



BIBLIOTECA CENTRALA
A
UNIVERSITAȚII
DIN
BUCUREȘTI

No. Curent 16337 Format II

No. Inventar 21910 Anul

Secția Raftul

WILHELM JERUSALEM
EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

VIERTE AUFLAGE

Von demselben Verfasser sind in gleichem Verlage
erschienen:

Die Urteilsfunktion. Eine psychologische und erkenntniskritische
Untersuchung. gr. 8°. [XIV. 269 S.] 1895. 7 K 20 h — 6 M.

Die Aufgaben des Mittelschullehrers. Ein Vortrag. gr. 8°. [64 S.]
1903. 1 K 60 h — 1 M. 40 Pf.

Kants Bedeutung für die Gegenwart. Gedenkrede zum 12. Februar
1904. 8°. [52 S.] 1904. 1 K 20 h — 1 M.

Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. gr. 8°. [VIII. 292 S.]
1905. 6 K — 5 M; in eleg. Leinwandband 8 K 40 h — 7 M.

Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite.
8°. [XII. 226 S.] 1905. 6 K — 5 M.

Wege und Ziele der Ästhetik. (Sonderabdruck aus desselben Ver-
fassers „Einleitung in die Philosophie“, dritte Auf-
lage). 8°. [40 S.] 1906. 1 K — 80 Pf.

Lehrbuch der Psychologie. Vierte Auflage. Mit 20 Abbildungen
im Texte. Approbiert mit hohem Ministerial-Erlaß vom
19. März 1907. gr. 8°. [XIII. 213 S.] 1907.

In Leinwandband 4 K — 3 M. 60 Pf.

Unsere Mittelschule. Ein Wort zur Reformfrage. 8°. [38 S.] 1907.
1 K — 80 Pf.

P. Cerna
Inv. A. 157

~~Inv.~~ 16337.



EINLEITUNG

IN DIE

324427

PHILOSOPHIE

VON

WILHELM JERUSALEM

„Es ist umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.“
Kant

VIERTE, VERBESSERTE AUFLAGE

21910



DONATION

WIEN UND LEIPZIG

WILHELM BRAUMÜLLER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

1909

14
165

BUCURESTI

10 337

CONTROL 1956

1956

1961

D

RC 55/06

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

B.C.U. Bucuresti



C21910

Druck von Gebrüder Stiepel in Reichenberg

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage

Das Interesse für Philosophie beginnt sichtlich wieder lebhafter zu werden. Man fühlt in weiteren Kreisen das Bedürfnis nach Zusammenfassung, nach Einheit in der Mannigfaltigkeit. Mit Recht aber verlangt man, daß die Philosophie dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung Rechnung trage, daß sie die bewährten Forschungsmethoden berücksichtige und die erarbeiteten Denkmittel verwerte.

In eine solche, im guten Sinne des Wortes moderne Philosophie einzuführen, ist der Zweck dieses Buches. Durch eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten philosophischen Probleme will es zunächst orientieren, dann aber auch die Wege andeuten, auf denen man zu einer den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Lösung gelangen kann.

Der Verfasser hat sich bemüht, in wenigen Worten viel zu sagen und dabei doch klar und allgemein verständlich zu bleiben. Inwiefern ihm dies gelungen ist, muß natürlich dem Urteil der Leser überlassen bleiben.

In der Behandlung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme kehren hier die Anschauungen wieder, die der Verfasser in seinen früheren Arbeiten niedergelegt hat. Dagegen erscheint seine Auffassung der ästhetischen und ethischen Grundfragen hier zum ersten Mal. In diesen Abschnitten sowie in der Schlußbetrachtung dürften vielleicht auch die

engeren Fachgenossen manches finden, das ihrer Kenntnisnahme nicht unwert ist. Die hier niedergelegten Gedanken bedürfen allerdings noch vielfach einer weiteren Ausführung, die der Verfasser einer späteren Zeit vorbehält, allein das Wesentliche dürfte doch mit genügender Klarheit gesagt sein.

Die Literaturangaben am Schlusse eines jeden Abschnittes enthalten zunächst solche Werke, die selbst wieder eingehende und reichliche Literaturnachweise geben und so den Studierenden weiterführen. Was sonst da steht, bittet der Verfasser als Ratschläge zu betrachten, die er sich dem Leser zu erteilen erlaubt. Gegen Schlüsse *ex silentio* möchte sich deshalb der Verfasser ausdrücklich verwahren. Aus dem Umstande, daß ein Buch nicht genannt wird, möge also nicht geschlossen werden, daß der Verfasser es nicht kennt, und noch weniger, daß er es für minderwertig hält...

Wien, Ende März 1899

Der Verfasser

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage

...Neu hinzugekommen ist eine etwas ausführlichere Darstellung des Erkenntnisprozesses nach der von mir immer befolgten genetisch-biologischen Methode, wobei ich mich an mein vor kurzem in dritter umgearbeiteter Auflage erschienenenes „Lehrbuch der Psychologie“ anschließen konnte. In dem Abschnitte, der die Metaphysik behandelt, wurden zwei Paragraphen eingeschaltet, wodurch die Darstellung der monistischen Auffassungen des Universums ergänzt wurde. Hier findet

der Leser unter der Überschrift „Der Monismus des Geschehens“ (§ 31) die von *Richard Avenarius* und *Ernst Mach* vertretene Auffassung des Weltgeschehens dargestellt.

Im sechsten Abschnitte (Ethik und Soziologie) sind die von mir zum ersten Male aufgestellten Entwicklungsphasen der moralischen Beurteilung etwas ausführlicher dargelegt worden; vielleicht finden sie in dieser Form mehr Beachtung, als es bis jetzt der Fall war.

... Von den zahlreichen Beurteilungen der ersten Auflage, die zu meiner Kenntnis gelangt sind, waren mir diejenigen die wertvollsten, in denen auf einzelne Mängel und Versehen hingewiesen wurde. Alle diesbezüglichen Bemerkungen haben, soweit es sich mit meinen Überzeugungen vereinbaren ließ, Berücksichtigung gefunden. Wenn mir aber in einer Kritik „übel angebrachte Klarheit“ vorgeworfen wird, so habe ich mich nicht entschließen können, diesen „Fehler“ zu verbessern. Auf die Schwierigkeit der philosophischen Probleme wird in meinem Buche wiederholt hingewiesen, und ich bin mir nicht bewußt, irgendwo ein Problem verdeckt oder verschleiert zu haben. Dagegen habe ich auf klare und verständliche Darstellung der Fragen und der darauf gegebenen Antworten noch größere Sorgfalt verwendet und in diesem Sinne überall in stilistischer und in sachlicher Hinsicht zu bessern gesucht. Es ist endlich an der Zeit, daß mit dem alten Vorurteil, eine in die Tiefe gehende philosophische Erörterung müsse notwendigerweise unverständlich oder wenigstens schwer verständlich sein, aufgeräumt werde ..

Wien, im Dezember 1902

Der Verfasser

Aus dem Vorwort zur dritten Auflage

Die dritte Auflage mußte in so kurzer Zeit hergestellt werden, daß größere Änderungen nicht vorgenommen werden konnten. Nur der § 36 über genetische und biologische Ästhetik ist ganz neu geschrieben worden, weil das in den früheren Auflagen darüber Gesagte nicht mehr meinen Überzeugungen entsprach.

. In den übrigen Teilen des Buches mußte ich mich darauf beschränken, im einzelnen stilistisch und sachlich zu bessern, wobei die in den Beurteilungen der zweiten Auflage gegebenen Anregungen dankbar benützt wurden.

Mehrfach bin ich jedoch in diesen Beurteilungen mannigfachen Mißverständnissen begegnet, zu deren Beseitigung folgende Bemerkungen beizutragen bestimmt sind: Mein Buch verfolgt einerseits einen didaktischen, anderseits einen wissenschaftlichen Zweck. Die didaktische Aufgabe besteht darin, in die philosophische Gedankenwelt einzuführen, mit den Problemen, mit den Lösungsversuchen und schließlich auch mit der Terminologie vertraut zu machen. In diesem Punkte wird das Buch von der Kritik und, was hier noch viel mehr bedeutet, von dem Leserkreis, für den es bestimmt ist, meist recht günstig beurteilt, wofür ja der buchhändlerische Erfolg der beste Beweis ist. Die wissenschaftliche Leistung des Buches erblicke ich in der persönlichen Stellungnahme zu den wichtigsten Problemen. Die selbständige Auffassung durchdringt zwar das ganze Buch, die Meinungen des Verfassers sind aber doch auch in bestimmten Teilen des Werkes im Zusammenhang dargestellt. Es sind dies

die §§ 26, 32, 36, 41 und die Schlußbetrachtung. In dem knappen Rahmen einer Einleitung mußte ich mich da oft kürzer fassen, als es im Interesse der allseitigen Beleuchtung der Fragen wünschenswert gewesen wäre, und diese Kürze hat es wohl verschuldet, daß manche Kritiker das Neue und Selbständige in meinen Auffassungen nicht haben sehen wollen. Wer sich aber die Mühe nimmt, die bezeichneten Teile des Buches langsam und genau zu lesen, der wird gestehen müssen, daß hier selbständige Denkarbeit vorliegt. *Wilhelm Ostwald* hat meine „Einleitung“ eine „überall persönlich erlebte Arbeit“ genannt (*Annalen der Naturphilosophie*, IV, 273), und dieses Urteil des erfahrenen Forschers hat mich für manche Verletzungen und Verschweigungen entschädigt, die von einzelnen Kritikern an dem Buche verübt worden sind.

In bezug auf meine erkenntnistheoretischen Ansichten kann ich jetzt neben der „Urteilsfunktion“ und dem „Lehrbuch der Psychologie“ auch auf mein neues Buch über den „kritischen Idealismus und die reine Logik“ verweisen.

Einige allgemeinphilosophische sowie auch manche ethische und soziologische Probleme findet man ausführlicher behandelt in der Sammlung meiner Aufsätze, die unter dem Titel „Gedanken und Denker“ kürzlich erschienen ist.

Die Literaturangaben sind wieder entsprechend ergänzt worden, die Grundsätze bei der Auswahl sind dieselben geblieben.

Wien, im Februar 1906

Der Verfasser

Vorwort zur vierten Auflage

Die neue Auflage ist gegen die frühere um etwa 16 Seiten gewachsen. Die wichtigsten Zusätze und Veränderungen sind folgende: Der aktivistische Charakter der Philosophie wurde schärfer betont (§ 1 u. passim). Der neuen Denkmethode, die unter dem Namen Pragmatismus von Amerika herübergekommen ist, ist ein eigener Paragraph gewidmet, der naturgemäß in den Abschnitt über Erkenntnistheorie eingliedert wurde (§ 26). Dementsprechend mußte die Erörterung des Wahrheitsbegriffes (§ 27) etwas ausführlicher gestaltet werden. Das mechanische Argument des Materialismus ist eingehender und gründlicher besprochen worden (§ 29). Begriff und Aufgabe der Ästhetik haben eine neue, wie ich glaube, präzisere Behandlung erfahren (§ 35).

Gerne hätte ich der immer kräftiger aufstrebenden Soziologie einen eigenen Abschnitt gewidmet, allein die Ansichten sind auch heute noch zu wenig geklärt, als daß sich Probleme und Richtungen hätten klar herausarbeiten lassen. Vielleicht tragen die in Wien, in Graz und neuerlich auch in Berlin gegründeten soziologischen Gesellschaften sowie die seit Beginn dieses Jahres erscheinende von *Eleutheropulos* herausgegebene „Monatsschrift für Soziologie“ dazu bei, diese junge Wissenschaft, deren grundlegende Bedeutung für die Philosophie ich bereits in der ersten Auflage dieses Werkes hervorgehoben habe, kräftig auszubauen und so auszugestalten, daß sich daraus eine nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch bedeutsame Kulturphilosophie entwickelt.

Daß ein solches Ziel nur durch die Anwendung der evolutionistischen Methode erreicht werden kann, ist meine lang gehegte und oft ausgesprochene Überzeugung. Diejenigen Teile des Buches, in denen meine eigenen Überzeugungen zum Ausdruck kommen, sind sämtlich vom Entwicklungsgedanken getragen, doch glaube ich auch die anders gerichteten Gedankengänge mit strenger Objektivität dargestellt zu haben.

In den Literaturangaben sind diesmal einige ältere Werke weggelassen und dafür neuere eingefügt worden. Ein ziemlich ausführliches Sachregister dürfte die Benützung des Buches erleichtern.

Wien, im Februar 1909

Der Verfasser

Berichtigung:

S. 48, Z. 13 v. unten: Jerusalem, „Urteilsfunktion“ nicht 1905, sondern 1895 erschienen, wie auf S. 114, Z. 3 v. unten richtig angegeben ist.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Erster Abschnitt. Bedeutung und Stellung der Philosophie	1—20
§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie	1
§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie	3
§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie	4
§ 4. Philosophie und Religion	6
§ 5. Philosophie und Wissenschaft	10
§ 6. Einteilung der Philosophie	15
§ 7. Geschichte der Philosophie	18
Zweiter Abschnitt. Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen	21—49
§ 8. Gegenstand und Aufgabe der Psychologie	21
§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie	24
§ 10. Psychologie und Physiologie	32
§ 11. Psychologie und Philosophie	34
§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik	36
§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik	40
§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie	44
§ 15. Logik und Philosophie	46
Dritter Abschnitt. Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie	50—115
§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus	50
§ 17. Die Erkenntnisprobleme	53
§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik	56
§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus	61
§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus	65
§ 21. Der kritische Realismus	71
§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie	73
§ 23. Der Sensualismus	76
§ 24. Der Intellektualismus	78
§ 25. Der Mystizismus	81

	Seite
§ 26. Der Pragmatismus	84
§ 27. Genetische und biologische Erkenntnistheorie	87
Vierter Abschnitt. Metaphysik oder Ontologie	116—167
§ 28. Das ontologische Problem	116
§ 29. Der Materialismus	120
§ 30. Der Spiritualismus	128
§ 31. Der Monismus der Substanz	132
§ 32. Der Monismus des Geschehens	141
§ 33. Der Dualismus	151
§ 34. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt	158
Fünfter Abschnitt. Wege und Ziele der Ästhetik	168—204
§ 35. Begriff und Aufgabe der Ästhetik	168
§ 36. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik	171
§ 37. Genetische und biologische Ästhetik	179
Sechster Abschnitt. Ethik und Soziologie	205—246
§ 38. Gegenstand und Aufgabe der Ethik	205
§ 39. Entwicklung der Ethik	207
§ 40. Das Problem der Willensfreiheit	216
§ 41. Probleme und Richtungen der Ethik	219
§ 42. Genetische und biologische Ethik	221
§ 43. Soziologie und Philosophie der Geschichte	235
§ 44. Pädagogik	242
Schlußbetrachtung	247—261
Sachregister	262
Namensregister	274

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

Erster Abschnitt.

Bedeutung und Stellung der Philosophie.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Philosophie ist die Denkarbeit, welche in der Absicht unternommen wird, die tägliche Lebenserfahrung und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer einheitlichen und widerspruchslosen Weltanschauung zu vereinigen, die geeignet ist, die Bedürfnisse des Verstandes und die Forderungen des Gemütes zu befriedigen. Der gemeinsame Zweck alles Philosophierens war es von jeher, ein einheitliches Bild der Welt und des Menschenlebens zu gewinnen. Das ist bei aller Verschiedenheit in bezug auf Inhalt und Methode das einigende Band aller philosophischen Systeme. In diesem Sinne ist daher alle Philosophie Weltanschauungslehre. In früheren Zeiten glaubte man, aus den Gebilden des eigenen Denkens einen solchen Bau aufzuführen zu können, ohne sich dabei um die Ergebnisse der Einzelforschung viel zu kümmern. Die Philosophie galt damals als die Königin der Wissenschaften, die von ihrem Throne herab entscheiden durfte, was von den Ergebnissen der Natur- und Geschichtsforschung wirklich Geltung und Bestand haben sollte. Diese Zeiten sind wohl für immer vorüber. Eine Philosophie, die den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung gleichgültig gegenüberstünde, dieselben meistern oder sich zu ihnen in Widerspruch setzen wollte, würde heute keine Beachtung mehr finden. Die Philosophie muß vielmehr mit der

Wissenschaft in enger Föhlung bleiben und muß die Resultate der Forschung zur Kenntnis nehmen. Auf dieser gesicherten Grundlage ruhend, darf der in uns liegende philosophische Einheitstrieb es dann wagen, mit Benützung der wissenschaftlich bewährten Methoden und Denkmittel das Stückwerk, über das die wissenschaftliche Erfahrung nicht hinaus kommt, zu einem einheitlichen, gegliederten Ganzen auszugestalten.

An dieser Arbeit ist aber keineswegs das theoretische Denken allein beteiligt. An einer philosophischen Welt- und Lebensanschauung arbeitet unser Föhlen und namentlich unser Wollen kräftig mit. *Herbert Spencer*, einer der nüchternsten Philosophen, hat seiner Autobiographie die Äußerung vorangestellt: „Bei der Entstehung eines Gedankensystems spielt das Gefühlsmoment eine große Rolle, vielleicht eine ebenso große wie das intellektuelle Moment.“

Ein philosophisches System ist nicht als ein Bau anzusehen, in den wir uns flüchten, wenn wir von der ermüdenden Alltagsarbeit ausruhen wollen. Was für eine Philosophie man wählt, sagt *Fichte*, das hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Die Philosophie ist heute nicht mehr und darf nicht mehr sein die Beschäftigung der beschaulichen Ruhe. Unsere durch wissenschaftliche Denkarbeit erworbene philosophische Weltanschauung hat vielmehr die Aufgabe, gerade unsere Alltagsarbeit in eine höhere Sphäre zu heben und unsern Entschlüssen und Handlungen die entsprechende Richtung zu geben. Die Philosophie soll uns lehren, die Welt und das Leben von höheren Gesichtspunkten zu betrachten, aber nicht damit wir von der höheren Warte tatenlos dem Treiben der Welt zusehen können. Ihre höchste Aufgabe besteht vielmehr darin, daß sie uns von dem gewonnenen höheren Standpunkt aus die höheren und die ferneren Ziele weist, denen die Menschheit zustrebt und daß sie uns mit Kraft und Ver-

trauen erfüllt, damit wir an der Erreichung dieser Ziele erfolgreich mitarbeiten.

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie.

Das Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltanschauung liegt tief in der Menschennatur begründet. Die primitivste Form desselben ist das Gefühl des Staunens, welches auch tatsächlich bereits von *Plato* und *Aristoteles* als der Anfang der Philosophie bezeichnet wurde. Das Gefühl entsteht, wenn uns eine neue Erscheinung entgegentritt, die wir in den Rahmen unseres Weltbildes nicht einzufügen vermögen. Vielfach verbindet sich mit dem Staunen die Furcht, denn das Fremde erscheint uns leicht als etwas Feindliches. Allein neben diesem, ich möchte sagen, praktischen Staunen kann man schon bei kleinen Kindern ein selbständiges, nicht mit Furcht verbundenes Staunen beobachten, welches man theoretisches Staunen nennen könnte. Das Denken, welches zuerst ein praktisches Überlegen ist und zum Zwecke der Erhaltung des Lebens in Arbeit gesetzt wird, entwickelt sich zu einer Funktion, die nach Betätigung verlangt, auch wenn kein direktes praktisches Bedürfnis dazu treibt. So äußert sich das Staunen beim Kinde zunächst im Gesichtsausdruck und dann in naiven Fragen, beim erwachsenen Manne und bei ganzen Völkern in wissenschaftlicher Forschung und in philosophischer Spekulation. Das theoretische Staunen begleitet uns durch das ganze Leben. Zunächst staunen wir über das Neue und Fremde. Aber es kommt die Zeit, wo die Weltanschauung, die wir gleichsam unbewußt an der Hand der Tradition und unter dem Einflusse sozialer und religiöser Autorität uns angeeignet haben, unser reif gewordenes Denken nicht mehr ganz zu befriedigen vermag. Jetzt staunen wir über das, was uns bisher bekannt und

geläufig war, weil es uns in neuem Lichte erscheint. Gerade dieses Staunen über das Alltägliche, über das Bekannte und Überlieferte ist der eigentliche Anfang der Philosophie.

Richtungsgebend für das philosophische Staunen ist eine andere Urtatsache des menschlichen Seelenlebens. Es ist das Gefühl der Einheit unseres Bewußtseins. So wie jeder von uns sich als einheitliche, in sich geschlossene Persönlichkeit empfindet, die trotz der mannigfachsten Beziehungen zur Natur und Menschenwelt und trotz der großen Veränderungen unseres Ichs, welche die natürliche Entwicklung von der Wiege bis zum Grabe mit sich bringt, nicht aufhört, sich als ein Ganzes und sich als dieselbe zu fühlen, so suchen wir auch die Welt, die uns umgibt, aus einem einheitlichen Grunde heraus zu begreifen und als ein Ganzes aufzufassen. Diese psychische Tatsache bekundet sich deutlich in dem oben angegebenen Zweck und Ziel alles Philosophierens.

Je reicher sich nun infolge der wissenschaftlichen Forschung unser Weltbild gestaltet, desto schwieriger wird es, in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu finden. Aber eben dadurch bekommt das philosophische Staunen immer neue Nahrung, und das Bedürfnis nach Einheit wird um so stärker. Man darf demnach mit Sicherheit behaupten, daß trotz der energischen Ablehnung und trotz des herben Spottes, dem die philosophische Spekulation von Seite der Spezialwissenschaften oft ausgesetzt ist, der Trieb nach philosophischer Erkenntnis nie aufhören wird. Wenn auch keines der konstruierten philosophischen Systeme auf die Dauer befriedigt, so wird doch nach dem bekannten Worte *Schillers* die Philosophie selbst immer bestehen bleiben.

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie.

Unabhängig voneinander haben mehrere Kulturvölker eine Philosophie ausgebildet. Die gelehrte Sprachforschung

des neunzehnten Jahrhunderts hat uns mit umfangreichen und oft sehr tiefen philosophischen Spekulationen der Chinesen, der Ägypter, der Perser und insbesondere der Inder bekannt gemacht. Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist aber, wenn wir von einigen wenigen Denkern des neunzehnten Jahrhunderts absehen, nur die griechische Philosophie bedeutungsvoll geworden. Diese hat durch das ganze Mittelalter hindurch fortgewirkt, die neuere Philosophie vielfach beeinflußt und befruchtet und ist mit ihrer geschichtlichen Wirksamkeit noch immer nicht zu Ende. Hier sind zuerst die Probleme aufgestellt worden, mit denen wir uns noch heute beschäftigen, hier wurden zuerst die Denkmittel gefunden, mit denen wir noch heute operieren. Das Studium der griechischen Philosophie ist deshalb für das tiefere Verständnis der Probleme noch heute unerläßlich und überdies für den Anfänger besonders lehrreich.

In den reichen Pflanzstädten Ioniens (an der Westküste Kleinasiens), wo der rege Handel und Verkehr vielfache Anregungen, der zunehmende Wohlstand hinlängliche Muße zum Nachdenken gewährte, waren die psychologischen Bedingungen für die Entfaltung des philosophischen Triebes besonders günstig. Dort beginnt um 600 v. Chr. mit *Thales* die lange Reihe der Denker, die sich um die Lösung der Welträtsel bemühten.

Die Namen Philosophie und Philosoph sind jedoch erst seit dem Ende des fünften Jahrhunderts v. Chr. bezeugt. Das griechische Wort *Philosophia* ist wahrscheinlich aus dem Zeitwort *philosopheîn* abgeleitet und dieses bedeutet soviel als: nach Erkenntnis streben, und zwar aus reiner Wißbegierde, ohne einen praktischen Zweck dabei im Auge zu haben. In dieser Entstehung des Namens liegt gleichsam symbolisch die bedeutsame Wahrheit verborgen, daß in der Philosophie das Philosophieren das

Wichtigste ist. Nicht das mühelos angeeignete Resultat, sondern das selbständige Ringen danach ist hier das Wertvolle.

In diesem Streben nach einer Weltanschauung, in der Frage nach den letzten Gründen trifft die Philosophie auf überlieferte religiöse Vorstellungen, aus denen sie sogar zum Teil selbst hervorstrebt. Es wird sich deshalb empfehlen, gleich hier das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu erörtern.

§ 4. Philosophie und Religion.

Philosophie und Religion stehen vielfach in engem Zusammenhange. Gemeinsam ist beiden das Bestreben die Erfahrung zu einem Gesamtbilde zu ergänzen, gemeinsam ferner, namentlich in ihren Anfängen, das naive Vertrauen in die Kraft des Denkens und Gestaltens und der feste Glaube an die Gebilde der eigenen Denk- und Phantasietätigkeit. *Plato* glaubt nicht minder fest an die Wirklichkeit und Realität der Ideen als das fromme Gemüt an ein Leben nach dem Tode.

Neben diesen gemeinsamen Zügen treten uns aber schon im Anfang der geschichtlichen Entwicklung große Verschiedenheiten entgegen, die sogar zu scharfen Gegensätzen führen. Die religiöse Welt- und Lebensanschauung entsteht meist dadurch, daß die Erfahrungen des Alltags durch die vermenschlichende Phantasie ausgedeutet und nach den Bedürfnissen und Wünschen des Gemütes ausgestaltet werden. Der Glaube an unsichtbare geistige Mächte, die in das Leben der Menschen eingreifen, wird dann dadurch gefestigt, daß die Glieder eines Stammes oder Volkes sich in diesem Glauben vereinigen. Der Einzelne festigt und stärkt seine Überzeugung an der Überzeugung der anderen. Die religiösen Vorstellungen und Glaubenssätze bilden einen gemeinsamen geistigen Besitz

Vieler, und dieser gemeinsame geistige Besitz bildet ein einigendes Band, das die Glaubensgenossen aneinander-schließt. Die Religion beruht namentlich in ihren Anfängen auf der sozialen Geltung der Glaubenssätze. Diese gemeinsamen Vorstellungen werden dann mit der Autorität der Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und später auch vielfach durch die Autorität der Staatsgewalt geschützt. Die Religion ist also infolge ihrer Entstehung sozial und autoritativ.

Demgegenüber verdankt die Philosophie ihre Entstehung dem selbständig gewordenen Erkenntnis-trieb. Nur was sich mittels des vernünftigen Denkens rechtfertigen läßt, kann da auf Geltung und Anerkennung rechnen. Hier ist es vor allem der einzelne Denker, der die überlieferten Anschauungen prüft und aus der Kraft des eigenen Denkens und Forschens sich ein Weltbild zurecht denkt. Der Philosoph geht dabei seine eigenen Wege und tritt den überlieferten Anschauungen seiner Zeitgenossen mitunter mit großer Schrofheit entgegen. Im Gegensatz zu der sozialen und autoritativen Religion ist also die Philosophie und zwar besonders in ihren Anfängen individualistisch und kritisch.

Es ist in folgedessen begreiflich, daß beim ersten Auftreten der Philosophie sich ein Auflehnen gegen die religiösen Traditionen bemerkbar macht. In der griechischen Philosophie tritt dieser Gegensatz gelegentlich scharf hervor. *Xenophanes* wirft den homerischen Göttern ihre Menschenähnlichkeit und ihre menschlichen Schwächen vor, *Protagoras* weiß nicht, ob es überhaupt Götter gibt und *Epikur* läßt die Gottheiten zwar als Idealgestalten bestehen, nimmt ihnen aber jeden Einfluß auf das Weltgetriebe. Dagegen beginnen schon in ziemlich früher Zeit die Versuche, Religion und Philosophie zu vereinen. *Platon* und *Aristoteles* gelangen auf spekulativem Wege zu der

Idee eines einzigen Gottes, dessen Verhältnis zur Welt sie verschiedenartig bestimmen. Die Stoiker versuchen, die überlieferten Götter- und Heldensagen durch allegorische Umdeutung in ihr philosophisches System einzufügen. Der Jude *Philo* aus Alexandria (geb. um 20 v. Chr.) sucht durch allegorische Deutung aus der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte eine rein philosophische Kosmologie herauszulesen. Das Christentum bedient sich zunächst zur Begründung und Verteidigung seiner Heilsbotschaft, dann zur Formulierung seiner Lehren vielfach philosophischer Denkmittel, stellt aber den Glauben entschieden über das Wissen. In der scholastischen Philosophie des Mittelalters wird dann der energische Versuch unternommen, die Dogmen der christlichen Religion philosophisch zu begründen. Bald aber zeigt es sich, daß nicht alle Dogmen einer streng vernunftgemäßen Begründung fähig sind, und es wird eine Scheidung vorgenommen zwischen natürlicher und zwischen offenbarer Theologie (*theologia naturalis* und *theologia revelata*). Was der letzteren zugehört, das kann nicht bewiesen, sondern muß auf Grund der Offenbarung geglaubt werden. Es tritt also der scheinbar überwundene Gegensatz schon innerhalb der Scholastik wieder auf.

Die neuere Philosophie wird durch die aufblühende Naturwissenschaft des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts befruchtet und insbesondere von der Mathematik stark beeinflußt. Man lernt einerseits Beobachtung und Versuch als die sichersten Quellen empirischer Erkenntnis schätzen, während andererseits die Mathematik ein System unbedingt gültiger, von der Erfahrung scheinbar ganz unabhängiger Wahrheiten liefert, die aus der Vernunft selbst geschöpft zu sein scheinen. Voll Selbstvertrauen in das erstarkte Erkenntnisvermögen fühlt sich die Philosophie veranlaßt, zu den religiösen Pro-

blemen Stellung zu nehmen, und diese bilden auch heute noch den Gegenstand eifrigen Nachdenkens.

Der Materialismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts hatte zwar jede Religion als leeres Hirngespinnst betrachtet und alle derartigen Probleme aus der Wissenschaft eliminieren wollen; allein die historischen und namentlich die ethnographischen Forschungen der letzten Dezennien haben aufs neue gezeigt, daß religiöse Vorstellungen sich überall finden, wo Menschen zusammenwohnen, und daß dieselben somit zu den Elementargedanken des Menschengestes gehören.

Der Versuch einer Vereinigung von Philosophie und Religion ist nicht von vornherein als aussichtslos zu verwerfen, da ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, daß die philosophische, also vorurteilslose Untersuchung zu Resultaten gelangt, die mit geläuterten religiösen Vorstellungen übereinstimmen. Sicher ist es, daß die philosophische Spekulation im Altertum und in der Gegenwart sehr viel zur Läuterung der religiösen Vorstellungen beigetragen und diese in theoretischer und praktischer Hinsicht der wissenschaftlichen Weltanschauung näher gebracht hat. Sicher ist es aber auch, daß die Philosophie eine so allgemeine und so tief in das Kulturleben eingreifende Erscheinung, wie es die Religion zweifellos ist, nicht unbeachtet lassen darf. Sie hat also die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft, welche in den letzten Dezennien einen großen Aufschwung genommen hat, zur Kenntnis zu nehmen und dieselben in ihrer zusammenschauenden und zusammenfassenden Tätigkeit ebenso zu berücksichtigen wie die Ergebnisse der anderen Wissenschaften. Dies führt uns von selbst zu der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften.

§ 5. Philosophie und Wissenschaft.

Die Philosophie ist zur Zeit ihres ersten Auftretens bei den Griechen mit theoretischer Wissenschaft identisch. Das Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen ist ein Merkmal der Philosophie wie auch der Wissenschaft. Insbesondere ist die wissenschaftliche Naturbetrachtung hier noch ganz die Aufgabe der Philosophen. Den Höhe- und zugleich Wendepunkt dieser Entwicklung bezeichnet im Altertum *Aristoteles*, der das gesamte Wissen seiner Zeit in sich vereinigte und zusammenfassend bearbeitete. Von da ab beginnt die Spezialisierung der Wissenschaften und zugleich ihre Lostrennung von der Philosophie. Dieser Prozeß hat sich nur langsam und allmählich vollzogen. In rastloser angestrenzter Arbeit hat der Menscheng Geist nach und nach gelernt, aus beobachteten Tatsachen Gesetze des Geschehens abzuleiten und durch diese Gesetze die Natur zu begreifen und zu beherrschen. Im Laufe der Jahrhunderte ist durch immer weiter fortgesetzte Teilung der Arbeit ein so reiches Tatsachenmaterial angesammelt, sind so komplizierte Methoden und Denkmittel gefunden worden, daß es dem einzelnen heute vollkommen unmöglich ist, das gesamte Wissen der Zeit selbständig zu beherrschen. Dadurch wird nun zwar jedes einzelne Wissensgebiet erweitert, allein der Zusammenhang alles Wissens droht verloren zu gehen.

Diese Gefahr wird noch dadurch vergrößert, daß sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bei vielen Vertretern der Einzelwissenschaften eine Abneigung gegen alle philosophische Betrachtungsweise geltend macht. Diese Abneigung hat wiederum ihren Grund darin, daß die Philosophie lange Zeit hindurch als Königin der Wissenschaften galt und gelten wollte und als solche die endgültige Entscheidung der höchsten und letzten Fragen alles Wissens für sich in Anspruch

nahm. Selbst in naturwissenschaftlichen Fragen wollte mitunter die Philosophie nicht nur das letzte Wort haben, sondern man nahm sich sogar gelegentlich heraus, genau beobachtete und sicher erwiesene Tatsachen in Abrede zu stellen und als unmöglich zu bezeichnen, weil sie in das philosophische System nicht paßten.

Solchen ganz unberechtigten Ansprüchen gegenüber, wie sie namentlich von *Hegel* und seiner Schule erhoben wurden, mußte die Naturwissenschaft ihre Selbständigkeit geltend machen und immer und immer wieder darauf hinweisen, daß die durch Beobachtung und Versuch gefundenen Tatsachen und Gesetze unabhängig von jeder philosophischen Spekulation Gültigkeit haben. So gefundene Tatsachen bilden vielmehr die Grundlage, auf welcher eine wissenschaftliche Philosophie weiterbauen darf.

Die ungeahnten Erfolge, welche Naturwissenschaft und Technik im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hatten, ließen nun bei der großen Mehrzahl der Forscher die Meinung aufkommen, daß nur die exakte, auf Beobachtung und Versuch einerseits und auf Mathematik andererseits gegründete Forschungsmethode zu einer wirklichen Erweiterung unserer Erkenntnisse führe, daß dagegen alle philosophische Spekulation nur als müßiges, ganz wertloses Spiel zu betrachten sei.

Die naturwissenschaftliche Methode wurde aber auch von denjenigen Wissenschaften zur Anwendung gebracht, welche sich die Erforschung des geistigen Lebens zur Aufgabe setzten. Die Entwicklung der Sprache, der Religion, der Sitte und aller sozialen Einrichtungen wurde und wird noch auf Grund der statistischen und vergleichenden Methode erforscht und auch hier macht sich eine Art von Kultus der Tatsache und Verachtung der Spekulation geltend.

Wissenschaft, so behauptet ein hervorragender Forscher der Gegenwart, ist nichts anderes als ökonomisch geordnete Erfahrung, und ihre Aufgabe besteht darin, die Vorgänge in der Natur und im Menscheingeiste möglichst einfach zu beschreiben. Die in dieser Definition enthaltene Forderung, alles das, was wir von uns aus an die Tatsachen heranbringen, zu eliminieren und die Vorgänge, so wie sie sich tatsächlich vollziehen, möglichst getreu in unserem Denken nachzubilden, ist als methodische Regel für alle wissenschaftliche Forschung von außerordentlichem Werte und kann daher nicht oft genug eingeschärft werden.

Unser innerer Drang aber, alles Erfahrene zur Einheit zu verknüpfen, das Bedürfnis, die Welt und uns selbst nicht nur kennen zu lernen, sondern auch zu begreifen, wird durch keine methodische Forschungsregel aus der Welt geschafft. Dazu kommt noch, daß ja jede sogenannte Tatsache, die wir kennen lernen, von unserem Geiste geformt werden muß, damit sie unser Eigentum werde. Allem wissenschaftlichen Forschen liegen gewisse allgemeine Eigenschaften unseres Wahrnehmens und Denkens zugrunde, die das Forschen erst möglich machen. Die Wissenschaft hat ferner niemals die Erkenntnis von einzelnen Tatsachen, sondern die Erkenntnis von Gesetzen des Geschehens zum Ziele, und so muß auch jede Einzelforschung, wenn sie den Namen der Wissenschaft verdienen will, den Blick aufs Ganze gerichtet halten.

Tatsächlich macht sich das Bedürfnis nach Zusammenfassung und nach erneuter Selbstbesinnung in den letzten Jahren bei den Vertretern der Einzelwissenschaften deutlich bemerkbar. Der Chemiker *Wilhelm Ostwald* in Leipzig hat Vorlesungen über Naturphilosophie herausgegeben und zugleich eine Zeitschrift: „Annalen der Naturphilosophie“ begründet, die den eingestandenen Zweck hat, allgemeine Fragen der wissenschaftlichen Forschung zu

erörtern und über die wissenschaftlichen Methoden und ihren Erkenntniswert Untersuchungen anzustellen. Auch die Geschichtsforscher sind es müde, bloß Daten zu sammeln und fühlen das Bedürfnis, den tieferen Sinn der geschichtlichen Entwicklung zu erfassen. Es kommt die von *Herder* und *Hegel* begründete Philosophie der Geschichte wieder zu Ehren, erhält aber infolge der namentlich durch die Einbeziehung der ganzen bewohnten Erde wesentlich erweiterten Kenntnis der Tatsachen eine viel konkretere und zugleich breitere Grundlage.

Es kommt also, wie es scheint, den Vertretern der Einzelwissenschaften immer mehr zum Bewußtsein, daß alles menschliche Wissen gemeinsame Grundlagen und gemeinsame Ziele hat. Die Grundlagen alles Wissens zu untersuchen, das hat die Philosophie namentlich seit dem Auftreten *Kants* zu ihrer wichtigsten Aufgabe gemacht. Der von *Fichte* geprägte Begriff einer *Wissenschaftslehre* kommt wieder zu Ehren, und angesehene Denker der Gegenwart wollen in die Untersuchung der Grundlagen und Voraussetzungen alles Wissens die wichtigste, ja die einzige Aufgabe der Philosophie erblicken. Mir scheint jedoch die Gemeinsamkeit des Zieles der bedeutsamere und fruchtbringendere Gesichtspunkt zu sein. Alle Wissenschaften sind aus praktischen Bedürfnissen entstanden, und das letzte und das höchste Ziel menschlichen Forschens wird es immer sein und bleiben, das Leben der Menschen inhaltsreicher und glücklicher zu machen.

Wissenschaft und Philosophie widmen sich der Erforschung der *Wahrheit*. Der Begriff der Wahrheit hat aber in neuester Zeit eine Umprägung erfahren. Man hat einzusehen begonnen, daß Wahrheit nicht ein statisches, in alle Ewigkeit gleich bleibendes Verhältnis zwischen Gedanken und Tatsachen ist. Die Wahrheit wird vielmehr jetzt von einer Reihe von Denkern als etwas Dynamisches,

als etwas Führendes betrachtet, das zur Ausgestaltung des Lebens dient. Wahr ist ein Urteil, wenn es unsere Macht über die Natur vermehrt, wenn es unsere Tätigkeit in erfolg- und segensreicher Weise zu beeinflussen vermag. So wie die Wissenschaft durch Erforschung der Wahrheit unsere Macht über die Natur und über die Menschenseele im Einzelnen vermehrt, so liegt auch das Ziel der Philosophie nicht in beschaulicher Betrachtung, sondern in lebendiger Einwirkung und in bewußter Zielsetzung und Richtungsbestimmung.

Ist nun, so wird man fragen, die Philosophie eine Wissenschaft oder nicht? Ich möchte hier zur Antwort ein *Schillersches* Wort variieren. *Schiller* sagt einmal von seiner Dichtung „Die Künstler“, sie sei darum nicht minder ein Gedicht, weil sie mehr sei als ein Gedicht. Die Philosophie ist darum nicht minder eine Wissenschaft, weil sie mehr ist als Wissenschaft.

Die Philosophie ist Wissenschaft, weil sie auf wissenschaftlicher Grundlage und mit wissenschaftlichen Forschungsmitteln arbeitet. Sie ist mehr als Wissenschaft, weil sie die Erfahrung nicht bloß zu ordnen, sondern auch zu ergänzen genötigt ist und weil zur Erreichung ihres Zieles einer harmonischen Weltanschauung auch Phantasie und Gemüt mitwirken müssen. Der Philosoph der Gegenwart hat die unabweisliche Verpflichtung, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung in möglichst großem Umfange sich anzueignen und namentlich sich mit den Denkmitteln, welche die einzelnen Wissenszweige herausgearbeitet haben, vertraut zu machen. Mit diesen wissenschaftlichen Waffen ausgerüstet, muß er aber den moralischen Mut und die künstlerische Gestaltungsgabe besitzen, um über die Erfahrung hinauszugehen und die Ergebnisse der Einzel-forschung zu einem Ganzen zusammenzuschauen und zusammenzufassen.

An einer so mutvoll erarbeiteten und künstlerisch ausgestalteten Weltanschauung wird aber der Philosoph sich freuen dürfen wie der Feldherr an einem Siege oder wie der Künstler an seinem Werke. Eine solche Weltanschauung ist ein Glaube und ein Programm. Hier ist der Punkt, wo Wissenschaft, Kunst und Religion sich vereinigen können, aber immer unter der Voraussetzung, daß die Wissenschaft die Grundlage bildet und daß die Denkmittel wissenschaftliche bleiben.

§ 6. Einteilung der Philosophie.

Von den Griechen her ist eine Dreiteilung der Philosophie überliefert, welche kurz nach *Aristoteles*, also seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. allgemein wurde. Die drei Teile heißen *Logik*, *Physik* und *Ethik*.

Unter *Logik* verstand man die Lehre von der Erkenntnis, von den Gesetzen des Denkens, von den Kriterien der Wahrheit und später auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit.

Die *Physik* umfaßte Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Kosmologie sowie auch die Lehre von der menschlichen Seele und ihren Schicksalen. Später kommt der Name *Metaphysik* auf, worunter man die Lehre vom Seienden, d. h. von dem versteht, was unabhängig von uns als das Wesen der Dinge gelten muß im Gegensatze zu dem, als was die Dinge uns erscheinen. Der Name *Metaphysik* verdankt seine Entstehung dem Zufalle, daß die Schrift des *Aristoteles*, die sich mit diesen höchsten Fragen beschäftigt, in der Ordnung seiner Schriften nach der *Physik* kam und, da diese Schrift keinen Titel hatte, als das bezeichnet wurde, was hinter der *Physik* steht (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*). Name und Begriff haben sich bis heute erhalten, doch wäre es angemessener, diesen Teil der Philosophie

mit dem Namen *O n t o l o g i e*, d. h. Lehre vom Seienden, zu bezeichnen.

