßstab des Vollkommenen messe und es zur höchsten Vollendung, dessen es fähig ist, zu bringen trachte. Über allem Sein liegt darum nach Plato noch die *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ* (in seinen späteren Dialogen immer so bezeichnet und nicht mehr als «Idee des Guten») als etwas, das prinzipiell noch höher steht als alles Sein und alle Erkenntnis.

Diese *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ* oder das «Vollkommene», wie wir es lieber bezeichnen möchten (denn daß Plato dies damit gemeint hat, steht für uns ohne Zweifel fest), ist nach ihm die höchste Voraussetzung aller Philosophie. Es ist das oberste Prinzip, dem nichts mehr gegenübersteht, genau so, wie es Hegel von seinem «Absoluten» gefordert hatte. Denn das «Unvollkommene» ist, genau besehen, über seine bloß sprachliche Form hinaus kein Gegensatz zum Vollkommenen; es ist bloß das relativ Vollkommene, das, soweit es existiert und Wert hat, diese seine Existenz und seinen Wert dem wahrhaft Vollkommenen verdankt. Dieses Vollkommene ist es aber auch, das jeder einzelnen Idee ihre Identität mit sich selber, d. h. ihre jeweilige vollkommene Qualitätseinheit verbürgt; und auch die sichtbare Welt selber ist kein Gegenargument gegen seine überragende Majestät. Denn wie sehr es auch in der Welt einzelne Dinge gibt, die ich gerne verbessern möchte, die Welt als Ganzes können wir trotzdem nicht verurteilen, solange sie eben diese Möglichkeit der Verbesserung

im einzelnen auch in sich enthält, solange es also möglich ist, einzelnes Schlechtes in Gutes zu verkehren und in diesem Umwandlungsprozeß auch noch zugleich die spezifisch sittliche Qualität des menschlichen Charakters zum Ausdruck zu bringen. Wir glauben, daß ein Platoniker immer daran relativ am leichtesten zu erkennen ist, daß er diese sichtbare Welt nicht verflucht, weil er weiß, daß alles in ihr zum Besten dienen kann (nicht muß), aber zugleich immer von einer geheimen Sehnsucht nach dem Vollkommenen beseelt ist, nach dem Vollkommenen, zu dem er mit seinem innersten Herzen hinstrebt und von dem her allein es ihm auch möglich wird, diese versöhnliche Haltung gegenüber der sichtbaren Welt einzunehmen.

Aber Eines ist klar: Im Angesicht einer derart möglichen «Theodizee» kann der Platoniker die Welt nicht mehr als eine bloß starre geometrische Konfiguration ansehen. Eine solche Vorstellung lehnt Plato im «Sophisten» deshalb auch ausdrücklich ab. Für ihn ist es eben nicht nur wichtig zu wissen, was die Dinge sind, sondern auch, wie es für die Dinge gut wäre zu sein, damit er diesen ihren innern potentialen Wert praktisch verwirklichen, wenn er es nicht schon ist, oder, wenn er es bereits ist, ästhetisch genießen kann. Für Plato gehört zur «Wirklichkeit» somit nicht nur das, was die Dinge in einem bestimmten Augenblick faktisch sind, sondern auch ihre geheime Tendenz entweder zum Guten oder zum Schlechten, die beständig in ihnen schlummert und die immer über die bloße Gegenwart hinausweist und so die Welt von innen aus «dynamisiert». Plato hat deshalb diese Welt einmal treffend eine *γένεσις εἰς οὐσίαν*, ein «Werden zum Sein» genannt (Phil.) und damit ein für allemal kundgetan, daß für ihn alles Sein nur dann einen Sinn hat, wenn es letztlich auf das Vollkommene selber bezogen wird. Omnia enim ordinata sunt in Deum.

Allein, möchte einer vielleicht nun fragen, wie kann denn der Platoniker um diese *δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ*, um dieses Vollkommene wissen, wenn es prinzipiell über aller Wirklichkeit und allem Sein liegen soll, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει* (Rep. 509b)? Nun, darauf wird der Platoniker antworten müssen, daß er das allerdings nicht wissen kann. Aber daß es irgendwie in ihm lebt, ist doch schon dadurch verbürgt, daß er überhaupt von ihm reden kann. Natürlich sind bei einem solchen Reden

alle Worte und alle Gedanken ungenügend. Sie vermögen das Höchste gerade durch diesen ihren innern Widerspruch nur indirekt anzudeuten, nicht es zu erkennen oder es gar zu nennen. Aller philosophische Ausdruck ist darum letzten Endes symbolisch. Der Gedanke deckt sich eben nicht mit dem Gegenstand, auf den er angewendet werden soll. Nur im Logisch-Mathematischen mag er seinem Objekt gemäß sein, aber nicht, wenn er auf Gott oder auf die sichtbare Welt angewandt wird. Denn Gott ist zu hoch für die Ideen, und die Welt zu tief; sie kann sie nie rein zur Darstellung bringen. Wir aber suchen Welt zu denken, so wie sie von Gott abhängt.

Der Platoniker weiß darum, daß er seine Lehre immer nur in «irdischen Gefäßen» hat, daß sein Ausdruck immer hinter dem einherhinkt, was er eigentlich sagen will, kurz, daß seine Philosophie in gewissem Sinne immer ebenso falsch sein muß, als sie wahr sein kann. Auf seine philosophischen Äußerungen sich beziehend, wird er darum stets wie Lafontaine denken, der in seiner «Montagne qui accouche» gesagt hat:

«Quand je pense à cette fable
Dont le récit est menteur
Et le sens est véritable . . .»

Auf der andern Seite ist er sich aber auch wiederum unmittelbar gewiß, eine Überzeugung zu haben, die ihm durch kein Räsonnement je wieder genommen werden könnte. Alles, was ihm in einer philosophischen Auseinandersetzung noch widerfahren kann, ist nur dies, daß er den äußern Ausdruck seiner Überzeugung eventuell modifizieren muß. Aber auch dazu kann er nicht von außen gezwungen werden; er wird es nur tun, wenn er innerlich überzeugt ist, daß er ihn noch verbessern kann. Der Platoniker wird sich deshalb nie gegen eine andere Lehre nur «abgrenzen» wollen. Er läßt sie ruhig an sich herankommen, in der festen Zuversicht, daß ihre gewissenhafte Durchdringung ihn wie von selber wieder in seine alte Heimat, nur vielleicht mehr oder weniger reich beschenkt, zurücktragen wird. Wir hoffen, daß das Beispiel von Kant und Hegel in diesem Aufsatz diese Behauptung schlagend illustriert hat. —

Es ist hier nicht der Ort, auf nähere Einzelheiten des platonischen Denkens einzugehen. Wir hoffen, dies in absehbarer Zeit in einem größeren, in englischer Sprache geschriebenen

Buch mit dem Titel: «A Philosophical Commentary on Plato's Later Dialogues» zu tun. Es wird sich dabei, wie wir fürchten, herausstellen, daß diese nach unserer Ansicht größte Philosophie aller Zeiten heute noch so gut wie unbekannt ist, und daß man von ihr aus ebensogut der mathematischen Naturwissenschaft als dem historischen Geschehen gerecht werden kann. Hier möchten wir nur noch kurz auf zwei praktische Schlußfolgerungen aus dem Gesagten eingehen. Die erste ist, daß der Platoniker, wenn er sich nicht gegen andere Lehren abgrenzt, auch für alle philosophischen Anliegen bei philosophisch interessierten Fachwissenschaftlern ein offenes Ohr haben wird. Ja, er wird in seinem *συμφιλοσοφεῖν* wohl von ihnen oft mehr erwarten als von seinen sog. Amtskollegen. Denn wenn diese auch in der Regel ihre Gedanken wohl formal-technisch etwas besser werden formulieren können, so ist doch dabei nicht gesagt, daß sie auch immer das praktisch tiefere philosophische Anliegen vertreten. Gegen seine rationalistischen Amtsgenossen, gegen die «Philognosen» jedenfalls, wird er sich eher etwas reserviert verhalten im Gedenken an jenes Wort (Phaedo 69c, d), daß *ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι.*