Unter *E t h i k* verstand man die Lehre von der Sittlichkeit des Menschen, allein bei dem den Alten eigenen Begriffe von Sittlichkeit ist es mehr die Lehre vom höchsten Gut als die von dem Wesen der moralischen Verpflichtung. Als ein Teil der Ethik galt die *P o l i t i k*, d. i. die Lehre vom Staate und seinen Formen.

Die Lehre vom *S c h ö n e n* und von der *K u n s t* wird zwar gelegentlich von *Platon*, *Aristoteles* und namentlich von *Plotin* behandelt, bildet aber im Altertum keinen ständigen Teil der Philosophie.

Die Einteilung in Logik, Physik und Ethik blieb durch das ganze Mittelalter maßgebend und wird noch jetzt in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zugrunde gelegt. In der neueren Zeit haben namentlich *Baco von Verulam* (1561—1626) und *Chr. Wolff* (1679—1754) andere Einteilungen gegeben, welche das Gebiet der Philosophie auf psychologischer Grundlage zu gliedern versuchen. Demselben Grundsatz folgt die Einteilung *Kants* (1724—1804), welche bis zur Gegenwart die einflußreichste geblieben ist und der auch wir im wesentlichen zu folgen gedenken.

Kant gibt in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ eine Philosophie des *E r k e n n e n s*, in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ eine Philosophie des *W o l l e n s* und in seiner „Kritik der Urteilskraft“ eine Philosophie des *F ü h l e n s*.

An dieser Einteilung wollen auch wir festhalten. Nur wird die Philosophie des Erkennens in zwei Abschnitte gegliedert werden müssen. Der erste wird die Fragen nach der Möglichkeit, den Grenzen, sowie auch nach dem Ursprung der Erkenntnis zu erörtern haben, während der zweite sich mit dem Gegenstande der Erkenntnis beschäftigen wird. Im ersten Abschnitt wird demnach

Kritik und Theorie der Erkenntnis zu behandeln sein, während der zweite die Lehre vom Seienden oder die Ontologie enthalten soll.

Die Philosophie des Fühlens ist, wie gezeigt werden soll, nichts anderes als die Lehre vom Schönen und Erhabenen. Diese Lehre, die seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts Ästhetik genannt wird, bildet seit dieser Zeit einen Teil der philosophischen Systematik.

Die Philosophie des Wollens sucht die Bedingungen und die Normen der menschlichen Handlungen festzulegen. Sie bildet als praktische Philosophie oder als Ethik seit jeher einen wichtigen Teil der philosophischen Systeme. Da aber für das menschliche Handeln nicht nur der Einzelwille, sondern auch der Gesamtwille maßgebend ist, wollen wir mit der Ethik auch die jüngste der philosophischen Disziplinen verbinden, die Lehre von dem Wesen der menschlichen Gesellschaft oder die Soziologie. Daran sollen sich noch einige Bemerkungen über die allgemeinen Prinzipien der Erziehungslehre oder Pädagogik schließen.

Der Erörterung all dieser philosophischen Probleme muß aber eine kurze Betrachtung der Psychologie und Logik vorangehen, die man mit Recht als vorbereitende oder propädeutische Disziplinen betrachtet. Die Psychologie ist zwar eine selbständige Wissenschaft geworden, die unabhängig von jeder philosophischen Spekulation ihre Resultate auf rein empirischem Wege zu gewinnen sucht. Sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle Geisteswissenschaften und behält dadurch eine innige Verbindung mit der Philosophie. Die Logik ist streng genommen für alle Wissenschaft als Propädeutik bedeutsam, um so mehr für die Philosophie, die ja die Einzelergebnisse der Forschung nach allgemeinen Prinzipien zu ordnen hat.

21910

Als ein wichtiger Teil des philosophischen Studiums gilt mit Recht die Geschichte der Philosophie, und es hat eine Zeit gegeben, wo man die ganze Aufgabe der Philosophie auf ihre Geschichte einschränken wollte. Es wird sich deshalb empfehlen, einige Bemerkungen über die Bedeutung dieses Studiums hier einzuschieben.

§ 7. Geschichte der Philosophie.

Für das Studium der Philosophie ist die Kenntnis ihrer Geschichte von ungleich größerer Bedeutung als dies bei anderen Wissenszweigen der Fall ist. Wer z. B. Mathematik oder Physik zu seinem wissenschaftlichen Forschungsgebiet erwählt hat, der kann sich mit den Methoden, Denkmitteln und Resultaten der Forschung vertraut machen, ohne das allmähliche Werden und Entstehen aller dieser Forschungsmittel historisch verfolgen zu müssen. Erst auf der Höhe des Wissens angelangt, wird mancher vielleicht ein historisches Bedürfnis zu fühlen beginnen und dann allerdings einsehen, wie dies *Ernst Mach* von der Physik wiederholt betont hat, daß ein tiefes und volles Verständnis der Grundbegriffe ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung nicht zu gewinnen ist.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Philosophie. Hier ist auch nur ein annähernd richtiges Verständnis eines Problems ohne Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung fast unmöglich. Wer z. B. die Behauptung aufstellen hört: alles, was ich da vor mir sehe, der gestirnte Himmel über mir, die Häuser, die Felder, die Bäume in meiner Umgebung, die sind nur meine Vorstellung, sie existieren nur, insofern ich sie wahrnehme, und nur als meine Wahrnehmung, der wird diese Ansicht zunächst für verrückt halten. Durch die Kenntnis ihres geschichtlichen Werdens wird sie aber jedem begreiflich, und erst dann ist es möglich, kritisch Stellung dazu zu nehmen, wie wir das weiter unten sehen werden.

So ist denn die Bekanntschaft mit den Hauptdaten der Geschichte der Philosophie eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis philosophischer Probleme und viele raten deshalb, das Studium der Philosophie mit dem Studium ihrer Geschichte zu beginnen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber ein Studium, das auch für denjenigen höchst lohnend ist, der nicht die Absicht hat, selbständig zu philosophieren. Man lernt hier die Entstehung und Erarbeitung der Denkmittel kennen, mittels welcher sich der Menschegeist nach und nach die Welt erobert hat, Errungenschaften, „denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gerne unsere Dankbarkeit rauben.“ Wenn wir heute an den meisten Dingen Stoff und Form unterscheiden, wenn uns die Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit so ganz geläufig geworden sind, so vergessen wir nur allzuleicht darauf, daß *Aristoteles* der erste war, der diese Begriffe deutlich herausgearbeitet und zum Gebrauche zurechtgedacht hat.

Die Kenntnis der allmählichen Entwicklung der Denkmittel ist der größte Gewinn, den man aus dem Studium der Geschichte der Philosophie ziehen kann, und unsere Darstellungen dieses Gebietes, an denen ja kein Mangel ist, sollten dieses Moment deutlicher herausstellen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber nicht nur Philosophie, sie ist auch Geschichte. Gar oft prägt sich in einem philosophischen System der geistige Gehalt des Zeitalters, in welchem es entstand, am deutlichsten und am tiefsten aus. So ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, *Kants* kategorischer Imperativ ein Niederschlag des preußischen Pflichtbewußtseins, während das Weltbürgertum der Zyniker und Stoiker den Untergang des griechischen Nationalgefühls deutlich bekundet.

Die Geschichte der Philosophie bildet demnach einen wichtigen Bestandteil des philosophischen Studiums. Er-

schwert wird dasselbe allerdings durch die philosophische Kunstsprache, die sich allmählich herausgebildet hat und die man sich schlechterdings aneignen muß. Unsere Einführung wird deshalb auf die genaue Erklärung der wichtigsten Kunstausdrücke große Sorgfalt verwenden, um auf diese Weise auch das Studium der Geschichte der Philosophie zu erleichtern. Indem wir anderseits bei der Vorführung der einzelnen Probleme ihr geschichtliches Werden wenigstens skizzieren, wird der Leser mit den wichtigsten Tatsachen der historischen Entwicklung bekannt und damit auch in die Geschichte der Philosophie eingeführt.

Literatur.

- Fr. Paulsen*, Einleitung in die Philosophie. 19. Aufl. 1908.
O. Külpe, Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. 1907.
W. Wundt, System der Philosophie. 3. Aufl. 1907. S. 1—26.
W. Wundt, Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. 1904.
A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903.
Rudolf Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie 1905. Umfassende und sehr eingehende Erörterung der Probleme mit sehr reichen Literaturangaben.
Rud. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 2. Aufl. 1904. 2 Bände. Das überaus fleißig gearbeitete Werk erleichtert wesentlich die Lektüre philosophischer Schriften, ist aber auch für wissenschaftliche Arbeiten sehr wertvoll.
Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Bände (Band I, Das Altertum, 9. Aufl. 1903, Band II, Mittelalter, 9. Aufl. 1905, Band III, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, 10. Aufl. 1907, Band IV, Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 10. Auflage 1906). Das Werk gehört zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln des Studiums der Philosophie. Besonders wertvoll sind die überaus reichen, nahezu vollständigen Angaben über die einschlägige Literatur. Band I, S. 9—17 findet der Leser eine vortreffliche Übersicht über die wichtigsten Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit charakterisierenden Bemerkungen.
W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. Aufl. 1907.

Zweiter Abschnitt.

Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen.

§ 8. Gegenstand und Aufgabe der Psychologie.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens. Ihr Gegenstand ist demnach das menschliche Seelenleben selbst, d. h. unser Denken, unser Fühlen und Wollen, kurz alles das, was wir als seelische Tätigkeiten täglich und stündlich erleben, was uns als solches Erlebnis unmittelbar gegeben und bekannt ist. Die Psychologie hat es demnach immer nur mit Ereignissen, immer mit einem Geschehen, niemals mit einem ruhenden Sein zu tun. Die Frage nach einem substantiellen, beharrenden Träger dieser von uns erlebten psychischen Phänomene, die Frage, ob diese Tätigkeiten von einem beharrenden, im Wechsel der Erlebnisse unveränderlichen Seelenwesen ausgehen, gehört nicht in die Psychologie, sondern bildet einen Gegenstand der Metaphysik oder Ontologie. Eben dahin gehört natürlich auch das Problem von dem Sitze, der Einfachheit und der Unsterblichkeit der Seele. Über all diese Dinge können die verschiedenen Religionssysteme Dogmen aufstellen, die kraft der religiösen Autorität bei den Anhängern des betreffenden Religionsbekenntnisses Glauben finden. Über all diese Dinge kann eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund eindringender Untersuchungen Hypothesen auf-

stellen. Die Psychologie bleibt davon ganz unberührt; sie durchforscht das menschliche Seelenleben, das eine der unzweifelhaftesten Tatsachen ist, die wir kennen, sucht seine Vorgänge auf die einfachsten Elemente zurückzuführen und die darin waltenden Gesetze zu ermitteln, ganz unabhängig von jedem theologischen Dogma und jeder metaphysischen Hypothese.

Die Psychologie lehnt sich damit keineswegs gegen irgend ein Dogma oder irgend eine metaphysische Hypothese auf. Ihre Erforschung des Seelenlebens bleibt vielmehr für jedes metaphysische und theologische Dogma gültig. Die Psychologie kann über das Wesen der Seele ebensowenig Aufschluß geben wie die Mechanik über das Wesen der Kraft. Da und dort wird nur das Gesetz des Geschehens gesucht. Die Psychologie nähert sich also in bezug auf ihren rein erfahrungsmäßigen Charakter sowie in ihren Methoden sehr den Naturwissenschaften, bleibt aber in bezug auf ihren Gegenstand von diesen geschieden. Die hier vorgetragene Auffassung der Psychologie sowie ihre Unabhängigkeit von jeder Metaphysik ist eine Errungenschaft der letzten Dezennien.

Der Glaube an ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen, das den Leib nach dem Tode verläßt und dann ein selbständiges Dasein führt, ist tief in der Menschennatur begründet und findet sich tatsächlich bei den primitivsten, auf der niedrigsten Kulturstufe zurückgebliebenen Völkern. Fast sämtliche Religionssysteme der Erde haben diesen Glauben zum Dogma erhoben und derselbe ist als selbstverständliche Voraussetzung in viele philosophische Systeme übergegangen. Demgemäß bildet die Psychologie als die Lehre von der Seele in den Systemen des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit einen Teil der Metaphysik oder Ontologie. Daneben finden wir jedoch schon verhältnismäßig früh die Beobachtung des tatsächlichen Seelen-

lebens am Werke. *Platon* und *Aristoteles* haben dazu ungemein wertvolle Beiträge geliefert, ebenso der Arzt *Hippokrates* und seine Schule, wie nicht minder die späteren Philosophenschulen des Altertums, die Stoiker, Epikureer (besonders der Dichterphilosoph *Lukrez*) und die Neuplatoniker (besonders *Plotin*). Selbst die scholastische Philosophie des Mittelalters war darin, wie *Siebeck* nachgewiesen hat, nicht ganz unfruchtbar. Zu Beginn der neueren Zeit wird diese Aufgabe immer energischer in die Hand genommen. Nachdem im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert englische Denker wie *John Locke*, *George Berkeley*, *David Hume*, *Adam Smith* die Kenntnis des tatsächlichen Seelenlebens durch eindringende Zergliederung mächtig gefördert hatten, entstand 1829 in *James Mills* (Vater des berühmten Logikers und Nationalökonom *J. St. Mill*) „*Analysis of the Phenomena of the Human Mind*“ die erste von Metaphysik freie Darstellung des Seelenlebens. Zur Wissenschaft wurde die empirische Psychologie von *Herbart* erhoben, der auch den Versuch unternahm, Mathematik auf die Erscheinungen des Seelenlebens anzuwenden.

Herbarts großer Schüler, *H. Lotze*, hat dann in seiner 1852 erschienenen medizinischen Psychologie das Seelenleben im Zusammenhange mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen dargestellt. Bald darauf haben *Fechner* und *Wundt* diesen Zusammenhang genauer im einzelnen untersucht und zugleich es unternommen, die Erscheinungen des Seelenlebens dem Experiment zu unterwerfen. Die beiden letztgenannten Denker verdienen die Begründer der modernen Psychologie genannt zu werden. *Wilhelm Wundt* hat einerseits durch sein grundlegendes Werk „*Grundzüge der physiologischen Psychologie*“ (zuerst 1874, jetzt in 6. Aufl. 1908), andererseits durch die 1879 erfolgte Begründung des ersten Institutes für experimen-

telle Psychologie in Leipzig einen mächtigen Anstoß zu weiteren Arbeiten gegeben, welche er selbst aufs wirksamste fördert. Nach dem Muster der Leipziger Anstalt wurden in Deutschland, Frankreich, England, Italien, namentlich aber in Amerika zahlreiche Institute hervorgerufen, in denen emsig an der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gearbeitet wird.

Auf diese Weise ist die Psychologie zu einer selbständigen, von aller philosophischen Spekulation unabhängigen Erfahrungswissenschaft geworden, die dazu bestimmt ist, allen jenen Wissenschaften, die sich mit dem geistigen Leben beschäftigen und die man in neuerer Zeit unter dem Namen Geisteswissenschaften zusammenzufassen pflegt, als Grundlage zu dienen. Dabei haben sich bestimmte Methoden und Richtungen herausgebildet, mit denen wir den Leser jetzt bekannt machen wollen.

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie.

Wie allen Erfahrungswissenschaften ist es der Psychologie zunächst um eine möglichst reiche Sammlung von Tatsachen zu tun. Das nächstliegende Mittel dazu ist die Beobachtung der sich vollziehenden Ereignisse. Diese Beobachtung ist jedoch in der Psychologie eine wesentlich andere als bei den Naturwissenschaften. Die psychischen Phänomene können nicht wie die Naturereignisse mit unseren Sinnen wahrgenommen, sie können nur auf eine jedem von uns bekannte, aber nicht näher zu beschreibende Art unmittelbar erlebt werden. Ich kenne aus Erfahrung nur jene psychischen Vorgänge, die ich selbst in meinem Bewußtsein erlebe. Um Tatsachen zu sammeln, muß ich also das, was ich selbst innerlich erlebe, beobachten und dem Urteil unterwerfen. Die wichtigste und grundlegendste Quelle der Belehrung für den Psychologen ist demnach die Beobachtung seiner eigenen

psychischen Erlebnisse oder die Selbstbeobachtung. Die Methode der Selbstbeobachtung, die man nach dem englischen Worte für Selbstbeobachtung (introspection = Hineinschauen) die introspektive nennt, ist demnach die erste und wichtigste.

Die introspektive Methode enthält aber in sich mannigfache Schwierigkeiten und Widersprüche. Die Beobachtung meiner psychischen Erlebnisse ist ja selbst eine Seelentätigkeit und muß daher bei dem innigen Zusammenhange unserer Seelentätigkeiten untereinander modifizierend in den Verlauf des zu beobachtenden Phänomens eingreifen und diesen Verlauf verändern oder unterbrechen. Wollte ich mich mitten in einem Zornesausbruche beobachten, so wäre wohl in demselben Augenblicke der Zorn verraucht. Viele halten deshalb die Selbstbeobachtung für unmöglich und die introspektive Methode demgemäß für unbrauchbar. Diese Ansicht ist jedoch nicht richtig. Elementare Erlebnisse, wie Sinneswahrnehmungen, einfache sinnliche und ästhetische Gefühle lassen sich bei einiger Übung unmittelbar beobachten, ohne daß sie durch diese Beobachtung wesentlich verändert werden. Kompliziertere Vorgänge können wiederum in der Erinnerung rekonstruiert und so gleichsam nachträglich beobachtet werden. Hier fällt der störende Einfluß der Beobachtung so gut wie ganz weg, weil die Introspektion mit der Erinnerung in eins zusammenfällt.

Die beobachteten Tatsachen müssen dann einer Zergliederung oder Analyse unterworfen werden, und in dieser Analyse besteht derzeit die Haupttätigkeit des Psychologen. Alle Vorgänge, die wir wirklich erleben, erweisen sich nämlich bei näherer Prüfung als zusammengesetzt, und es gilt nun, die Elementarvorgänge ausfindig zu machen, aus denen die beobachteten Vorgänge bestehen und entstehen. Zur introspektiven Methode

gehört also als wesentlicher Bestandteil die Zergliederung oder *A n a l y s e*.

Die auf Grund der introspektiven Methode unternommene Zergliederung gelangt verhältnismäßig bald zu ihrer Grenze. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge erscheint z. B. der Selbstbeobachtung als ein einfacher, nicht weiter zu zerlegenden Vorgang. Hier greift nun mit großem Erfolge das *E x p e r i m e n t* ein und hilft uns die Analyse über die Grenzen der Selbstbeobachtung hinaus fortsetzen.

Die *e x p e r i m e n t e l l e* Methode in der Psychologie besteht ebenso wie in den Naturwissenschaften darin, daß die Bedingungen für das Entstehen psychischer Vorgänge absichtsvoll und planmäßig hergestellt und zwar so hergestellt werden, daß man dieselben willkürlich in quantitativer wie in qualitativer Beziehung variieren kann. Zu einem psychologischen Experiment gehören in der Regel zwei Personen, der Experimentator und der Beobachter. Der Experimentator stellt die Bedingungen her und variiert sie, ohne daß der Beobachter von der Variation Kenntnis hat. Der Beobachter gibt dann seine Eindrücke teils durch Worte, teils durch verabredete Zeichen zu Protokoll. Natürlich ist beim Beobachter wieder nur die Selbstbeobachtung wirksam, und es gelingt tatsächlich erst nach einiger Übung, Fehlerquellen auszuschalten und sichere Resultate zu erzielen. Charakteristisch für alle psychologischen Experimente ist es, daß nur eine große Zahl von Versuchen, mit mehreren Beobachtern vorgenommen, brauchbare Ergebnisse liefert. Hier bedarf es also besonders großer Ausdauer und ganz besonderer Genauigkeit. Jahrelang werden deshalb über dasselbe Gebiet Versuche fortgesetzt und unter veränderten Bedingungen wiederholt. Wichtig ist es ferner, daß hier auch die mißlungenen Versuche, d. h. solche, die nicht das erwartete Resultat ergaben, sorgfältig verzeichnet werden.

Die experimentelle Methode hat sich in den letzten Dezennien sehr vervollkommnet und zahlreiche, recht komplizierte Apparate hergestellt, welche die Versuche erleichtern und ihre Resultate exakter machen. Insbesondere hat diese Methode in der Analyse der Sinneswahrnehmungen große Erfolge aufzuweisen. Wir wissen jetzt, daß beim Zustandekommen einer Gesichtswahrnehmung neben den ~~den~~ Netzhautempfindungen die Bewegungen des Auges und die dabei entstehenden Muskelempfindungen eine große Rolle spielen. Dasselbe ist auch bei Tastwahrnehmungen der Fall. Überhaupt ist durch die experimentelle Methode die große Bedeutung der Muskelempfindungen erkannt worden, und dadurch hat unsere Vorstellung von der Natur unseres Seelenlebens die tiefgreifendsten Veränderungen erfahren. Durch die experimentelle Methode sind ferner der zeitliche Verlauf der Vorstellungen, die Gesetze der Assoziation, die Leistungen des Gedächtnisses, die Lehre von den Gefühlen, insbesondere in bezug auf die durch dieselben veranlaßten Änderungen der Pulsbewegungen, endlich auch die elementaren ästhetischen Gefühle vielfach aufgehellert worden, und es ist zu hoffen, daß der gemeinsamen Arbeit auf diesem Gebiete noch manche Entdeckung gelingen wird.

122] Neben der introspektiven und der experimentellen Methode ist noch die Beobachtung anderer eine nicht unwichtige Quelle der Belehrung. Man kann hier natürlich nie den psychischen Vorgang direkt beobachten, sondern nur seinen körperlichen Ausdruck in Bewegung, Miene und Sprache. Der Vorgang selbst muß erschlossen werden, und bei diesen Schlüssen bilden wieder die eigenen Erlebnisse des Beobachters die Grundlage. Besonders lehrreich werden solche Beobachtungen an Kindern und an solchen Individuen, denen ein grausames Experiment der Natur irgend eine Erkenntnisquelle ver-

geschlossen hat. Blindgeborene, Taubstumme und die nicht allzu seltenen Taubstumm-Blinden bieten da reiche Belehrung, und wir verdanken der sorgsamsten Beobachtung solcher Personen nicht unerhebliche Aufschlüsse. Insbesondere sei hier auf die überaus lehrreiche Erziehung der taubstumm-blinden *Laura Bridgman**) , *Helen Keller***) und *Marie Heurtin****) hingewiesen, wo sich in geradezu staunenswerter Weise zeigt, welche Leistungen der Tastsinn allein fähig ist und welche Bedeutung der Wortsprache für die Entwicklung des Denkens zukommt.

Mit der introspektiven Methode, so wurde bereits gesagt, ist auf das engste die Analyse verbunden, welche die beobachteten Vorgänge in ihre Elemente zerlegt. Vermöge der ereignisartigen Natur der psychischen Vorgänge, welche immer nur ein Geschehen, niemals ein beharrendes Sein darstellen, geht die analytische Betrachtung von selbst in die genetische über, welche das Seelenleben als eine Entwicklungsreihe auffaßt und fragt, welcher Vorgang der erste, der ursprünglichste ist. Die Frage, woraus ein Vorgang besteht, führt unabweislich zu der Frage, wie und woraus er entsteht.

Die genetische Betrachtungsweise führt aber von selbst über das Einzelwesen hinaus und zwingt uns, die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, als wichtigen Faktor seiner seelischen Entwicklung mit zu berücksichtigen. Soweit wir nämlich den Menschen zurück verfolgen können, überall und immer finden wir ihn als geselliges Wesen, als Herdentier. Das Wort des *Aristoteles*, daß der Mensch

*) Vgl. *Jerusalem, Laura Bridgman*, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Wien, Pichler, 1891.

**) *Helen Keller*, Geschichte meines Lebens. Deutsche Übersetzung. Stuttgart. 1905

***) *Marie Heurtin*, Erziehung einer taub und blind Geborenen von *W. Jerusalem* (Österreichische Rundschau. 1905, Nr. 33 und 36).

von Natur aus ein soziales Wesen sei, wird durch die moderne Völkerkunde im vollsten Umfange bestätigt. Nicht nur die den Menschen umgebende Natur, auch die mit ihm zusammenlebenden Mitmenschen geben der Entwicklung seines Seelenlebens Richtung und Inhalt. So erweitert sich die Individualpsychologie zur Sozial- oder Völkerpsychologie. Diese von *Lazarus* und *Steinthal* begründete Wissenschaft hat in den letzten Dezennien große Fortschritte gemacht. Das im Erscheinen begriffene, groß angelegte Werk über Völkerpsychologie von *Wilhelm Wundt*, der namentlich die Sprache, die Mythenbildung und die Sitte völkerpsychologisch zu behandeln unternommen hat, eröffnet neue und sehr bedeutsame Gesichtspunkte. Ebenso bieten die zahlreichen Werke *Adolf Bastians* ungemein wertvolles Material. Uns scheint es deshalb eine unabweisliche Forderung für jeden Psychologen, sich mit den Resultaten der modernen Völkerkunde vertraut zu machen und den sozialen Faktor in der Entwicklung des menschlichen Erkennens, Fühlens und Wollens weit mehr, als dies bisher geschehen, zu berücksichtigen. *Darwin* hat in seinem epochemachenden Werke über die Entstehung der Arten für die Entwicklung des Individuums den Terminus *O n t o g e n e s e*, für die Entwicklung der Art das Wort *P h y l o g e n e s e* eingeführt. In diesem Sinne möchten wir nun die Forderung aufstellen, daß die Psychologie das Individuum nicht nur als Einzelwesen, sondern auch unter dem Einflusse seiner Gattungsgenossen betrachte, daß also nicht nur die *o n t o g e n e t i s c h e*, sondern auch die *p h y l o g e n e t i s c h e* Methode hier Anwendung finde.

Wenn wir nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der seelischen Vorgänge fragen, so kommen wir fast von selbst auf den innigen Zusammenhang dieser Vorgänge mit der *E r h a l t u n g d e s L e b e n s*. Ein

großer Teil unseres Nachdenkens und Überlegens dient doch, das weiß jeder, sogenannten praktischen Zwecken, d. h. es ist darauf gerichtet, das Leben des Einzelwesens, seiner Familie oder des Gemeinwesens, dem es angehört, zu erhalten, dasselbe angenehmer, inhaltsreicher und dauernder zu machen. Betrachtet man nun das ganze Seelenleben von diesem Standpunkte, so wird die Psychologie zu einem Teil der Biologie, d. h. der Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens überhaupt. Diese biologische Methode bringt oft überraschendes Licht in den Zusammenhang des Seelenlebens und lehrt uns namentlich das so ungemein reiche Gefühlsleben viel besser übersehen und begreifen. In neuerer Zeit hat namentlich *Herbert Spencer* die biologische Methode mit großem Erfolge angewandt, und auch der Schreiber dieser Zeilen hat in seinem Lehrbuche der Psychologie diesen Gesichtspunkt streng festzuhalten gesucht.

Die introspektive und die experimentelle Methode suchen beide mit Hilfe eindringender Analyse den psychischen Tatbestand so genau als möglich festzustellen, während die genetische Betrachtungsweise in ihrer doppelten Gestalt, d. h. als ontogenetische und phylogenetische Methode im Verein mit der biologischen den Ursprung, die Entwicklung und die Bedeutung des Seelenlebens zu erforschen suchen.

Was nun die verschiedenen Richtungen betrifft, die sich gegenwärtig in der Psychologie herausgebildet haben, so entsprechen dieselben teils der bevorzugten Anwendung gewisser Methoden, teils grundlegenden Ansichten über die größere oder geringere Bedeutung bestimmter Grundklassen von seelischen Vorgängen.

Die früher übliche Unterscheidung zwischen rationaler oder spekulativer und empirischer Psycho-

logie ist jetzt gegenstandslos geworden. Was man rationale Psychologie nannte, gilt jetzt allgemein als ein Teil der Metaphysik und wird von der Psychologie ausgeschlossen. Eben deswegen ist das Beiwort „empirisch“, d. h. erfahrungsgemäß, jetzt selbstverständlich und damit überflüssig geworden.

Dagegen unterscheidet man den betreffenden Methoden entsprechend zwischen *introspektiver* und *experimenteller* Psychologie. Beide Richtungen bekämpfen einander gelegentlich scharf. Die introspektiven Psychologen werfen den experimentellen vor, daß die Resultate ihrer langwierigen Untersuchungen oft unbedeutend sind und daß dieselben zudem mehr der Physiologie als der Psychologie zugute kommen. Dagegen spotten die „Experimentellen“ gelegentlich über die „Lehnstuhlpsychologen“ und meinen, nur im Laboratorium könne in exakter Weise Psychologie getrieben werden.

In den letzten Jahren ist eine Art Kombination beider Methoden versucht worden, die besonders an dem Würzburger Institut für experimentelle Psychologie (Leiter: *Oswald Külpe*) in Anwendung gebracht wird. Es ist dies eine Art von Selbstbeobachtung unter genau bestimmten Bedingungen. Auf diese Weise sind die Vorgänge beim Urteilen und namentlich komplizierte Denkprozesse genauer untersucht worden.

Nach unseren obigen Darlegungen sind beide Richtungen berechtigt und nur durch das Zusammenwirken von Experiment und Selbstbeobachtung wie durch eindringende Analyse können Fortschritte erzielt werden.

In bezug auf die Beurteilung der psychischen Vorgänge selbst war man früher meist der Ansicht, daß das Wahrnehmen und Vorstellen primäre, das Fühlen und Wollen dagegen abgeleitete Zustände seien. Man kann

diese Richtung, die noch immer zahlreiche Anhänger zählt, die i n t e l l e k t u a l i s t i s c h e nennen.

Demgegenüber betonen neuere Forscher, daß nicht das Vorstellen, sondern das F ü h l e n und das mit ihm aufs engste verbundene W o l l e n die ursprünglichen Zustände seien, aus denen sich das Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen erst entwickelt habe. Diese der gesamten Entwicklungsgeschichte des Lebens viel mehr entsprechende Ansicht nennt man die v o l u n t a r i s t i s c h e Psychologie. Diese Richtung bricht sich immer mehr Bahn und gewinnt immer mehr Anhänger.

§ 10. Psychologie und Physiologie. X

Der enge Zusammenhang zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen oder, wie man sich kürzer und populärer auszudrücken pflegt, zwischen Leib und Seele ist längst erkannt worden und hat die hervorragendsten Denker viel und lange beschäftigt. Auf die philosophischen Probleme, die sich aus dem Nachdenken über diesen Zusammenhang ergeben, sowie auf die wichtigsten Lösungsversuche kommen wir weiter unten zurück.

Für die moderne Psychologie gilt es als ausgemacht, daß der überwiegenden Mehrzahl der psychischen Vorgänge physiologische Prozesse als Begleiterscheinungen zur Seite stehen. Es ist ferner vollkommen sicher, daß die letzte unmittelbare Bedingung für einen psychischen Vorgang immer ein Nervenprozeß sein muß, und zwar immer ein solcher, an welchem in letzter Linie das menschliche Gehirn beteiligt ist. Die Ansicht, daß jedem psychischen Vorgang ausnahmslos ein Gehirnprozeß entspreche, ist nur insofern eine allgemein anerkannte, als jeder ernst zu nehmende Forscher überzeugt ist, daß ohne Gehirn keine Bewußtseinserscheinung zustande kommt. Dagegen besteht noch immer eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Frage,

ob jeder durch psychologische Analyse bloßgelegte Teilvorgang eines Phänomens auch wiederum einen physiologischen Teilvorgang des physiologischen Prozesses voraussetzen müsse. So glaubt z. B. *Wundt*, daß jede Wahrnehmung eines bestimmten Dinges nur dadurch zustande komme, „daß der Komplex der durch das Objekt hervorgerufenen Empfindungen durch einen Akt ‚assoziativer Synthese‘ zusammengefaßt werde.“ Dieser Akt der Synthese, glaubt nun der berühmte Forscher, sei rein psychischer Natur und es gebe dazu keinen physiologischen Parallelvorgang.

Die weitgehende Abhängigkeit psychischer Vorgänge von Gehirnprozessen hat nun viele Forscher zu der Auffassung gebracht, daß die Psychologie nur die Aufgabe habe, unsere Kenntnis der Gehirnfunktionen zu bereichern, und daß sie somit nur ein Teil der Physiologie sei.

Dem gegenüber muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die psychischen Vorgänge durchaus eigenartiger Natur und mit den physischen Phänomenen unvergleichbar sind. Alle Vorgänge in der Natur, wozu natürlich der menschliche Körper mitgehört, sind der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich oder können ihr durch Mikroskope und andere Verstärkungen unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugänglich gemacht werden. Selbst wo dies bis jetzt nicht möglich war, kann es jeden Augenblick durch Vervollkommnung der Instrumente gelingen, und es gibt keinen Naturprozeß, bei dem es undenkbar wäre, daß er der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich werde. Die psychischen Vorgänge können jedoch nie mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur in der eigenartigen, jedem bekannten, aber nicht näher zu beschreibenden Art unmittelbar erlebt werden. Eben deshalb muß ihre Erforschung der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bleiben.

Die Psychologie wird von der Physiologie wertvolle Anregungen zu erneuter psychologischer Analyse erhalten, wie sie ihrerseits wiederum der Physiologie Probleme bezeichnen und Wege weisen kann. Niemals aber kann die Psychologie aufhören, eine selbständige Wissenschaft zu sein. Ihr Gegenstand bleibt immer ein von dem jeder Naturwissenschaft verschiedener.

§ 11. Psychologie und Philosophie.

Die moderne Psychologie hat sich, wie wir gesehen, von jeder philosophischen Spekulation, namentlich von jedem philosophischen System unabhängig gemacht und sich zur selbständigen Erfahrungswissenschaft entwickelt. Trotzdem aber ist der enge Zusammenhang zwischen Psychologie und Philosophie bestehen geblieben. Freilich hat sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Wissenszweigen ein wenig umgekehrt. Der Psychologe könnte streng genommen auf jede metaphysische Hypothese verzichten, allein der Philosoph ist heute mehr denn je auf eindringende psychologische Analyse angewiesen.

Wenn die Philosophie zu ihrem Ziele, d. i. einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will, so muß sie nicht nur die Gesetze des physischen Geschehens, wie sie die Naturwissenschaft bietet, berücksichtigen, sondern in noch höherem Grade die Gesetze des psychischen Geschehens, wie sie die Psychologie zu erforschen unternimmt. Nur auf psychologischer Grundlage kann heute der Philosoph die Grenzen des menschlichen Erkennens abstecken, nur mit Hilfe der Psychologie die Formen finden und verstehen lernen, in die sich unsere Erkenntnisse notwendig kleiden müssen. Nur eine psychologische Analyse unserer Gefühle kann ihn lehren, unter welchen Bedingungen wir etwas für schön halten, und nur aus der Kenntnis dieser Bedingungen können sich gültige Normen für den Künstler ergeben. Erst

ein eingehendes und genaues Studium dessen, was in uns vorgeht, wenn wir Handlungen anderer billigen, wenn wir mit uns selbst zufrieden oder unzufrieden sind, kann ihn auf den Weg führen, von dem aus man dazu gelangt, sittliche Normen für das menschliche Handeln aufzustellen.

Es bildet demgemäß die Psychologie die wichtigste Grundlage für eine wahrhaft wissenschaftliche Philosophie, und wer das vergißt oder sich in kühnem, aber recht unzeitgemäßem Vertrauen auf die Kraft der Spekulation über die psychologische Grundlegung glaubt hinwegsetzen zu können, „dem haften nirgends die sicheren Sohlen und mit ihm spielen Wolken und Winde.“

Aber auch die Psychologie führt fast von selbst zu philosophischen Problemen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß sie dieselben von sich abweisen kann und darf.

Schon die Lehre von den Sinneswahrnehmungen bringt uns auf die merkwürdige Tatsache des ungleich höheren Vertrauens, das wir den Daten des Tastsinnes im Vergleich zu Gesicht und Gehör entgegenbringen. Der Psychologe hat gewiß das Recht, sich mit der Verzeichnung der Tatsache zu begnügen, allein die Versuchung ist sehr groß, eine Erklärung zu suchen. Dies führt aber schon tief in die Erkenntnistheorie hinein.

Noch mehr reizt die Lehre von den sittlichen und religiösen Gefühlen wie von den Willensphänomenen dazu, den Fragen nach der Begründung der Sittengesetze, dem Problem der Willensfreiheit näher zu treten. Hier tut es zunächst not, den psychologischen Tatbestand genau und ohne jede Rücksicht auf eine philosophische Anschauung zu konstatieren. Aber eben diese Konstatierung enthält oft schon die Lösung des Problems in sich, und es ist nicht einzusehen, warum der Psychologe nicht den Mut haben

sollte, einige Schritte über die Konstatierung der Tatsachen hinauszugehen.

Die Psychologie ist also ihrem gegenwärtigen Stande nach eine selbständige Wissenschaft, sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle philosophischen Untersuchungen.

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik.

Die Logik ist die Lehre von den Formen des richtigen Denkens. Als richtig gilt uns das Denken dann, wenn es zu objektiv gewissen Urteilen führt. Objektiv gewiß sind solche Urteile, die jeder, der sie hört und dem zu ihnen führenden Gedankengang mit Verständnis folgt, als wahr anzuerkennen nicht umhin kann. Als ein zweites Kriterium für die objektive Gewißheit eines Urteiles betrachten wir ferner das Eintreffen der auf das betreffende Urteil gegründeten Voraussagen.

Der objektiven Gewißheit steht die subjektive gegenüber, welche meist nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Subjektive Gewißheit haben wir z. B. davon, daß unser Freund, den wir viele Jahre kennen, in einem bestimmten Falle so und nicht anders handeln wird. Objektive Gewißheit dagegen haben wir z. B. davon, daß das Steigen des Barometers eine Vermehrung des Luftdruckes bedeutet.

Die Formen des richtigen Denkens, d. h. des Denkens, das zu objektiv gewissen Urteilen führt, sind nun nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen dieser objektiven Gewißheit. Berücksichtigt man noch den Umstand, daß man in der wissenschaftlichen Forschung nicht immer zu objektiv gewissen, sondern sehr häufig nur zu mehr oder minder wahrscheinlichen Urteilen gelangt, so kann man die Logik auch definieren als die Lehre von den allge-

meinen Bedingungen der objektiven Gewißheit und Wahrscheinlichkeit.

Um die Formen des richtigen Denkens zu finden, müssen zunächst die Formen des Denkens überhaupt untersucht werden, d. h. es muß nach dem geforscht werden, was alle Denkakte gemeinsam haben. Hier drängt sich nun vor allem die Urteilsform auf, welche allem Denken zugrunde liegt. Die einfachsten Wahrnehmungen sowie die Resultate der verwickeltsten Überlegungen, sie alle kommen in der Form des Urteils zum Ausdruck. Diese Denkform hat in der Sprache die Form des Behauptungssatzes angenommen und so bilden denn Satz und Urteil oder, wie wir auch sagen können, der Urteilsatz den Mittelpunkt aller logischen Untersuchungen. Wann ist ein Urteil formal richtig? Unter welchen Bedingungen läßt sich aus einem oder aus mehreren richtigen Urteilen ein neues richtiges ableiten? Das sind die Fragen, welche den Hauptgegenstand der Logik bilden. Man könnte demnach die Logik auch bestimmen als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen des richtigen Urteilens.

Aber nicht an allen Urteilen sind solche allgemeine Bedingungen ihrer Richtigkeit festzustellen. Eine große Zahl von Urteilen dient dazu, individuelle Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen zu formulieren und auszudrücken. Alle solchen Urteile, ich nenne sie Urteile der Anschauung, haben ihrer Natur nach nur subjektive Gewißheit und geben daher zu logischer Prüfung keinen Anlaß. Eine solche Prüfung kann nur an Urteilen vorgenommen werden, welche allgemeine Behauptungen aufstellen, d. h. genauer gesprochen, welche nicht individuell bestimmte und individuell gefärbte Tatsachen bezeichnen, sondern vielmehr ein Ausdruck sind für Gesetze des Geschehens. Solche Urteile nennen wir Begriffs-

urteile und nur diese können Gegenstand logischer Prüfung werden.

Eine solche Prüfung gelingt, wie eine mehr als zweitausend Jahre alte Tradition lehrt, am besten dadurch, daß die Begriffsurteile künstlich in ihre Elemente zerschlagen werden. Diese Elemente sind hier Begriffe, eine Denkform, die zwar erst im Urteil zu lebendiger Wirkung kommt, trotzdem aber auch zu logischen Zwecken einer selbständigen Betrachtung unterzogen werden muß.

Jeder Begriff hat das Merkmal der Allgemeinheit. Er entsteht als Niederschlag vieler Anschauungsurteile und ist der einheitliche Träger von Eigenschaften und Zuständen, die einer Anzahl von Vorstellungen gemeinsam sind. Der Begriff wird durch ein symbolisches Zeichen, meist durch ein Wort, im Bewußtsein festgehalten. Die genau präzierte Bedeutung des Wortes, d. h. die Eigenschaften und Zustände, deren Träger der Begriff ist, bilden seinen Inhalt, die Objekte, an denen sich die betreffenden Eigenschaften und Zustände finden, den Umfang des Begriffes. Die traditionelle Logik hat nun die Prüfung der Urteile in der Weise in Angriff genommen, daß sie dieselben als Aussagen über Begriffsverhältnisse betrachten lehrte. Dabei erwies sich die Betrachtung der Umfangsverhältnisse als viel geeigneter, weil diese anschaulich dargestellt werden können und weil sich auf diese auch mit Vorteil mathematische Formeln anwenden lassen. Dagegen bleiben die Inhaltsbeziehungen immer abstrakt, lassen sich weder anschaulich darstellen noch mathematisch formulieren.

Die traditionelle Logik ist also meist eine Umfangslogik geblieben. Sie untersucht die möglichen Begriffsverhältnisse an sich, fragt dann, welche von denselben in den Urteilen zum Ausdruck gelangen, und sucht zu ermitteln, wie sich aus gegebenen Begriffsverhältnissen neue

ableiten lassen. Diese Ableitung nennt man **Schließen**, und so zerfällt die traditionelle Logik in die Lehre vom **Begriff**, vom **Urteil**, vom **Schluß**.