Und zweitens wird er sich mit seiner Lehre niemand aufdrängen wollen. Er weiß eben, daß er nichts hat, das er als bare Münze anbieten könnte, und daß man ihn nur verstehen kann, wenn man mit gutem Willen hinter seine Wortsymbole zum gemeinten Sinn seiner Gedanken vorzudringen strebt. Er wird deshalb nur reden, wenn man ihn dazu auffordert. Wir gestehen, daß auch dieser Aufsatz sein Entstehen nur dem Umstande verdankt, daß wir von der Redaktion dieser Zeitschrift zu einem Beitrag ermuntert worden sind. Ohne diese freundliche Einladung wäre er, zum mindesten in dieser Form und zu dieser Zeit, nicht geschrieben worden. —

Damit sind wir mit unserem Versuch, einen vorläufigen Einblick in unsern Kampf gegen die «Philognosie» zu gewähren, zum Abschluß gelangt. Wie man sieht, sind wir durch ihn in eine äußerlich komplizierte Lage geraten: Wir sind, wie wir glauben, es unserer Heimat schuldig, in ihr zu wirken, wenn es irgendwie möglich ist — diese Treue zum eigenen Lande ist eben auch nach Plato der sicherste Prüfstein für eine wahrhaft loyale Gesinnung —; auf der andern Seite sind wir aber auch England

weitgehend verpflichtet; denn es war schließlich ein Kreis von Engländern, der uns während der letzten fünfzehn Jahre seine moralische Unterstützung gegeben und uns durch diese lange innere Krise erfolgreich hindurchgetragen hat, während unsere eigenen Landsleute in der Hauptsache dem «Experiment» passiv zusehen mußten; diese Dankesschuld könnten wir deshalb nicht einfach streichen wollen. Wahrscheinlich wird es nicht möglich sein, beiden Ländern gleicherweise zu dienen, sondern wir werden der einen oder andern Seite den Primat einräumen müssen. Glauben wir darum in der Schweiz bleiben zu können, so würden wir in Form einer breit angelegten «Einleitung in die Philosophie» unsern Platonismus durch alle Disziplinen hindurch für einen weiteren Leserkreis ausarbeiten im doppelten Bestreben, dadurch dem Denken bei uns eine breitere Basis zu geben und es gleichzeitig aus gewissen starren Gebundenheiten zu lösen. Sollten wir uns hingegen doch noch nach England abgedrängt sehen, so würden wir uns dazu anschicken, eine ausführliche «History of English Thought from Sir Thomas More to the present Time» zu schreiben, um den Engländern zu zeigen, wie stark in ihrem Denken der Platonismus immer noch lebendig ist, und um sie dazu zu ermutigen, mit etwas mehr Selbstvertrauen im europäischen Geistesleben für dies ihr schönes Patrimonium einzutreten. Beide Arbeiten sind schon ziemlich weit über das Anfangsstadium herausgekommen, und innerlich wären wir für beide Alternativen ungefähr gleich gut vorbereitet[1]. Für den Rest aber halten wir uns an Thomas von Aquin, der einmal die Worte geprägt hat (Summa philos. c. Gentiles, III, 135): «Praecipit... Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum, non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere.»

---

[1] Seitdem diese Zeilen geschrieben worden sind (im Februar 1947), hat sich nun in Basel eine glückliche Lösung angebahnt, die das schmerzliche Entweder-Oder zwischen England und der Schweiz in ein friedliches Sowohl-Als-auch zu verwandeln verspricht und den Verfasser dieser Zeilen von einem schweren Druck befreit. Er wollte aber doch, schon als Historiker, das Manuskript nicht mehr abändern, da es seine den damaligen Verhältnissen entsprechende Überzeugung deutlich zum Ausdruck bringt und zugleich auch zeigt, in welchem Sinn unser philosophisches Denken immer auch «existentiell» bedingt ist.