Die Auffassung des Urteiles als Aussage über ein Begriffsverhältnis hat lange über die wahre psychologische Natur des Urteilsaktes getäuscht. Indem man immer von zwei Bestandteilen des Urteils sprach, hat man vergessen, daß der dem Urteil zugrunde liegende und durch dasselbe geformte Vorgang beide Bestandteile ungesondert enthält. Über die psychologische und namentlich erkenntnistheoretische Bedeutung der Urteilsfunktion werden wir weiter unten zu sprechen haben. Hier muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Logik in ihrem vollen Rechte ist, wenn sie das Urteil in Begriffe auflöst, insoferne diese Auflösung ihren Zwecken dient. Nur darf eine zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken vollzogene künstliche Umformung nicht den Anspruch erheben, für die ursprüngliche und wesentliche Natur des psychischen Aktes maßgebend sein zu wollen.

Mit der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ist jedoch die Aufgabe der Logik nicht erschöpft. Sie soll auch zeigen, wie diese Formen im wissenschaftlichen Denken Anwendung finden und demgemäß die **Methoden** der Forschung untersuchen. Dabei wird man mit *Wundt* am besten die Methoden der Darstellung eines bereits bekannten Inhaltes von den Methoden der Untersuchung sondern. Die Methoden der Darstellung sind vor allem die **Definition** und **Einteilung** der **Begriffe** sowie die verschiedenen Arten der **Beweise**. Bei den Methoden der Untersuchung werden dann **Induktion** und **Deduktion**, **Analyse** und **Synthese** sowie speziellere Methoden zur Darstellung gelangen. Die Methodenlehre wird aber erst dann fruchtbringend, wenn sie zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigt und die ihnen eigenen Methoden zur

Anschauung bringt. Wir unterscheiden demnach eine allgemeine und eine spezielle Methodenlehre, welche letztere die Logik der einzelnen Wissenschaften darstellt. *Wundt* hat in seinem dreibändigen Werke über Logik diese Riesearbeit geleistet und damit die Aufgabe der Logik ungemein erweitert.

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik.

Das Bedürfnis nach einer präzisen Formulierung der allgemeinen Denkgesetze machte sich gegen das Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. fühlbar, als die der sogenannten megarischen Schule angehörigen Denker einerseits an der Möglichkeit wahrer Urteile Zweifel erhoben, andererseits durch sophistische Fangschlüsse den Gegner zu verwirren suchten. Nachdem *Sokrates* die Forderung nach begrifflichem Erkenntnis erhoben und *Platon* über die Definition und Einteilung der Begriffe Untersuchungen angestellt hatte, unternahm es *Aristoteles*, die Regeln des Schließens und Beweisens genau und ausführlich zu erforschen und darzulegen, und wurde dadurch der Begründer der Logik.

Aristoteles war sich vollkommen darüber klar, daß es dabei nicht auf die Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern auf die Prüfung der Resultate des natürlichen Denkens ankomme. Er sagt ausdrücklich, die Logik habe die Aufgabe, die tatsächlich vollzogenen Schlüsse auf bestimmte Formen zurückzuführen, um dadurch ihre Richtigkeit zu prüfen. Auch das wußte *Aristoteles*, daß man zu diesem Zwecke die wirklich vollzogenen Schlüsse in die zugrundeliegenden Urteile und die Urteile in ihre begrifflichen Elemente auflösen müsse. Der Name, den er seiner Wissenschaft gab, lautete demgemäß ganz richtig Analytik, d. h. Zergliederungskunst.

Die logischen Schriften des *Aristoteles* (von den Kategorien oder Grundbegriffen, vom Urteilssatze, von der

Schluß- und Beweislehre, die Lehre vom Wahrscheinlichkeitsbeweise und von der Definition, enthalten in den acht Büchern der Topik) wurden vom späteren Altertum und im Mittelalter unter dem Namen „Organon“, d. i. Werkzeug (des Denkens), zusammengefaßt. Ein vom Neuplatoniker *Porphyrius* (drittes Jahrhundert n. Chr.) verfaßter und von *Boëthius* (sechstes Jahrhundert) ins Lateinische übertragener Auszug aus diesen Schriften war unter dem Namen „Isagoge“ (Einführung) als Lehrbuch in den Schulen des Mittelalters allgemein eingeführt. Durch die Schüler des *Aristoteles*, *Theophrast* und *Eudemos*, durch die Stoiker und vielfach auch durch die scholastischen Philosophen des Mittelalters wurden die Formen der Schlüsse noch feiner ausgearbeitet und eine Menge neuer Kunstausdrücke geschaffen, mit denen der geschulte Dialektiker rasch und sicher operieren mußte.

Im sechzehnten Jahrhundert hat *Petrus Ramus*, ein heftiger Gegner des *Aristoteles* und der Scholastik im Anschluß an *Cicero* und *Quintilian* ein Lehrbuch der Logik verfaßt, indem der Stoff so angeordnet war, wie heute noch in den meisten Lehrbüchern der Logik*)

Der Engländer *Bacon* hat in seinem „*Novum Organon*“ die Wertlosigkeit der Aristotelischen Logik darzutun gesucht und energisch auf die Induktion hingewiesen, wo man vom einzelnen zum allgemeinen aufsteigt. Trotzdem blieb die Aristotelisch-scholastische Logik in ihren Haupt-

*) *Petrus Ramus*' „*Logica*“, die er auch „*Ars disserendi*“ nennt, bestand aus zwei Teilen. Der erste, „*de inventione*“ handelt vom Begriff, von seiner Definition und Einteilung, der zweite, „*de iudicio*“ vom Urteil und vom Schluß. Dieses Lehrbuch war so allgemein gebraucht, daß man z. B. für Urteilskraft den Ausdruck „*Secunda Petri*“ (der zweite Teil von *Petrus Ramus*' Logik) gebrauchte, der sich in diesem Sinne noch bei *Kant* und *Schopenhauer* findet.

lehren auch weiterhin noch Gegenstand des Schulunterrichtes und ist es zum großen Teil bis heute geblieben.

Eine neue Richtung und ein neuer Inhalt wurde der Logik durch *Kant* gegeben. Neben der alten rein formalen Logik, die er gelten läßt, schuf er eine neue Art logischer Betrachtung, die er selbst *transzendente Logik* nannte. In den Formen des Urteils glaubte er die Grundfunktionen des menschlichen Verstandes zu finden, vermögender dieser die von außen einströmenden Eindrücke formt und gestaltet. *Kant* betrachtet diese Grundfunktionen als eine Art Urbesitz unseres Geistes, der durch die Betätigung dieser Funktionen die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens gleichsam selbst schafft. Dadurch aber erhalten die logischen Formen eine erzeugende, fast schöpferische Kraft. In einseitiger Weiterentwicklung dieses Gedankens hat dann *Hegel* eine *metaphysische Logik* ersonnen, in welcher die logische Selbstentwicklung der Begriffe mit dem wirklichen Geschehen, mit dem Sein der Dinge in eins zusammenfällt. Die Logik *Hegels*, deren dialektische Methode tiefgreifende Wirkungen ausgeübt hat, schien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vollständig überwunden, lebt aber jetzt in anderer Form wieder auf. Ebenso findet die Logik der Scholastiker des Mittelalters wieder energische Verteidiger. Diesen Strömungen gegenüber sucht sich wiederum eine ganz andere Auffassung zur Geltung zu bringen, welche den streng erfahrungsmäßigen Charakter der logischen Gesetze betont. In der Logik der Gegenwart lassen sich etwa folgende Richtungen unterscheiden:

1. Die *psychologische Logik* untersucht eingehend die psychologischen Grundlagen der Denkgesetze. Indem man hier das tatsächliche Denken zum Ausgangspunkt nahm, hat man sehr viel zur Psychologie des Denkens beigetragen und die Natur des Denkprozesses, wie er sich tatsächlich vollzieht, aufgehell. Die entschiedensten Ver-

treter dieser Richtung, zu denen sich auch der Verfasser dieses Buches zählt, fassen die logischen Gesetze auf als den Niederschlag der allgemeinen und bewährten Erfahrung. Die Aufgabe der Logik besteht dann lediglich darin, zu untersuchen, wieviel allgemeine und bewährte Erfahrung in jeder einzelnen Erfahrung enthalten ist.

2. Die *e r k e n n t n i s t h e o r e t i s c h e* Logik sucht nicht nur die Geltung der Denkgesetze im Bereich des Erkennbaren festzustellen, sondern auch die Grenzen des Erkennens zu bestimmen. Damit geht sie über den Rahmen des spezifisch Logischen hinaus und kommt tief in die Probleme der Erkenntniskritik und Metaphysik hinein. Die betreffenden Untersuchungen sind vielfach sehr bedeutend, allein sie erreichen den speziellen Zweck der Logik, nämlich die Erkenntnis der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit, weniger, weil sie zu tief graben und den Glauben an jede objektive Gewißheit erschüttern.

3. Die *m a t h e m a t i s c h e* Logik sucht für die Urteils- und Schlußformen eine möglichst genaue mathematische Formulierung zu gewinnen. Die betreffenden Untersuchungen legen sämtlich die Umfungsverhältnisse der Begriffe zugrunde und haben in der Tat oft überraschende Resultate erzielt. Die alten Schulregeln werden dadurch oft sehr vereinfacht und erhalten eine viel exaktere Fassung. Die einfacheren der so gewonnenen Formeln könnten mit großem Nutzen für den Schulunterricht verwertet werden, die komplizierten dagegen sind oft auch für den Fachmann schwer verständlich. Jedenfalls ist hier ein Feld fruchtbringender Tätigkeit erschlossen.

4. Die *m e t h o d o l o g i s c h e* Logik ist eine überaus fruchtbringende Erweiterung der logischen Forschung. *John Stuart Mills* System der induktiven Logik und *Wilhelm Wundts* oben erwähntes, groß angelegtes Werk

haben bereits Bedeutendes geleistet. Hieher gehören auch die von amerikanischen Denkern ausgehenden sehr beachtenswerten Versuche, die Logik auf empirisch-praktischer Grundlage aufzubauen, Versuche, die auf Grund des weiter unten (§ 26) zu besprechenden *p r a g m a t i s c h e n* Prinzipes unternommen wurden. Es sind dies hauptsächlich die Arbeiten *John Deweys* und *Mark Baldwins*. Hier ließe sich noch tiefer dringen, wenn man die Logik schlechweg als Methodenlehre des Denkens zu betrachten sich entschlöße und den von *Ernst Mach* eingeführten Begriff der Denkökonomie darauf anwenden wollte. Logik wäre dann nichts anderes als allgemeine *Ö k o n o m i k* d e s *D e n k e n s*, und ihre Aufgabe bestünde darin, herauszufinden, wie sich die Denkmittel immer ökonomischer gestaltet haben und weiter gestalten lassen.

Kants bekannter Ausspruch, daß die Logik seit *Aristoteles* keinen Schritt vorwärts habe tun können, aber auch keinen Schritt nach rückwärts habe tun müssen, war kaum zu der Zeit, wo er getan wurde, berechtigt und ist es heute noch viel weniger. Manche der grundlegenden Gedanken des *Aristoteles* werden erst jetzt richtig verstanden und gewürdigt. Allein in der Problemstellung und in der Formulierung ist man vielfach von *Aristoteles* ab und über ihn hinausgekommen.

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie.

Die Logik ist gleich bei ihrem Ursprunge sowie im Laufe ihrer Entwicklung in die engsten Beziehungen zur Grammatik getreten. Die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, von Substantiv, Adjektiv und Verbum ist ein Resultat mehr logischer als grammatischer Erwägung. Die Denkgesetze konnten nur durch Zergliederung des sprachlichen Ausdruckes gefunden werden. Im Laufe der weiteren Entwicklung hat jedoch die Verquickung

logischer und grammatischer Untersuchungen vielfach zu Irrtümern Anlaß gegeben. Indem man die Bedeutung eines Wortes mit dem Inhalt des Begriffes, den Satz mit dem Urteil identifizierte, glaubte man, daß jede grammatische Beziehung zugleich eine logische sei und daß umgekehrt die Sprache sich nach logischen Gesetzen entwickle oder entwickeln solle.

Die Grammatik ist die Lehre von den Gesetzen des menschlichen Sprachbaues. Diese Gesetze entwickeln sich nach physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten, und deshalb muß Physiologie und Psychologie, nicht aber die Logik die Grundlage der Grammatik bilden. Die Sprache ist Ausdruck der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Willensrichtungen. Wenn ich genau sage, was ich meine, wenn ich genau verstehe, was der andere zu mir sagt, dann hat die Sprache ihren Zweck erfüllt. Die Frage, ob meine Behauptungen sachlich richtig sind, kommt hier entweder gar nicht oder jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht. Die Grammatik muß also ganz von der logischen Grundlage losgelöst und auf Psychologie begründet werden.

Dagegen wird die Logik die in der Sprache geleistete Denkarbeit immer benützen und sich in ihren Bestimmungen an den herrschenden Sprachgebrauch halten müssen. Es wird der logischen Schulung gewiß immer ein wesentlicher Einfluß auf die Korrektheit des Ausdruckes zukommen, aber nie darf es der Logik einfallen, die Sprache meistern zu wollen. Die Logik hat es mit den Formen des Denkens zu tun, und nur die daraus hervorgehenden Beziehungen sind ihr Gegenstand. Vielfach wird sie die Sprache mit Vorteil als Wegweiser benützen, aber nirgends darf sie sich von derselben irreleiten lassen.

Das Verhältnis der Logik zur Psychologie ergibt sich eigentlich schon aus dem oben Bemerkten. Die Psycho-

logie muß das menschliche Denken in seinem tatsächlichen Verlaufe ebenso zu erforschen suchen wie die anderen Seelentätigkeiten. Auch der Logiker tut gut, sich die darauf bezüglichen Resultate der Psychologie zu eigen zu machen. Allein es steht der Logik vollkommen frei, ja es ist ihre eigentliche Aufgabe, die natürlichen Denkformen künstlich so umzugestalten, daß die Prüfung der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit dabei möglich werde.

Für den Psychologen sind die Umstände, unter denen ein Urteil gefällt wird, die Personen, die es fällen, die Nebengedanken und die Zwecke, die dabei im Spiele sind, von der allergrößten Bedeutung. Der Logiker sieht nur das Urteil, beziehungsweise das Begriffsverhältnis. Er muß den Gedanken von allen Assoziationen, von allen Gefühlsmomenten, von allen Zwecken des Denkenden, ja womöglich von der Person des Denkers selbst loslösen, um ihn auf seine formale Richtigkeit zu prüfen. Je genauer, je vollständiger der Logiker diese Abstraktion von allen Nebenumständen vollzieht, desto besser gelingt seine logische Aufgabe. Nur darf er dabei nicht in den Irrtum verfallen, als sei sein künstliches Präparat das wahre, ursprüngliche, lebendige Denken selbst.

Die reinliche Abgrenzung der logischen Aufgabe ist mitunter eine recht schwierige. Eben diese Schwierigkeiten nötigen oft dazu, über das spezifisch Logische zu höheren Problemen aufzusteigen. Dadurch entstehen die Beziehungen der Logik zur Philosophie, zu deren Besprechung wir jetzt übergehen.

§ 15. Logik und Philosophie.

Die Logik gilt allgemein als unentbehrliche Vorschule zur Philosophie und wird als philosophische Propädeutik vielfach an Mittelschulen gelehrt. Die Logik ist auch tat-

sächlich eine unentbehrliche Vorschule, aber nicht nur für die Philosophie, sondern für jede Wissenschaft. Der Geist wird dadurch nicht, wie Mephisto scherzt, in spanische Stiefel eingeschnürt, sondern nur zur Besonnenheit erzogen, vor raschen und voreiligen Verallgemeinerungen bewahrt und daran gewöhnt, das Sichere von dem bloß Wahrscheinlichen zu unterscheiden. Die Logik bringt die instinktiv gebrauchten Denkgesetze zum Bewußtsein und heißt uns das Gedachte vorsichtig prüfen. Eine solche Schulung ist für jede wissenschaftliche Arbeit unerläßlich.

Die intensive Beschäftigung mit den logischen Problemen führt jedoch fast notgedrungen über das rein Logische hinaus und nötigt zu streng philosophischen Untersuchungen. Wer in der Lehre vom Begriff über das Verhältnis des Begriffes zu seinen Merkmalen ins klare kommen will, wer den Geltungsbereich unserer Urteile und Schlüsse zu prüfen unternimmt, der kann an der Frage nicht vorübergehen, inwiefern unser Verstand überhaupt fähig ist, das Wirkliche zu erkennen.

Die Frage nach der Möglichkeit und nach dem Ursprung menschlicher Erkenntnis taucht auf, und damit sind wir mitten in einer der wichtigsten philosophischen Disziplinen, in der Erkenntnistheorie. Mit dem Problem der Erkenntnis hängt aber aufs innigste die Frage nach dem Gegenstande unserer Kenntnis, d. h. nach dem wirklich Bestehenden zusammen, und so führt uns die Logik schließlich auch zur Lehre vom Sein, zur Ontologie, zur Metaphysik.

Literatur.

Psychologie.

- Fr. Jodl*, Lehrbuch der Psychologie. 2 Bände. 3. Aufl. 1908. (Umfassendes Werk mit überaus reicher Bibliographie.)
W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bände. 6. Aufl. 1908. (Grundlegendes Werk.)

- W. Wundt, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. 4. Aufl. 1906.
 (Zur Einführung in die experimentellen Methoden sehr geeignet.)
 — — Grundriß der Psychologie. 8. Aufl. 1907.
 — — Psychologie in *Windelbands* S. 19 zitiertem Sammelwerk.
 H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I. Band, 2. Aufl. 1905.
 (Gründliche Darstellung sowohl der allgemeinen Gesichtspunkte
 als auch der experimentellen Forschungsergebnisse.)
 — — Abriß der Psychologie. 1908.
 A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage.
 2 Bände. 1872—1878.
 Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie. 7. Aufl.
 1906.
 O. Külpe, Grundriß der Psychologie. 1893.
 H. Münsterberg, Aufgaben und Methoden der Psychologie. 1891.
 H. Höfding, Psychologie im Umriß. 4. Aufl. 1908. (Introspektiv,
 reich an treffenden Beobachtungen.)
 W. James, Principles of Psychology. 2 Bände. 1890. (Englisch, das
 hervorragendste Werk der introspektiven Psychologie.)
 — — Textbook of Psychology. 1904. Deutsche Übersetzung 1908.
 A. Bain, The Senses and the Intellect. 3. Aufl. 1868.
 — — The Emotions and the Will. 3. Aufl. 1880.
 Th. Lipps, Leitfaden der Psychologie. 2. Aufl. 1906. (Introspektiv,
 mit tief eindringender Analyse.)
 Ernst Mach, Die Analyse der Empfindungen. 5. Aufl. 1906.
 Max Kassowitz, Allgemeine Biologie. IV. Band: Nerven und Seele.
 1906.
 W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl. 1907. (Biologisch).
 — — Die Urteilsfunktion (eine Psychologie des Denkens). 1905.
 H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I. und II. Band, 1. Ab-
 teilung (bis *Thomas von Aquino*). 1880 und 1884.
 M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Band.
 2. Aufl. 1897.
 G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Deutsch von
Chr. D. Pflaum. 1902.
 A. Pfänder, Einführung in die Psychologie. 1904.

Logik.

- Fr. Überweg, System der Logik. 5. Aufl. 1882, besorgt von *I. B. Meyer*.
 H. Lotze, Logik. 2. Aufl. 1881.
 Chr. Sigwart, Logik. 2 Bände. 3. Aufl. 1905.

- W. Wundt*, Logik. 3 Bände. (3. Aufl. 1906, 1907. Besonders wichtig die Methodenlehre.)
- B. Erdmann*, Logik. I. Band. 2. Aufl. 1907. (Inhaltslogik.)
- J. St. Mill*, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von *Gomperz*. 3 Bände. 2. Aufl. der Übersetzung, 1884.
- W. Jerusalem*, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
- Mark Baldwin*, Thought and Things or Genetic Logic. 1. Bd. 1906, 2. Bd. 1908. 1. Bd. in deutscher Übersetzung von *Geisse* 1908.
- Studies in Logical Theory, herausgegeben von *John Dewey*. 1903.
- Stanley Jevons*, Elementary Lessons in Logic, 1870, deutsch von *Kleinpeter* 1906 (sehr leicht verständlich).
- Mor. Wilh. Drobisch*, Neue Darstellung der Logik. 5. Aufl. 1887 (eine der besten Darstellungen der traditionellen formalen Logik).
- H. Cohen*, Die Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
- E. Husserl*, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900—1901. (Erneuerung der scholastischen Logik.)
- A. Stöhr*, Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung. 1905.
- St. Jevons*, Principles of Science. 1874. } Mathematische
Schroeder, Vorlesungen über Algebra der Logik. } Logik.
- C. Prantl*, Geschichte der Logik. 4 Bände. (Bis zum sechzehnten Jahrhundert.) 1855—1870.
-

Dritter Abschnitt.

Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie.

§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus.

In bezug auf das Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist die Philosophie zuerst *dogmatisch*, dann *skeptisch* und zuletzt *kritisch*, wobei jedoch Rückfälle in eine frühere Phase gelegentlich vorkommen.

Dogmatisch nennt man jene Denkrichtung, welche den Resultaten des Wahrnehmens und Denkens volles Vertrauen entgegenbringt und überzeugt ist, die Welt sei wirklich so, wie wir sie wahrnehmen oder wie wir sie denkend konstruieren. Dogmatisch ist der nicht philosophierende, naive Mensch in seinem Denken und Handeln, indem es ihm gar nicht einfällt, an der Richtigkeit seiner Erkenntnisse oder gar an der Möglichkeit der Erkenntnis zu zweifeln. Dogmatisch ist auch die Religion, indem sie an die Wahrheit ihrer Lehren mit Festigkeit glaubt, auch dann oder besonders dann, wenn diese das Übersinnliche, das jenseits aller möglichen Erfahrung Liegende zum Gegenstande haben. Dogmatisch ist aber auch die Philosophie durch eine lange Zeit ihrer Entwicklung. *Platon*, der das Wesen der Dinge in unmateriellen Ideen oder Urbildern zu finden glaubt, ist nicht minder dogmatisch als *Leukipp* und *Demokrit* (450 v. Chr.), welche nur den materiellen Atomen und dem leeren Raum Wirklichkeit zuerkennen. *Descartes* (1596—1650), der mit dem Zweifel beginnt, dann aber im eigenen Bewußtsein eine sichere,

unbestreitbare Tatsache erblickt, ist nicht minder dogmatisch als die Materialisten des achtzehnten und des neunzehnten Jahrhunderts, wie *Lametrie*, *Holbach*, *Karl Vogt* und *Büchner*, welche nur den Stoff und seine Eigenschaften und Kräfte als wirklich gelten lassen.

Unter Skeptizismus versteht man den absoluten Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und die als Konsequenz daraus gezogene Zurückhaltung von jeder positiven Aussage. Diese Denkrichtung ist im dritten Jahrhundert v. Chr. wohl infolge der einander widersprechenden Ansichten der verschiedenen Philosophenschulen zuerst von *Pyrrhon* ausgebildet worden und hat bis in die spätrömische Zeit viele Anhänger gefunden. Das psychologische Motiv für den systematischen Zweifel ist das Streben nach Gemütsruhe. Um nicht in den leidenschaftlichen Streit der Philosophenschulen hineingezogen zu werden, ziehen es die Denker vor, gar nichts zu behaupten, und geben sich alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß dies das einzig Vernünftige sei. Wir sind über die von diesen Denkern geltend gemachten Argumente ziemlich vollständig unterrichtet, man kann aber nicht sagen, daß die menschliche Denkfähigkeit dadurch wesentlich gefördert worden wäre. Höchstens kann man von ihnen lernen, so lange mit seinem Urteile zu warten, bis die Voraussetzungen für eine Entscheidung gegeben sind. Die absolute Skepsis läßt sich aber gar nicht konsequent durchführen. Der philosophische Skeptiker muß sich im täglichen Leben doch genau so benehmen, als ob er Dogmatiker wäre.

Im sechzehnten Jahrhundert haben *Montaigne* und *Charron*, im siebzehnten Jahrhundert *Pierre Bayle* den antiken Skeptizismus wieder aufgenommen und namentlich die logische Unbeweisbarkeit der religiösen Dogmen energisch verfochten. *Pierre Bayle* hat durch sein be-

kanntes enzyklopädisches Wörterbuch, das ganz von seinem Skeptizismus erfüllt ist, stark auf das achtzehnte Jahrhundert eingewirkt und einerseits die Aufklärung und den Materialismus, anderseits den philosophischen Kritizismus vorbereitet. Zu den Skeptikern pflegt man auch den großen englischen Denker *David Hume* (1711 bis 1776) zu zählen, allein seine weiter unten zu besprechenden, wahrhaft bahnbrechenden Untersuchungen über die Grundbegriffe des Denkens, namentlich über Substanz und Kausalität sind nicht mehr skeptisch, sondern gehören bereits der dritten Entwicklungsstufe, dem Kritizismus, an.

Kritisch ist die Philosophie in gewissem Sinne schon in ihren Anfängen. Indem sie es unternimmt, durch die Kraft des eigenen Denkens unabhängig von der Überlieferung zu einer Weltanschauung zu gelangen, gehört der Kritizismus zu ihrem Wesen. Kritizismus im engeren Sinne nennt man jedoch erst diejenige Denkrichtung, welche nicht nur die Überlieferung, sondern auch die eigene Erkenntnisfähigkeit einer Prüfung unterzieht. Der Kritizismus in diesem Sinne läßt gar nichts ohne vorherige Prüfung gelten. Er fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis, er untersucht den Ursprung und die Entwicklung unserer Erkenntnisse, fragt, was unser eigenes Beibringen sei zum Zustandekommen der Erfahrung, und sucht die Grenzen abzustecken, innerhalb welcher die menschliche Forschung mit Aussicht auf Erfolg ihre Tätigkeit entfalten könne.

Anfänge des Kritizismus lassen sich schon in der antiken Philosophie konstatieren. Die Lehre der Eleaten, welche den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit absprach, die Behauptung *Demokrits*, daß Süß und Bitter, Warm und Kalt, daß die Farben nicht wirkliche Eigenschaften der Dinge, sondern nur subjektive Empfindungen seien, sie alle

atmen entschieden kritischen Geist. Viel entschiedener und umfassender macht sich dann das Bedürfnis nach einer Prüfung unseres Erkenntnisorganes in der neueren Zeit bei *John Locke*, *George Berkeley* und *David Hume* geltend. Die Untersuchungen des letzteren haben intensiv auf *Immanuel Kant* eingewirkt, und dieser ist es, der den philosophischen Kritizismus geschaffen und ausgestaltet hat.

Nach *Kant* ist es nicht mehr möglich, beim Dogmatismus stehen zu bleiben. Man braucht *Kant* durchaus nicht überall und in jeder Beziehung zuzustimmen, aber man muß unbedingt Stellung zu ihm nehmen. Man muß die von ihm aufgeworfenen Fragen erledigen, ehe man zu positiven Aufstellungen schreitet. So wie man nach *Savigny* wissenschaftliche Rechtsstudien nicht mehr anders als historisch betreiben, wie man nach *Darwin* Organformen nicht mehr anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch betrachten darf, so ist es nach *Kant* nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben.

Der Kritizismus stellt das Erkenntnisproblem an die Spitze der Philosophie, weil dieses das grundlegendste und bestimmendste ist. Deshalb beginnen auch wir unsere Darstellung der im engeren Sinne philosophischen Probleme mit diesem.

§ 17. Die Erkenntnisprobleme.

Was verstehen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Erkennen? Ich erkenne in einem Vorübergehenden einen Freund, einen Bekannten, heißt soviel als: ich weiß den Namen des dort herankommenden Mannes anzugeben, ich kenne viele Beziehungen, in denen er steht, weiß, was seine Beschäftigung, sein Beruf ist, und erinnere mich vielleicht auch, dieses oder jenes mit ihm gemeinsam erlebt zu haben. Ich erkenne eine Pflanze, will sagen: ich bin instande, die Pflanze botanisch zu bestimmen, ihren Namen

anzugeben, und kenne den Platz, den ihr die wissenschaftliche Forschung im System der Pflanzen angewiesen hat.

Jedes Erkennen gilt also als ein denkendes Erfassen eines Inhaltes, der vom Erkennen selbst verschieden ist. Jede Erkenntnis vollzieht sich ferner in der Form eines Urteils, und wer dieses Urteil fällt, in der festen Überzeugung, eine Erkenntnis gewonnen zu haben, der ist damit zugleich überzeugt, daß der erkannte Gegenstand oder das erkannte Ereignis wirklich besteht und wirklich so geartet ist, unabhängig davon, ob er es erkennt oder nicht. Das Erkennen setzt also, wenigstens nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, einen Gegenstand voraus, der selbständig besteht und vom Erkennenden verschieden ist.

Von diesem gewöhnlichen Sprachgebrauch weicht die wissenschaftliche Bedeutung des Erkennens nicht wesentlich ab. Es wird da nur deutlicher zum Bewußtsein gebracht, daß die Erkenntnis nicht allein auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht, sondern daß eine denkende Bearbeitung dieser dazu unerläßlich ist. Allein das unabhängige Bestehen des Erkannten gilt auch für die wissenschaftliche Forschung als selbstverständliche Voraussetzung.

Die tiefer eindringende Psychologie der Sinneswahrnehmung und des Urteilsaktes zeigt nun, daß die Beziehung zwischen dem Erkenntnisakt und dem erkannten Gegenstand oder Vorgang durchaus nicht so einfach ist. Für den nicht philosophierenden Verstand gelten unsere Vorstellungen und Urteile einfach als Abbilder der vorgestellten und beurteilten Vorgänge. Ein tieferes Nachdenken darüber zeigt sofort die Unrichtigkeit, ja die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Unsere Vorstellungen und Urteile können als unsinnliche, psychische Vorgänge nicht Abbilder von sinnlich wahrnehmbaren Dingen sein. Unsere Vorstellungen und Urteile sind also keine Abbilder, sondern können höchstens als Zeichen von Vorgängen angesehen

werden, die sich unabhängig von uns abspielen. Es fragt sich nun, ob jede Veränderung im Zeichen, d. h. in unserem Vorstellen und Urteilen auch auf eine Veränderung im Bezeichneten, d. h. in den wirklichen Dingen schließen läßt. Die Antwort auf diese Frage wird dadurch erschwert, daß unsere Vorstellungen und Urteile keineswegs bloß durch unsere Umgebung bestimmt werden. Die Psychologie des Vorstellens und Urteilens zeigt uns vielmehr immer klarer, daß bei der Bildung von Vorstellungen und Urteilen unsere eigene Natur, unsere eigene Organisation und zwar die physische ebenso wie die psychische mit beteiligt ist. Im Fieber sehen wir Gestalten, denen in der Wirklichkeit gar nichts entspricht, und unsere Phantasie kombiniert aus den wahrgenommenen Elementen neue Gebilde, die in der Außenwelt nicht anzutreffen sind. Wer sagt uns nun in jedem einzelnen Falle, ob unsere Wahrnehmungen nicht Halluzinationen oder Traumbilder sind, wer entscheidet darüber, wie viel oder wie wenig Phantasieelemente sich in unsere Erinnerungsbilder eingeschlichen haben? Ja vielleicht sind alle unsere sogenannten Erkenntnisse nur unsere eigenen Erlebnisse und wir dürfen auf Grund derselben zwar von Veränderungen unserer Bewußtseinszustände und Bewußtseinsinhalte sprechen, haben aber gar kein Recht dazu, über Vorgänge etwas auszusagen, die sich unabhängig von uns abspielen. Aus diesen Fragen, die sich auf die Dauer nicht abweisen lassen, entstehen die philosophischen Erkenntnisprobleme.

Man kann diese Probleme kurz die Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis nennen. Mit diesen beschäftigt sich die Erkenntnis-kritik, einer der schwierigsten, aber zugleich wichtigsten Teile der theoretischen Philosophie.

Nicht minder wichtig ist jedoch die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der menschlichen

Erkenntnisse. Hier gilt es besonders den Anteil zu bestimmen, den die Sinneswahrnehmung und den das Denken am Zustandekommen der Erkenntnis hat. Sind es nur die Sinne, die uns das Weltbild liefern? Ist es nur der Verstand, der das wahre Wesen der Dinge erfaßt? Oder ist es ein Zusammenwirken der primären, sekundären und tertiären psychischen Phänomene, das Erkenntnis hervorbringt? Es gilt ferner, den Anteil der Gefühls- und Willenserscheinungen festzustellen und namentlich auch die Bedeutung der Sprache für das Erkennen zu untersuchen. Die Behandlung aller dieser Probleme unternimmt die Erkenntnistheorie.

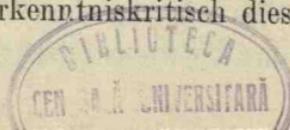
§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik.

Für den nicht philosophierenden Menschen war es von Anbeginn unzweifelhaft und ist es zum größten Teile noch heute, daß die Dinge seiner Umgebung unabhängig von ihm existieren, und daß sie so sind, wie sie ihm erscheinen. Dieser nicht nur vorphilosophische, sondern auch vorwissenschaftliche Standpunkt, diese vor jeder Reflexion über unser Erkenntnisorgan vorhandene und die großen Massen noch immer beherrschende Denkrichtung nennt man den naiven Realismus. Es ist Realismus, weil man auf dieser Denkstufe die wahrgenommene und vorgestellte Außenwelt für selbständig existierend, für real hält, und es ist naiver Realismus, weil diese Anschauung nicht mit kritischer Erwägung herausgebildet, sondern weil sie als selbstverständliche Voraussetzung dem Denken und Handeln zugrunde gelegt wird. Man weiß es einfach nicht anders.

Der Standpunkt des naiven Realismus kann jedoch bei beginnender Reflexion nicht lange festgehalten werden.

Schon die gewöhnlichen, fast alltäglichen Sinnestäuschungen erschüttern den Glauben an die unbedingte Richtigkeit unserer Wahrnehmungsurteile. Die Erfahrung, daß ein schief ins Wasser getauchter Stab nicht wirklich gebrochen ist, sondern nur gebrochen scheint, daß die in der Entfernung gesehenen Gegenstände in der Tat größer sind, als sie uns erscheinen, läßt nicht lange auf sich warten. Dadurch wird aber das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit unserer Sinne erschüttert und die philosophische Reflexion sieht sich nach anderen, sichereren Quellen der Erkenntnis um. Es ist begreiflich, daß man hier leicht in das andere Extrem verfiel und den Sinnen allzuwenig, dem Denken allzuviel Erkenntnisfähigkeit zuschrieb. Jedenfalls aber war das Eine sicher: Zum Zustandekommen unseres Weltbildes tragen zwei wesentlich verschiedene Faktoren bei. Der eine ist außer uns, selbständig, unabhängig und womöglich beharrend, d. i. der objektive Faktor. Der andere sind wir selbst, unsere Sinne, unser Denken, unser Fühlen. Dieser ist flüchtiger, veränderlicher Natur, es ist der subjektive Faktor. Der naive Realismus betrachtet die wahrgenommene und die erschlossene Welt als durchaus objektiv. Für ihn ist der subjektive Faktor noch nicht vorhanden. Mit der Konstatierung dieses subjektiven Faktors beginnt die Erkenntniskritik.

Ihre Entwicklung vollzieht sich nun in der Weise, daß zunächst gewisse Sinneseindrücke wie Geschmack, Temperatur und Farbe als bloß subjektiv erkannt werden. Dagegen behalten die Data des Tastsinnes noch lange ihre objektive Geltung, und erst in der neuesten Zeit hat man sich gesagt, daß Hart und Weich, Rund und Spitzig doch genau ebenso Sinnesdata sind wie Gerüche, Töne und Farben und daß sie demgemäß erkenntniskritisch dieselbe Behandlung erfahren müssen.



Viel später wurde auch an den Resultaten des abstrakten Denkens der subjektive Faktor konstatiert, nachdem lange alles, was der spekulative Geist erdacht, für objektive Wahrheit gegolten hatte. Hier war es vor allem *Kant*, welcher die Formen des Verstandes aufsuchte, vermöge welcher erst Erfahrung möglich werde. Daß wir Komplexe von Empfindungen als selbständige, beharrende Dinge auffassen, daß wir regelmäßig aufeinanderfolgende Ereignisse ursächlich verknüpft denken, das alles und noch manches andere, meint *Kant*, sind ursprüngliche, nicht weiter ableitbare Eigenschaften unseres Verstandes. Mittels dieser Stammformen oder Kategorien formen wir den uns von außen gegebenen, an sich chaotischen Inhalt und erst dadurch wird Erfahrung möglich. In unserem Weltbilde ist also alles unserer Erkenntnis Zugängliche zunächst durch die angeborenen Formen der Sinnlichkeit, durch Raum und Zeit, dann aber durch die Kategorien des Verstandes bestimmt. Erkennbar und erfahrbar ist also nur der subjektive Faktor. Was von der Erfahrung übrig bleibt, wenn wir den subjektiven Faktor eliminieren, das ist das für uns vollständig unerkennbare „Ding an sich.“ Daß dieses „Ding an sich“ selbständig und unabhängig von uns existiere, das ist für *Kant* allerdings ganz sicher, aber auch nur das. Der objektive Faktor existiert also, ist aber für uns ganz unerkennbar.

Diese von *Kant* noch zugegebene Existenz des Dinges an sich wird jedoch von neueren Denkern ebenfalls als ganz unbeweisbar, ja als undenkbar hingestellt. Auch die Existenz, sagen diese, ist nur eine Kategorie des Verstandes, und so ist jetzt ganz im Gegensatz zu dem naiven Realismus das Weltbild seines objektiven Faktors vollständig entkleidet.

Was wir von der Welt wahrnehmen und erschließen, was uns die wissenschaftliche Forschung darüber lehrt, das

gilt nur von unseren Bewußtseinsinhalten. Wenn wir das menschliche Bewußtsein wegdenken, so schwindet mit ihm alles, was seinen Inhalt bildet, und das ist die ganze Welt. Himmel und Erde, Wasser und Land, Berg und Tal sind nur unsere Vorstellungen, und wer behauptet, daß es eine von unserem Bewußtsein unabhängige Außenwelt gebe, der behauptet etwas Unbeweisbares, Widerspruchsvolles.

Diese dem naiven Realismus ganz entgegengesetzte Denkrichtung führt im allgemeinen den Namen Idealismus. Die Welt ist danach nur Bewußtseinsinhalt oder wenigstens nur insofern erkennbar, als sie Bewußtseinsinhalt ist. Innerhalb dieser Richtung unterscheidet man mehrere Schattierungen, von denen die wichtigsten hier angeführt seien. Zuvor müssen wir uns jedoch mit der hier üblichen Terminologie vertraut machen.

Was als Bewußtseinsinhalt gegeben ist oder nur als solcher betrachtet wird, das heißt immanent. Was über das Bewußtsein hinausgeht und unabhängig davon besteht, das ist transzendent oder auch extramentale. Der strenge Idealist glaubt also nur an eine immanente Welt, gibt hingegen eine transzendente oder extramentale keineswegs zu.

Wesentlich verschieden von dem Transzendenten ist jedoch das Transzendente, womit *Kant* besonders gerne operiert. *Kant* versteht darunter alles, was von der Erfahrung unabhängig, also gleichsam vor aller Erfahrung, d. h. a priori feststeht und sich beweisen läßt. Der transzendente Idealismus *Kants* behauptet also, daß es gewisse Stammformen der Sinnlichkeit und des Verstandes gibt, welche nicht durch Erfahrung entstehen, sondern vor aller Erfahrung da sind und durch die Gestaltung des auf sie wirkenden Dinges an sich erst Erfahrung möglich machen. Diese Anschauung ist also inso-

ferne noch Realismus, als sie die unabhängige, extramentale oder transzendente Existenz des Dinges an sich zugibt. Erkennbar ist für uns nur die Erscheinung oder das Phänomenon, weshalb diese Anschauung auch Phänomenalismus genannt wird.

Dagegen behauptet der immanente Idealismus, der sich in letzter Zeit auch immanente Philosophie nennt, daß die Existenz der Außenwelt sich darin erschöpfe, daß dieselbe Inhalt des menschlichen Bewußtseins sei. Hier wird gar nichts Transzendentes, gar nichts Extramentales zugegeben. Wer eine vom Bewußtsein unabhängige Welt behauptet, der verdoppelt, so argumentieren die Idealisten, in ganz unberechtigter Weise die Welt. Insoferne diese Weltanschauung dazu führt, daß jeder Denker nur sich und seinen Bewußtseinsinhalt als gegeben anerkennt, pflegt man diese Anschauung auch Solipsismus (solus = allein, ipse = selbst) zu nennen.

Vertreter dieser strengen Auffassung sind die sogenannten Neukantianer *Schuppe, Rehmknecht, v. Leclair, Schubert-Soldern* u. a.

Mit dem Phänomenalismus verwandt ist auch der sogenannte Positivismus. Die Wissenschaft soll ohne Rücksicht auf die letzten Gründe alles Seins, welche unerkennbar bleiben müssen, das Gesetzliche der Erscheinung erforschen, um die Ereignisse beherrschen zu lernen. Schöpfer dieser Richtung ist *Auguste Comte* (1798—1857) in Frankreich, Anhänger in gewissem Sinne *John St. Mill* in England und *Ernst Laas* in Deutschland.

Gegenüber diesen idealistischen Richtungen erhebt nun wieder der Realismus sein Haupt. Gewiß, das muß jeder wissenschaftlich Denkende zugeben, darf man nicht bei dem naiven Realismus stehen bleiben. Aber wenn man dem subjektiven Faktor in unserem Weltbilde auch völlig gerecht wird, so bleibt doch noch ein erheblicher objektiver

Rest, und die Existenz einer von uns unabhängigen, aber auf uns wirkenden Außenwelt läßt sich trotz alledem beweisen oder bleibt wenigstens die Annahme, die nicht nur den gesunden Menschenverstand, sondern auch das philosophische Denken am meisten befriedigt. Diese erkenntniskritische Denkrichtung nennt man den **kritischen Realismus**.

Mit den verschiedenen Richtungen des kritischen Realismus werden wir uns weiter unten bei der Erörterung des Problems vom Ursprung der Erkenntnis zu beschäftigen haben. Jetzt gilt es, die Argumente des Idealismus kennen zu lernen und zu prüfen.

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus.

Die Ansicht, daß die mich umgebende Welt nur meine Vorstellung ist, daß alles, was ich durch Wahrnehmen oder durch Denken von der Welt zu erkennen glaube, ihr nicht an sich zukommt, sondern nur als mein Bewußtseinsinhalt gelten darf, hat etwas für den nicht philosophierenden Verstand ungemein Befremdliches. Unsere ganze praktische Weltanschauung beruht ja auf der Annahme oder vielmehr auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß das, was ich sehe und greife, wirklich besteht und auch dann besteht, wenn ich es nicht wahrnehme.

Die historische Entwicklung macht die Ansicht von der Idealität der Außenwelt allerdings etwas begreiflicher. Man sieht leicht ein, daß unser physischer und psychischer Organismus sich beim Zustandekommen des Weltbildes nicht bloß aufnehmend oder rezeptiv verhält. Vielmehr sind es gerade seine Reaktionen auf die äußeren Reize, seine eigenen Tätigkeiten, durch welche überhaupt ein Weltbild zustande kommt. Infolgedessen wird es klar, daß wir selbst, d. h. unsere leibliche und seelische Organisation viel beibringen zum Zustandekommen der Er-

fahrung. Noch begreiflicher und im einzelnen verständlicher wird dies, wenn wir uns ein wenig in der psychologischen Analyse üben.

Betrachte ich z. B. den Tisch, an dem ich jetzt arbeite, so ist derselbe für den naiven Realismus eine viereckige, gelb angestrichene Holzplatte, die auf vier Füßen ruht. Gehe ich jedoch etwas genauer auf die Einzelheiten dieser Wahrnehmung ein, so sehe ich, daß zunächst die Farbe nur als meine Empfindung existiert, die Gestalt des Tisches kommt mir durch einen Komplex von Netzhaut- und Muskelempfindungen des Auges zum Bewußtsein, und die Härte sowie die Glätte sind doch, genau besehen, nur Tastqualitäten. Es ist demnach der anfangs ganz objektive Tisch zu einem Komplex subjektiver Empfindungsqualitäten geworden. Jetzt fragt es sich noch, inwiefern dieser Komplex mir als eine Einheit, als ein Ding erscheint, dessen Eigenschaften eben jene Empfindungsqualitäten sind. Frage ich, was übrig bleibt, wenn ich Farbe, Gestalt, Härte, Glätte dem Tisch wegnehme, so wird man jedenfalls in Verlegenheit sein und schwerlich etwas angeben können. Wenn es sich nun zeigt, daß auch diese Zusammenfassung von Empfindungskomplexen zu einheitlichen Dingen in der psychischen Organisation des Menschen begründet ist, dann wird, so scheint es, der ganze Tisch tatsächlich zur bloßen Erscheinung, zum Bewußtseinsinhalt, von dem man durchaus nicht behaupten kann, daß er unabhängig von meinem Bewußtsein existiere.

In derselben Weise kann ich von jedem Dinge meiner Umgebung beweisen, daß es ein Empfindungskomplex ist, der durch eine bestimmte Organisation meiner Natur zu einer Einheit zusammengefaßt wird.

Wollte man nun die Entdeckungen der Physik dazu benützen, um das Subjektive vom Objektiven zu scheiden,

so würde das gegenüber einem Idealisten strenger Observanz nichts helfen. Was wir als Licht empfinden, könnte man einwenden, das sind ja in Wirklichkeit Schwingungen des Äthers, und die Töne sind Schwingungen der Luft. Farben und Töne sind nur subjektiv vorhanden, aber unabhängig von jedem Auge und Ohr bestehen jene Vibrationen, welche die Physik als objektive Ursache jener Empfindungen erkannt hat. Darauf würde der Idealist antworten: Die Schwingungen der Luft und des Äthers bleiben doch auch immer nur *gedachte* Schwingungen, die unter günstigen Umständen sinnlich wahrnehmbar gemacht werden können. Auch hier ist also der subjektive Faktor keineswegs eliminiert und auch diese „objektiven“ Ursachen unserer Empfindungen bleiben Bewußtseinsinhalte.

Was aber den kausalen Charakter dieser Schwingungen betrifft, so hat es damit eine eigentümliche Bewandnis. Auge und Ohr erscheinen uns als *fernwirkende* Sinnesorgane. Wir erkennen vermittels derselben Vorgänge, die sich in einer gewissen räumlichen Entfernung von uns abspielen. Sowie wir die betreffenden Sinnesempfindungen als Wirkungen von Schwingungen auffassen, die sich bis zu dem Sinnesorgan fortpflanzen und dort infolge von einer Art *Berührung* die Empfindung auslösen, erhalten die betreffenden Empfindungen einfach den Charakter von *Tastempfindungen*. Unser Auge und unser Ohr werden dadurch zu Tastorganen, welche nur scheinbar in die Ferne wirken, tatsächlich aber ebenso wie unsere Haut nur durch unmittelbare Berührung affiziert werden. Nun galt allerdings lange und gilt vielfach noch heute der Tastsinn als der untrüglichsie, unmittelbar die Objekte selbst erfassende Sinn. Der Idealismus hat aber entschieden damit Recht, daß auch die *Tastdata* denselben *subjektiven* Charakter an sich tragen wie die Data der anderen Sinne.

Es scheint also wirklich ganz unmöglich, aus unseren Erkenntnissen den subjektiven Faktor vollständig zu eliminieren. Wo sich eine Scheidung von objektiver Ursache und subjektiver Wirkung zu ergeben scheint, da zeigt es sich immer, daß auch die „objektive“ Ursache nur als Bewußtseinsinhalt gegeben ist.

Eine kräftige Unterstützung erhielt der strenge Idealismus noch durch die moderne Sinnesphysiologie. *Johannes Müller* hat in seinem bekannten Gesetze von den spezifischen Sinnesenergien die Tatsache formuliert, daß unsere Sinnesnerven, wie immer man sie reizt, immer nur in einer Weise reagieren.

Reizt man z. B. den Gesichtsnerv (*Nervus opticus*) durch Druck oder durch einen elektrischen Strom, so entstehen ebenso Farbenempfindungen, wie wenn er durch Licht gereizt wird. Wenn wir also eine Sinnesempfindung haben, so ist es auf Grund dieses Gesetzes nicht einmal sicher, ob ein objektiv vorhandener Gegenstand oder ob irgend ein anderweitig im Sinnesnerven hervorgerufener Vorgang die Ursache dieser Empfindung ist.

Solange ich als einzelner Mensch der Welt gegenüberstehe, solange scheint es ganz unwiderleglich, daß die Welt nur als mein Bewußtseinsinhalt gegeben sei. Das Sein oder Esse der von mir wahrgenommenen Dinge besteht lediglich in ihrem Wahrgenommenwerden (*percipi*). So formuliert *G. Berkeley* kurz und präzise den Standpunkt des Idealismus. Die Annahme einer transzendenten, extramentalen Welt ist, so scheint es, etwas durchaus Willkürliches, Überflüssiges, Unbeweisbares. Hervorragende Naturforscher, wie *Helmholtz* und *Meynert* und in gewissem Sinne auch *Mach*, haben es ausgesprochen, daß die Wissenschaft sich mit der Erforschung des Gesetzlichen in der Erscheinung begnügen müsse und die objektive Natur der Vorgänge nicht beweisen könne.

Meynert hat es sogar als Probe der Denkfähigkeit bezeichnet, die Idealität der Welt denken zu können.

Wir wollen nun daran gehen, die Stichhaltigkeit dieser Argumente zu prüfen.

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus.

Die im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden geleistete Denkarbeit, welche zu der Ansicht führt: das Sein der wahrnehmbaren Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden (*esse = percipi, Berkeley*), oder die Welt ist meine Vorstellung (*Schopenhauer*), hat tief hineinleuchtet in die Natur des menschlichen Erkennens und hat seinen Geltungsbereich abgegrenzt. Die Tatsache der Sinnestäuschungen hat schon im Altertum den Glauben an die Vertrauenswürdigkeit der Sinne erschüttert, dagegen allem, was das abstrakte Denken aufstellte, die objektive Gültigkeit belassen. Durch *Berkeley, Hume* und *Kant* ist dann auch die subjektive Natur unserer Denkformen erkannt und auf Grund dessen nur die Erscheinung als erkennbar, das hinter der Erscheinung liegende Ding an sich als unerkennbar bezeichnet worden.

Bis zu diesem Punkte muß das Resultat der Erkenntniskritik rückhaltlos anerkannt werden. Nur muß man, um sich vor groben Mißverständnissen zu bewahren, die bei so abstrakten und in vieler Beziehung fremdartigen Gedankenreihen nur zu leicht unterlaufen, genau unterscheiden zwischen *Schein* und *Erscheinung*.

Unter *Schein* verstehen wir einen Anlaß zu Vorstellungen, welche zu unrichtigen Urteilen führen. Der *Sinnenschein*, von dem hier hauptsächlich die Rede ist, besteht also in dem äußeren Eindrücke, den die Dinge auf unsere Sinne machen, insofern dieser Eindruck zu unrichtigen Urteilen führt. Als unrichtig gelten uns die

Urteile dann, wenn sie durch nachträgliche Wahrnehmungen oder Überlegungen berichtigt werden, wenn die Voraussagen sich nicht erfüllen, welche auf die durch den Schein veranlaßten Urteile gegründet wurden. Zwei Beispiele mögen dies erläutern.

Der schief ins Wasser getauchte Stab scheint unserem Auge gebrochen, d. h. er veranlaßt uns zu dem Urteile: der Stab ist gebrochen. Ziehen wir den Stab nun heraus, so hat er seine Geradlinigkeit behalten, und wir urteilen, er sei jetzt nicht gebrochen. Es bleibt aber noch die Möglichkeit vorhanden, daß das Wasser den Stab breche. Da überzeugen wir uns durch Betasten des eingetauchten Stabes, daß auch im Wasser der Bruch des Stabes durch unseren Tastsinn nicht konstatiert werden kann. Die höhere Glaubwürdigkeit, die wir dem Tasturteil entgegenbringen, veranlaßt uns nun zu urteilen: der Stab ist nicht gebrochen, er scheint nur so. Wenn wir dann die Brechungsgesetze des Lichtes kennen lernen, so finden wir auch diesen Schein des Gebrochenseins begründet, und die Sache ist erledigt. Wir haben ein nächstesmal denselben Sinneseindruck des gebrochenen Stabes, lassen unser Urteil aber nicht mehr dadurch täuschen.

Komplizierter ist der Fall bei den scheinbaren Himmelsbewegungen. Wir wissen alle von der Schule her, daß die Sonne stille steht und daß die Erde sich bewegt. Trotzdem scheint uns allen die Sonne täglich auf- und unterzugehen, während die Erde scheinbar ihren Ort nicht verändert, und wir urteilen meist nach diesem Scheine. Die Überzeugung von der Richtigkeit der Kopernikanischen Weltanschauung steht darum nicht minder fest. Allein da diese Überzeugung nicht durch andere Wahrnehmungen, sondern durch unabweisbare und zwingende Überlegungen hervorgerufen ist, so wird sie gelegentlich durch den Schein in den Hintergrund gedrängt.

Kein gebildeter Mensch läßt sich jedoch durch diesen so allgemeinen, so wirksamen und im wörtlichen Sinne blendenden Schein in seinem Urteile beirren.

Etwas wesentlich anderes verstehen wir aber unter Erscheinung. Die Erscheinung ist die Welt, wie sie sich unseren Sinnen darbietet, und im weiteren Sinne auch, wie sie von uns gedacht wird. Unter Erscheinung verstehen wir nicht bloß den ersten, flüchtigen, äußeren Eindruck, nicht nur das Blendwerk, das sich an unsere Sinne drängt, sondern die unserer Erkenntnis zugängliche Seite der Welt. Insofern die Welt für uns erkennbar ist, insofern ist sie Erscheinung. Die Erscheinung trägt nicht wie der Schein, der Ausdruck erinnert nur daran, daß unserer Erkenntnis Schranken gesetzt sind.

Die einschneidende Frage der Erkenntniskritik ist nun die, ob wir berechtigt sind, aus der uns allein zugänglichen Erscheinung auf eine ihr zugrunde liegende Wesenheit zu schließen, die unabhängig von uns besteht, mag sie nun erkennbar sein oder nicht. *Kant*, der den hier entwickelten Begriff der Erscheinung zum erstenmal in seiner vollen Tiefe erfaßt hat, *Kant*, der in unser Erkenntnisorgan die Sonde der Analyse so tief eingeführt hat, wie keiner vor ihm, hat diese Frage entschieden bejaht. Trotz mancher Stellen, in denen er das Ding an sich zu einem bloßen Gedanken herabsetzt, ist es seine endgültige Überzeugung, daß aller Erscheinung ein Reales, ein unabhängig vom erkennenden Subjekte Bestehendes zugrunde liege. Mit *Kant* wird diese Frage auch bejaht von unserem innersten und tiefsten Gefühl, das sich mit aller Kraft gegen ihre Verneinung sträubt. Wenn wir einen Gegenstand mit unseren Sinnen wahrnehmen, so stehen wir unter einem Zwange, den wir als äußeren Zwang zu bezeichnen nicht umhin können. Wir sehen, wie derselbe Zwang von unseren Mitmenschen

empfunden wird, und können niemals glauben, daß die wahrgenommenen Dinge verschwinden, wenn kein Mensch sie wahrnimmt.

Trotzdem aber besitzt, wie wir oben sahen, die Argumentation des strengen Idealismus der Neukantianer eine große logische Kraft. Solange ich und meine Umgebung einander allein gegenüberstehen, solange läßt sich gegen den Beweis der Idealisten, daß die Welt mein Bewußtseinsinhalt sei, nichts Stichhältiges einwenden. Hier entsteht nun in dem Bewußtsein des ernstlich um eine widerspruchslose Weltanschauung bemühten Denkers ein auf die Dauer unerträglicher Zustand. Die unerbittliche Logik weist jeden Schritt ins Extramentale als un erlaubt zurück. Unser innerstes Lebensgefühl aber kann und will sich bei der Vorstellung von der Idealität der Außenwelt nicht beruhigen. Dieser Widerspruch des Fühlens darf jedoch dem Philosophen nicht genügen. Was er als unwahr empfindet, das muß er auch als unwahr erweisen können. Hier bietet sich nun als wahre Erlösung aus dem unerträglichen Zwiespalt zwischen Denken und Fühlen die Betrachtung des fremden Bewußtseins dar.

Für den strengen Idealisten sind seine Mitmenschen selbstverständlich nur Erscheinungen. Soweit ihre leibliche Organisation in Betracht kommt, bietet das keine Schwierigkeiten, da ja auch wir selbst unseren Körper zur Außenwelt rechnen müssen. Schwieriger gestaltet sich jedoch die Sache, wenn die Bewußtseinsinhalte der Mitmenschen in Betracht kommen.

Denken wir uns, ein Mitmensch (M.) besucht mich und spricht mit mir. Solange ich M. nur als meinen Bewußtseinsinhalt gelten lasse, so lange muß ich die Sprachlaute, die er von sich gibt, etwa so auffassen wie das Tönen einer Glocke, als bloß mechanische Wirkungen seiner

Sprachorgane. Sowie ich ihm aber antworte, seine Wünsche erfülle, gestehe ich schon stillschweigend zu, daß ich in seinen Worten den Ausdruck psychischer Phänomene erblicke. Damit habe ich aber erkannt, daß M. ein Bewußtsein, d. h. Bewußtseinsinhalte habe. Darin liegt nun schon das Zugeständnis, daß M. ein selbständiges, von mir unabhängiges Wesen sei. Da er Bewußtseinsinhalte hat, so besitzt er, streng genommen, genau dieselbe Selbständigkeit der Existenz, die ich für mich in Anspruch nehme. Ein Wesen, das selbst Bewußtseinsinhalte hat, kann nicht mehr selbst Bewußtseinsinhalt eines anderen sein oder gar nur als Bewußtseinsinhalt eines anderen existieren.

Noch klarer wird dies aus folgender Erwägung. M. hat gewiß vieles erlebt und erfahren, wovon ich nichts weiß. Wollte ich nun M. bloß als meinen Bewußtseinsinhalt gelten lassen, so müßte ich ihm selbst entweder jedes Bewußtsein absprechen oder ich müßte ihn wenigstens samt allen seinen Bewußtseinsinhalten in mein Bewußtsein gewissermaßen hineinstellen. Dies ist aber unmöglich. Denn ich kann, wenn ich nicht den offenkundigsten und unzweifelhaftesten Tatsachen ins Gesicht schlagen will, niemals behaupten, daß ich alle Bewußtseinsinhalte des M. kenne. Ja, ich muß direkt zugeben, daß es Bewußtseinsinhalte des M. gibt, die gar nicht mein Bewußtseinsinhalt werden können. Nun soll aber M. nur mein Bewußtseinsinhalt sein. Es ergäbe sich somit die aller Logik Hohn sprechende Konsequenz, daß der Bewußtseinsinhalt meines Bewußtseinsinhaltes nicht mein Bewußtseinsinhalt wäre.

Damit ist also erwiesen, daß der erkenntniskritische Idealismus strenger Observanz in seinen Konsequenzen zu logischen Absurditäten führt, und dadurch verliert

seine Argumentation jede überzeugende Kraft. Ein Weltbild, in welchem meine Mitmenschen nur als materielle Mechanismen, nicht aber als selbständige Bewußtseinszentren Platz finden, kann nicht den Anspruch erheben, ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit zu sein.

G. Berkeley, der Begründer des Idealismus, nimmt gar keinen Anstand, eine Mehrzahl selbständig empfindender und denkender Geister anzunehmen, allein er hat die darin liegende Inkonsequenz gar nicht bemerkt. Neuere Idealisten, wie z. B. v. Leclair, haben die Schwierigkeit des „Du-Problems“ vollkommen erfaßt und gelegentlich zugegeben, daß dasselbe von ihrem Standpunkt aus noch nicht gelöst sei. Sie halfen sich mit der Fiktion eines Gesamtbewußtseins, dessen Inhalt eben das Universum ist. Daß eine solche Hypothese nicht mehr erkenntniskritisch, sondern im höchsten Grade metaphysisch und transzendent ist, d. h. über jede mögliche Erfahrung hinausgeht, das braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Allein diese Hypothese ist auch psychologisch fast unvollziehbar. Es gelingt kaum, sich ganz in sie hineinzudenken. Eine Theorie aber, die eine so unzweifelhafte Tatsache wie die Existenz mit Bewußtsein begabter Mitmenschen ganz unverständlich macht oder nur durch äußerst gewagte metaphysische Hypothesen zu erklären vermag, verliert naturgemäß jede überzeugende Kraft und damit jeden philosophischen Wert.

Es fragt sich noch, wie eine solche, dem gesunden Menschenverstand widerstrebende, im praktischen Leben auch von den Idealisten selbst nicht durchführbare Anschauung zustande kommen konnte. Wir haben schon oben (S. 58) darauf hingewiesen, daß der subjektive Faktor in unseren Erkenntnissen immer größer, der objektive immer kleiner geworden und dann ganz eliminiert

worden ist. Daß dies geschehen konnte, gründet sich auf eine Tatsache, die ich schon anderswo hervorgehoben habe.*) Alle Triebe des Menschen haben eine Tendenz, sich weiter zu entwickeln, als es die Lebenserhaltung selbst fordert. Der Erkenntnistrieb ist, wie wir unten zeigen werden, aus dem Selbsterhaltungstrieb entstanden, hat sich aber weiter entwickelt und nach und nach das gewaltige Gebäude der theoretischen Wissenschaft errichtet. Es kann nun vorkommen, daß einzelne Organe und Funktionen unseres Organismus durch übermäßige Betätigung sich auf Kosten der anderen Organe und Funktionen so weit entwickeln, daß dadurch eine Schädigung des Ganzen entsteht. Wir sprechen dann von einer *Hypertrophie* des betreffenden Organes oder der betreffenden Funktion. So gelangen z. B. bei leidenschaftlichen Turnern oft einzelne Muskeln zur *Hypertrophie*. Der erkenntniskritische Idealismus stellt sich, in diesem Lichte betrachtet, dar als eine *Hypertrophie* des Erkenntnistriebes. Diese durchaus ungesunde, das Erkenntnisorgan und die gesamte geistige Entwicklung schädigende *Hypertrophie* muß zur Rückbildung gebracht werden. Es ist deshalb höchste Zeit, daß wir zur Anschauung des gesunden Menschenverstandes zurückkehren und die Welt mit den Menschen, die darin wohnen, als selbständig und unabhängig vom erkennenden Subjekte existierende Wesenheiten betrachten. Das aber ist der Standpunkt des kritischen Realismus.

§ 21. Der kritische Realismus.

Der kritische Realismus nähert sich der Anschauung des gesunden Menschenverstandes. Er unterscheidet sich vom naiven Realismus dieser Denkstufe, indem er den Glauben an die reale Existenz der wahrgenommenen

*) Vgl. Jerusalem, Urteilsfunktion, S. 232.

Welt nicht ungeprüft hinnimmt, sondern sich diesen Glauben durch Überwindung der Gegenargumente erarbeitet und denselben nach den Forderungen der Erkenntniskritik modifiziert.

Vom Standpunkte des kritischen Realismus sind die Vorgänge in der Natur und im menschlichen Bewußtsein objektiv vorhanden und existieren ganz unabhängig vom erkennenden Subjekte. Was wir mit objektiver Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit wahrnehmen und denkend erkennen, das ist ein Produkt aus einem objektiven, von uns unabhängigen Faktor und unserer eigenen physischen und psychischen Organisation. Die Data unserer Sinne sind auch für den kritischen Realismus nur Erscheinung, aber sie sind Erscheinung von etwas Wirklichem, selbständig Existierendem. Das Blatt ist grün, heißt im Sinne des kritischen Realismus soviel als: Dieses Blatt besitzt die Eigenschaft, in einem menschlichen Auge unter entsprechender Beleuchtung die Farbenempfindung Grün hervorzurufen. Grün ist ohne ein Auge, das sieht, ganz inhaltslos, allein die Bedingungen zur Grünempfindung können bleiben auch ohne Licht und Farbe. Diese Bedingungen kommen dem Blatte objektiv zu.

Der kritische Realismus sagt nicht wie der naive: Die Dinge sind so, wie sie uns erscheinen, sondern er sagt: Sie sind auch so. Was wir wahrnehmen und denkend erkennen, das ist eine Seite des wirklichen, unabhängig von uns sich vollziehenden Geschehens, und zwar die einzige uns zugängliche, aber auch die einzige für uns bedeutungsvolle Seite. Wie dieselben Vorgänge einem anders organisierten Wesen erscheinen mögen, das ist allerdings nicht auszuklügeln, allein es läßt sich gar nicht sagen, wie gleichgültig das für uns ist. Das „Ding an sich“ *Kants* ist also nicht vollständig

unerkenntbar, es bietet uns vielmehr die uns zugängliche Seite dar, und die Forschung ist bemüht, immer neue Seiten zugänglich zu machen.

Die Röntgen-Strahlen waren für das Auge unerkennbar, und doch ist ihre Existenz durch ihre so merkwürdige Wirkung erkannt worden. So werden gewiß noch viele in der Natur vorhandene Kräfte ihr Dasein dem Forscher durch ihre Wirkungen verraten und damit werden neue Seiten des „Dinges an sich“ der Menschheit offenbar werden.

Auf die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis einer unabhängig von uns bestehenden Wirklichkeit antwortet, wie wir gesehen haben, der erkenntniskritische Idealismus mit „Nein.“ Der naive Realismus wirft die Frage nicht auf, weil sie für ihn nicht existiert. Der kritische Realismus hingegen antwortet nach sorgsamer Prüfung der Gegenargumente mit einem entschiedenen „Ja“. Die Verneinung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis macht die Frage nach ihrem Ursprung gegenstandslos. Die Bejahung derselben ruft jedoch alle Probleme wach, die wir oben (S. 56) als Gegenstand der Erkenntnistheorie bezeichnet haben.

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen und dabei die elementaren Vorgänge zu bestimmen, aus denen sich der sehr komplizierte Erkenntnisprozeß zusammensetzt.

Von der Erkenntniskritik unterscheidet sich die Erkenntnistheorie dadurch, daß die Kritik die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufwirft, während die Theorie die Tatsache, daß erkannt wird, voraussetzt, dieselbe in ihrer Entwicklung und ihrer Gesetzlichkeit zu erforschen und auch den Zusammenhang des Erkennens mit dem

übrigen Seelenleben bloßzulegen unternimmt. Mehrfach fallen jedoch beide philosophischen Disziplinen zusammen. Sie haben die Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis gemeinsam und werden daher vielfach in eine Disziplin zusammengefaßt. Die von uns eingeführte Trennung dürfte dazu beitragen, das Verständnis der Probleme zu erleichtern.

Die Erkenntnistheorie ist in der Geschichte der Philosophie später aufgetreten als die Erkenntniskritik. Schon die Eleaten und nach ihnen die Atomistiker (fünftes Jahrhundert v. Chr.) haben die Erkenntnisfähigkeit der Sinne geleugnet, aber keinen Versuch gemacht, die Entstehung der Erkenntnis zu erklären. Noch energischere Kritik finden wir bei den sogenannten Cyrenaikern (viertes Jahrhundert v. Chr.), welche fast schon den Phänomenalismus lehren. Dagegen ist ein nennenswerter Versuch, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis zu erklären, erst von *Aristoteles* unternommen worden, aber gleich in umfassender Weise. Ebenso haben die Stoiker die Entstehung der Erkenntnis untersucht und nach dem Kriterium der Wahrheit gefragt.

Dennoch blieb es erst der neueren Zeit vorbehalten, eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie auszubilden. *John Locke* (1632—1704) hat hier den mächtigsten Anstoß gegeben, und *Berkeley* sowie *Hume* haben weitergearbeitet. *Kant* ist auch hier von grundlegender Bedeutung, indem er die Unentbehrlichkeit erkenntnis-theoretischer Untersuchung für alle Zeit festgestellt hat.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ hat *Kant* zwei Quellen der Erkenntnis scharf voneinander gesondert, schärfer vielleicht, als der psychologische Tatbestand zulässig erscheinen läßt. Es sind dies *Sinnlichkeit* und *Verstand*. Diese Zweiteilung ist maßgebend für die Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie.

Auf die Frage, woher unsere Erkenntnis stamme, sind zunächst zwei verschiedene Antworten gegeben worden. Die eine bezeichnet die Sinne als die wichtigste, ja als die einzig zuverlässige Erkenntnisquelle. Diese Denkrichtung heißt *Sensualismus*. Die andere meint, bloß durch abstraktes, begriffliches Denken seien sichere Erkenntnisse zu gewinnen, während die Sinne nur chaotische, verworrene Eindrücke liefern. Diese Denkrichtung pflegt man *Rationalismus* zu nennen. Da jedoch dieser Terminus vielfach in anderem Sinne gebraucht wird, indem man darunter die vernunftgemäße Erklärung der Wundererscheinungen versteht, so wird es sich empfehlen, die dem Sensualismus entgegengesetzte erkenntnistheoretische Richtung lieber als *Intellektualismus* zu bezeichnen.

Neben diesen einseitigen Richtungen macht sich immer mehr die Überzeugung geltend, daß Erkenntnis durch das *Zusammenwirken* von Wahrnehmen und Denken zustande komme. Für diese kombinierende Richtung, die gewiß allein den Tatsachen entspricht, hat sich kein bestimmter Terminus herausgebildet, was begreiflich ist, da innerhalb derselben die verschiedensten Anschauungen Platz finden.

Alle bisherigen Erkenntnistheorien haben sich darauf beschränkt, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis im Menschen als Einzelwesen zu untersuchen, d. h. insofern der Mensch seiner Umgebung gegenüber steht und auf die Reize reagiert, die auf ihn einströmen. Die moderne Völkerkunde macht es aber unzweifelhaft, daß nicht nur für die Mitteilung, sondern auch für das Zustandekommen der Erkenntnis das Zusammenleben und der Verkehr von großer Bedeutung sind. In bezug auf die Sprache ist dies längst erkannt und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Sprache ist eingehend untersucht worden. Aber auch sonst

gibt es zweifellos einen sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung, mit dessen Untersuchung sich die Wissenschaft noch lange nicht ausreichend beschäftigt hat.

§ 23. Der Sensualismus.

Sensualistisch ist in gewissem Sinne der nicht philosophierende Verstand, indem dieser als sicherste Quelle der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung betrachtet. Das griechische Wort *oida* = ich weiß ist eine Perfektbildung vom Stamme *id*, welcher „sehen“ bedeutet. Wissen ist demnach für das griechische Volksbewußtsein ursprünglich soviel als „gesehen haben.“ Ein interessanter Beleg für diese volkstümliche Auffassung ist die Stelle in *Homers Ilias*, II, 484 ff., wo der Dichter die Musen anruft, die bei allem zugegen waren und es daher wissen. Charakteristisch für diese Denkstufe ist übrigens auch die Identifizierung von Wahrnehmen und Denken, welches letzteres als eine Art von Sinneswahrnehmung gilt. Diese Auffassung findet sich sogar noch in der älteren griechischen Philosophie.

Sensualismus im philosophischen Sinne ist jedoch erst da vorhanden, wo die Sinne allein im Gegensatze zum Verstande als einzige Erkenntnisquelle betrachtet werden. Sensualist in diesem Sinne ist der Sophist *Protagoras* (gest. 411 v. Chr.), welcher gegenüber der Verwerfung des Sinnenzeugnisses durch die Eleaten entschieden ausspricht, daß nur das existiert, was wir sinnlich wahrnehmen, und sogar die Wahrheit geometrischer Sätze bestreitet, wenn dieselben der sinnlichen Wahrnehmung zu widersprechen scheinen.*)

In neuerer Zeit hat *John Locke* den Sensualismus wieder aufgenommen, indem er auf den sinnlichen Ursprung aller

*) Die hier zugrunde gelegte Auffassung von *Protagoras'* Lehren weicht von der üblichen, in den meisten Geschichten der Philosophie enthaltenen wesentlich ab. Vgl. darüber *Gomperz*, *Griechische Denker*, Bd. I, S. 362 f., und *W. Jerusalem*, *Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes in „Eranos Vindobonensis“* (1893), S. 153 ff.

Erfahrung hinwies. Dadurch aber, daß *Locke* auch eine innere Wahrnehmung (reflection) zugibt, ist sein Sensualismus nicht mehr ganz rein. Der ausgesprochenste Sensualist in der neueren Philosophie ist der Franzose *Condillac* (1715—1780). Nach *Condillac* hat die Seele nur ein einziges Vermögen, nämlich das der sinnlichen Empfindung, aus welchem sich die komplizierteren Denkprozesse entwickeln. *Condillac* bedient sich zur Veranschaulichung seiner Theorie der Fiktion einer Statue, welche nach und nach die verschiedenen Sinne erhält. Zuerst bekommt sie den Geruchsinn und zuletzt den Tastsinn, welcher die Vorstellung der Außenwelt erzeugt.

Nachdem der Sensualismus durch die großen intellektualistischen Systeme von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* eine Zeitlang vollständig verdrängt worden war, kommt er in der modernen Wissenschaft und Philosophie wieder einigermaßen zur Geltung. Die Überzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung die letzte Quelle aller Erfahrung bilde, wird immer allgemeiner. Wenn, wie *Kirchhoff* und *Mach* wollen, die Wissenschaft nur die Aufgabe hat, die Tatsachen zu beschreiben, und nach *Machs* Formulierung nichts anderes ist als ökonomisch geordnete Erfahrung, so ist dies in gewissem Sinne Sensualismus. Wenn nun noch das wichtigste Denkmittel, das zur Beschreibung und ökonomischen Ordnung verwendet wird, nämlich die Mathematik, selbst wieder in letzter Linie auf sinnliche Anschauung zurückgeht, so wird die Auffassung noch sensualistischer. Der Sensualismus hat auch sicherlich darin Recht, daß er, soweit physische Phänomene in Betracht kommen, die Sinneswahrnehmung als ursprünglichste Quelle und letzte Instanz der Erfahrung ansieht. Er übersieht aber einerseits, daß daneben in der Beobachtung der selbst erlebten psychischen Phänomene eine zweite, nicht minder sichere Quelle der Erfahrung fließt

und daß anderseits in die sinnliche Wahrnehmung un bemerkt höhere, d. h. kompliziertere psychische Phänomene mit einfließen.

§ 24. Der Intellektualismus.

Die Tatsache der Sinnestäuschungen, sowie die der individuellen Verschiedenheit von Sinneseindrücken hat die Philosophie früh dazu geführt, die Sinne nicht als reine Erkenntnisquelle zu betrachten. Vielmehr glaubte man durch abstraktes, von der Sinnenwelt abgekehrtes, sich in sich selbst versenkendes Denken das wahre Wesen der Dinge mit Sicherheit erfassen zu können. Der Intellektualismus hat sich infolgedessen früh ausgebildet.

Wie schon öfters bemerkt wurde, glaubten die Eleaten, daß nur durch unsinnliches Denken die wahre Welt erkannt werde. Ihren Spuren folgt Platon, bei dem noch die Vorstellung dazu kommt, daß die Seele im Körper wie in einem Gefängnis wohne, daß sie durch Berührung mit Körperlichem verunreinigt werde und daß nur durch vollständige Abkehr von der Körperlichkeit wahre Erkenntnis möglich werde.

Im Anschluß an diese Auffassung Platons erklärt der heilige Augustinus, unser Geist wisse nichts so gewiß als das, was ihm gegenwärtig sei, und nichts sei ihm so gegenwärtig wie er sich selbst. (Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7.) Diesen Gedanken machte dann Descartes zur Grundlage aller Philosophie, indem er das Wissen vom eigenen Denken als die einzig gewisse, ganz unbezweifelbare Tatsache hinstellt. Am meisten wurde aber die in den Behauptungen des heiligen Augustinus und in dem Satze von Descartes (cogito, ergo sum) enthaltene intellektualistische Auffassung des Erkenntnis-

prozesses gefördert durch die allmähliche Verbreitung der kopernikanischen Weltanschauung. Wer diese anerkannte, der mußte zugeben, daß das Zeugnis der Sinne, welches uns sagt, daß die Erde ruht und daß die Sonne täglich auf- und niedergeht, gegenüber der sieghaften Macht des kopernikanischen Gedankens nicht aufrecht erhalten werden könne. Die aufblühende Mathematik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, in der die unanschauliche Arithmetik sich mächtiger erwies als die anschauliche Geometrie, trug ebenfalls viel dazu bei, das abstrakte Denken als Erkenntnisquelle über die Sinne zu stellen. Die Quelle dieser so unzweifelhaft gewissen mathematischen Urteile suchte damals niemand in der sinnlichen Anschauung, sondern man glaubte allgemein, daß hier die Vernunft ganz aus sich selbst schöpfe und eben deshalb, weil sie ganz unbeeinflußt bleibe von dem Blendwerk der Erscheinung, mit so absoluter Sicherheit arbeite.

Kants Verdienst bleibt es, nach der Berechtigung dieses Glaubens zum erstenmal gefragt zu haben. „Wie ist reine Mathematik möglich?“ lautet seine Fragestellung und die Antwort fällt nicht ganz intellektualistisch aus. Die Sinne liefern nach *Kants* Überzeugung den Stoff der Erkenntnis und regen erst dadurch den Verstand zur Ausübung der ihm angeborenen Funktionen an. Erkenntnis kommt aber doch erst dadurch zustande, daß der von den Sinnen gelieferte Stoff vom Verstande geformt wird. Der Verstand erteilt der Natur seine eigene Gesetzmäßigkeit und wird dadurch nach *Kants* bekannten Ausspruch zum Gesetzgeber der Natur. *Kant* geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter. Der Verstand hat nach ihm das Recht, mit seinen Stamm-begriffen (Kategorien) über die anschauliche Grundlage hinaus weiter zu operieren, wobei „der Gedanke vom Objekt übrigens noch immer seine wahren und nützlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjektes haben kann.“

(Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., § 27, III, 135 in der *Hartensteinschen* Ausgabe). Von dieser partiellen Vollmacht, die hier *Kant* dem Verstande erteilt, hat dann *Hegel* einen so ausgiebigen Gebrauch gemacht, daß der Intellekt nicht mehr bloß der Gesetzgeber, sondern geradezu der Schöpfer der Natur wurde. Das Wesen der Welt ist nach *Hegel* geistig und unsere Begriffe stellen in ihrer dialektischen Entwicklung das Weltgeschehen dar.

Damit ist der Intellektualismus auf die Spitze getrieben, und unser Denken hat sich von seiner stofflichen Grundlage, der Sinneswahrnehmung, ganz entfernt. Es ist demgemäß nur natürlich, daß unsere Denkrichtung wieder sensualistischer geworden ist.

Der Intellektualismus hat zweifellos darin Recht, daß jede Sinneswahrnehmung von unserem Verstande geformt werden muß, damit wahre und brauchbare Erkenntnis entstehe. Diese formende und beziehende Tätigkeit des Denkens hat im Laufe der Zeit zahlreiche Formen und Denkmittel geschaffen, die uns gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind. Solche sind unter anderen der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen oder Substanz und Attribut, und ein solches ist ferner der Kausalbegriff, den wir auf jedes Geschehen anzuwenden nicht umhin können. Da geschieht es nun leicht, daß man solche Begriffe als Urbesitz des Verstandes ansieht und für angeboren hält. Die Annahme angeborener Stammformen oder Kategorien hat aber immer sehr viel Mißliches und enthält starke Unbegreiflichkeiten. Deswegen muß an die Stelle solcher Annahmen die genetische Analyse der formenden Verstandestätigkeit treten, um den erfahrungsmäßigen Ursprung jener Formen zu ermitteln.

Bevor wir jedoch die Probleme der genetischen Erkenntnistheorie besprechen, sei noch kurz auf einen Aus-

wuchs der intellektualistischen Denkrichtung hingewiesen, der zu allen Zeiten verbreitet war und jetzt wieder mächtiger sein Haupt erhebt. Wir meinen das Suchen nach geheimnisvollen, der oberflächlichen Beobachtung entgehenden Quellen höherer Erkenntnis oder den Mystizismus.

§ 25. Der Mystizismus.

Die intellektualistische Denkrichtung beruht im letzten Grunde auf der Annahme, daß die Seele, wenn sie von den Fesseln des Körperlichen sich ganz frei zu halten weiß, reine und hohe sowie unbedingt sichere Erkenntnis findet. Diese Loslösung der Seele vom Körper ist aber ein Gedanke, der immer mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist und tiefgehende religiöse Bewegungen veranlaßt hat.

Die seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreitete Sekte der Orphiker hat mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung und ihrem tiefen Erlösungsbedürfnis zur philosophischen Formulierung einer Geheimlehre Anlaß gegeben. In ihren Geheimkulten oder Mysterien wurden zum Zwecke der Erlösung der Seele nach dem Tode vielerlei Maßregeln ersonnen und mythische Lehren ausgebildet. Von den Neuplatonikern und Neupythagoreern, die vom ersten Jahrhundert n. Chr. in der griechischen und römischen Welt immer mehr an Einfluß gewinnen, wird der Mystizismus zu einem philosophischen System ausgebildet. *Plotin*, *Jamblichus*, *Proclus* sind seine bekanntesten Vertreter. Im Mittelalter tritt dann die christliche Mystik auf, die im Geheimnis der Trinität, der unbefleckten Empfängnis, im festen Jenseitsglauben und in der Askese reiche Anregung findet, nach neuen tieferliegenden Quellen der Erkenntnis zu suchen. Meister *Eckhart*, *Berthold von Regensburg*, *Johannes Tauler* und später *Jakob Böhme* entwickeln ihre schwärmerischen Ideen und üben mächtigen Einfluß.

In der neueren Zeit erhält sich der Mystizismus fort und selbst die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts vermochte ihn nicht zu ersticken. In den letzten Dezennien des vergangenen Jahrhunderts hat er sich in der Form des Spiritismus wieder mächtig geregt und zahlreiche Anhänger gewonnen.

Der Mystizismus beruht, soweit er philosophisch ist, auf dem Gedanken, daß es unter besonders günstigen Umständen gelingen kann, mit der reinen Seele, die von allem Irdischen sich befreit hat, zu den höchsten Wahrheiten vorzudringen und mit dem inneren Auge Gott zu schauen. Dazu ist meist eine heftige Gemütsregung, eine Steigerung und Konzentration der psychischen Kräfte nötig, welche nur in der Ekstase, in einem Zustande möglich ist, wo man den Erdensohn abgestreift hat und ganz dem Göttlichen sich hingibt. Die auf diese Weise gesteigerte Phantasietätigkeit kann dann Bilder der eigentümlichsten Art vorzaubern, der Ekstatische glaubt an deren Wirklichkeit und seine Anhänger glauben es mit ihm.

Ein weiterer Gedanke der Mystik, welcher sie der Magie und Zauberei nahe bringt, ist der Glaube, daß man durch Steigerung der psychischen Kräfte direkt mit Geistern zu verkehren vermag und ohne Vermittlung der Sinne höhere Wahrheiten sich kann offenbaren lassen. Diese Art von Mystizismus, die gegenwärtig besonders gepflegt wird, nennt man Spiritismus. Vielfach glaubt man, daß nur gewisse Personen zu dem Verkehre mit Geistern fähig sind (Medien), und bedient sich dabei des magnetischen oder richtiger des hypnotischen Schlafes. Hier ist nur allzuviel Versuchung zu groben Betrügereien vorhanden und selbst namhafte Gelehrte sind hier einfachen Taschenspielern zum Opfer geworden.

Die in der Mystik zum Ausdruck kommende Gedanken- und Gefühlsrichtung hat auf die Entwicklung der Erkenntnistheorie und der Metaphysik einen starken und tiefen, von den Geschichtschreibern der Philosophie noch nicht genügend erkannten Einfluß ausgeübt. Der glühende Wunsch, sich mit Gott zu vereinigen, ein charakteristischer Zug des Mystizismus, hat zur Ausbildung monistischer Systeme (S. unten § 28 ff.) viel beigetragen, während andererseits die durch das Gefühl tatsächlich oder vermeintlich bewirkte Steigerung der Erkenntnisklarheit dazu führte, daß man neben der sinnlichen und neben der verstandesmäßigen Erkenntnis noch eine dritte Stufe des Erkennens annahm, die man als eine Art inneren Schauens betrachtete und deshalb intuitive Erkenntnis nannte. Diesen Einfluß der Mystik hat *Karl Joel* für die ältere jonische Naturphilosophie und für die Denker der Renaissance nachgewiesen. Es läßt sich aber ein starker mystischer Einschlag noch bei *Spinoza* und selbst bei *Kant* und *Hegel* feststellen.

Für den Erkenntnis-Psychologen ist diese Tatsache von großer Wichtigkeit, weil er sieht, daß das Erkennen nicht für sich allein isoliert besteht, sondern mit den andern seelischen Vorgängen in engem Zusammenhange ist und von ihnen beeinflußt wird. Der Entwicklungsgedanke hat diese Überzeugung noch mehr befestigt und es wird immer klarer, daß das menschliche Erkennen ein Teil des menschlichen Lebens ist und nur als solcher klar erfaßt werden kann. Von dieser Überzeugung ist die im § 27 gegebene genetische und biologische Erkenntnistheorie getragen. Ähnliche Erwägungen haben in den letzten Jahren amerikanische Denker angestellt und auf Grund derselben eine neue Auffassung des Erkenntnisprozesses angebahnt, die sie mit dem Namen „Pragmatismus“ bezeichnet haben. Mit dieser Denkrichtung wollen wir uns zuerst

bekannt machen, bevor wir zur Darstellung unserer eigenen damit nahe verwandten Auffassung übergehen.

§ 26. Der Pragmatismus.

Von der Erwägung ausgehend, daß die kritischen Untersuchungen des menschlichen Erkennens so wie die metaphysischen Spekulationen über den Urgrund der Dinge die Philosophie immer mehr der wirklichen Welt und dem Leben entfremdeten, kamen am Ende des vorigen Jahrhunderts einige amerikanische Philosophen auf den Gedanken, den Standpunkt der Betrachtung zu verändern. Sie sagten sich, daß das theoretische Denken erfahrungsmäßig dazu diene, um dem menschlichen Handeln die Richtung zu bestimmen und dem Leben neuen Inhalt zuzuführen. Auf diese praktische Bedeutung des Denkens wurde nun die Aufmerksamkeit gerichtet und so entstand die neue Erkenntnistheorie, für welche später die Bezeichnung *P r a g m a t i s m u s* üblich wurde.

Der Begründer dieser neuen Methode ist *Charles Peirce*. In einem im Jahre 1878 erschienenen Aufsätze*), der das Thema behandelt „Wie wir uns unsere Ideen klar machen können“, hat er darauf hingewiesen, daß unsere Urteile und unsere Überzeugungen eigentlich nichts anderes sind als Regeln für unsere Handlungsweise. Wenn wir also den wahren Sinn und Inhalt eines Gedankens uns selbst zu voller Klarheit bringen wollen, so müssen wir versuchen, die Wirkungen dieser Gedanken auf menschliche Handlungen aufzuzeigen. Es gibt keine Gedanken-Distinktionen,

*) *Peirce's* Artikel erschien zuerst in der amerikanischen Zeitschrift „*Popular Science Monthly*“ (Januar 1878) und ist am besten zugänglich in der französischen Übersetzung, die die „*Revue Philosophique*“ (Dezember 1878 und Januar 1879) brachte. Das Wort Pragmatismus kommt in der Abhandlung nicht vor. Vgl. *Jerusalem*, in der Deutschen Literaturzeitung 1908, Nr. 4 und *Ludwig Stein* im Archiv f. syst. Philosophie, 1908.

und wären sie noch so subtil, die nicht irgend welche praktische Unterschiede bedingen. Wo wir keine solchen praktischen Konsequenzen nachweisen können, da ist der Gedanke inhaltslos und besteht bloß in Wortverbindungen. Die Erfassung der praktischen Konsequenzen eines Gedankens ist die Erfassung seines vollständigen und seines einzigen Sinnes.

Aus dieser Grundanschauung hat sich nun der Pragmatismus als Methode entwickelt, die bisher hauptsächlich in zweifacher Richtung angewendet wurde. Der Pragmatismus ist zunächst dazu verwendet worden, um Probleme auszuschalten, deren Lösung für die praktische Lebensführung bedeutungslos ist. Der Pragmatist fragt sich nämlich bei jedem Problem: Was für praktische Folgen hat die eine und was für die andere Antwort? Zeigt es sich nun, daß wir uns in beiden Fällen gleich benehmen müssen, so liegt kein Problem vor. Dies trifft z. B. bei der Frage nach der Realität oder Idealität der Außenwelt zu. Der Idealist muß sich der Außenwelt gegenüber genau so benehmen wie der Realist und somit ist der ganze Streit für den Pragmatisten wert- und bedeutungslos. Dagegen ist die Frage, ob die Welt von Gott geschaffen wurde oder ob sie aus rein materiellen Prozessen entstanden sei, für die Lebensführung von großer Bedeutung, weil die Welt mir etwas ganz anderes verheißt, wenn ich Gott als ihren Urheber betrachten darf, als wenn die Materie selbst alles hervorgebracht hat. Es ist also für den Pragmatismus ein Problem, das des Nachdenkens wert ist.

Das zweite Gebiet, auf welches die pragmatische Methode bisher angewendet wurde, ist der Erkenntnisprozeß und der Wahrheitsbegriff. Der Pragmatismus fast das Denken als einen Teil und als einen Faktor des Lebens auf. Die Wahrheit eines Urteils besteht nach dieser Auffassung nur in den praktischen Wirkungen, die das

Urteil auslöst. Wahr ist ein Urteil dann, wenn die dadurch ausgelösten Maßnahmen sich als lebensfördernd erweisen. Eine rein theoretische Wahrheit, die in der bloßen Konstatierung eines Tatbestandes sich erschöpft, gibt es bei dem engen Zusammenhang zwischen Denken und Leben überhaupt nicht. Noch weniger kann von einer absoluten für alle Zeiten und für alle denkenden Wesen gültigen Wahrheit die Rede sein. Die Wahrheit hat immer etwas Aktives, Richtunggebendes. Sie ist nicht zeitlos, sondern immer der Zukunft zugekehrt.

Diese neue Auffassung des Wahrheitsbegriffes erschüttert alte festgewurzelte Denkgewohnheiten und findet deshalb von vielen Seiten heftigen Widerspruch. Es sind insbesondere die Vertreter der alten formalen Logik und die Mathematiker, die sich gegen die pragmatische Auffassung der Wahrheit wehren. Die Logiker und Mathematiker halten daran fest, daß es ewige zeitlose Wahrheiten gibt, die unabhängig von aller Erfahrung gefunden werden und für jede mögliche Erfahrung gelten müssen. In den letzten 10 Jahren hat der Kampf gegen den Pragmatismus und die Verteidigung desselben in den englischen und amerikanischen Zeitschriften einen großen Raum eingenommen. Auf dem Heidelberger Philosophen-Kongreß im Jahre 1908 war die neue Methode der Gegenstand sehr lebhafter Diskussionen. Eine Klärung der Ansichten ist zur Zeit noch nicht eingetreten, allein der Pragmatismus wird durch die Argumente der Gegner zur Weiterentwicklung des ihm zugrunde liegenden Gedankens veranlaßt werden.

Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Erkenntnisprozesses, die uns im nächsten Paragrafen beschäftigen wird, dürfte zeigen, daß der Pragmatismus mit seiner aktivistischen Auffassung des Wahrheitsbegriffes im wesentlichen recht hat. Die in jedem Urteile enthaltene

Deutung der Eindrücke bleibt immer auf die Verwertung gerichtet. Wenn aber die Lebensbedingungen komplizierter werden, so schaltet sich oft zwischen Deutung und Verwertung eine kleinere oder größere Wartezeit ein. Wir deuten den Eindruck und bewahren die Deutung zur künftigen Verwertung auf. Wir lernen gleichsam auf Vorrat urteilen. Das Wissen ist und bleibt, wie einer der energischsten Vertreter des Pragmatismus Prof. F. C. S. Schiller aus Oxford in Heidelberg gesagt hat, „Mittel und Vermittlung“. In letzter Linie zielt alles Urteilen und somit die ganze Wissenschaft auf Verwertung ab. In ähnlichem Sinne hat sich auch *Ernst Mach* ausgesprochen*). Allein für die oben erwähnte Wartezeit brauchen wir eine Formel, die dem bisher geltenden Begriff einer rein theoretischen Wahrheit wenigstens ähnlich ist. Diese Formel ist notwendig als Vorratskammer zur Aufbewahrung der vollzogenen Deutungen. Das Kriterium der Wahrheit wird immer die Verwertbarkeit bleiben, allein es wird sich lohnen, die Bedingungen der Verwertbarkeit genauer zu bestimmen. Wir werden unten zu untersuchen haben, welche Formulierung sich dafür am besten eignet, allein die Notwendigkeit einer solchen Formel für die einfache Konstatierung von Tatbeständen wird der Pragmatismus zugeben müssen.

Die neue Methode enthält also einen durchaus richtigen Grundgedanken, bedarf aber dringend der weiteren Ausgestaltung.

§ 27. Genetische und biologische Erkenntnistheorie.

Daß Erkenntnis nicht durch die Sinne und nicht durch das Denken allein zustande kommt, sondern daß überall ein Zusammenwirken beider nötig ist, das ist jetzt wohl allgemein feststehende Überzeugung. Es erhebt sich nun

*) *Ernst Mach*, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., S. 462.

die Frage nach dem Anteil dieser beiden Erkenntnisquellen und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis. „Begriffe ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, hat *Kant* gesagt und damit entschieden eine Seite des Richtigen getroffen. Die Sinneswahrnehmungen haben ohne jede Zutat des ordnenden Verstandes etwas Verworrenes, Chaotisches. Die bloß abstrakte Operation mit Begriffen entbehrt der materiellen, stofflichen Grundlage und bietet keine Gewähr tatsächlicher Geltung. Sagt man also: die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so ist dies wohl im allgemeinen richtig, aber doch zu allgemein, um irgend eine greifbare Aufklärung zu enthalten.

Die genetische Betrachtung muß eben den Erkenntnisprozeß im Zusammenhang mit dem übrigen Seelenleben untersuchen. Die Erkenntnistheorie darf das Erkennen nicht gewaltsam von seinem Zusammenhang mit dem Fühlen und Wollen loslösen, kurz, die Erkenntnistheorie muß auf psychologischer Grundlage aufgebaut werden.

Man darf ferner nicht vergessen, daß der Trieb nach Erkenntnis dem Lebenserhaltungstrieb entstammt. Der Mensch muß sich in seiner Umgebung zurechtfinden, er muß wissen, wessen er sich von den ihn umgebenden Objekten zu versehen hat, muß ihre aktuellen und ihre potentiellen Kraftäußerungen verstehen und deuten lernen, wenn er sich in ihrer Mitte soll erhalten und sie nach und nach soll beherrschen können. In der Tat verdanken auch alle Wissenschaften ihr Entstehen einem praktischen Bedürfnisse. So ist die Astronomie im Dienste der Landwirtschaft und der Schifffahrt und vielleicht auch zum Zwecke einer genaueren Zeiteinteilung ausgebildet worden. Die Geometrie ist als Feldmeßkunst entstanden und die Arithmetik wurde

im Dienste des Handels ausgebildet. Die Not hat nicht nur beten, sondern auch denken gelehrt. Sowie aber der Trieb nach Erkenntnis geweckt war, hat er sich viel weiter und viel mächtiger entwickelt, als das unmittelbare Bedürfnis reichte. Er ist zu einem Funktionsbedürfnis unseres Organismus geworden, das nach Betätigung verlangt. Auf diesem Wege ist das Streben nach Wissen um des Wissens willen entstanden, so hat sich auch jenes theoretische Staunen entwickelt, das wir oben als Anfang der Philosophie bezeichnet haben. Allein der biologische Ursprung des Erkenntnistriebes darf doch nicht vergessen werden.

Wenn ferner gesagt wurde, die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so muß versucht werden, diese Form näher zu bestimmen. *Kant* hat die Stammformen des Verstandes durch Reflexion auf die möglichen Urteilsformen gefunden. Diese Formen sind aber Kunstprodukte der formalen Logik und sind durchaus nicht mit den tatsächlich vollzogenen Urteilen identisch. Deshalb scheint es das Richtigere, die Form des Urteils überhaupt, wie es tatsächlich vollzogen wird, zu untersuchen. Muß doch jede Erkenntnis, die einfache Sinneswahrnehmung ebenso wie das Resultat einer sehr komplizierten Gedankenreihe in der Form des Urteils gedacht und ausgedrückt werden.

Das Wesentliche an jedem Urteilsakte ist nun nicht, wie vielfach geglaubt wird, eine Verbindung von Begriffen oder eine Assoziation von Vorstellungen. Der beurteilte Vorgang ist vielmehr vor dem Urteile als einheitliche Vorstellung gegeben. Durch das Urteil erfährt nun der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Formung und Gliederung, und zwar in der Weise, daß der Vorgang auf ein

selbständig vorhandenes Kraftzentrum bezogen und als Kraftäußerung dieses Kraftzentrums hingestellt wird. Die duftende Rose ist vor dem Urteil als Ganzes gegeben. Im Urteil: „Die Rose duftet“ ist das Duften als eine Kraftäußerung des Kraftzentrums Rose aufgefaßt. Das Kraftzentrum ist das Subjekt, die Äußerung das Prädikat.

Diese Auffassung wird noch begreiflicher, wenn man versucht, das allgemeine psychologische Gesetz zu finden, das sich darin wirksam erweist. Es liegt hier nämlich nichts anderes vor, als eine allen Menschen gemeinsame Art der Apperzeption. Unter Apperzeption verstehen wir die Formung und Aneignung einer Vorstellung infolge der durch die Aufmerksamkeit aktuell gewordenen Vorstellungsdispositionen. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand konzentrieren, so wird dieser dadurch in den Blickpunkt des Bewußtseins gehoben, und alle Vorstellungen, die mit dem Gegenstande, sei es durch Ähnlichkeit, sei es durch Kontiguität zusammenhängen, werden dadurch lebendig. Diese wachgerufenen Vorstellungen strahlen nun gleichsam ihr Licht auf den Gegenstand aus, wodurch dieser selbst in eine neue Beleuchtung gerückt wird.

Unter den vorhandenen Vorstellungsdispositionen werden naturgemäß diejenigen am leichtesten durch die Aufmerksamkeit lebendig werden, die am stärksten ausgebildet und demnach bei den betreffenden Individuen die vorherrschenden sind. Ein und derselbe Gegenstand wird deshalb bei verschiedenen Personen verschiedene Vorstellungsgruppen wachrufen, d. h. er wird in verschiedener Weise apperzipiert werden. Die am leichtesten erregbaren Vorstellungsgruppen wollen wir die herrschende Apperzeptionsmasse nennen. So sieht z. B. der müde

Wanderer in einem Walde nur den Schatten gewährenden Ort, der Maler wird hingegen die Farbenschattierungen und die Baumgruppen beachten, der Zimmermann wird auf die Größe und Stärke der Stämme aufmerksam werden, der Förster auf den Baumschlag, der Jäger auf die Spuren des Wildes.

So verschieden nun auch dieselben Objekte apperzipiert werden können, so gibt es doch eine Auffassungsweise, eine Art der Apperzeption, die wir allem Geschehen in gleicher Weise entgegenbringen. Wenn ein Kind den Versuch macht, einen Gegenstand zusammenzudrücken, so erscheint ihm der Widerstand, den es empfindet, als ein gewollter Gegendruck. Das Kind legt eben seine eigenen Willensimpulse auch den umgebenden Objekten bei und faßt so die Vorgänge als Willensäußerungen auf. Das Kind apperzipiert jeden Vorgang so, daß dadurch die stärkste Vorstellungsdisposition rege wird. Unter allen Dispositionen hat aber keine auch nur annähernd dieselbe Stärke wie die durch die Bewegungen des Körpers immer wieder aktuell werdende Disposition, Willensimpulse zu erleben. Die Erinnerung an die erlebten Willensimpulse wird also am leichtesten wachgerufen, und diese Erinnerungen bilden die vorherrschende Apperzeptionsmasse, die das Kind an jeden Vorgang heranbringt, dem es seine Aufmerksamkeit zuwendet. Jedes wahrgenommene Objekt gilt dem Kinde als ein beseeltes Wesen, und alles, was es an dem Objekte bemerkt, wird von ihm als Willenshandlung des Dinges aufgefaßt. Dieselbe beseelende (animistische) und vermenschlichende (anthropomorphische) Auffassung finden wir auch bei den Naturvölkern wirksam. Das Fließen des Wassers, das Wehen des Windes, das Leuchten der Sonne, des Mondes und der Sterne, alle diese Vorgänge werden als Willensäußerungen sichtbarer oder unsichtbarer Wesen gedeutet. Diese Apperzeptionsweise

nun, durch welche alle Vorgänge der Umgebung als Willensäußerungen selbständiger Objekte gedeutet werden, nennen wir die fundamentale Apperzeption.

Kant spricht in der „Kritik der reinen Vernunft“ (transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, III. Band, S. 114 ff. der *Hartensteinschen* Ausgabe) wiederholt von einer „synthetischen“, „ursprünglichen“ oder auch „transzendentalen Einheit der Apperzeption.“ Er versteht darunter die Fähigkeit des Denkens, das Angeschauete in der Einheit des Selbstbewußtseins zu verbinden. »Das ‚Ich denke«, sagt er, „muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Auch nach ihm betätigt sich diese Grundvoraussetzung alles Erkennens in dem Akte des Urteilens, und er sagt ausdrücklich, daß „ein Urteil nichts anderes ist als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.“ (S. 121.) Die transzendente Apperzeption vollzieht sich also auch nach *Kant* in jedem Urteil und ist nach ihm die Grundform und die Grundbedingung alles Erkennens.*)

In Anlehnung an *Kant*, aber doch in deutlichem, ja in grundsätzlichem Unterschiede von ihm nennen wir die Grundform und die Grundbedingung alles menschlichen Erkennens nicht die transzendente, sondern die fundamentale Apperzeption. Während nämlich nach *Kants* Auffassung die Einheit der Apperzeption vor aller Erfahrung gegeben, also transzendental und demnach a priori ist, liegt in dem, was wir fundamentale Apperzeption nennen, eine Erfahrung vor, aber freilich eine Erfahrung,

*) Daß hier eine neue und sehr bedeutsame psychologische Einsicht *Kants* vorliegt, habe ich nachzuweisen versucht in meiner Gedenkrede auf *Kant* (Wien 1904), S. 15 ff. und in meinem Buche: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (Wien 1905), S. 10 ff.

die jeder menschliche Organismus, der inmitten einer Umgebung sich entwickelt und von dieser Eindrücke empfängt, notwendigerweise machen muß und tatsächlich auch macht. Während ferner *Kant* in der transzendentalen Einheit der Apperzeption nur die ganz allgemeine, gar nicht näher bestimmte formale Bedingung sieht, Vorstellungen zu verbinden, sie in ein Selbstbewußtsein einzugliedern, glauben wir in der fundamentalen Apperzeption die genau bestimmte, speziell menschliche und vermenschlichende Formung zu finden, die jeder Inhalt erfahren muß, damit er unser geistiges Eigentum werde. Durch die fundamentale Apperzeption werden die Vorgänge unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzt.

Versuchen wir nun, den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis, wie er sich im Lichte der fundamentalen Apperzeption darstellt, kurz zu skizzieren.

Den Anfang des Seelenlebens bildet wahrscheinlich ein dunkles Lebensgefühl, das sich in den entgegengesetzten Zuständen von Lust und Unlust bewegt. Wir haben dieses Gefühl als die ursprüngliche, noch ganz und gar nicht differenzierte Reaktion des Bewußtseins auf die in der Umgebung und im Inneren des Körpers wirkenden Reize anzusehen. Dieses Gefühl scheint von gar keinen Vorstellungen begleitet, noch ganz verworrenen, chaotischen Charakters zu sein und äußert sich in lebhaften Bewegungen, die noch keine deutlich erkennbare Absicht und Richtung zeigen. Beim Erwachen aus tiefem Schläfe oder aus einer Ohnmacht erleben wir etwas dem Ähnliches, und einen solchen Bewußtseinszustand dürfen wir bei neugeborenen Kindern voraussetzen.

Die Unlustzustände scheinen dabei viel deutlicher merklich zu sein als die Lustzustände. Schon in den ersten Tagen, ja vielleicht in den ersten Stunden seines Lebens dürfte das Kind verschiedene Arten von Lust-

und Unlustgefühlen erleben. Das Seelenleben beginnt bereits sich zu differenzieren und mannigfacher zu gestalten. Die junge Seele merkt gleichsam nur das, was ihrer Entfaltung förderlich oder schädlich ist. Die Vorgänge der Umgebung existieren für sie nur, insofern sie Lust oder Unlust bringen. Je mannigfachere Eindrücke nun auf das Kind einströmen, desto mehr differenziert sich sein Lust- oder Unlustgefühl. Wenn nun nach und nach immer mehr Zeit zwischen Schlafen und Schreien verstreicht und das Kind Muße hat, die Umgebung auf sich wirken zu lassen, so heben sich die verschiedenen Lust- und Unlustzustände immer deutlicher voneinander ab. Kälte bewirkt andere Unlust als Hunger, das warme Bad ein Lustgefühl, das deutlich von demjenigen Gefühl unterschieden wird, welches das Kind etwa beim Aufnehmen der Nahrung erlebt. Die Veränderungen des Bewußtseinszustandes, die das Kind erlebt, enthalten dann neben dem Lust- und Unlustgefühl noch einen deutlich merkbaren Bestandteil, und dieser Bestandteil steht mit der Natur des Reizes in viel engerer Beziehung als das ursprüngliche Lust- und Unlustgefühl.

Dieser Bestandteil ist das psychische Moment, das wir *E m p f i n d u n g* nennen. Die Empfindung ist zunächst eine *b e s t i m m t e V e r ä n d e r u n g* des *B e w u ß t s e i n s z u s t a n d e s*, die sich ebenso deutlich von dem sie begleitenden Lust- und Unlustgefühl wie von anderen Veränderungen abhebt.

Einfache Empfindungen kommen im entwickelten Bewußtsein nicht vor. Es sind da stets nur Komplexe von Empfindungen gegeben, die auf äußere oder innere Reize bezogen werden und uns als wirkliche Dinge oder Vorgänge erscheinen. Solche Empfindungskomplexe nennen wir *W a h r n e h m u n g e n*. Die Zusammenfassung der gegebenen Empfindungsgruppen zu einheitlichen Wahr-

nehmungen ist nun das Werk der fundamentalen Apperzeption. Das wahrgenommene Ding ist das Kraftzentrum und die Empfindungen, die durch dasselbe in uns hervorgerufen werden, sind seine Kraftäußerungen oder Eigenschaften.

Die Wahrnehmungen hinterlassen nun in unserem Organismus Dispositionen, vermöge deren das Bild des Gegenstandes in unserem Bewußtsein entstehen kann, auch ohne daß der Sinnesreiz wirkt. Solche reproduzierte Wahrnehmungen nennen wir im allgemeinen *Vorstellungen*. Der Verlauf dieser Vorstellungen wird durch verschiedene Gesetze geregelt, hauptsächlich aber durch eine Art *Konzentration* des Organismus bestimmt, die wir *Aufmerksamkeit* nennen. Der Selbsterhaltungstrieb veranlaßt den Menschen in primitivem Zustande, vor allem auf diejenigen Merkmale der Gegenstände seine Aufmerksamkeit zu konzentrieren, die für die Erhaltung seines Lebens die wichtigsten sind. Durch diese Konzentration der Aufmerksamkeit auf die *biologisch bedeutsamen* Merkmale entstehen die sogenannten *typischen Vorstellungen*, die eine wichtige Vorstufe für die später auszubildenden logischen Begriffe abgeben. Die Entstehung der typischen Vorstellungen ist so recht geeignet, das biologische Moment in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis kenntlich zu machen. Dadurch, daß wir zunächst auf das achten, wovon unsere Lebenserhaltung abhängt, lernen wir erst gleichartige Dinge in einem Denkakt zusammenfassen und gewinnen so eines der wichtigsten Mittel, unsere Erfahrungen ökonomisch zu ordnen.

Einen höchst bedeutsamen Fortschritt in diesem Sinne bewirkt die Entwicklung der *Sprache*. Die Sprachlaute sind zweifellos aus unwillkürlich hervorgestoßenen *Gefühlslauten* entstanden. Durch häufige Wiederholung derselben Eindrücke stumpft sich das Gefühl ab, und die Laute

dienen dazu, Vorgänge in der Umgebung des Sprechenden zu bezeichnen. Diese Laute werden von den Mitmenschen verstanden und dann absichtsvoll hervorgerufen, um mit den Stammesgenossen Verständigung behufs gemeinsamer Arbeit zu ermöglichen. Die ersten Sprachlaute, meist einsilbige Wurzelwörter, bezeichnen einen ganzen Vorgang, ohne daß darin Ding und Tätigkeit voneinander geschieden werden. Als diese einfachen Laute nicht mehr genügten, um Verständnis zu erzielen, suchte man die Bezeichnung eines Vorganges durch zwei solcher Wurzellaute zu bewerkstelligen, und damit war die Wurzel zu Subjekt und Prädikat auseinandergetreten, die Form des Satzes war gefunden. Diese Entwicklungsphase, die man gelegentlich auch beim Sprechenlernen der Kinder beobachtet, ist von großer Bedeutung. Im Satze hat nämlich die fundamentale Apperzeption ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist jetzt deutlich ausgeprägt, der so bezeichnete Vorgang ist jetzt vollständig geformt, gegliedert und zugleich objektiviert. Die sprachlich formulierte fundamentale Apperzeption wollen wir nun die Urteilsfunktion nennen. Das Subjekt des Urteiles ist jetzt als selbständig existierendes Kraftzentrum hingestellt, das Prädikat bezeichnet die sich eben jetzt vollziehende Kraftäußerung des Subjektes.

Dadurch aber, daß zur Bezeichnung des Vorganges ein Laut nicht mehr ausreicht, tritt eine neue und bedeutsame Entwicklungsphase ein. Das Subjekt des Urteiles „Die Rose duftet“, also das Wort „Die Rose“ bezeichnet jetzt nicht mehr einen ganzen Vorgang, sondern wird zum Träger aller nur irgend möglichen Wirkungen, die von der Rose ausgehen können. Alle Objekte, in denen dieselben Kräfte wohnen, werden mit demselben Namen bezeichnet und dadurch unter einem Denkkakt zusammen-

gefaßt. Das Wort wird nun zum Träger der Eigenschaften und Zustände, die allen gleichnamigen Objekten zukommen, und dadurch entwickelt sich die typische Vorstellung zum festen, am Worte haftenden Begriff.

Durch das Prädikatswort werden aber auch Eigenschaften, Zustände und Beziehungen von den Gegenständen, denen sie anhaften, gewissermaßen losgelöst und damit der selbständigen Betrachtung zugänglich gemacht. Eigenschaften wie Hart und Weich, Zustände wie Gehen und Schlafen, Beziehungen wie Groß und Klein, werden auf diese Weise zu selbständigen Denkobjekten gemacht und so zu Begriffen erhoben. Erst jetzt wird es möglich, Gleichmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten im Weltgeschehen nicht nur flüchtig zu bemerken, sondern „in dauernden Gedanken zu befestigen.“ Dadurch aber gewinnt der Menschengeist immer neue und immer bessere Denkmittel, um die Erfahrung ökonomisch zu ordnen, das Weltgeschehen zu begreifen und zu beherrschen. Die Urteilsfunktion entwickelt sich zu immer neuen, immer komplizierteren, immer verdichteteren Formen und findet kurze, einfache und bequeme Formulierungen für umfassende Gedankeninhalte.

Außer dem denkökonomischen Wert der Sprache muß hier noch auf eine andere Seite der Sache aufmerksam gemacht werden. Dadurch, daß alle Sprachgenossen mit denselben Worten ähnliche Begriffe und mit denselben Sätzen ähnliche Urteile bezeichnen, gesellt sich zu der ökonomischen Allgemeinheit noch die soziale hinzu. Die Worte und Sätze, die ich gebrauche, sind in ihrer jetzt allgemein geltenden Bedeutung Produkte der gemeinsamen Arbeit der Sprachgenossen. Meine Behauptungen sind in ihrer sprachlichen Formulierung gleichsam getragen von der darin verdichteten Gesamtarbeit. Ich setze eine stillschweigende Zustimmung voraus, wenn ich Sätze ausspreche, die allgemein verstanden und allgemein für wahr

gehalten werden. Mit dem gemeinsamen Sprachgut bildet sich ein Grundstock gemeinsam für wahr gehaltener Urteile aus. In diesen Gemeinbesitz wird jeder hineingeboren und dieses soziale Sprach- und Gedankengut hat einen außerordentlich großen Einfluß auf die Entwicklung des Individuums. Auf diesen sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung sollte hier nur kurz hingewiesen werden.

Neben den Wahrnehmungsurteilen, in denen ein eben wahrgenommener Vorgang in der bekannten Weise geformt, gegliedert und objektiviert wird, entstehen Begriffsurteile, in denen Gesetze des Geschehens in der Weise formuliert werden, daß bestimmten Begriffen bestimmte Merkmale zugeordnet werden. Der Satz: „Der Walfisch ist ein Säugetier“ enthält die Behauptung, daß jedem Walfisch die Merkmale zukommen, die allen Säugetieren gemeinsam sind. Auf Grund dieses Urteiles werde ich also von jedem Walfisch behaupten dürfen, daß er rotes und warmes Blut hat, durch Lungen atmet, lebende Junge zur Welt bringt u. a. m. Dabei bleibt aber die ursprüngliche Form des Urteiles bestehen. Der grobe Anthropomorphismus der primitiven Kulturstufen und der Kinder, wo jedes Ding der Umgebung als beseelt betrachtet und jede Eigenschaft desselben als Ausfluß einer Willenstätigkeit angesehen wird, kann der fortschreitenden Erkenntnis nicht standhalten. Allein auch der abstrakteste Begriff bleibt für unser Denken eine Art Kraftzentrum, als dessen potentielle Wirkungen wir seine Merkmale auffassen.*)

Aus der Urteilsfunktion entsteht auch der für die Erkenntnistheorie so überaus wichtige Begriff der Wahr-

*) Ausführlicher dargestellt und tiefer begründet findet man diese Auffassung in meinem Buche „Die Urteilsfunktion“, Wien 1895. Für die psychologische Entwicklung des Erkenntnisprozesses vgl. mein „Lehrbuch der Psychologie“, 4. Aufl. (1907), S. 33 bis 147.

heit. Schon *Platon* und *Aristoteles* haben richtig hervorgehoben, daß das Urteil sich von der Vorstellung, oder wie *Aristoteles* sich ausdrückt, von der „unverbundenen Rede“ dadurch unterscheidet, daß nur beim Urteil von wahr und falsch die Rede sein könne. Eine Vorstellung, die ich erlebe, ist tatsächlich vorhanden, aber an sich weder wahr noch falsch. Wenn man trotzdem von richtigen oder falschen Vorstellungen spricht, so ist dies nur eine abgekürzte Ausdrucksweise. Eine richtige Vorstellung ist eine Vorstellung, die mich zu richtigen Urteilen veranlaßt, eine falsche Vorstellung ist diejenige, aus der unrichtige oder unwahre Urteile sich ergeben. Auch auf Gefühle und Willensentschlüsse finden die Prädikate wahr und falsch keine Anwendung. Nur Urteile, die oft unseren Gefühlen und Willenshandlungen vorangehen und eine wichtige Teilursache dieser Erlebnisse bilden, nur Urteile können wahr oder falsch sein, und von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Urteile hängt gar oft die Zweckmäßigkeit der dadurch bedingten Gefühls- und Willenszustände ab.

Wahrheit gibt es also nur im Urteil, und die Frage ist nun, wie dieser Begriff entsteht und was er bedeutet. Auf Grund der hier vorgetragenen Anschauung ist die Beantwortung dieser Fragen nicht schwer. Im Urteil wird ein gegebener Vorstellungsinhalt gegliedert und objektiviert. Das Urteil ist somit ein Akt der Spontaneität oder der Selbsttätigkeit unseres Geistes, ein Akt, durch den der aufgenommene Eindruck eine Deutung erfährt. Erinnern wir uns nun daran, daß dieser Akt der Selbsttätigkeit zunächst in dem Streben nach Selbsterhaltung seine Wurzel hat, so werden wir leicht einsehen, daß die mit dem Eindruck vorgenommene Deutung ihrem ganzen Inhalt und Zwecke nach darauf gerichtet ist, die Maßnahmen zu bestimmen, die der Organismus zu treffen hat, um auf den Eindruck in zweckentsprechender Weise zu

reagieren. Auf dieser Entwicklungsstufe ist die Deutung dann richtig, wenn sie zweckentsprechende Maßnahmen zur Folge hat, sie ist falsch, wenn auf Grund derselben verkehrte, d. h. die Lebenserhaltung schädigende Maßnahmen getroffen werden. Das heißt, richtiger ausgedrückt, daß das Verhältnis zwischen Deutung und faktischem Tatbestande, das uns später als Wahrheit oder Falschheit des Urteils zum Bewußtsein kommt, im Anfang nur in der Form einer Reaktionstendenz vorhanden ist. Wenn aber die Kulturentwicklung fortschreitet, die Bedingungen der Lebenserhaltung komplizierter werden, wenn der Mensch fähig und genötigt wird, sich entferntere Ziele zu setzen, die nur durch eine kombinierte größere Reihe sorgfältig erwogener Maßnahmen erreicht werden können, dann schaltet sich auch zwischen die Deutung und die Verwertung der Eindrücke eine größere Wartezeit ein. (Vgl. oben S. 87.) Wir vollziehen die Deutungen oft, ohne sie sofort zu verwerten. Durch die sprachliche und schriftliche Fixierung solcher Deutungen wird es möglich, die vollzogenen Urteile für künftige Verwertung aufzubewahren. Da sich aber nicht alle vollzogenen Deutungen als verwertbar erweisen, so muß eine Auslese getroffen werden. Man sucht also nach den Bedingungen der künftigen Verwertbarkeit, und so entsteht der *Wahrheitsbegriff*. Die Wahrheit eines Urteils ist nichts anderes als die Bedingung seiner Verwertbarkeit für die Bestimmung der nötigen Maßnahmen. Dieses *aktivistische* auf künftige Tätigkeit gerichtete Element des Wahrheitsbegriffes ist bis vor kurzem nicht erkannt oder nicht gewürdigt worden. Alles theoretische Denken ist ein Urteilen auf Vorrat mit der Tendenz zu künftiger Verwertung. Da aber die menschliche Tätigkeit immer weitblickender wird und sich immer entferntere Ziele setzt, so nimmt das theoretische Denken eine immer breiter werdende Mitte ein, die sich

zwischen Deutung und Verwertung einschaltet. Dadurch gewinnt aber das theoretische Denken und Forschen eine relative Selbständigkeit, die bei vielen den Schein erweckt, als sei das Denken vom Leben selbst getrennt und unabhängig. Jedenfalls bilden sich innerhalb des rein theoretischen Denkens Regeln und Begriffe aus, die zu neuen Formulierungen des Wahrheitsbegriffes führen.

Zum deutlichen Bewußtwerden des theoretischen Wahrheitsbegriffes trägt eine Tatsache des sprachlichen Lebens viel bei. Es ist dies die Entstehung der *N e g a t i o n* oder der *V e r n e i n u n g s p a r t i k e l*. Ein und derselbe Tatbestand wird leicht von verschiedenen Personen verschieden gedeutet. Jede Deutung enthält im Anfang der Kultur-entwicklung zugleich die Tendenz zu bestimmten Maßnahmen. Wer meine Deutung nicht anerkennt, der weist eben dadurch die mit dieser Deutung verbundenen Maßnahmen zurück. Diese Zurückweisung ist anfangs mit lebhaften Gefühlen verbunden und wird deshalb durch einen eigenen Laut ausgedrückt. Da solche Zurückweisungen sich häufig wiederholen, stumpft sich das Gefühl ab und der dafür erfundene Laut wird als Verneinungspartikel zum *f o r m a l e n* Element des Urteils. Ich muß bei jeder Deutung, also bei jedem Urteil auf eine mögliche Zurückweisung gefaßt sein. Wenn ich nun trotz der Zurückweisungen an meiner früheren Deutung festhalte, so bildet sich durch die Verteidigung das Bewußtsein von der Wahrheit des Urteils deutlicher aus.

Wahrheit ist somit eine bestimmte Beziehung zwischen dem Akte des Urteilens und dem beurteilten Vorgang, und es gilt nun, die Art dieser Beziehung und die Bedingungen ihres Vorhandenseins zu bestimmen. Gewöhnlich sagt man, Wahrheit bestehe in der *Ü b e r e i n s t i m m u n g* eines Urteiles mit dem beurteilten Vorgang. Daraus würde sich ergeben, daß im Urteil der beurteilte Vorgang einfach nach-

gebildet, gewissermaßen kopiert werde. Diese naive Vorstellungsweise entspricht aber der heutigen Auffassung nicht mehr. Wir wissen, daß im Urteil der vorgestellte Inhalt geformt und gegliedert wird und da kann von Übereinstimmung nicht mehr die Rede sein. Wir werden vielmehr sagen müssen: ein Urteil ist wahr, wenn die darin vorgenommene Formung und Objektivierung dem wirklichen Vorgang in der Weise entspricht, daß Voraussagen, die sich auf das gefällte Urteil gründen, tatsächlich eintreffen, woraus dann hervorgeht, daß das Urteil dem beurteilten Vorgang entspricht, daß es ihm angemessen oder adäquat ist. Das Urteil muß in dem Sinne eine Funktion des wirklichen Vorganges sein, daß eine Änderung des objektiven Tatbestandes auch eine entsprechende Änderung des Urteiles zur Folge hat, und daß die Folgerungen, die sich aus dem Urteil ergeben, für den Vorgang Geltung haben.*)

Das Eintreffen der Voraussagen ist das wichtigste und das entscheidende Kriterium für die Wahrheit des Urteiles. Wir nennen es das objektive Kriterium. Nicht die sogenannte Evidenz eines Urteiles, nicht seine Denknöwendigkeit ist der überzeugende Beweis seiner Wahrheit, sondern nur das Eintreffen der darauf gegründeten Voraussagen. Nur dadurch kann das Universum in unwiderleglicher Weise unseren Urteilen Beweiskraft und Wahrheitswert verleihen.

Es gibt nun freilich Urteile, bei denen eine solche Bestätigung nicht möglich ist. Wenn wir über vergangene geschichtliche Ereignisse urteilen oder wenn wir in unserem Erkenntnisdrang über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, dann müssen wir uns damit begnügen, ein weniger sicheres Kriterium der Wahrheit zu gewinnen, das aber

*) Über die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes vgl.: „Der kritische Idealismus etc.“, S. 162 ff.

doch immerhin eine gewisse Gewähr dafür bietet, daß wir nicht ganz verfehlte Gedankenwege betreten haben. Ein solches Kriterium ist die *Zustimmung der Denkgenossen*. Wir wollen dies das *intersubjektive Kriterium* nennen.

Diese beiden Kriterien geben auch tatsächlich den Maßstab ab, nach dem wir unsere Überzeugung von der Wahrheit eines Urteiles bilden, wenn wir uns auch derselben nicht immer bewußt sind. Beim Fällen eines Urteiles wirken die in ähnlichen Fällen oft eingetroffenen Bestätigungen der darauf gegründeten Voraussagen als Erinnerungen in der Weise auf uns ein, daß wir nicht erst abwarten zu müssen glauben, ob die Voraussagen wirklich eintreffen. Ebenso sind wir in vielen Fällen der Zustimmung der Denkgenossen im vorhinein gewiß. Bei allen mathematischen Urteilen, d. i. also bei solchen, die sich auf Zahlen und Größen beziehen, haben wir, wenn diese Urteile den bekannten Zahlengesetzen gemäß gefällt werden, die unerschütterliche Überzeugung, daß unsere darauf gegründeten Voraussagen eintreffen müssen und daß jeder Denkende, der den Sinn des Urteiles versteht, demselben zustimmen wird. Infolge dieser allgemeinen Überzeugung von der Richtigkeit gewisser Urteile hat sich bei vielen Denkern die Meinung gebildet, es gebe Urteile, die *vor aller Erfahrung* und ohne daß eine Bestätigung durch die Erfahrung abgewartet werden müsse, als unzweifelhaft sicher und wahr gelten. *Platon* gründet auf diese vermeintliche Tatsache den Beweis, daß die Seele des Menschen schon vor ihrem Eintritt in den Körper existiert haben müsse, denn sie besitze Kenntnisse, die sie nicht durch Erfahrung erworben haben könne. Diese Einsichten seien Erinnerungen aus der Zeit, wo die Seele noch un- vermengt mit dem Körper ein unbeflecktes, reines, göttliches Dasein führte und deshalb richtige Einsichten in das

Wesen der Dinge gewinnen konnte. In etwas weniger mystischer Form kehrt dieser Gedanke bei Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts wieder, wo man von angeborenen Ideen, ursprünglichen Einsichten spricht und der menschlichen Vernunft das Vermögen zuschreibt, aus eigener Kraft Wahrheiten zu finden. *Kant* untersucht in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ dieses Vermögen und sucht im ersten Teile dieses Werkes die Frage zu beantworten: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ Er will also zeigen, durch welchen Urbesitz unseres Anschauungsvermögens es möglich ist, daß Urteile, die nicht empirische Elemente in sich enthalten, von uns gebildet werden, und warum diese nicht ganz der Erfahrung entstammenden Urteile doch für jede mögliche Erfahrung Geltung haben müssen.

Die biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses und besonders des Wahrheitsbegriffes lehrt uns aber, daß die Annahme eines solchen Urbesitzes, derartiger ursprünglicher Einsichten nicht nur überflüssig, sondern ganz unhaltbar ist. Überall, wo man von Evidenz, von Denknötwendigkeit eines Urteiles spricht, gründet sich diese Evidenz und Denknötwendigkeit auf frühere Erfahrungen. Der Menscheng Geist hat eben im Laufe seiner Entwicklung gelernt, die Erfahrungen ökonomisch zu ordnen. Er hat Mittel gefunden, um die Erfahrungen früherer Generationen zu verwerten und sie auf möglichst einfache Formeln zu bringen. Indem nun jede folgende Generation auf Grund des Erreichten weiter baut, braucht sie die bereits getane Arbeit nicht immer von Anfang an nochmals zu tun. Wir lehren unsere Kinder bereits in der Volksschule von den ererbten Denkmitteln Gebrauch machen und da geschieht es denn leicht, daß wir die Denkformen, an die wir von Kindheit an gewöhnt sind, für einen Urbesitz des Menscheng Geistes halten, während tatsächlich nichts anderes vorliegt

als ein mühsam erarbeitetes Erbgut vergangener Geschlechter.

Wollte man den Prozeß des Erkennens, wie er sich heute im Bewußtsein des erwachsenen Menschen tatsächlich vollzieht, einer analytischen Beschreibung unterziehen, dann käme man allerdings bald auf Elementarvorgänge, von denen der einzelne nicht mehr nachzuweisen imstande wäre, daß sie aus seiner selbsterlebten Erfahrung stammen. Dadurch würde dann wieder der Schein eines a priori, eines Urbesitzes an Begriffen und Denkformen hervorgerufen werden. Eben deshalb aber genügt für die Erforschung psychologischer Tatsachen und Gesetze die analytisch beschreibende Methode nicht. Erst durch Hinzutreten der genetischen und biologischen Betrachtungsweise wird der wirkliche Tatbestand aufgedeckt.

Auf Grund einer solchen Betrachtungsweise können wir nun sagen: Es gibt keine Erkenntnis a priori. Aus dem Zusammenwirken von Organismus und Umgebung entwickeln sich die allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisformen, als deren wichtigste und grundlegendste wir die fundamentale Apperzeption und die daraus entstehende Urteilsfunktion zu betrachten haben. Aus dieser entwickeln sich auch die Erkenntnisformen oder Kategorien der *S u b - s t a n t i a l i t ä t* und *K a u s a l i t ä t*, die *Kant* zu den angeborenen Stammbegriffen des Verstandes rechnet.

Der Begriff der *S u b s t a n z*, worunter wir das beharrende, im Wechsel der Erscheinungen unveränderliche Wesen der Dinge verstehen, liegt vorgebildet bereits in der sinnlichen Wahrnehmung, wo Komplexe von Empfindungen vermöge der fundamentalen Apperzeption zu einheitlichen Dingen zusammengefaßt werden. In unserer Auffassung unterscheiden wir das Ding von seinen Eigenschaften und betrachten es als dasjenige, was im Wechsel seiner Zustände und Beziehungen beharrt und sich erhält. Durch die Urteils-

funktion wird im Subjekt ebenfalls ein Beharrendes geschaffen, das als Träger der von ihm ausgehenden Wirkungen betrachtet wird. Lernen wir dann noch an den Dingen Stoff und Form unterscheiden, so ist wieder der Stoff dasjenige, was im Wechsel von Gestaltung und Bewegung gleich bleibt und sich erhält. So bildet sich dann der Begriff eines Unveränderlichen, Beharrenden heraus, das allen Veränderungen zugrunde liegt und sich selbst immer gleich bleibt. Da jedes Subjekt den Substanzbegriff in sich schließt, so ist es begreiflich, daß dieser in jeder Auffassung des Wirklichen wiederkehrt, und eben deshalb glaubte man darin eine angeborene Stammform des menschlichen Verstandes zu erblicken. In den philosophischen Systemen ebenso wie in den naturwissenschaftlichen Theorien finden wir den Substanzbegriff wirksam. In der Physik und Chemie betrachtete man lange und betrachtet vielfach noch jetzt die Atome als die letzten unveränderlichen Substanzen, als die beharrenden Träger aller Veränderungen. In der Biologie sieht man die Zellen oder Bestandteile derselben (Neurone, Plasome) als die letzten organischen Substanzen an. In den letzten Jahren hat man allerdings den Versuch gemacht, den Substanzbegriff aus der Naturbetrachtung zu eliminieren. Wir kommen weiter unten auf diese Versuche zurück, müssen aber jetzt schon sagen, daß diese Elimination von unserem Denkvermögen nie vollständig und dauernd durchgeführt werden kann.

Die Erkenntnisform der Kausalität ist einerseits in unseren Willenshandlungen, anderseits in jedem Urteilsakt unmittelbar gegeben. Wenn wir die Wahrnehmung des blühenden Baumes in das Urteil umformen: „Der Baum blüht“, so fassen wir den Baum als Kraftzentrum auf, der aus sich heraus das Blühen hervorbringt. In unseren eigenen Willenshandlungen erleben wir den Übergang vom

Willensentschluß zur Muskelkontraktion in lückenloser Unmittelbarkeit. Bei den Ereignissen in unserer Umgebung nehmen wir oft nur einzelne Glieder der Reihe wahr. Wir ergänzen aber nach der Analogie unserer Willenshandlungen das Fehlende und fassen infolge der fundamentalen Apperzeption Reihen von Geschehnissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, so auf, als ob dieselbe Lückenlosigkeit der Übergänge in ihnen herrschte. Wir müssen jeden Vorgang, den wir wahrnehmen oder erschließen, als verursacht denken durch das, was ihm voranging, wir können die kausale Verknüpfung aus unserem Denken nicht eliminieren. Indem wir urteilen, stellen wir Kraftzentren hin, die wirken, und die Verbindung von Subjekt und Prädikat bleibt das Vorbild für alle ursächliche Verknüpfung.

David Hume war der erste, der sich mit der Psychologie und Kritik des Kausalbegriffes befaßte. Er glaubte nachweisen zu können, daß in unserer unmittelbaren Erfahrung nur regelmäßige Aufeinanderfolge gegeben sei und daß die Idee der Verursachung von uns fälschlich in die Welt getragen werde. *Kant*, dem diese Kritik, wie er selbst sagt, „den dogmatischen Schlummer unterbrach“, glaubte dann in der Kausalität eine Stammform des Verstandes zu finden, die wir an den von außen kommenden Empfindungsstoff heranbringen müssen, damit Erfahrung möglich sei. Unsere Betrachtungsweise lehrt uns, daß die Kausalität sich aus der Urteilsfunktion mit Naturnotwendigkeit entwickelt und daß sie so wie diese ein Produkt der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umgebung ist. Die Kausalität gehört also nicht ganz dem subjektiven Faktor der Erkenntnis an, der objektive Faktor ist an ihrem Zustandekommen mitbeteiligt, und so hat es einen ganz vernünftigen Sinn, von objektiven Ursachen zu sprechen. In neuerer Zeit kehrt man vielfach zu *Hume* zurück und behauptet mit ihm, wir könnten immer nur die

Aufeinanderfolge der Ereignisse, nie aber ihre kausale Verknüpfung erfahren. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß sich bloße Aufeinanderfolge von kausaler Verknüpfung deutlich unterscheidet. Zwischen Ereignissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, besteht meist außer der zeitlichen Sukzession noch ein innerer Zusammenhang, der uns der Verbindung zu gleichen scheint, die wir in unseren Willenshandlungen zwischen dem Willensimpuls und der Muskelkontraktion täglich erleben. Wo wir diesen Zusammenhang vorfinden oder mit Grund vermuten, dort konstatieren wir kausale Verknüpfung, wo er fehlt, dort kann nur von zeitlicher Aufeinanderfolge die Rede sein. Wenn einem großen Kriege das Erscheinen eines Kometen vorhergeht, so vermag unser durch Erfahrungen geleiteter Verstand den Kometen niemals als das Kraftzentrum zu betrachten, dessen Kraftäußerung der Krieg ist. Wir haben also nur Aufeinanderfolge vor uns. Wenn dagegen eine Dosis Chinin zur Folge hat, daß die Körpertemperatur des Kranken sich vermindert, so sind wir auf Grund der wiederholten Erfahrung berechtigt anzunehmen, daß durch die Verabreichung von Chinin ein physiologischer Prozeß eingeleitet wird, der in seinem Verlaufe eine Herabsetzung der Temperatur mit sich bringt.

Auch die Zahlbegriffe entwickeln sich aus der Urteilsfunktion. Gruppen gleicher Objekte regen zur Wiederholung desselben Benennungsurteiles an. Die paarweise angeordneten Glieder mögen dazu der erste Anlaß gewesen sein. „Hand, Hand“, „Auge, Auge“, „Bein, Bein“. Die Wiederholung wird gewiß ursprünglich von Gebärden begleitet und die Zahl der Wiederholungen durch die Objekte bestimmt. Wer beim Anblick einer Gruppe von drei Bäumen die Urteile fällt: „Baum, Baum, Baum“, dem wird eben bei der dritten Wiederholung Halt geboten. Zu einer weiter fortgesetzten Wiederholung fehlt der Anlaß,

d. h. das zugehörige Objekt. Die letzte Wiederholung dürfte von einem Laute begleitet gewesen sein, aus dem sich allmählich das entsprechende Zahlwort entwickelte. Dieses wurde dann bei jeder Gruppe von Objekten gebraucht, die zu der gleichen Anzahl von Wiederholungen veranlaßte, und so entstanden die ersten Zahlbegriffe. Jede Zahl wird zu einem Inbegriff von Einheiten, der bei genauerer Betrachtung bestimmte Beziehungen zu diesen Einheiten und zu anderen Zahlen aufweist. Diese Beziehungen sind bei allen Gruppen von Objekten dieselben und müssen daher für alle Objekte Gültigkeit haben. So war auch hier durch die zusammenfassende Tätigkeit des Denkens unter der Mitwirkung der Sprache ein überaus wichtiges Denkmittel gefunden, von hoher Allgemeinheit und von großem Wert für die ökonomische Ordnung der Erfahrung.

So entwickeln sich aus der Urteilsfunktion allmählich die Erkenntnisformen und die Denkmittel, mit denen wir operieren und die uns als geistiges Rüstzeug dienen. Immer aber bleibt die fundamentale Apperzeption wirksam und selbst die komplizierten Urteile vollziehen immer in derselben Weise die Formung und Objektivierung gegebener Inhalte. Indem wir die Eindrücke unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzen, machen wir diese Eindrücke zu unserem geistigen Eigentum. Dieses verwerten wir dann, indem wir die erkannten Naturkräfte in unsere Dienste zwingen und so unser Leben auch unter schwierigen Bedingungen zu erhalten und immer inhaltsreicher zu gestalten vermögen. Das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem menschlichen Organismus und seiner Umgebung läßt sich nun in den Ausdruck zusammenfassen: Erkenntnis der Welt durch Gestaltung und Gestaltung der Welt durch Erkenntnis.

Die Wahrheit, die gewöhnlich als das Ziel aller Erkenntnis bezeichnet wird, ist, wie wir gesehen haben, eine bestimmte Beziehung zwischen dem Urteilsakt und dem durch denselben geformten und objektivierten Vorgang. Diese Beziehung besteht natürlich nur im Bewußtsein denkender Wesen und tritt am deutlichsten hervor, wenn wir Urteile, die uns überliefert sind, mit den dadurch bezeichneten Vorgängen vergleichen. Bei dieser Prüfung fremder Urteile kommen nun psychische Phänomene zum Vorschein, die für die Erkenntnisentwicklung von großer Bedeutung sind. Wollen wir ein gehörtes oder gelesenes Urteil verstehen, so müssen wir den im gehörten oder gelesenen Urteil bereits geformten und gegliederten Vorstellungsinhalt wieder zur Einheit zusammenfassen. Während das selbständig erzeugte Urteil eine *A n a l y s e* ist, verlangt das überlieferte Urteil von uns eine *S y n t h e s e*. Bei diesem Akte des Zusammenfassens und Wiedervereinigens stellen sich nun oft Schwierigkeiten und Hemmungen ein. Gelingt es uns nicht, das gehörte Urteil zu einer einheitlichen Vorstellung zu vereinigen, so verstehen wir das Gehörte nicht. Wir suchen uns dann durch *F r a g e n* Aufklärung zu verschaffen.*) Allein es kommt auch häufig vor, daß es uns wohl gelingt, die im überlieferten Urteile gegliederte Vorstellung nachzuergänzen, daß wir aber finden, die im überlieferten Urteil vollzogene Deutung sei nicht richtig. In diesem Fall verstehen wir das Gehörte oder Gelesene sehr wohl, aber wir glauben es nicht. Auf diese Weise entsteht das psychische Phänomen des Glaubens oder allgemeiner ausgedrückt des *F ü r w a h r h a l t e n s*.

In neuerer Zeit ist mehrfach die Ansicht ausgesprochen worden, daß in dem Akte des Fürwahrhaltens das Wesen der Urteilsfunktion selbst liege. Der englische Logiker

*) Vgl. Urteilsfunktion, S. 169 ff.

John St. Mill hat gesagt: „Urteilen und ein Urteil für wahr halten ist ein und dasselbe“. Diese Meinung ist schon deshalb unhaltbar, weil der Gegenstand des Fürwahrhaltens ja nur ein Urteil sein kann, da z. B. eine Vorstellung an sich weder wahr noch falsch ist, also auch nicht für wahr gehalten werden kann. Richtig ist an dieser Ansicht nur das eine, daß in jedem Urteilsakt ein objektivierendes Element liegt. Wenn also das Fürwahrhalten nicht mit dem Urteilen identisch ist, dann gilt es zu untersuchen, worin das Wesen dieses Phänomens besteht, und die verschiedenen Formen und Intensitätsabstufungen desselben kennen zu lernen.

Das Fürwahrhalten ist uns in den beiden Erlebnissen des Wissens und des Glaubens gegeben. Zwischen diesen beiden Erlebnissen besteht nicht etwa wie häufig angenommen wird, ein Gegensatz, sondern nur ein graduellem Unterschied. Das Wissen ist der höchste für uns erreichbare Grad des Fürwahrhaltens. Wir sprechen von einem Wissen dann, wenn mit dem Fällen eines Urteils zugleich das objektive und das intersubjektive Kriterium seiner Wahrheit gegeben ist (S. o. S. 102 f.), wenn das Eintreffen der Voraussagen sich durch Erfahrung bewährt hat und wenn die Zustimmung der Denkgossen uns selbstverständlich erscheint. Wo dies jedoch nicht der Fall ist, wir aber doch geneigt sind, ein gegebenes Urteil für wahr zu halten, da sprechen wir von einer Überzeugung, von einem Glauben. Beim Wissen hat es keinen Sinn von Intensitätsabstufungen zu sprechen, weil das Wissen eben der höchste Grad des Fürwahrhaltens ist, der keine weitere Steigerung zuläßt. Der Glaube jedoch und die Überzeugung, die sind uns in verschiedenen Stärken gegeben. Wir können mit geringerer oder mit größerer Festigkeit glauben, mehr oder weniger überzeugt sein.

Fragt man nun nach der psychologischen Natur des Glaubens und der Überzeugung, so führt schon die Tatsache, daß beide intensiv abgestuft sind, auf die Vermutung, daß wir es hier nicht mit Denkprozessen, sondern mit Gefühlen zu tun haben. In dieser Auffassung bestärkt uns die Erwägung, daß der Gegensatz des Glaubens, der Zweifel, jedem von uns als Gefühlszustand bekannt ist.

Fragen wir nun nach den Entstehungsbedingungen dieser Gefühle, so wird die Antwort nicht schwer. Das Gefühl des Glaubens oder der Überzeugung entsteht, wenn die Übereinstimmung eines Urteiles mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer Weltanschauung uns deutlich zum Bewußtsein kommt. Wir versagen einem Urteil den Glauben, wenn dasselbe allen unseren bisherigen Erfahrungen widerspricht, wenn wir es nicht einzufügen vermögen in unser Weltbild, in unsere Weltanschauung. Die heftigsten Seelenkämpfe sind oft die Folgen solcher neuer Urteile, die uns entgegengebracht werden. So versagte man den Behauptungen des *Kopernikus* lange den Glauben, weil man gewohnt war, die Bibel auch in wissenschaftlichen Fragen als Autorität zu betrachten.*)

Im Laufe der Entwicklung muß es natürlich vorkommen, daß Urteile, die früher allgemein für wahr gehalten wurden, sich als unrichtig erweisen. Solche Urteile haben sich aber meist schon zu Begriffen verdichtet, mit denen man zu operieren gewohnt war. Wenn nun die Urteile nicht mehr wahr sind, so können auch die Begriffe nicht mehr als wirklich vorhandene Kraftzentren betrachtet werden. Wenn sich z. B. in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit die Heiden zum Christentume bekehrten, so verloren in ihren Augen die früher angebeteten

*) Weitere Ausführungen: Urteilsfunktion, 198 ff.; Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl., S. 123 ff.

Gottheiten ihre Realität. Die Chemiker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts glaubten fest an die Realität des von ihnen angenommenen Phlogiston, eines Stoffes, der sich bei allen brennbaren Stoffen finden sollte. Als dann *Lavoisier* den Verbrennungsprozeß richtig erklärte, verlor der Begriff seine Geltung, das Phlogiston seine Realität. Es bildet sich demgemäß ein dem Wahrheitsbegriff analoges Denkmittel aus, das die Beziehung des Begriffes zur Wirklichkeit bezeichnet. Wir nennen dieses Denkmittel den *Existenzbegriff*. Auch dieser ist in neuerer Zeit mehrfach erörtert worden und hat zu manchen Kontroversen Anlaß gegeben. Wir fassen die Existenz als ein *Prädikat* auf, das die *Wirkungsfähigkeit des Subjektes* ausdrückt. Wenn wir sagen: Gott existiert, so heißt das soviel als: Gott ist nicht etwa das Geschöpf der menschlichen Phantasie, sondern er besteht unabhängig davon, ob wir an ihn glauben, er ist ein selbständiges Kraftzentrum, das wir aus seinen Wirkungen erkennen. Der Tyrann Dionysius in *Schillers* „Bürgschaft“ hat nicht geglaubt, daß so etwas wie aufopferungsfähige Freundestreue wirklich existiere. Nun erlebt er aber ein Ereignis, das er nicht umhin kann als Wirkung eben jener angezweifelten Treue zu deuten. Daher ruft er überzeugt aus: „Die Treue ist doch kein leerer Wahn.“ Im Deutschen ist der Zusammenhang von Existenz und Wirkungsfähigkeit schon in der Sprache angedeutet. Das, was existiert, heißt ja das *Wirkliche*.

Die menschliche Erkenntnis entspringt wie unsere genetische und biologische Betrachtung derselben gezeigt hat, dem Selbsterhaltungstrieb und ihre Entwicklung hat dazu geführt das Leben des Einzelnen und der Gattung inhaltsreicher zu machen. Unsere zentralisierte Organisation, die durch physiologische und psychologische Forschung immer genauer bekannt wird, gibt unsern Erkenntnissen

ihre gemeinsame Form. Wir haben diese Form in der fundamentalen Apperzeption gefunden und in der daraus sich entwickelnden Urteilsfunktion deutlicher kennen gelernt. Alles menschliche Erkennen ist ein Aneignen des Wirklichen vermöge einer durch unsere zentralisierte Organisation bedingten Gliederung und Objektivierung. Dieser ganze Prozeß ist aber nur dann verständlich, wenn wir mit dem gesunden Menschenverstand auf Grund des kritischen Realismus das selbständige Vorhandensein einer von uns unabhängigen Wirklichkeit voraussetzen. Was ist nun diese Wirklichkeit? Mit dieser Frage beschäftigt sich der zweite Teil der Philosophie des Erkennens. Es ist dies der älteste und zugleich der zentrale Teil aller Philosophie. Es ist die Lehre vom Seienden, die man Metaphysik oder Ontologie zu nennen gewohnt ist.

Literatur.

- A. *Riehl*, Der philosophische Kritizismus. 2 Bände. 1876—1887, I. Bd. in 2. Aufl. 1908.
- W. *Wundt*, Logik. I. Band. 3. Aufl. 1906.
- W. *Wundt*, System der Philosophie. 3. Aufl. 1906.
- H. *Spencer*, First Principles, 1862, 6. Aufl. 1899; autorisierte deutsche Ausgabe von *Vetter* 1875, 2. Aufl. unter dem Titel „Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge“ neu übersetzt von *J. V. Carus*. 1901.
- E. *Schuppe*, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. (Idealistisch.)
- A. v. *Leclair*, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft. 1879. (Idealistisch.)
- E. *Laas*, Idealismus und Positivismus. 3 Bände. 1879—1882. (Besonders wichtig der III. Band.)
- J. *Volkelt*, Erfahrung und Denken. 1886. (Bekämpfung des Idealismus.)
- — Die Quellen der menschlichen Gewißheit. 1906. (Wirksame Verteidigung des Realismus).
- W. *Jerusalem*, Die Urteilsfunktion. Wien 1895.
- — Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
- O. *Liebmann*, Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. 1900.

- H. Cohen*, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
 — — System der Philosophie. I. Band: Logik. 1902.
- L. Busse*, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Teil: Metaphysik und Erkenntniskritik. 1894. (Realistisch.)
- H. Münsterberg*, Grundzüge der Psychologie. I. Band. 1900. (Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie.)
- Ed. v. Hartmann*, Kategorienlehre. 1896.
- P. Natorp*, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888.
- H. Kleinpeter*, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. 1905.
- G. Heymans*, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. 1905.
- E. Mach*, Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl. 1906.
- J. Kl. Kreibitz*, Die intellektuellen Funktionen. 1908. (Deskriptiv und biologisch.)
- Rud. Eisler*, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1907. (Vortreffliche Orientierung über die bestehenden Richtungen und Begründung einer voluntaristischen Erkenntnistheorie.)
- — Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. 1908.
- Heinrich Gomperz*, Weltanschauungslehre. II. Bd. 1908.
- Henri Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience. 6. Aufl. 1908. (Tiefgehende Analyse.)
- Abel Rey*, La philosophie moderne. Paris 1908. (Enthält eine gründliche Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft.)
- Julius Schultz*, Psychologie der Axiome. 1899. } evolutionistisch,
 — — Die drei Welten der Erkenntnistheorie } sehr beachtenswert.

Literatur über den Pragmatismus.

- William James*, Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethode, übersetzt von *Wilh. Jerusalem*. 1908.
- F. C. S. Schiller*, Humanism. 1903.
- — Studies in Humanism. 1907.
- — Axioms as postulates, enth. in dem Sammelwerk Personal Idealism, herausg. v. *Sturt*. 1902.
- John Dewey*, Studies in logical theory. 1903.
- Der Richtung nahestehend: *H. Bergson*, Matière et mémoire. 5. Aufl. 1908 (auch in deutscher Übersetzung) und *H. Bergson*, L'évolution créatrice. 4. Aufl. 1908.

Vierter Abschnitt.

Metaphysik oder Ontologie.

§ 28. Das ontologische Problem.

Mit den Erkenntnisproblemen hängt das ontologische Problem eng zusammen. Die Frage, was wir zu erkennen vermögen, führt von selbst zu der Frage, was existiere, was das Wesen des Wirklichen sei. Geschichtlich ist die letztgenannte Frage früher aufgetaucht als das Erkenntnisproblem, weil die Sinne und das Denken des Menschen sich zuerst auf die Außenwelt richten, der wir uns anpassen müssen, um leben zu können. Erst viel später kommt der Mensch dazu, sich auf sich selbst zu besinnen. Deshalb hat die Frage nach der Natur des Seienden auch für denjenigen Sinn und Interesse, der erkenntnis-theoretisch den Boden des naiven Realismus noch nicht verlassen hat.

Der nicht philosophierende Verstand wird auf die Frage, was das Wirkliche sei, antworten: die mich umgebenden Dinge, die ich sehe, höre, greife. Eine ungeordnete Mehrheit von Einzeldingen ist also nach der Vorstellung des naiven Verstandes das Seiende. Aber noch vor jeder theoretischen Spekulation, noch auf dem Boden der praktischen Weltanschauung wird der Unterschied zwischen Belebtem und Leblosem auffallen und bemerkt werden. Das Leblose bleibt ruhig, bis ein äußerer Anstoß es in Bewegung setzt, das Belebte bewegt sich aus eigenem Antrieb und in zweckmäßiger Weise. Dem

Belebten muß daher ein Wesen innewohnen, das diese Bewegung hervorruft. Im Schlafe verläßt dieses Wesen zeitweilig, im Tode für immer den Körper. Dieses Wesen wird hauchartig vorgestellt, es hat die Gestalt seines Körpers, ist aber ungreifbar, in gewissem Sinne immateriell. Dieses Wesen ist die vom Körper verschiedene und trennbare Seele. Der Seelenglaube ist, wie die Völkerkunde unzweifelhaft macht, ein Gemeingut des Menschengeschlechtes. Nirgends hat man ein Volk angetroffen, dem dieser Glaube fehlt, der sich aus der Erscheinung des Todes sowie aus Träumen mit Naturnotwendigkeit entwickelt.

So teilt sich denn schon auf dieser Denkstufe das Seiende in zwei große, von einander ganz verschiedene Gruppen, in das Reich der Körper und das Reich der Seelen. Freilich ist diese Scheidung hier noch keine logisch scharfe. Der tote oder wenigstens der eben gestorbene Körper wird noch als empfindungsfähig und als Träger von Eigenschaften betrachtet, die wir als psychische bezeichnen. Wenn Achill den toten Hektor schleift, so will er den Feind auf diese Weise noch quälen, und wenn die Seele des Patroklos sich grämt, daß sie so viel Mannesmut und Jugend verlassen muß, so gilt eben der Körper als Träger dieser Eigenschaften. Überhaupt ist auf dieser Entwicklungsstufe der Körper der Träger der Persönlichkeit und die Seele wird als ein davon verschiedenes Wesen angesehen. Andererseits besitzt die Seele Gestalt, wird gelegentlich sichtbar und ist somit zwar ungreifbar, unkörperlich, aber nicht im strengen Sinne immateriell.

Die philosophische Spekulation ist nun mit einer so vagen, so wenig scharfen Auffassung nicht zufrieden. Im Hinblick auf die Gesetzlichkeit der Erscheinungen und auf ihren einheitlichen Zusammenhang hat sie das Be-

streben, das Weltall aus einem einheitlichen Prinzipie zu begreifen und zu erklären.

Die Ansicht nun, daß ein Prinzip zur Welterklärung ausreiche, daß alles Seiende einheitlicher und gleichartiger Natur sei, bezeichnet man als **Monismus**.

Demgegenüber heißt die Denkrichtung, welche zwei verschiedenartige Substanzen oder Wesenheiten annimmt, **Dualismus**, und die Ansicht, wonach noch mehr als zwei Substanzen existieren, **Pluralismus**.

Die Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes kann man als **vagen Dualismus** bezeichnen. Der **Monismus** hingegen kann von verschiedener Art sein. Man kann behaupten, es gibt nur Körperliches oder Stoffliches, es gibt nur **Materie**, und alles Geistige muß als eine Funktion des Stoffes angesehen werden oder selbst etwas Materielles sein. Diese Denkrichtung heißt **Materialismus**.

Man kann aber auch behaupten, daß nur die Geisterwelt wirkliche, reale Existenz hat, während alles Materielle nur als Vorstellung gegeben ist und somit nur als Erscheinungsform eines Geistigen betrachtet werden darf. Das ist der Standpunkt des **Spiritualismus**, der sich oft auch **Idealismus** nennt.

Daneben gibt es noch verschiedene, oft recht komplizierte Formen des Monismus, die sich jedoch, wenn man von minder bedeutsamen Unterschieden absieht, auf zwei Typen zurückführen lassen. Die eine Form des Monismus nimmt eine Art Ursubstanz an, die selbst weder Materie noch Geist ist, sondern beide als Ausstrahlungen, als Attribute oder sonst irgendwie in sich enthält. Diese Ursubstanz, die als ihre eigene Ursache (*causa sui*) und meist auch als Gottheit gedacht wird, bleibt entweder unveränderlich oder sie entwickelt sich zu immer neuen Formen. Wir wollen diese Weltanschauung, die von hervor-

ragenden Denkern vertreten wird, den **Monismus der Substanzen** nennen.

Davon wesentlich verschieden ist eine andere Art monistischer Denkweise, die, streng genommen, gar nicht den Anspruch darauf erhebt, eine Weltanschauung zu sein. Neuere Forscher haben nämlich den Versuch unternommen, sich auf den Boden der reinen Erfahrung zu stellen und dabei den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem aufzuheben. Auf gewisse Elemente und ihre funktionelle Beziehungen soll die Erfahrung zurückgeführt werden und die Wissenschaft soll nichts anderes tun als diese Erfahrung ökonomisch ordnen. An die Stelle der Substanz wird dabei der Begriff der Energie oder der noch allgemeinere Begriff des Geschehens gesetzt. Da die Menge der Energie konstant bleibt und die Formen derselben ineinander sich umsetzen lassen, so wird das **Universum** als geordnetes Ereignis aufgefaßt, das einheitlichen Gesetzen unterworfen ist. Wir nennen diese nicht ganz leicht verständliche Art der Weltbetrachtung den **Monismus des Geschehens**.

Diesen monistischen Auffassungen gegenüber steht diejenige Richtung, die zu der Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes zurückkehrt und zwei verschiedene Wesenheiten, Materie und Geist, annimmt. Dieser **Dualismus** muß sich selbstverständlich von dem des naiven Bewußtseins unterscheiden. Die logischen Widersprüche müssen beseitigt und das gegenseitige Verhältnis von Geist und Materie den Tatsachen entsprechend begreiflich gemacht werden.

In den letzten Jahren ist man mit der Rückkehr zu dem Standpunkt des nicht philosophierenden Verstandes noch weitergegangen. Einzelne Vertreter der oben besprochenen Denkrichtung der **Pragmatismus** halten daran fest, daß die Welt uns als Vielheit gegeben ist und

verteidigen den Pluralismus. Die Einheit der Welt ist für diese Denker, deren hervorragendster Vertreter *William James* ist, ein Ziel, eine Aufgabe, aber nicht der Anfang, nicht der logische Ausgangspunkt.

Jede dieser Denkrichtungen erfordert eine gesonderte Betrachtung.

§ 29. Der Materialismus.

„Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, aber nicht älter“, sagt *Lange* am Anfang seiner vortrefflichen „Geschichte des Materialismus.“ Damit ist vor allem die verbreitete, aber durchaus irrige Ansicht zurückgewiesen, daß der Materialismus die Auffassung des naiven Verstandes sei. Der Materialismus ist vielmehr eine metaphysische, d. h. über die Erfahrung hinausgehende Hypothese, welche versucht, den Zusammenhang des Weltgeschehens begreiflich zu machen.

Die ersten Versuche der griechischen Philosophen, die Welt zu deuten, sind entschieden materialistisch. Man sucht nach einem Grundstoff, aus dem alles entstanden sein soll, und glaubt ihn bald im Wasser, bald im Feuer, bald in der Luft gefunden zu haben. Das geistige Leben bleibt dabei freilich unerklärt, indem es noch nicht Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist. *Empedokles*, der Begründer der Lehre von den vier Elementen, und *Anaxagoras* (beide um 450 v. Chr.) haben zuerst ein geistiges Prinzip zur Welterklärung mit verwendet, der erstere Liebe und Haß, der letztere den ordnenden Geist. Seitdem streiten sich gleichsam Geist und Materie um die Welt-herrschaft und die Philosophie erkennt sie bald dem einen, bald dem anderen, bald beiden gemeinsam zu.

Materialistisch ist entschieden die Atomlehre *Leukipps* und *Demokrits* sowie die Erkenntnislehre der

Stoiker. Das Mittelalter ist infolge des herrschenden theologischen Einflusses dualistisch und ebenso die neuere Philosophie in ihren Anfängen. *Descartes* hat dem Dualismus den schärfsten philosophischen Ausdruck gegeben.

Im achtzehnten Jahrhundert hat in Frankreich der Arzt *Lametrie* (1709—1751) in seinem Buche „L’homme — machine“ (der Mensch als Maschine betrachtet) den entschiedenen Materialismus ausgesprochen und alles Denken als körperliche Tätigkeit gedeutet. Baron *Holbach* (gest. 1789) hat dann im „*Système de la nature*“ diesen Materialismus ausführlich begründet und damit die religiösen Vorurteile zu bekämpfen versucht.

Durch die idealistischen Systeme *Kants*, *Fichtes*, *Schellings* und *Hegels* verlor der Materialismus eine Zeit lang an Ansehen, um nach dem Sturze *Hegels* neu zu erwachen. *Vogt*, *Moleschott*, *Büchner* sind energisch für die materialistische Weltanschauung eingetreten und *Büchners* in zahlreichen Auflagen erschienenenes Buch „Kraft und Stoff“ hat sehr viel zur Verbreitung dieser Lehre beigetragen. Die Fortschritte der Sinnesphysiologie und der Gehirnkunde haben dieser Verbreitung kräftigen Vorschub geleistet. In wissenschaftlichen Kreisen hat der Materialismus in den letzten Dezennien wieder an Geltung verloren. allein derselbe ist unter gebildeten Laien sehr verbreitet. Wir haben uns nun mit den wichtigsten Behauptungen des Materialismus sowie mit deren Begründung vertraut zu machen.

Der Materialismus sucht vor allem zu beweisen, daß alles, was wir psychische Vorgänge nennen und was wir als solche in unserem Bewußtsein erleben, tatsächlich nichts anderes als Funktionen unserer Organe, insbesondere unseres Gehirns sind. Das wahre Wesen eines psychischen Vorganges, also eines Gedankens, eines Gefühles, eines Willensentschlusses ist erst dann erkannt, wenn der ent-

sprechende Gehirnprozeß erforscht ist. Die Psychologie ist für den Materialismus nichts anderes als Gehirnphysiologie. Insbesondere sucht der Materialismus die Annahme eines vom Körper verschiedenen und geschiedenen Seelenwesens als unwissenschaftlich und als aller Erfahrung widersprechend nachzuweisen. Die wichtigsten Argumente, die er zum Beweise dieser Behauptung ins Feld führt, sind folgende:

1. Das methodologische Argument: Die Annahme eines immateriellen, aber doch beharrenden, selbständigen, vom Körper verschiedenen Seelenwesens ist vorwissenschaftlich und unwissenschaftlich. Wer so denkt, der steht auf der Kulturstufe der Naturvölker, welche jeden Vorgang als Wirkung eines unsichtbaren Dämons auffassen. In der Erfahrung ist nur der Körper und seine Organe gegeben. Alles, was dieser Organismus leistet und was darin vorgeht, muß als Funktion seiner Organe begriffen werden. Die Annahme eines Seelenwesens ist ebenso überflüssige wie haltlose Metaphysik, welche von der strengen Wissenschaft unerbittlich eliminiert werden muß.

2. Das mechanische Argument: Die naturwissenschaftliche Auffassung des Weltgeschehens hat den Grundsatz aufgestellt und bewährt gefunden, daß die Summe der in der Welt vorhandenen Kraftmenge oder Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern immer konstant bleibt. Alles Geschehen besteht nur in Umsetzungen von Energie in andere Formen derselben. So setzt sich Bewegung in Wärme, Wärme in Bewegung um, der elektrische Strom übt, durch Wasser geleitet, chemische Wirkungen und der gesamte Mechanismus des Universums wird unter der Voraussetzung, daß keine Neuschöpfung von Energie stattfindet, verständlich. Nimmt man nun ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen an,

das durch seine — nicht mechanische — Einwirkung einen Muskel zur Kontraktion bringt und eine Bewegung hervorruft, so würde dies eine Vermehrung der vorhandenen Energie, eine Neuschöpfung bedeuten. Diese Annahme stünde mit dem so oft bewährten Prinzipie von der Erhaltung der Energie in Widerspruch und ist deshalb als unwissenschaftlich zu verwerfen.

3. Das kosmologische Argument: Es hat eine Zeit gegeben, wo unsere Erde ein glühender Gasnebel war. Damals konnte es auf derselben kein organisches Leben, keine Menschen und damit auch keine geistigen Tätigkeiten geben. Erst als sich die Erde abgekühlt hatte und die Bedingungen für die Entstehung des organischen Lebens gegeben waren, ist auf der Erde die Pflanzen- und Tierwelt entstanden, aus der sich dann auch der Mensch entwickelt hat. Geistiges Leben ist somit erst mit dem organischen entstanden und bleibt auch an das Vorhandensein der physiologischen Bedingungen gebunden. Es hat also keinen Sinn, ein von dem Organischen verschiedenes Geistiges anzunehmen, da dieses zugleich mit dem Organischen entstanden ist und gewiß mit diesem untergehen wird.

Alle diese Argumente zusammengenommen haben eine stark überzeugende oder wenigstens überredende Kraft, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn der Materialismus in weiten Kreisen als die einzig mögliche wissenschaftliche Weltanschauung betrachtet wird.

Was nun zunächst das methodologische Argument gegen die Annahme eines Seelenwesens betrifft, so muß die moderne Psychologie dem Materialismus zustimmen, aber freilich aus anderen Gründen. Ein von den psychischen Vorgängen selbst verschiedenes Seelenwesen, das als Träger unseres Denkens, Fühlens und Wollens gelten soll, ist allerdings in keiner Erfahrung gegeben. Es ist

vielmehr für die seelischen Vorgänge charakteristisch, daß sie uns immer nur als ein Geschehen, als Ereignisse entgegentreten, in denen für einen substantiellen Träger kein Platz ist. Wenn wir nun trotzdem von einer Seele oder von einem Geiste sprechen, so liegt der Grund tatsächlich in dem, was wir oben die fundamentale Apperzeption genannt haben. Die einmal entwickelte Urteilsfunktion kann sich einen Denkinhalt nur in der Form von Subjekt und Prädikat aneignen. Solange die Psychologie sich dieses Seelenbegriffes in derselben Weise bedient, wie der Physiker von Magnetismus und Elektrizität spricht, wo ihm doch tatsächlich nur magnetische und elektrische Erscheinungen gegeben sind, solange die Seele nur ein Subjekt für die psychischen Vorgänge bildet und nicht als selbständige Substanz betrachtet wird, solange kann diese Ausdrucksweise nicht unwissenschaftlich genannt werden. Sowie man jedoch ein vom Leibe verschiedenes Seelenwesen annimmt, das selbständig besteht und etwa nach dem Tode weiter besteht, tut man den in der Erfahrung gegebenen psychischen Erlebnissen Gewalt an.

Jede Substanz wird aber, man mag alles Stoffliche noch so gewaltsam daraus eliminieren, doch immer wieder materiell vorgestellt. Alles, was beharrt, muß nach unserer Denkweise einen Raum einnehmen und damit materiell sein. Die Annahme einer Seelensubstanz, welche der Materialismus so eifrig und auch mit Recht bekämpft, führt also zum Materialismus. Den Tatsachen entspricht es einzig und allein, wenn man immer nur von einem psychischen Geschehen, nie von einem psychischen Sein spricht, und nur ein solches gleichsam substratloses Geschehen ist tatsächlich etwas von allem Materiellen wesentlich Verschiedenes. Die streng wissenschaftliche Methode, welche nur die Tatsachen beschreiben will, lehrt uns, daß in unserer täglichen

und stündlichen sowie zugleich in unserer allersichersten Erfahrung ein Geschehen gegeben ist, das sich von allem sinnlich Wahrnehmbaren, allem Materiellen wesentlich unterscheidet, ja mit diesem gänzlich unvergleichbar ist. Die vom Materialismus angerufene wissenschaftliche Methode entscheidet demnach gegen diese Weltanschauung.

Das mechanische Argument besitzt in den Augen der gebildeten Laien und auch bei vielen Naturforschern die größte Überzeugungskraft, und es ist nicht ganz leicht, die gänzliche Unhaltbarkeit desselben einzusehen. Man hat zur Entkräftigung dieses Argumentes darauf hingewiesen, daß die psychische Einwirkung auf den Körper ja nicht so gemeint sei, daß neue Energie geschaffen, sondern nur so, daß vorhandene Energie ausgelöst werde. Von einer Auslösung ist in der Physik immer dann die Rede, wenn ein geringes Quantum von Energie genügt, um eine Entladung einer großen Menge anderer Energie hervorzurufen, z. B. wenn durch die Einführung einer brennenden Lunte ein Faß voll Schießpulver zur Explosion gebracht wird. Alle Reize, die auf den Körper einwirken und Empfindungen hervorrufen sind Auslösungsprozesse, weil die physiologische Wirkung immer weit größer ist als die physikalische Ursache. Aber wenn auch nur ein geringes Quantum von Energie nötig ist, um eine große Wirkung zu erzielen, so ist dieses geringe Quantum doch nicht Nichts, es ist doch nicht = Null. Wenn aber die psychische Einwirkung überhaupt als Aufwendung von physikalischer Energie gefaßt werden muß, so hat der Materialismus Recht, und es ist dabei ganz gleichgültig, ob die dem psychischen Vorgang äquivalente Energie größer oder kleiner ist. Die Auffassung der psychischen Einwirkung als Auslösung dient somit eher dazu, das mechanische Argument zu bekräftigen als es zu wider-

legen. Trotzdem ist dieses Argument aber doch vollkommen unhaltbar. Das Prinzip der Erhaltung der Energie hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn man seine Geltung auf physikalische und chemische Prozesse einschränkt. Ja es gibt sogar hervorragende Physiker, die auch auf diesem Gebiete die unbedingte Geltung dieses Prinzips nicht zugeben wollen. Zur Erklärung der Lebensvorgänge aber erweist sich dieser Grundsatz als unzureichend. Die zentralisierte Organisation aller Lebewesen, das merkwürdige Zusammenwirken aller Teile zu einem gemeinsamen Zweck, alles das läßt sich durch physikalisch-chemische Denkmittel nicht begreiflich machen. Schon die rein biologische Entwicklung der Lebewesen zeigt uns fortwährende Neuschöpfungen und wenn wir das geistige Geschehen in seiner bisherigen Entwicklung betrachten, so sind wir genötigt mit *Wundt* eine Vermehrung der geistigen Energie zu konstatieren, während der Versuch, das Prinzip der Erhaltung der Energie auch auf die geistige Entwicklung anzuwenden, die offenkundigsten Tatsachen unberücksichtigt läßt.

Das mechanische Argument der Materialisten ist bei Lichte besehn gar kein Argument, sondern eine Voraussetzung. Nur wenn man von vorne herein annimmt, daß alles Geschehen, also auch das Lebendige und das Psychische, sich nach physikalisch-chemischen Gesetzen muß beschreiben und erklären lassen, nur dann hat es einen Sinn gegen die Durchbrechung des Prinzips der Erhaltung der Energie zu protestieren. Wenn man sich aber nicht an eine bestimmte Theorie, sondern an die Tatsache selbst hält, so muß man zugeben, daß das Prinzip der Konstanz der Energie auf dem Gebiete des Lebendigen und des Psychischen zur Vereinfachung und zum Verständnis des tatsächlich Erlebten gar nicht beiträgt. Die hier konstatierten Tatsachen und die bisherige Entwicklung ver-

langen vielmehr ein ganz anderes Erklärungsprinzip, was ja auch von hervorragenden Naturforschern zugegeben wird. Hier ist, wie *Wundt* gezeigt hat, eine Art von schöpferischer Synthese wirksam, deren Natur- und Gesetzmäßigkeit erst näher erforscht werden muß. Das mechanische Argument verliert also sofort seine überzeugende Kraft, so bald man den Boden der materialistischen Theorie verläßt und sich an die unzweifelhaften Tatsachen des eigenen Erlebens hält.

Das kosmologische Argument bewegt sich ganz im Reiche schwer verifizierbarer Hypothesen. Anfang und Ende des geistigen Geschehens sind uns in keiner Erfahrung gegeben. Wenn wir auch erfahrungsmäßig gewisse physische Bedingungen des geistigen Geschehens feststellen können, so folgt daraus noch lange nicht, daß diese die einzig möglichen sind. Sicher ist aber das Eine, daß das psychische Leben wie das Leben überhaupt seine eigenartige Gesetzmäßigkeit hat, die sich aus den Gesetzen des Leblosen nicht ableiten läßt. So lange dieses uns heute erschlossene Universum besteht oder bestehen wird, können wir über diesen Unterschied nicht weg. Ob es jemals ein Universum ohne geistiges Leben geben kann oder geben wird, das liegt außerhalb unserer Erkenntnismöglichkeit.

So vermögen denn alle diese Argumente nichts an der Tatsache zu ändern, daß die von uns erlebten psychischen Vorgänge etwas von allem Materiellen vollkommen Verschiedenes sind. *Henri Bergson* hat durch seine eindringenden Analysen viel dazu beigetragen, daß der Unterschied beider Gruppen in seiner Tiefe erfaßt und erlebt werde. Wer das Psychische in seiner Unmittelbarkeit und in seiner Tiefe wirklich durchlebt, der kann niemals beim Materialismus Befriedigung finden.

Der Materialismus hat um die Entwicklung unserer Denkfähigkeit und als richtunggebender Faktor große

Verdienste. Der enge Zusammenhang zwischen Gehirn und Seele ist durch ihn besser eingeprägt und erfolgreiche Forschungen über die Einzelheiten dieses Zusammenhanges sind durch ihn angeregt worden. Als methodisches und heuristisches (zum Auffinden neuer Tatsachen führendes) Prinzip hat er immer noch große Bedeutung, als Weltanschauung aber wird er einem großen Teil der Erfahrung nicht gerecht. Wie der erkenntniskritische Idealist dem fremden, so steht der Materialist dem eigenen Bewußtsein ratlos gegenüber und doch können beide die ihnen unerklärbaren Erscheinungen nicht aus der Welt schaffen.

§ 30. Der Spiritualismus.

Der Spiritualismus oder die Lehre, daß das wahre, hinter der Erscheinung liegende Wesen der Dinge geistiger Natur sei, ist durch den erkenntnistheoretischen Intellektualismus hervorgerufen worden. Wenn wir nicht durch die Sinne, sondern nur durch abstraktes Denken die wahre Natur der Dinge zu erkennen vermögen, dann muß eben dieses Wesen selbst geistiger Art sein. *Platon* hat diese Konsequenz zuerst mit Entschiedenheit gezogen und in den sinnlich nicht wahrnehmbaren Urbildern oder Ideen das wahrhaft Seiende zu finden geglaubt. Dieser Gedanke *Platons* hat mächtiger fortgewirkt, als man glaubt, und beeinflußt noch heute unser Denken. Wenn wir von einem Eigenleben der Ideen sprechen, die eine Zeit bewegen, so sind wir eigentlich Platoniker. Die neuplatonischen Denker der römischen Zeit, besonders *Plotin*, haben diese Lehre in mystischem Sinne weitergebildet.

Das Mittelalter ist streng dualistisch gesinnt, aber zu Beginn der neueren Zeit, als *Descartes* im Bewußtsein die sicherste Quelle der Wahrheit fand, lebt der Spiritualismus wieder auf, um in *Leibniz* einen seiner be-

deutendsten Vertreter zu finden. Die Monaden des *Leibniz* sind geistige Wesen und aus solchen besteht nach ihm die Welt. Der Engländer *Berkeley*, der den erkenntnis-kritischen Idealismus begründet hat (siehe oben S. 70), ist streng genommen *Spiritualist*, indem er behauptet, daß nur Geister existieren, als deren Bewußtseinsinhalt die Welt zu gelten habe.

In neuerer Zeit hat *Wilhelm Wundt* eine spiritualistische Metaphysik begründet, indem er den Inhalt des Seins als eine Vielheit individueller Willenstätigkeiten auffaßt, die geistiger Natur sind. Auch *Hermann Lotze* und *Theodor Fechner* haben im Spiritualismus die befriedigende Lösung der ontologischen Probleme zu finden geglaubt. *Lotze* faßt Materie und Geist als Erscheinungsform eines Absoluten, das selbst vorwiegend geistiger Natur ist, während *Fechner* die Allbeseelung annimmt und somit auch die materiellen Atome in letzter Linie als geistig erklärt.

Schließlich sind auch *Schopenhauer*, der den Willen, und *Jakob Frohschammer*, der die Weltphantasie als die letzte und wahre Wesenheit der Dinge betrachtet, als *Spiritualisten* anzusehen. Wenn sich jedoch der moderne Spiritismus, den wir oben als mystische Denkrichtung kennen gelernt haben und der vielfach mehr mit Taschenspielerkünsten als mit Argumenten operiert, den vornehmen Namen des Spiritualismus beilegt, so muß dies als unzulässig zurückgewiesen werden.

In neuester Zeit sind in Deutschland *Rudolf Eucken*, in Amerika *Josiah Royce* kraftvoll für einen religiös gefärbten Spiritualismus eingetreten. *Eucken* mahnt uns mit energischer Wärme, durch angestrengte geistige Arbeit an uns selbst zur Aneignung eines „geistigen Lebensinhaltes“ zu gelangen, in dem er das wahre Leben, das „Bei sich selbst sein“ des Lebens erblickt. Dieser geistige Lebensinhalt ist für *Eucken* nicht das Produkt der ge-

meinsamen geistigen Arbeit des Menschen, sondern etwas Transzendentes, etwas Göttliches. Ebenso ist *Josiah Royce* überzeugt, daß das wahre Sein geistiger Natur ist und daß eine ewige, eine göttliche Weltordnung der letzte Grund der Dinge ist. *Royce's* Philosophie gewinnt dadurch eine besondere Bedeutung, daß er den sozialen Faktor im Leben des Einzelnen energisch betont und aus dieser steten Wechselwirkung der Geister auf ein ewiges geistiges, göttliches Sein schließt.

Der *Spiritualismus* ist nahe verwandt mit dem *erkenntniskritischen Idealismus*. Nach beiden Denkrichtungen ist das Wesen der Welt geistiger Natur. Der wesentliche Unterschied liegt aber darin, daß der erkenntniskritische Idealismus jeden Schritt über die Erfahrung hinaus, also jede Metaphysik, ablehnt und eben darin seine Stärke sucht, daß er sich nur an das in der Erfahrung Gegebene hält, während der *Spiritualismus* bewußte Metaphysik ist und sein will und als solcher über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht. Für den erkenntniskritischen Idealismus ist die Welt *Bewußtseinsinhalt*, für den *Spiritualismus* selbständige, vom erkennenden Subjekt unabhängige *geistige Wesenheit*.

Der *Spiritualismus* ist, bei Licht besehen, nichts anderes als die philosophische Ausgestaltung des *Animismus* der Naturvölker. Der Urmensch betrachtet den Baum, die Quelle, ja mitunter den Stein als belebte, mit Willen begabte Wesen, die ihm nützen oder schaden. Der philosophische *Spiritualist* erkennt die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens und sieht in der Außenwelt eine Unzahl von Atomen, die nach mechanischen und chemischen Gesetzen sich anziehen und abstoßen und auf diese Weise „der Gottheit lebendiges Kleid wirken.“ Er schreibt aber diesen letzten Einheiten Geist und Bewußtsein zu,

weil er die selbständige Existenz eines Objektes ohne geistige Innerlichkeit nicht zu denken vermag. Mag diese seelische Innerlichkeit als Vorstellung, als Wille oder als Phantasie gedacht werden, immer steht diese Allbeseelung unter dem Banne unserer fundamentalen Apperzeption. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist nun sicher eine Seite ihres wahren Wesens. Dieselben zur einzigen zu machen, scheint uns aber ebenso unhaltbar als wertlos.

Der Spiritualismus steht in gewissem Sinne höher als der Materialismus, weil er die unmittelbar gegebene Tatsache unseres Seelenlebens in sein Weltbild einbezieht und nicht zu einer überflüssigen Nebensache herabsetzt. Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem wird aber auch hier verwischt. Wir können ebensowenig begreifen, wie die Materie denken als wie der Geist ausgedehnt sein kann. Die materiellen Vorgänge sind, wie wir schon bemerkten, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, die geistigen unzugänglich. Wie nun so ganz unvergleichbare Vorgänge auseinander entstehen und ineinander übergehen können, das will uns weder dann einleuchten, wenn aus Materie Geist, noch auch, wenn aus Geist Materie werden soll.

Der Spiritualismus leidet aber noch an einem anderen, tiefer liegenden Gebrechen. Wenn die Welt aus geistigen Wesenheiten bestehen soll, so wird in das geistige Geschehen der Begriff eines Beharrenden, einer Substanz eingeführt. Nun ist es aber, wie schon bemerkt wurde, für unser geistiges Leben, wie es sich in unserem Bewußtsein vollzieht, charakteristisch, daß uns dasselbe immer nur als ein Ereignis, immer als ein Geschehen entgegentritt. Für die Begreiflichkeit dieses Geschehens ist nun der Begriff der beharrenden Substanz ein durchaus ungeeignetes, notwendig irreführendes Denkmittel. Die

moderne Physik will diesen Begriff sogar aus der Naturwissenschaft eliminieren und auch hier nur von Gesetzen des Geschehens, nie aber von einem beharrenden Träger sprechen. Dieses Bemühen scheint uns in bezug auf die physischen Vorgänge ein vergebliches, allein für die Betrachtung des Seelenlebens ist die absolute Elimination des Substanzbegriffes dringend geboten und auch von der modernen Psychologie energisch gefordert, zum Teil schon vollzogen. Von geistigen Substanzen zu sprechen, muß als ein Widerspruch empfunden werden, wenn die Natur der psychischen Phänomene den Tatsachen entsprechend erfaßt wird. Deswegen wird vor allem die Psychologie gegen eine Weltanschauung Verwahrung einlegen müssen, die dem tatsächlich gegebenen Verlauf und der Natur der seelischen Vorgänge so wenig gerecht wird.

Nicht so einseitig wie der Materialismus und der Spiritualismus versuchen die anderen monistischen Systeme, von denen oben (S. 118 f.) die Rede war, das ontologische Problem zu lösen. Durch fortgesetzte Abstraktion sucht man zu einem höheren Begriff zu gelangen, der Materie und Geist, physisches und psychisches Geschehen umfaßt. Diesen höheren Begriff glaubt man nun entweder in einer beharrenden, ewigen Substanz oder aber im steten Werden, im Gesetz des Geschehens zu finden. Wir unterscheiden daher zwei weitere Formen der monistischen Auffassung des Weltganges, den Monismus der Substanz und den Monismus des Geschehens.

§ 31. Der Monismus der Substanz.

Die älteste Form dieser Auffassung ist die Lehre der sogenannten Eleaten, die im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr. in griechischen Landen ausgebildet wurde. Die Schule hat ihren Namen von der Stadt Elea in Unteritalien, wo mehrere dieser Denker zu Hause waren.

Der Stifter der Schule, *Xenophanes*, hatte bereits gegen die vermenschlichende Auffassung der Götter bei *Homer* und *Hesiod* protestiert und gelehrt, daß die Gottheit den Menschen weder an Gestalt noch an Denkweise ähnlich sei. Ontologisch ausgestattet wurde die Lehre aber erst von seinem Schüler *Parmenides* aus Elea. Wir haben schon oben (S. 78) die Eleaten als Begründer einer intellektualistischen Erkenntnistheorie kennen gelernt. Die sinnliche Wahrnehmung ist, so lehrt *Parmenides*, durchaus trügerisch.*) Die Göttin, die ihn belehrt, warnt ihn davor, das „nichts erschauende Auge und das brausende Ohr“ walten zu lassen. Nur das reine Denken führt zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Dieses Seiende ist einheitlich und ewig. Es ist ungeworden, kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur ein ewiges „Jetzt.“ Das Seiende ist ferner unteilbar, unveränderlich und kennt demnach weder Vielheit noch Bewegung. *Parmenides* war freilich nicht imstande, seine hohe Abstraktion konsequent zu Ende zu denken. Sein unsinnliches, nur durch reines Denken zu erfassendes Sein gleicht, wie er sich ausdrückt, „der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark.“ Er stellt sich also das Abstrakte auch in sinnlicher Gestalt vor. *Parmenides*' Schüler *Zeno* von Elea suchte die Lehre seines Meisters scharfsinnig, aber auch spitzfindig zu begründen und führte mehrere Beweise gegen die Glaubwürdigkeit der Sinne, gegen das Vorhandensein von Vielheit und Bewegung. Die Lehre der Eleaten übte großen Einfluß auf *Platon*, der seine Ideen nach eleatischer Denkweise als

*) *Parmenides* hat seine Gedanken in einem Lehrgedicht niedergelegt, das ungefähr 480 v. Chr. abgefaßt ist. Von diesem Gedichte sind uns etwa 150 Verse erhalten. Die beste Ausgabe ist jetzt: „*Parmenides* Lehrgedicht“, griechisch und deutsch, von *Hermann Diels*. Berlin 1897. Auch enthalten in der von demselben Verfasser herausgegebenen Sammlung: „*Die Fragmente der Vorsokratiker*“. 1. Bd. 2. Aufl. 1907.

ewig und unveränderlich hinstellte und auch als rein geistige Wesenheiten, die mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, sondern nur von dem zu erfassen sind, der die Seele von dem Blendwerk der Erscheinung nicht betören läßt.

Der eleatische Grundgedanke ist bis auf den heutigen Tag bedeutsam geblieben und dürfte es auch in Zukunft bleiben. Daß die sinnliche Wahrnehmung auch in naturwissenschaftlichen Fragen nicht das letzte Wort hat, das wurde der denkenden Welt am deutlichsten und eindringlichsten von *Nikolaus Kopernikus* bewiesen. Wenn man überzeugt sein mußte, daß die Sonne, die wir täglich auf- und niedergehen sehen, tatsächlich ihren Ort nicht verändert, dann besitzt das abstrakte, mathematische Denken, dann besitzt selbst die konstruktive, wissenschaftliche Phantasie mehr Wahrheitswert als das „nichts erschauende Auge und das brausende Ohr.“ *Kopernikus* hat aber die Philosophen noch etwas anderes gelehrt. Die Erde, bis dahin der Mittelpunkt des Weltalls, wurde zu einem kleinen unbedeutenden Planeten, der mit vielen anderen um die Sonne kreist. *Giordano Bruno* (1548—1600) war der erste Philosoph, der aus den astronomischen Lehren des *Kopernikus* die ontologischen Konsequenzen zog. Mit flammender Begeisterung verkündete er seine Lehre von der Unendlichkeit der Welt und von der Einheit des Universums. *Giordano Bruno* ist am 17. Februar 1600 in Rom als Ketzler verbrannt worden, weil seine Lehre den damals geltenden Dogmen widersprach und weil er sich weigerte, seine Überzeugung durch Widerruf zu verleugnen. *Brunos* Gedanke von der Einheit des Universums, die, wie weiter unten gezeigt werden soll, zugleich die Identität von Gott und Welt bedeutete, ist jedoch wirksam geblieben. In einer anderen, weniger lebendigen, aber logisch konsequenteren Form hat ihn *Baruch Spinoza* (1632—1677) wieder aufgenommen, in dessen System der

Monismus der Substanz am reinsten zum Ausdruck kommt.

Als Jude in Amsterdam geboren, war *Spinoza* schon als Knabe mit dem Alten Testament vertraut und wurde dann auch in die Lehren der jüdischen Religionsphilosophen eingeführt. Hier lernte er nun einen Gottesbegriff kennen, der, soweit dies dem menschlichen Denken überhaupt erreichbar ist, von allen Anthropomorphismen (Vermenschlichungen) gereinigt ist. Allerdings bleibt dieser Gott ein von der Welt selbst verschiedenes Wesen. Er war da, „bevor die Berge geboren wurden“ (Psalm 90), und hat durch sein Wort die Welt geschaffen. Als nun *Spinoza* mit den Lehren des Philosophen *Descartes* (1596 bis 1650) vertraut wurde und die Strenge der mathematischen Beweisführung kennen gelernt hatte, konnte ihn der Dualismus von Gott und Welt nicht mehr befriedigen. Er faßte das im alten Testamente so oft eingeschärfte Gebot der Gottesliebe im strengsten und weitesten Sinne auf und vermochte dieses Gebot nicht anders zu denken, als daß darin die unbedingte Hingabe des Menschen an die Unendlichkeit Gottes verlangt werde. Daraus erwuchs ihm allmählich der Begriff Gottes als der einzigen Substanz, aus der alles Sein, das körperliche sowohl als das geistige, mit logischer Konsequenz abzuleiten sei. Deswegen sind ihm, ebenso wie dem leidenschaftlichen *Giordano Bruno*, Gott und Welt ein und dasselbe (*Deus sive natura*).

Diese einzige Substanz, deren Begriff die Existenz schon in sich schließt, hat zwei Attribute, das Denken und die Ausdehnung. Jedes einzelne Ding in der Welt, also auch jeder Mensch, ist nichts als eine Erscheinungsform, ein Modus der einzigen Substanz. Wenn man die Dinge nicht in ihrer Besonderung, sondern vom Gesichtspunkt der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) be-

trachtet, dann ist alles Sein und Geschehen ein vollkommen einheitliches. Wir haben immer nur die eine Substanz, deren Attribute sich in zahllosen Erscheinungsformen verwirklichen. Die Ordnung der Vorstellungen des Menschen und die Ordnung der Dinge ist dieselbe, weil beide aus derselben Quelle, der einzigen, ewigen, unteilbaren Substanz fließen. Das höchste Ziel der menschlichen Erkenntnis und zugleich der menschlichen Glückseligkeit ist demnach die unbedingte Hingabe an das Universum, oder, wie es *Spinoza* formuliert, die intellektuelle Liebe zu Gott.

Spinozas Weltanschauung hat in ihrer Einheitlichkeit und in ihrer starren Geschlossenheit zweifellos etwas Großartiges. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich jedoch, daß in ihrer Grundlegung sehr Wichtiges übersehen ist. Der erste schon oft hervorgehobene Fehler ist der, daß *Spinoza* das logische Verhältnis von Grund und Folge mit dem ontologischen von Ursache und Wirkung identifiziert. Er glaubt alles Sein und Geschehen aus dem Begriffe der Substanz in derselben Weise ableiten zu können, wie die Geometrie ihre Lehrsätze aus ihren Definitionen der Raumgebilde tatsächlich ableiten darf. Deswegen glaubt er auch, daß seinen metaphysischen Aufstellungen, die er in seiner „Ethik“ nach geometrischer Methode ableitet, dieselbe unerschütterliche Beweiskraft zukommt wie den geometrischen Lehrsätzen. Er vergißt, daß die Geometrie mit selbstgeschaffenen, die Philosophie mit vorgefundenen und gegebenen Begriffen operiert. Ein zweiter Mangel des Spinozismus ist der, daß hier aus dem Weltgeschehen die Zeit gleichsam eliminiert wird. *Spinoza* sieht in seiner begrifflichen Deduktion nur das ewig Beharrende, sich Gleichbleibende und merkt nicht, daß im Weltgeschehen stete Veränderung und Entwicklung vor sich geht. Als dritten Fehler der spinozistischen Welt-

betrachtung muß man ferner die in der damaligen Zeit allgemeine, rein intellektualistische Auffassung des Seelenlebens bezeichnen. Für ihn wie für *Descartes* ist das ganze Seelenleben ein Denken. Nun lehrt aber die moderne Psychologie, daß Fühlen und Wollen die ursprünglichen Betätigungsweisen des Bewußtseins sind und daß erst aus diesen die Denktätigkeit sich entwickelt.

Spinozas Monismus der Substanz kann daher in seiner starren Form nicht befriedigen. *Goethe*, auf den *Spinoza* nachhaltig eingewirkt hat, verlebendigte von selbst den starren Substanzbegriff. Ihm war die Einheit von Gott und Natur sehr sympathisch, allein für ihn ist Natur Leben, Entwicklung und stete Veränderung. Deshalb begrüßte es auch *Goethe* mit Freude, als im Jahre 1797 *Schellings* Naturphilosophie erschien, ein Werk, in welchem der Grundgedanke *Spinozas*, die Einheit von Natur und Geist, beibehalten, aber mit der Idee der Entwicklung verbunden war.

Schelling (1775—1854) nahm mit vollem Bewußtsein den Gedanken *Spinozas* wieder auf. Schon in einer seiner ersten Schriften spricht er die Hoffnung aus, „der Idee, ein Gegenstück zu *Spinozas* Ethik aufzustellen, Realität zu geben“. „Ich bin“, schreibt er an *Hegel*, „Spinozist geworden, Du wirst bald sehen, wie“. Auch für *Schelling* sind Natur und Geist Erscheinungsformen des Absoluten, auch für ihn ist das Universum einheitlicher Natur. Zum Unterschiede von *Spinoza* betrachtet aber *Schelling* Natur und Geist nicht als Attribute, sondern als die zwei Pole des Absoluten. Das Gesetz der Polarität, wie es die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität aufweisen, betrachtet *Schelling* als Weltgesetz. So wie der Magnet in der Mitte weder Nordmagnetismus noch Südmagnetismus aufweist, sondern eine Art Indifferenz beider, so tritt gleichsam das Absolute in Natur und Geist aus-

einander. Dabei aber bleibt das wahre Wesen des Absoluten doch ein Geistiges. Die Natur ist für *Schelling* „sichtbar gewordener Geist“, Darin neigt die von *Schelling* so genannte „Identitätsphilosophie“, für die Denken und Sein ein und dasselbe ist, doch wieder dem Spiritualismus zu. Ferner ist bei *Schelling* das Absolute zwar an sich unveränderlich und immer dasselbe; es tritt aber in verschiedener Form in die Erscheinung und diesen Prozeß hat *Schelling* als Entwicklungsprozeß gefaßt. Von den beiden Polen des Absoluten hat *Schelling* besonders ausführlich die Natur behandelt und seine „Philosophie der Natur“ hat eine Zeitlang einen bedeutenden, wenn auch nicht gerade förderlichen Einfluß ausgeübt. Die moderne Naturwissenschaft mußte die Methode *Schellings*, die Naturgesetze aus philosophischen Ideen abzuleiten, aufs entschiedenste bekämpfen und endgültig überwinden. In den letzten Jahren aber begann man einzusehen, daß *Schellings* Gedanke, alle Naturkräfte aus einem einheitlichen Prinzipie zu erklären, doch viel Richtiges hat, indem auch die moderne Naturwissenschaft nach und nach zu der Auffassung gelangt ist, alles Naturgeschehen als Umformungen und Umsetzungen einer einheitlichen Energie zu betrachten.

Viel geschlossener und einheitlicher ist der Monismus der Substanz durchgeführt bei *Hegel* (1770—1831). Die Identität von Denken und Sein wird von *Hegel* so aufgefaßt, daß die logische, oder wie *Hegel* sagt, dialektische Entwicklung der Begriffe zugleich die Entwicklung des Weltgeschehens ist. *Schellings* Gesetz der Polarität wird bei *Hegel* zum rein logischen Gegensatz der Begriffe. Jeder Begriff drängt nach *Hegels* Lehre dazu, seinen Gegensatz zu denken. Jedes A verlangt gleichsam zur Ergänzung sein Non A. Wenn aber ein Begriff seinen Gegensatz gleichsam aus sich herausgetrieben hat, so entsteht das

logische Bedürfnis, beide Begriffe unter einem höheren Begriff zu vereinen oder, wie *Hegel* sagt, „aufzuheben“. Man kann also zur absoluten Wahrheit gelangen, wenn man nur die Selbstentwicklung der Begriffe denkend nach-erzeugt. *Hegel* führt uns so von dem reinen, inhaltslosen Begriff des Seins bis zur Idee, die „sich als Natur frei aus sich entläßt“, um dann als Geist wieder in sich zurück-zukehren. In den drei Entwicklungsstufen des Geistes, dem subjektiven, dem objektiven und dem absoluten Geiste, welch letzterer sich in Kunst, Religion und Philosophie offenbart, erreicht die Entwicklung ihren Höhepunkt und kehrt doch wieder zu ihrem Ausgangspunkt, dem reinen Sein zurück. Während *Schelling* seine Aufmerksamkeit hauptsächlich der Natur zuwendete, liegt *Hegels* Stärke in der Philosophie des Geistes. Hier hat er namentlich durch den Begriff des „objektiven“ Geistes, der sich in Recht, Moralität und Sittlichkeit verwirklicht und dessen Vorhandensein sich in dem Familienleben und im Staatsleben deutlich zeigt, die historische Betrachtungsweise ungemein vertieft. Man hat von ihm gelernt, daß jeder einzelne Mensch unter dem Einfluß des objektiven Geistes steht und daß jede erreichte Stufe der Geistesentwicklung nur durch eingehendes Studium der vorhergehenden Entwicklung begriffen werden kann. Allein *Hegel* glaubte, seine dialektische Methode überhebe der Mühe, exakte naturwissenschaftliche und historische Studien zu machen, und gestatte es, die Gesetze des Seins und Geschehens spekulativ abzuleiten. Deswegen hat die exakte Forschung so energisch gegen seinen Einfluß ankämpfen müssen und deswegen hat gerade *Hegel* unter den Einzelforschern so heftige Gegner gehabt. Heute freilich, wo die Tatsachenforschung längst gesiegt hat, findet man wieder die Unbefangenheit, um auch *Hegels* Verdienste um die Förderung des menschlichen Wissens gerechter zu würdigen. *Hegels*

Philosophie verdient zunächst als ein großartiger, in sich geschlossener Gedankenbau schon an sich Anerkennung und Bewunderung. Aber auch aus dem positiven Inhalt seiner Lehre bleibt die geschichtliche Betrachtungsweise alles geistigen Geschehens als wertvolles Ergebnis bestehen.

Der Monismus der Substanz ist nur bei den Eleaten und bei *Spinoza* in voller Strenge durchgeführt. Bei *Schelling* und *Hegel* verbindet sich damit auch der Gedanke der Entwicklung; bei *Schelling* im Sinne einer wirklichen Veränderung, während *Hegel* die Entwicklung mehr als Selbstentfaltung des Begriffes faßt. Zugleich ist dieser Monismus, wie schon bemerkt, bei *Schelling* und *Hegel* spiritualistisch gefärbt, indem das Wesen des Absoluten bei beiden doch geistiger Natur ist.

Neuere Naturforscher, insbesondere *Ernst Hückel*, haben diesem Monismus wieder eine mehr materialistische Grundlage gegeben. In seinem viel gelesenen Buche „Die Welträtsel“ hat *Ernst Hückel* versucht, aus dem Begriff der mit verschiedenen Kräften und Tendenzen ausgestatteten Materie das Weltgeschehen als einheitlichen Entwicklungsgang darzustellen, in welchem aus einfachen materiellen Elementen, die aber schon die Keime geistigen Lebens in sich tragen, die kompliziertesten Erscheinungen des individuellen und sozialen Lebens nach und nach hervorgehen.

Von anderer Seite wurde hingegen auf Grund physiologischer und physikalischer Theorien der Versuch unternommen, den Substanzbegriff als beharrenden, sich immer gleich bleibenden Stoff ganz aus der Weltbetrachtung zu eliminieren und nur die stete gesetzmäßige Veränderung als das Bleibende anzusehen. Diese etwas schwerer verständliche, aber mit sehr strenger Konsequenz durchgeführte Betrachtungsweise, die wir oben den Monismus des Geschehens nannten, soll jetzt dargestellt werden.

§ 32. Der Monismus des Geschehens.

So wie der Monismus der Substanz, so hat auch der Monismus des Geschehens im griechischen Altertum seine Wurzeln. In bewußtem Gegensatz zu den eleatischen Denkern hat *Heraklit* aus Ephesus (um 500 v. Chr.) das Werden und die Veränderung als das Prinzip des Weltgeschehens aufgestellt. „Alles bewegt sich und nichts bleibt“, lautet einer seiner Aussprüche, und indem er das Weltgeschehen mit einem Flusse vergleicht, behauptet er, man könne nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen, denn es sei dann nicht mehr derselbe.*) *Heraklit* hat auch erkannt, daß in all dieser Veränderung ein Gesetz walte, eine Art Weltvernunft, die er Logos nannte. „Diese Weltordnung“, sagt er, „dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer.“ Das Feuer, das nach *Heraklit* den Urstoff bildet, scheint auch nur ein Sinnbild der ewigen Bewegung zu sein. *Heraklit* kennt auch bereits den Gedanken einer steten Entwicklung zum Höheren und nennt deshalb den Kampf den Vater aller Dinge. Aus diesem Kampfe sind nach ihm Götter und Menschen, Herren und Knechte hervorgegangen.

Heraklits Gedanken sind zum Teil von den Stoikern wieder aufgenommen worden, aber ohne daß diese die zugrunde liegende Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt hätten. Auch bei *Giordano Bruno* begegnen wir den Spuren *Heraklits*, indem dieser Feuergeist vom Gedanken des ewigen Werdens erfüllt ist. *Hegel* glaubte bei *Heraklit* die Grundideen seines eigenen Systems zu finden, und

*) Von dem Werke *Heraklits* besitzen wir über 100 Bruchstücke, die jetzt am bequemsten zugänglich sind in dem Buche: „Herakleitos von Ephesos“, griechisch und deutsch von *Hermann Diels*. Berlin 1901. Auch in der S. 133 zitierten Sammlung.

Hegels Schüler, *Lassalle*, hat in diesem Sinne ein zweibändiges Werk über *Heraklit* geschrieben. Zweifellos haben *Hegel* und *Lassalle* in die Aussprüche *Heraklits* oft einen Sinn hineingelegt, der dem griechischen Denker fremd war, allein in der Hauptsache haben sie doch richtig geurteilt. Für *Heraklit* ist das Universum nicht beharrende Substanz, sondern ein Weltprozeß.

Diesen Gedanken haben nun auf dem Grund der Entwicklungslehre neuere Forscher energisch aufgenommen und mit großer Konsequenz zu Ende gedacht. Bevor wir jedoch diesen neuesten Monismus selbst darstellen, sei ein Blick auf die erwähnte Entwicklungslehre geworfen.

Für die unorganische Welt hatte *Kant* in seinem Werke „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (erschienen 1755) den Gedanken einer Entwicklung nach mechanischen Gesetzen streng und konsequent durchgeführt. Seine Hypothese von den glühenden Gasnebeln, aus denen sich unser Sonnensystem gebildet habe, wurde später in ähnlicher Weise vom französischen Astronomen und Mathematiker *Laplace*, der unabhängig von *Kant* auf dieselbe Idee gekommen war, aufgestellt und ist unter dem Namen der *Kant-Laplaceschen* Theorie allgemein bekannt.*) *Helmholtz* hat in einem überaus licht-

*) *Laplace* hat seine Hypothese nicht so ausführlich dargelegt wie *Kant*. Dieselbe findet sich am Schlusse seines Werkes „Exposition du système du monde“ in einer längeren Anmerkung (p. 498—509 im Bd. IV der großen Pariser Gesamtausgabe). Während nun *Kant* voll Zuversicht ausruft: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen“, ist der Astronom und Mathematiker viel zurückhaltender. „Ich werde“, so kündigt er seine Theorie an, „in der Anmerkung am Schlusse dieses Werkes eine Hypothese vortragen, die mir mit großer Wahrscheinlichkeit aus den dargestellten Phänomenen sich zu ergeben scheint, die ich aber dennoch mit all dem Mißtrauen vorbringe, womit uns alles erfüllen muß, was nicht Resultat der Beobachtung und Rechnung ist.“ (p. 477).

voll geschriebenen Vortrage*) dargetan, daß diese Theorie auch dem gegenwärtigen Stande der Forschung am meisten entspreche. Vor der organischen Welt macht aber *Kant* mit vollem Bewußtsein halt. Während er in voller Zuversicht zu seinen Aufstellungen meint, man könne ohne Vermessenheit sagen: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, das ist: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll“, getraut er sich nicht, die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe erklären zu können.

Durch die Forschungen von *Goethe*, *Lamarck*, *Geoffroy Saint-Hilaire*, *Spencer* und *Darwin* ist nun die Einsicht in die Entwicklung der organischen Welt wesentlich gefördert worden. Man weiß jetzt, daß auch hier aus einfachen Elementen die kompliziertesten Gebilde sich entwickeln, und man hat wenigstens eine Ahnung von den Gesetzen dieser Entwicklung. Die Grundeigenschaften des Lebens, als da sind: Wachstum, Ernährung, Anpassung der inneren Funktionen an die äußere Umgebung, müssen hier allerdings auch schon bei den Elementen, mag man sie nun Zellen, Neurone, Plasome oder wie immer nennen, vorausgesetzt werden. Aber das eine steht fest, daß alle Organe und alle Funktionen sich auf Grund bestimmter Tendenzen entwickeln, die darauf gerichtet sind, den Organismus und seine Gattung zu erhalten. Die aus dieser Betrachtungsweise entstandene Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens, d. i. die *Biologie*, hat durch emsige Einzelforschung große Fortschritte gemacht und es ist eine unabweisbare Aufgabe geworden, auch das geistige Leben des Menschen vom Standpunkte der Lebenserhaltung aus oder, wie man es wissenschaftlicher ausdrücken kann, nach biologischen Prinzipien zu durchforschen. *Herbert*

*) *Helmholtz*, „Über die Entstehung des Planetensystems“, abgedruckt in „Vorträge und Reden“, Bd. II, S. 53 ff.

Spencer hat dies in seinen „Prinzipien der Psychologie“ zuerst versucht und hat dadurch trotz seiner etwas zu engen Fassung des Lebensbegriffes viel zum besseren Verständnis der seelischen Vorgänge beigetragen.

Wenn alles, was im menschlichen Organismus vor sich geht, als Lebensvorgang aufgefaßt wird, so ist die Möglichkeit geboten, für psychische und für physische Phänomene ein einigendes Band zu finden und einen Begriff aufzustellen, der tatsächlich beide vereinigt. Von da aus läßt sich aber der Blick auf alles Geschehen erweitern und so eine monistische Auffassung gewinnen, die weit konsequenter und strenger ist als alle bisher versuchten. Diese Gedankenwege sind von *Richard Avenarius* und von *Ernst Mach* eingeschlagen worden und der von *Avenarius* begründete „Empiriokritizismus“ ist das konsequenteste monistische System, das bisher aufgestellt wurde.

Avenarius und *Mach* sind unabhängig voneinander und auf ganz verschiedenen Wegen zu ihren Resultaten gelangt. *Avenarius*, der sich anfangs viel mit *Spinoza* beschäftigte und durch diese Beschäftigung jedenfalls in dem Verlangen nach streng monistischer Auffassung des Universums bestärkt wurde, geht vom materialistischen Standpunkte aus, während *Mach* anfangs dem Idealismus näher steht. Schon in früher Jugend, so erzählt *Mach*, war ihm bei der Lektüre von *Kants* „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ der Gedanke gekommen, daß die Annahme eines unerkennbaren „Ding an sich“ eine vollkommen überflüssige sei.

Der Grundgedanke des *Avenarius-Machschen* Monismus ist die Aufhebung des Unterschiedes zwischen physischen und psychischen Phänomenen. Zu dieser Aufhebung gelangen diese Denker aber nicht durch irgendwelche materialistische oder

spiritualistische Hypothesen, sondern durch eindringende Zergliederung des Ich-Bewußtseins. So wie *Kopernikus* uns gezwungen hat, den geozentrischen Standpunkt aufzugeben und unsere Erde nur als einen Punkt im Universum zu betrachten, so suchen diese Forscher zu beweisen, daß das, was wir unser Ich nennen, nur ein Komplex von einzelnen Elementarvorgängen ist, deren Zusammensein ein festes, aber durchaus kein unzerstörbares ist. In dieser Auflösung des Ich-Begriffes ist bereits *David Hume* vorausgegangen, dem *Ernst Mach* in erkenntnistheoretischen Fragen auch sonst sehr nahe steht. Zwischen den Elementarvorgängen, die mein Ich ausmachen, und den Vorgängen meiner Umgebung bestehen Abhängigkeitsbeziehungen, die in ihrer Art gar nicht verschieden sind von den Abhängigkeitsbeziehungen, die zwischen den sonstigen Vorgängen im Universum obwalten. Die Mathematik hat zur Zusammenfassung der verschiedenen Abhängigkeiten zwischen Größen den allgemeinen Begriff der Funktion gebildet. a ist eine Funktion von b ($a = f[b]$) heißt: Mit jeder Größenänderung von a ist eine Änderung von b immer verbunden. Verallgemeinert man nun den Begriff der Funktion in dem Sinne, daß nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Abhängigkeitsbeziehungen darunter verstanden werden, so wird man sagen können: Im Universum findet sich nichts anderes vor als Elemente, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Die Wissenschaft hat dann keine andere Aufgabe, als diese Elemente und ihre funktionalen Beziehungen möglichst einfach zu beschreiben. Mit dieser Beschreibung hat sich zugleich eine ökonomische Ordnung der Erfahrung zu verbinden, damit das Gemeinsame nur einmal gedacht werde und so mit möglichst geringem Denkaufwand möglichst viel funktionale Beziehungen zusammengefaßt und verwertbar gemacht werden. So sind die Zahlbegriffe

nichts anderes als sehr brauchbare Denkmittel, die es gestatten, Beziehungen von hoher Allgemeinheit in kurzen und präzisen Formeln zur Verfügung zu haben.

Die Welt ist somit, wie es ein jüngerer Forscher (*Heinrich Gomperz*) ausdrückt, ein geordnetes Ereignis. Hier kann weder von Substanzen noch von Ursachen die Rede sein. Jede Substanz verflüchtigt sich sofort in eine Reihe von Geschehnissen und zwischen diesen Geschehnissen kann nur von regelmäßiger Sukzession und Koexistenz, nie aber von kausaler Verknüpfung die Rede sein. Nur die Zweckmäßigkeit der biologischen Funktionen im Leben der Organismen bleibt bestehen, aber nur als charakteristisches Merkmal, als Wegweiser zu einer künftigen ganz exakten, ökonomisch geordneten Beschreibung.

Die Elemente, zwischen denen die Funktionalbeziehungen obwalten, sind bei *Avenarius* materieller, stofflicher Natur. Er betrachtet jeden Menschen mit seiner von ihm wahrgenommenen, zu ihm in Beziehung stehenden Umgebung zusammen als eine „Prinzipialkoordination“, d. h. als eine von Anfang an bestehende Zusammengehörigkeit. Das „Ich-Bezeichnete“ und seine Umgebung bilden ein Ganzes. Das System C, so nennt *Avenarius* das Gehirn, ist das Zentralglied dieser Prinzipialkoordination. Im menschlichen Weltbegriff, der sich bei jedem von selbst bildet, verlegen wir nun die Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle unserer Mitmenschen in ihr Inneres. Wir unterscheiden den Baum in unserer Umgebung, gleichsam „den wirklichen Baum“, von dem Bilde des Baumes, das unser Mitmensch in seiner „Seele“ hat. Diese „Einlegung“ oder „Introjektion“ ist nach *Avenarius* eine in den Tatsachen nicht begründete Verdoppelung der Welt, indem wir den „Sachen“ in unserer Umgebung unsere „Gedanken“ gegenüberstellen. Schließlich gehört dann unser Körper zu den „Sachen“, aber in ihm wohnt

ein eigenes und eigenartiges Wesen, die Seele, als der Träger der Gedanken und Gefühle. Diese Verdoppelung ist aber nach *Avenarius* eine Verfälschung der reinen Erfahrung. Jeder Mensch ist nur ein Zentralglied einer Prinzipialkoordination und seine Umgebung, insofern er sie wahrnimmt, ist dasselbe, was seine Gedanken und Gefühle: „Abhängige vom System C“ (Gehirn).

Durch Einführung des Begriffes der Prinzipialkoordination und dadurch, daß alle psychischen Phänomene bloß als „Abhängige vom System C“ aufgefaßt werden, glaubt *Avenarius* den Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem überwunden und den natürlichen Weltbegriff, für den es seiner Meinung nach nur eine einzige Gattung von Geschehnissen gibt, wiederhergestellt zu haben. Da aber bei ihm das Gehirn, also etwas Materielles, die Grundlage für seine monistische Auffassung bildet, so behält sein Monismus immer etwas Materialistisches. Was er als „Abhängige vom System C“ bezeichnet, das sind ebenso wie das System C selbst und alles, was darin vorgeht, doch immer stoffliche, an ein materielles Substrat gebundene Vorgänge, und wenn man seine Ausführungen konsequent zu Ende denkt, so bleibt doch schließlich nichts übrig als ein materialistischer Monismus.

Anders verhält es sich in dieser Beziehung bei *Mach*. Da, wie bereits bemerkt wurde, *Mach* vom Idealismus ausgegangen ist und ausdrücklich sagt, der idealistische Ursprung seiner Anschauungen solle durchaus nicht verdeckt werden, so erscheint bei ihm der Monismus des Geschehens weit strenger und konsequenter durchgeführt als bei *Avenarius*. Die Elemente, aus denen das Universum besteht, sind für *Mach* zunächst Empfindungen. Diese tragen als psychische Phänomene den Charakter des Ereignisartigen, des substratlosen Geschehens an sich, der allen seelischen Erlebnissen eigentümlich ist. Indem nun

Mach zur Überzeugung gelangt, daß auch die physischen Phänomene, wenn man sie eingehend zergliedert, sich nicht als beharrende Substanzen, sondern ebenfalls nur als Ereignisse darstellen, zwischen denen gesetzmäßige Beziehungen obwalten, gelangt er zu einer wirklich monistischen Auffassung, die nicht Materialismus ist. Der einheitliche Begriff, durch den alles gedacht wird, ist der Begriff des Geschehens. Die Elemente sind nicht beharrende unveränderliche Atome, sondern Elementarvorgänge, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Deshalb betont auch *Mach* ausdrücklich, daß der idealistische Ursprung seiner Betrachtungsweise nicht verdeckt werden soll. Zu dem Begriff des reinen Geschehens und zu dessen konsequenter Anwendung kann man eben nur durch introspektive Betrachtung des eigenen Seelenlebens gelangen. Um diese Auffassung zu verstehen, muß man sich freilich über sich selbst erheben. Man muß gleichsam den archimedischen Punkt außerhalb seines Ich finden, um von da aus das Weltgetriebe zu überschauen. Indem man sich eins fühlt mit dem Universum und mit dem Steinklopferhans in *Anzengrubers* „Kreuzelschreibern“ zu der Überzeugung gelangt: „Du g’hörst zu den Allen und dös Alls g’hört zu Dir“, sieht man ein, daß das, was wir unser Ich nennen, nur ein vorübergehendes Zusammenballen kosmischen Geschehens ist, in dem dieselben Gesetze herrschen wie in der Natur. Dem geklärten Blicke des Denkers erscheint dann das Universum als eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten, und der Unterschied der Elemente, zwischen denen die funktionalen Beziehungen walten, schwindet gänzlich.

In seinem neuesten Werke „Erkenntnis und Irrtum“ hat *Mach* seine monistische Betrachtungsweise noch deutlicher dargelegt. Er billigt darin (S. 460 d. 2. Aufl.) die Bezeichnung seines Standpunktes als Monismus des Geschehens. Den

Unterschied zwischen Physischem und Psychischem bestimmt er dahin, daß „die Gesamtheit des für alle im Raume Vorhandenen als das Physische“, „dagegen das nur Einem unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließbare als das Psychische bezeichnet“ wird (S. 6). Diese Unterscheidung liegt aber nicht am Anfang der Erfahrung, sondern vollzieht sich erst durch den Verkehr der Menschen miteinander. „Wer durch irgend einen Zufall ohne lebende Genossen aufwachsen könnte, würde seine dürftigen Vorstellungen schwerlich den Empfindungen gegenüberstellen, würde nicht zum Gedanken des Ich gelangen, dieses nicht der Welt entgegensetzen. Alles Geschehen wäre für ihn nur Eines.“ (S. 460.) „Als der Mensch durch Analogie die Entdeckung machte, daß auch andere ihm ähnliche, sich ähnlich verhaltende Lebewesen, Menschen und Tiere, bestehen, und als er genötigt war, sich zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß er deren Verhalten mit Rücksicht auf Umstände beurteilen müsse, die er nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmen konnte, deren Analoga ihm aber doch in seiner besonderen Erfahrung bekannt waren, da konnte er nicht anders, da mußte er die Vorgänge in zwei Klassen teilen, in solche, die allen, und in andere, die nur Einem wahrnehmbar waren . . . Da wurde ihm zugleich der Gedanke des fremden und des eigenen Ich klar. Beide Gedanken sind untrennbar“ (S. 459 f.). Die Unterscheidung von Physischem und Psychischem ist also für *Mach* und ebenso für *Avenarius* eine willkürliche und darum nicht berechtigte. Beide wollen die „reine Erfahrung“ wiederherstellen, wo diese Scheidung noch nicht vollzogen war. Sie suchen keineswegs das Physische und das Psychische durch ein unbekanntes Drittes zu verbinden, wie dies *Spinoza* tut, dessen göttliche Substanz gleichsam jenseits von Physisch und Psy-

chisch liegt. Der Standpunkt, den *Mach* und *Avenarius* gewinnen wollen, liegt vielmehr diesseits von Physisch und Psychisch. Es gibt nur ein Universum, nur ein einziges kosmisches Geschehen, das in zwei getrennte Welten zu zerlegen kein Grund vorhanden ist. Für *Avenarius* ist dabei mehr der systematische, für *Mach* mehr der methodologische Gesichtspunkt maßgebend. *Avenarius* will einen „natürlichen Weltbegriff“, also ein System, eine Weltanschauung, *Mach* hingegen nur einen Standpunkt, den er nicht gleich verlassen muß, wenn er von der Physik zur Psychologie übergeht. *Machs* Auffassung ist deshalb nicht metaphysischer, sondern nur methodologischer Monismus und als solcher jedenfalls von großem Wert für den Forschungsbetrieb, insbesondere für die Ausschaltung überflüssiger Probleme. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß in *Machs* methodologischen Prinzipien die Elemente einer Weltanschauung enthalten sind; die man als Monismus des Geschehens bezeichnen darf.

Zweifellos ist dieser Monismus weit strenger und konsequenter als alle anderen monistischen Deutungsversuche. Aber auch hier muß die Kritik fragen, ob sich diese Auffassung durchführen läßt. Ist auf dem Standpunkte, der diesseits von Physisch und Psychisch liegt, überhaupt Erfahrung möglich und kann hier von einem Weltbegriff ernstlich die Rede sein? Erfahrung besteht nicht bloß im Erleben der Tatsachen, Erfahrung setzt überall schon Formung und Gliederung derselben voraus. Alle Eindrücke, die von außen kommen, müssen durch die zentralisierte Organisation des Menschen, durch das System C, wie *Avenarius* sagt, gleichsam hindurchgegangen sein, wenn sie zu Erfahrungen werden sollen. Auch das Zusammenwirken der Menschen ist zum Zustandekommen biologisch verwertbarer Erfahrungen unerläßlich.

Solche Erfahrungen können aber, wie oben gezeigt wurde, ohne die fundamentale Apperzeption nicht gemacht werden und diese setzt schon den Gegensatz von Ich und Welt voraus. Es ist deshalb schwer zu glauben, daß vor Ausbildung dieses Gegensatzes und ohne denselben überhaupt Erfahrung möglich ist, und deshalb scheint mir auch dieser, sehr bedeutende Versuch einer einheitlichen Welt-auffassung den Dualismus nicht vollständig zu überwinden.

Die monistischen Versuche, das ontologische Problem zu lösen, haben die Denkkraft in hohem Maße gesteigert und uns gelehrt, den Blick aufs Ganze zu richten. Tatsächlich aber scheint es bis jetzt nicht gelungen, die Vielheit der Erscheinungswelt aus einem Grundprinzip heraus als vollkommen gleichartig zu fassen. Selbst wenn man sich auf den formalen Begriff des Geschehens beschränkt und in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit das einigende Band sucht, bleibt, wie oben bemerkt wurde, die Zweiheit bestehen. Deshalb kehrt man in neuester Zeit wieder mehrfach zu der anscheinend wissenschaftlich minderwertigen, tatsächlich aber der wirklichen Erfahrung mehr entsprechenden Auffassung des Dualismus zurück. Mit den daraus sich ergebenden Problemen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

§ 33. Der Dualismus.

Dualistisch ist, so wurde bereits oben (S. 118 f.) bemerkt, die Weltanschauung des nicht philosophierenden Verstandes. Leib und Seele sind auf dieser Denkstufe zwei verschiedene Wesenheiten, die eine Zeitlang zusammen sind und zusammenwirken. Die Vorstellung von der Seele ist aber dabei nicht streng immateriell. Die Seele ist ein Wesen, das für sich existiert und beharrt, und daher bleibt sie stofflich, so verdünnt und sublimiert auch ihre Stofflichkeit gedacht werden mag.

Der philosophische Dualismus muß nun aus dem Seelenbegriff alles Materielle vollständig zu eliminieren suchen. Dies gelingt in vollkommener Weise nur dann, wenn man nicht den Begriff einer beharrenden Seelensubstanz zugrunde legt, sondern das Psychische immer nur als ein Geschehen auffaßt, das, absolut unräumlich, nur einen zeitlichen Verlauf aufweist.

Diese strenge Auffassung, die aber einzig und allein den gegebenen Tatsachen gerecht wird, ist sehr jungen Datums und noch keineswegs Gemeingut der Philosophen. Die substantielle Auffassung der Seele erhält sich vielmehr noch immer und diese erzeugt das schwierige, von alten Zeiten her immer wieder erörterte Problem der Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele.

Der Dualismus findet dieses Problem auf seinem Wege und es bildet eigentlich den Kern jeder dualistischen Weltanschauung.

Im Altertum ist der Dualismus am deutlichsten und entschiedensten von *Aristoteles* ausgesprochen worden. Die Seele ist nach ihm zwar nur die Form, die Vollendung (Entelechie) des lebenden Wesens und geht mit dem Körper zugrunde. Aber es gibt außer der Seele noch einen vom Körper trennbaren Geist, der in ihm wohnt, solange der Körper lebt, dann aber sich von ihm trennt und ein Eigenleben führt. Die aristotelische Lehre ließ sich am besten mit den Dogmen der christlichen Religion vereinigen und deshalb blieb sie mit geringen Modifikationen das ganze Mittelalter in Kraft. Viel strenger und allgemeiner ist der Dualismus von *Descartes* formuliert worden, der Körper und Geist als vollkommen verschiedene Wesenheiten schied, indem das charakteristische Attribut für den Körper die Ausdehnung, für den Geist das Denken sei. Das ausgedehnte Wesen (*res extensa*) und

das denkende Wesen (*res cogitans*) sind die zwei einander vollkommen entgegengesetzten Substanzen.

Das Problem der Wechselwirkung hat *Descartes* so gelöst, daß er der Seele einen Sitz im Gehirn (in der Zirbeldrüse) anwies und sie von da aus Wirkungen ausüben und empfangen ließ. Nun erschien aber späteren Denkern die Wechselwirkung zwischen zwei so ungleichartigen Substanzen als eine logische Unmöglichkeit und man suchte den unleugbaren Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem anders zu erklären. Die sogenannten *O k k a s i o n a l i s t e n* (*Geulincx*, 1624 bis 1669, und *Malebranche*, 1638 — 1715) nahmen an, daß Gott bei jeder Gelegenheit eines physischen Vorganges den entsprechenden geistigen erzeuge und umgekehrt. Die Vorgänge seien also nur Gelegenheitsursachen (*occasio* = Gelegenheit), welche Gott Anlaß zum Eingreifen geben. An Stelle dieses jedesmaligen Eingreifens setzte dann *Leibniz* eine vorher bestimmte Übereinstimmung oder prästabilierte Harmonie. Wie ein geschickter Uhrmacher zwei Uhren konstruieren könnte, die, ohne miteinander verbunden zu sein, doch genau gleich gehen, so habe Gott in seiner Allmacht die Verfügung getroffen, daß Leib und Seele in immer gleichem harmonischem Zusammenhange stehen, indem jedem Reize die Empfindung, jedem Willensakte die Bewegung folge, ohne daß Leib und Seele aufeinander wirken.

Der Dualismus hat nach *Descartes* keinen konsequenten und energischen Verfechter gefunden. Man glaubte ihn durch einen höher stehenden Monismus überwinden zu können. Das Problem der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen ist aber doch noch Gegenstand der Erörterung.

In neuester Zeit hat man zur Erklärung dieser Wechselbeziehungen die Theorie des *p s y c h o - p h y s i c h e n*

Parallelismus aufgestellt. Danach sind die physiologischen Vorgänge in den Nerven und besonders im Gehirn, welche in letzter Linie die psychischen Vorgänge bedingen, psycho-physische Prozesse. Es findet nur ein Vorgang statt, aber er bietet der Betrachtung zwei Seiten. Von außen ist er physischer Natur und steht mitten in der Kausalreihe des Naturgeschehens, von innen aber ist dieser Vorgang ein psychischer, er ist Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl oder Willensakt.

Der psycho-physische Parallelismus ist nur eine scheinbare, aber keine wirkliche Lösung des Problems, das in der täglich erlebten Tatsache der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Phänomenen enthalten ist. Wenn man von einer „Innenseite“ spricht, so ist dies nur ein täuschendes Bild. Nicht deshalb, weil die psychischen Phänomene sich im Innern des Organismus abzuspielen scheinen, heißen sie innere Vorgänge, denn sonst müßten ja auch die rein physiologischen Prozesse, wie die Verdauung, die Aufsaugung, der Blutkreislauf, die sich alle im Innern des Körpers vollziehen, darunter verstanden sein. Die „Innenseite“ des psycho-physischen Prozesses ist somit nur das Psychische selbst als Bewußtseinsvorgang. Wird nun der Bewußtseinsvorgang zusammen mit den ihm zugeordneten Vorgängen im Gehirn als ein einheitlicher Vorgang aufgefaßt, so läuft das immer auf eine materialistische Deutung hinaus. Man muß dann sagen: Sobald die physiologischen Vorgänge einen gewissen Grad der Kompliziertheit erreichen, gesellen sich psychische Erlebnisse dazu. Diese sind aber dann nur Funktionen des physiologischen Prozesses. Der einheitliche Vorgang ist ein materieller, und das Psychische ist, wie *Ribot* es ausdrückt, nur eine Zutat (*surajouté*), die für das Wesen des Prozesses eigentlich belanglos ist. Dadurch aber wird

der psycho-physische Parallelismus zum reinen Materialismus und alle Argumente, die gegen diesen vorgebracht wurden, gelten auch hier. Nur auf dem Standpunkt *Machs* hört die Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem auf, ein Problem zu sein. Daß aber auch hier der Dualismus nicht ganz überwunden ist, wurde oben gezeigt.

Unserer Ansicht nach ist der Dualismus durchaus nicht als widerlegt zu betrachten. Die Behauptung, daß Ungleichartiges nicht aufeinander wirken könne, liegt im Begriffe der Kausalität durchaus nicht enthalten. Dazu kommt noch, daß die Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem eine der primitivsten Tatsachen ist, die wir erleben. Wenn wir auf Grund eines Willensentschlusses eine Bewegung ausführen, so fühlen wir gleichsam, wie Ursache und Wirkung ineinander übergehen. Es ist diese Verbindung, wie *Jodl* einmal sagt, das Urbild aller Kausalität. Indem wir aber dabei an unsere oben gegebene Erklärung von der Entstehung der Urteilsfunktion erinnern, können wir noch mehr sagen. Diese Verbindung von Wille und Bewegung ist die einzige kausale Verknüpfung, die wir in ihrem Verlaufe erleben. Sie ist aber zugleich infolge der durch sie geschaffenen fundamentalen Apperzeption die Quelle alles unseres Urteilens und damit alles unseres Begreifens.

Es hat nun keinen rechten Sinn, eine solche Ur-tatsache als unbegreiflich zu bezeichnen. Unbegreiflich erscheint sie nur, wenn man die kausale Beziehung vom einseitigen, rein naturwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet und jede Wechselbeziehung dem Prinzip der Erhaltung der Energie unterwirft. Dieses Prinzip hat sich, insbesondere seitdem durch *Robert Mayer*, durch *Joule*, *Helmholtz*, *Mach* und in neuester Zeit durch *Ostwald* seine

wahre Bedeutung erkannt wurde, für alles physikalisch-chemische Geschehen aufs glänzendste bewährt. Man wird deshalb gewiß methodologisch richtig verfahren, wenn man an diesem bewährten Grundsatz auch neu hervorkommenden Energieformen gegenüber, wie man sie z. B. an den radio-aktiven Substanzen beobachtet, so lange festhält, als dies nur irgend möglich ist. Das Prinzip der Erhaltung der Energie ist aber durchaus nicht die einzige Betätigungsweise der Kausalität. Wir bemerken innerhalb des Gebietes der psychischen Phänomene, also im Reiche des Geistes kausale Beziehungen, bei denen von einer Konstanz der Energie keine Rede sein kann. Schon die geistige Entwicklung jedes einzelnen Menschen zeigt eine Steigerung der seelischen Leistungsfähigkeit. Weit großartiger aber und viel deutlicher tritt uns diese Steigerung entgegen, wenn wir die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ins Auge fassen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst hat die geistige Leistungsfähigkeit der Menschheit in einem Maße gesteigert, von dem man sich gar keine Vorstellung machen kann. Spielend operieren wir heute mit Begriffen, die zu bilden und auszudrücken einem *Aristoteles* die größte Anstrengung gekostet hat. Für das Verständnis der geistigen Entwicklung ist das Prinzip von der Erhaltung der Energie kein geeignetes Denkmittel. Viel tauglicher scheint uns vielmehr auf geistigem Gebiete das von *Wundt* aufgestellte Prinzip des *Wachstums geistiger Energie* zu sein (*Wundt*, Ethik, 3. Aufl., II, S. 72 ff.). In der physischen Welt ist die Kausalität eine geschlossene und beruht auf dem Grundsätze der Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung. In der Welt des Geistes und der Geister ist zwar jedes Geschehen durch die vorangegangenen Ereignisse verursacht, aber die Wirkungen gehen weit über das Vorangegangene hinaus. Die physischen Vorgänge lösen geistige



Vorgänge aus, aber diese erfahren dann dadurch, daß viele Menschen davon beeinflußt werden, eine Vermannigfaltung und Vervielfältigung, die sich ins Unermeßliche steigert. Kausalität ist also nicht nur da anzutreffen, wo das Gesetz der Erhaltung der Energie Geltung hat. Auch die tatsächlich vorhandenen Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen, Beziehungen, die täglich und stündlich erlebt werden, können gar nicht anders gedeutet werden, als durch gegenseitige Beeinflussung und Verursachung. Diese Deutung verstößt durchaus nicht, wie oft behauptet wird, gegen irgend ein wissenschaftliches Denkgesetz. Es liegt durchaus nicht im Begriff der Ursache, daß die Wirkung ihr äquivalent oder auch nur mit ihr gleichartig sei. Selbst in der physischen Welt sind die sogenannten „auslösenden“ Ursachen durchaus nicht den ausgelösten Wirkungen äquivalent. Alle psychischen Vorgänge aber sind selbst eine Art von Auslösungen und üben wiederum auslösende Wirkungen aus. Deshalb bleibt der Gedanke einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem trotz aller dagegen erhobenen Einwände wissenschaftlich haltbar.

Es gibt demnach in der Welt physische Vorgänge, d. i. solche, die sinnlich wahrnehmbar sind oder es werden können und die zugleich an einen substantiellen Träger gebunden erscheinen. Es gibt ferner psychische Vorgänge, die niemals sinnlich wahrnehmbar werden können und die, an sich betrachtet, zur Annahme eines substantiellen Trägers keinen Anlaß geben. Ihre Vereinigung im menschlichen Organismus beruht auf Wechselwirkung, welche an sich gar nichts Unbegreifliches hat.

Diese Auffassung bleibt wissenschaftlich möglich, und so verdient der Dualismus auch heute noch als berechtigte Weltanschauung zu gelten.

Neben dem Dualismus haben amerikanische Denker der jüngsten Zeit auch den ganz ursprünglichen Pluralismus wieder zur Geltung gebracht. Es ist dies eine vollkommen bewußte, aber viel radikalere Rückkehr zum Standpunkt des nicht philosophierenden Verstandes. Diese Richtung hängt mit dem Pragmatismus zusammen und wird auch von dem energischsten Vertreter des Pragmatismus, von *William James* verteidigt. Der Einheitstrieb des Menschen soll nur nach vorwärts und gar nicht nach rückwärts gerichtet sein. Die Welt ist ursprünglich durchaus keine Einheit, die menschliche Arbeit soll vielmehr eine einheitliche Organisation erst herbeiführen. Die Philosophie hat es bei diesen Denkern gar nicht mit dem Universum, sondern nur mit der Erde und den auf ihr wohnenden Menschen zu tun. Der Pluralismus ist einerseits radikaler Empirismus andererseits energischer Aktivismus. Während nun diese letztere, vorwärts treibende zur Tätigkeit spornende Tendenz sehr segensreich werden kann, wird in der theoretischen Grundlegung die bisher von der Wissenschaft erreichte Vereinheitlichung doch zu sehr vernachlässigt. Die physikalisch-chemischen Vorgänge haben soviel Gemeinsames, daß ihre Zusammenfassung in einen Begriff gerechtfertigt und geboten ist. Ebenso zeigen alle psychischen Phänomene das gemeinsame Merkmal des Unsinnlichen und des Ereignisartigen. Wenn man diesen beiden Gruppen ihre Selbständigkeit beläßt, hat man der wirklichen Erfahrung hinlänglich Rechnung getragen.

§ 34. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt.

Der Gegensatz von Beseeltem und Unbeseeltem, von Körper und Geist, der sich schon der naiven Auffassung aufdrängt und den die Philosophie entweder anerkennt

(Dualismus) oder zu überbrücken sucht (Monismus), ist durch die Betrachtung des Menschen nahe gebracht. Früher jedoch als der Mensch war die Welt, die ihn umgibt, Gegenstand der philosophischen Spekulation.

Der früh bemerkte Zusammenhang der Weltereignisse, die gesetzliche Regelmäßigkeit, die schon der Lauf der Jahreszeiten aufweist, verlangten eine Erklärung. Die Frage nach der wahren Natur des Weltalls, nach seinem Ursprung, seiner Entwicklung und seinem eventuellen Untergang bildet den Inhalt des kosmologischen Problems, mit dessen Lösung sich die Naturphilosophie beschäftigt, welche einen Teil der Metaphysik bildet.

Die ersten griechischen Philosophen glaubten den Zusammenhang und die Gesetzlichkeit des Weltgeschehens am einfachsten durch die Annahme eines einzigen Grundstoffes zu erklären, aus dem alles entstanden sei. Das Wasser, die Luft, das Feuer wurden von verschiedenen Denkern als solche Urstoffe angenommen. *Empedokles* nahm dann die bekannten vier Elemente an (Wasser, Feuer, Luft und Erde), während *Leukippos* und sein Schüler *Demokrit* die Atomistik begründeten, wonach die Welt aus qualitativ gleichen, nur durch Gestalt und Größe verschiedenen kleinen Körperchen besteht, die selbst unteilbar sind (atomon = Unteilbares) und durch ihre Gruppierung die verschiedenen Körper entstehen lassen.

Diese Auffassung wurde in der neueren Zeit durch verfeinerte Denkmittel und Denkmethode weiter ausgebildet und bildet noch heute bei einem großen Teile der Physiker die Grundlage der mechanischen Auffassung der Welt. Durch die genauere Erforschung der Bewegungsgesetze sowie durch die Erkenntnis der chemischen Eigenschaften der Körper ist diese Auffassung eine ungleich kompliziertere und auch inhaltlich verschiedene gegenüber

der *Leukipps* und *Demokrits*, allein der Grundgedanke ist derselbe geblieben.

Diese mechanische Auffassung befriedigte aber nicht allgemein und nicht auf die Dauer. Die auffallende Zweckmäßigkeit so vieler Naturvorgänge zeitigte bald den Gedanken an eine baumeisterliche Intelligenz, die alles planmäßig angeordnet habe. *Anaxagoras* ist der erste Philosoph, der eine solche Intelligenz zum Zwecke der Welterklärung annimmt. Sein Nus (*νοῦς*) oder Geist bringt Ordnung in das chaotische Weltall. Von da ab ist das kosmologische Problem eng verknüpft mit der Frage nach dem geistigen Urheber und Lenker des Weltalls. Der Gottesbegriff, der durch die religiösen Vorstellungen vorgebildet war, tritt nun in den Bereich der philosophischen Spekulation und schafft das theologische Problem, mit dem sich ein anderer Teil der Metaphysik, die Religionsphilosophie, beschäftigt.

Der Gottesbegriff hat jedoch in der Philosophie nicht nur eine metaphysische und erkenntnistheoretische, sondern auch eine ethische Bedeutung. Bald wird mehr die eine, bald wieder die andere Seite dieses Begriffes betont, mehrfach aber fließen beide zusammen.

Jeder Lösungsversuch des kosmologischen Problems muß heute zum Gottesbegriff Stellung nehmen, sei es auch nur in der Leugnung desselben. Ganz außer acht lassen darf man ihn nicht mehr, da derselbe infolge einer jahrtausendelangen Entwicklung zum ständigen Inventar unserer philosophischen Begriffe gehört.

Das kosmologisch-theologische Problem hat zunächst zwei entgegengesetzte Lösungsversuche hervorgebracht, die man kurz Mechanismus und Teleologie nennt.

Die mechanische Auffassung betrachtet das Weltgeschehen als Ausfluß von Kräften, die der Materie selbst innewohnen. Durch Anziehung und Abstoßung in den verschiedensten Formen, durch Schwere und Fliehkraft werden die Körper in ihrer Zusammensetzung und in ihren Bahnen erhalten. Auch die so überaus wichtigen chemischen Prozesse lassen sich in diese Anschauung einfügen, wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle qualitativen Unterschiede auf quantitative zu reduzieren. Auch die chemischen Eigenschaften wohnen ja den Stoffen inne und sind nicht von außen in sie hineingebracht.

Die mechanische Auffassung liegt der antiken Physik fast ausschließlich zugrunde und wird in neuerer Zeit namentlich von materialistischer Seite energisch verfochten. Auch die Vorgänge in den lebenden Organismen sucht man auf Mechanik und Chemie zurückzuführen und weist die Annahme einer besonderen Lebenskraft zurück.

Der Gottesbegriff ist mit der mechanischen Auffassung vereinbar und auch häufig mit ihr verbunden worden. Gott ist hier der Ordner (*Anaxagoras*) oder erste Beweger (*Aristoteles*) der vor ihm schon vorhandenen Materie. Nur der Begriff Gottes als Welterschöpfers ist mit der mechanischen Auffassung nicht recht vereinbar.

Die mechanische Auffassung bemüht sich namentlich in neuerer Zeit, den Zweckbegriff ganz aus der Naturerklärung zu eliminieren und steht eben dadurch im Gegensatz zu der teleologischen Auffassung.

Die Teleologie ist nämlich diejenige Denkrichtung, welche, die Zweckmäßigkeit der einzelnen Weltereignisse und namentlich der einzelnen Organe des Körpers betonend, die Annahme macht, die Welt sei von einer höheren Intelligenz nach bestimmten Plänen und Zwecken eingerichtet worden. *Platon* macht dem *Anaxagoras* den

Vorwurf, daß sein Nus nur eine ordnende Tätigkeit entfalte, über den Zweck der einzelnen Einrichtungen aber keine Rechenschaft gebe. Die teleologische Auffassung findet in Gott den Schöpfer und den Lenker der Welt.

Am deutlichsten ausgesprochen ist diese Anschauung in der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments und von da aus ist sie in die monotheistischen Religionen des Abendlandes eingedrungen, so daß sie den Kern der wichtigsten Religionssysteme bildet. Eben deshalb ist uns diese Auffassung von Kindheit an vertraut und geläufig.

Diese Form der Teleologie setzt einen persönlichen, außerweltlichen Gott voraus und kann deshalb, weil sie damit über die Erfahrung hinausgeht, auch transzendente, Teleologie genannt werden.

In neuerer Zeit hat sich daneben eine andere Form der Teleologie herausgebildet, welche die Zweckmäßigkeit als eine den Dingen, namentlich den Organismen selbst innewohnende Tendenz auffaßt. Diese immanente Teleologie ist die Auffassung der sogenannten Entwicklungslehre.

Diese betrifft allerdings vorwiegend die organische Natur und nimmt an, daß allen Organismen der Trieb nach Selbsterhaltung und Arterhaltung innewohne. Infolge dieses Triebes entwickeln sich die Organismen entsprechend den Lebensbedingungen und passen sich diesen im Kampfe ums Dasein immer besser an.

Diese von *Lamarck* begründete und von *Goethe* vielfach vertretene Anschauung ist, von *Herbert Spencer* (1856) zum erstenmal philosophisch formuliert, durch *Darwin* (Entstehung der Arten, 1859) Gemeingut der Gebildeten geworden. *Darwin* erweiterte sie durch die weittragende

Hypothese, daß die Organismen ihre im Kampf ums Dasein erworbenen Eigenschaften durch natürliche Auslese oder Zuchtwahl vererben und so die Anpassungsfähigkeit ins Ungemessene steigern können. Das Überleben der am meisten Angepaßten (the survival of the fittest) und die natürliche Auslese bilden den Kern des sogenannten Darwinismus, der aber nicht identisch ist mit dem Gedanken der Entwicklung überhaupt. Wenn also auch in neuerer Zeit manches von den speziellen Lehren *Darwins* sich als wissenschaftlich unhaltbar erwiesen hat, so bleibt doch der von ihm so energisch und so machtvoll vertretene Grundgedanke von bleibendem Werte.

Die hier gelehrt immanente Teleologie ist auch für die Erforschung des Seelenlebens und für die gesamten Geisteswissenschaften von großer Bedeutung.

Auch mit der immanenten Teleologie läßt sich, wie schon das Beispiel von *Darwin* selbst lehrt, der Gottesbegriff vereinigen. Man muß dann nur annehmen, daß Gott die einfachsten Lebewesen, etwa das Protoplasma, geschaffen und daß sich nach den von ihm hineingelegten Entwicklungsgesetzen daraus die Mannigfaltigkeit der Organismen allmählich herausgebildet habe.

Die Auffassung Gottes als einer außerweltlichen Intelligenz, die mit unendlicher Denk- und Willenskraft begabt ist, nennt man anthropomorphischen Theismus. Anthropomorphisch muß jeder Theismus bleiben, weil wir eine Intelligenz nur nach Analogie der menschlichen zu denken vermögen. Wir können unsere Seelenkräfte ins Unendliche gesteigert denken, aber es bleiben immer menschliche Kräfte. Der Theismus ist in roher Form die Auffassung aller Naturvölker, in geläuterter — nur diese pflegt mit diesem Namen bezeichnet zu werden — die Anschauung der herrschenden monotheistischen Religionssysteme.

Davon verschieden ist der *P a n t h e i s m u s*, wonach Gott und Welt nicht verschieden, sondern *E i n e s* sind. Das *G ö t t l i c h e* durchdringt das gesamte *W e l t a l l*, ist überall vorhanden, aber nicht getrennt von den Dingen, sondern ihnen *i m m a n e n t*. Anklänge von Pantheismus finden sich schon bei *Xenophanes*, deutlich ausgesprochen hat ihn *Giordano Bruno*, kraftvoll und energisch durchgeführt und zu Ende gedacht *Baruch Spinoza*. Für *Spinoza* gibt es, wie wir oben gehört haben, nur eine Substanz, nämlich Gott. Diese Substanz hat zwei Betätigungsarten oder Attribute, Denken und Ausdehnung. Jedes Ding ist ein Modus der einzigen Substanz und nimmt so teil an ihrer Göttlichkeit. Das Ziel der Weisheit ist die freudige Hingabe an das All, von dem wir ein Teil sind, und diese Hingabe ist es, welche *Spinoza* *G o t t e s l i e b e* nennt. Diese großartige Weltanschauung hat besonders mächtig auf *Goethe* gewirkt, der ihr schon in seiner Jugend in Fausts Religionsgespräch mit Gretchen und später als gereifter Genius wiederholt poetischen Ausdruck gegeben hat:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.“

Neben dem Pantheismus bildete sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in England eine besondere Auffassung des Gottesbegriffes aus, für welche die Bezeichnung *D e i s m u s* gewählt wurde. Die Vertreter dieser Auffassung (*Cherbury* † 1648, *Toland* † 1722, *Collins* † 1729) nehmen für die Vernunft das Recht in Anspruch, auch in den Fragen der Religion mitzusprechen, und lehnen sich gegen vernunftwidrige Dogmen und gegen überkommene

Autorität auf. Sie nennen sich deshalb mit Vorliebe Freidenker. Sie treten ein für eine natürliche Religion, was nach ihrer Meinung so viel ist als Vernunftreligion. Gott ist für sie der Schöpfer und Lenker der Welt, hauptsächlich aber sehen sie in ihm die Quelle des Sittengesetzes. Ein solcher Gottesbegriff kann aus der Vernunft abgeleitet werden und es bedarf keiner Offenbarung und keiner Wunder, um an ihn zu glauben. Der Wert der Religion liegt in der moralischen Gesinnung, die durch sie hervorgebracht wird. „Glaube an Gott und tue deine Pflicht“, lautet die Devise des Deismus.

Das Bedürfnis, den in der religiösen Tradition gegebenen Gottesbegriff philosophisch zu bearbeiten, hat sich im Mittelalter besonders stark fühlbar gemacht. Zunächst suchte man das Dasein Gottes aus seinem Begriffe, aus der Zweckmäßigkeit der Welt und aus anderen Argumenten logisch zu beweisen. Schon von manchen Scholastikern (z. B. *Duns Scotus*, 1265 — 1308) wurde jedoch die logische Unhaltbarkeit dieser Beweise erkannt und das Dasein Gottes zu den geoffenbarten, d. h. mittels der Vernunft nicht zu begründenden Wahrheiten gerechnet (s. o. S. 8). Auch in der neueren Philosophie hat man sich viel mit solchen Beweisen abgegeben, bis *Kant* das Dasein Gottes zwar als unbeweisbar, wohl aber als eine Forderung der praktischen Vernunft, d. h. des Sittengesetzes hinstellte. Seitdem schreibt man dem Gottesbegriffe vorwiegend ethische Bedeutung zu.

Unserer Ansicht nach ist jedoch der Gottesbegriff nicht so sehr für die Begründung des Sittengesetzes als vielmehr für unsere theoretische Weltanschauung von Bedeutung. Wir verweisen, um das deutlich zu machen, wieder auf die Urteilsfunktion als auf die fundamentale Apperzeption. Wenn wir jeden uns in der Wahrnehmung gegebenen Inhalt nur dadurch zu

unserem geistigen Eigentum machen können, daß wir ihn in die unserem Organismus gemäße Form umgießen, und ihn als ein Kraftzentrum und seine Kraftäußerung aufzufassen nicht umhin können, wenn sich uns ferner diese Form in jahrtausendelanger Denkarbeit bewährt und erprobt hat und wir mit ihrer Hilfe die Welt geistig erobert haben, dann liegt der Gedanke gewiß nahe, diese Form einmal auf das Weltganze anzuwenden. Sowie wir dies aber versuchen, dann erscheint uns dieses Ganze als das Werk eines mächtigen, unendlichen Willens, dessen Kraftäußerung eine konstante ist. Erst dadurch aber erhält unser Weltbild den wünschenswerten Abschluß. Dieser mächtige Wille ist der Urgrund für Materie und Geist, die Naturgesetze sind seine Gesetze, er hat sie gegeben, wie der Psalmist sagt, und er selbst bricht sie nicht.

So gelangen wir durch Anwendung der an der Erfahrung bewährten Urteilsfunktion auf das Weltganze zu einer unseren Erkenntnistrieb befriedigenden Weltanschauung, in der auch der Gottesbegriff seine Stelle findet.

Literatur.

- Fr. A. Lange*, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. 1866. 7. Aufl. 1902.
- Ed. v. Hartmann*, Geschichte der Metaphysik. 2 Bände. 1899 und 1900.
- Lotze*, Mikrokosmos. 3 Bände. 1856—1864, 5. Aufl. 1896 ff.
- System der Philosophie. 2. Teil: Metaphysik. 1879. 2. Aufl. 1884.
- W. Wundt*, System der Philosophie. 1889, 3. Aufl. 1906.
- G. Th. Fechner*, Über die physikalische und philosophische Atomlehre. 2. Aufl. 1864.
- Zendavesta oder: Über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 3 Bände. 1851. 2. Aufl. I. Band. 1901.
- Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.
- Ed. v. Hartmann*, Die Philosophie des Unbewußten. 1. Aufl. 1869. 11. Aufl. 1904.

- G. Heymans*, Einführung in die Metaphysik. 1905.
- Richard Avenarius*, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bände. 1888 bis 1891. 2. Aufl. 1909.
- — Der menschliche Weltbegriff. 1891, 2. Aufl. 1905.
- — Der Gegenstand der Psychologie. Drei Aufsätze in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894 und 1895. (Aus diesen Aufsätzen lernt man den Grundgedanken des *Avenariusschen* Monismus am besten kennen.)
- Josef Petzoldt*, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 Bände. 1900 und 1905.
- Ernst Mach*, Die Analyse der Empfindungen. Insbesondere die 3. bis 5. Aufl. 1902—1906.
- — Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. Aufl. 1906.
- — Die Prinzipien der Wärmelehre. 1896. S. 362—461.
- — Populär-wissenschaftliche Vorlesungen. 3. Aufl. 1903. Vorträge XII—XV (X—XIII der 1. und 2. Aufl.)
- W. Ostwald*, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902, 3. Aufl. 1905.
- M. Verworn*, Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.
- Rud. Eucken*, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. 1888.
- — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1907.
- — Geistige Strömungen der Gegenwart. 4. Aufl. 1908.
- Josiah Royce*, The world and the individual. 2 Bände. 1902. (Enthält ein wohldurchdachtes System einer idealistischen Metaphysik.)
- Henri Bergson*, (Die oben S. 115 zitierten Werke sind tiefgründige Verteidigungen des Dualismus).

Fünfter Abschnitt.

Wege und Ziele der Ästhetik.

§ 35. Begriff und Aufgabe der Ästhetik.

Das ästhetische Verhalten des Menschen ist ein eigenartiger Seelenzustand, der im Laufe der Kulturentwicklung sich vielfach differenziert und kompliziert hat. Das Charakteristische dieses Seelenzustandes besteht darin, daß Objekte und Vorgänge der Umgebung, mögen es nun Naturdinge oder Kunstwerke sein, in uns durch die bloße Betrachtung derselben Lust- und Unlustgefühle entstehen lassen, die nicht unmittelbar Anlaß zu heftigen Begehungen geben. *Kant*, der dieses Merkmal der ästhetischen Gefühle zuerst erkannte, hat deshalb von einem „uninteressierten Wohlgefallen“ gesprochen.

Die ästhetischen Gefühle veranlassen uns aber fast immer zu Urteilen über die ästhetischen Objekte. Die Prädikate dieser Urteile wie: schön, reizvoll, interessant, oder häßlich, reizlos, langweilig, gelten uns dabei für Eigenschaften der betrachteten Kunstwerke, die denselben objektiv zukommen. Für diese Urteile nehmen wir mitunter Allgemeingültigkeit in Anspruch und verteidigen unsere Meinung oft sehr lebhaft gegenüber anderen Ansichten.

Da nun das ästhetische Verhalten im Leben des Einzelnen sowie auch in der Kulturentwicklung der Menschheit eine große Rolle spielt, da ferner das ästhetische Verhalten auf neue Seiten der menschlichen Seele und des menschlichen Tuns aufmerksam macht, so muß die Forschung sich mit diesem Gegenstand beschäftigen. Es müssen die subjektiven und die objektiven Bedingungen

des ästhetischen Verhaltens untersucht werden, und darin besteht eben die Aufgabe der Ästhetik.

Die subjektiven Bedingungen fallen ganz in das Gebiet der Psychologie. Mit psychologischen Untersuchungen hat sich die Ästhetik in den letzten Dezennien vorzugsweise beschäftigt, und wir verdanken diesen Forschungen eine nicht unerhebliche Vermehrung unserer Einsicht in das Wesen des ästhetischen Verhaltens.

Wir wissen heute besser als etwa vor dreißig Jahren, was wir erleben, wenn wir durch die Betrachtung eines Gemäldes, durch das Anhören einer Symphonie, durch die Lektüre einer Dichtung angeregt und freudig gestimmt sind. Die psychologische Ästhetik untersucht einerseits das ästhetische Genießen, andererseits das künstlerische Schaffen gewissermaßen von der Innenseite.

In bezug auf die objektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens ist die Forschung noch keineswegs zu einer Einigung über die Ziele und noch weniger über die Wege der Untersuchung gelangt. Philosophische Spekulationen über das Wesen des Schönen und über seine kosmische Bedeutung, wie sie von *Platon* und *Plotin* im Altertum, von *Schelling*, *Hegel* und *Schopenhauer* in der Neuzeit angestellt wurden, haben ihre Wirkung auf die Geister noch nicht ganz verloren. Wichtiger jedoch sind historische Untersuchungen über die Entstehung und Entwicklung der einzelnen Künste und kulturgeschichtliche Forschungen über die Verbreitung und Bereicherung des ästhetischen Verhaltens, über die allmähliche Erziehung zum Bedürfnis nach Kunst und über die immer allgemeiner werdende Fähigkeit, auch die Natur vom ästhetischen Standpunkte zu betrachten. Die subjektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens sind psychologisch, die objektiven historisch und soziologisch zu untersuchen. Vielleicht ist es dann, wenn hier positive Ergebnisse vorliegen, dem weiterschauenden

Geiste möglich, im Universum selbst Keime des Ästhetischen zu entdecken und damit zu einer Philosophie des Schönen und der Kunst vorzudringen.

Die Grundlage alles ästhetischen Verhaltens darf man dabei aber nie aus dem Auge verlieren. Diese besteht wie gesagt darin, daß wir reine, von heftigen Begehungen freie Gefühle erleben. Die Tatsache des ästhetischen Verhaltens ist also zugleich ein Beweis dafür, daß das Fühlen eine eigenartige Grundfunktion des Bewußtseins ist, die sich einerseits vom Vorstellen und Denken und andererseits vom Begehren und Wollen unterscheidet. Da dieses reine Fühlen nur im ästhetischen Verhalten zur vollen Entfaltung gelangt, so kann nur die Ästhetik über das Wesen und über die Rolle des reinen Fühlens die letzten Aufschlüsse geben. Man kann deshalb die Ästhetik am kürzesten und am treffendsten mit *Heinrich von Stein* definieren als die Philosophie des Fühlens.

Durch diese Begriffsbestimmung ist die Stellung der Ästhetik im System der Philosophie charakterisiert und zugleich auch ein reiches Feld für psychologische, historische und soziologische Untersuchungen eröffnet. Die erste und wichtigste Aufgabe ist die psychologische Untersuchung des ästhetischen Genießens. Wir müssen uns zu klarem Bewußtsein bringen, was wir bei Betrachtung von Kunst und Natur im ästhetischen Verhalten tatsächlich erleben. Wir müssen im besonderen die ästhetische Freude von anderen Lustgefühlen unterscheiden und den Grund dieser Unterscheidung kennen zu lernen streben. Wir müssen ferner den Versuch wagen, uns in die Seele des schaffenden Künstlers zu versenken, um die Vorstellungen und Motive kennen zu lernen, die ihn beherrschen und bewegen. Alle diese Untersuchungen dürfen sich nicht ganz auf das einzelne Individuum beschränken. Der soziale Faktor spielt im ästhetischen Verhalten eine weit größere Rolle, als man meint. Wir sind in unserem eigenen ästhetischen Ver-

halten vielfach von der Mode und von anderen Zeitströmungen beeinflußt, und auch der schaffende Künstler hat bei seiner Arbeit vielleicht mehr, als er sich selbst und anderen eingestehen will, das Publikum im Auge, für welches sein Werk bestimmt ist. Die soziologische Bedeutung der Kunst, die schon *Plato* und *Aristoteles* erkannt haben, wird immer genauer erforscht werden müssen. Von da aus ergeben sich Zusammenhänge zwischen Ästhetik und Ethik und auf diesem Wege kann man auch zu Normen gelangen, die, ohne das Genie des Künstlers oder das ästhetische Recht des individuellen Geschmackes irgendwie einzuschränken, doch eine Skala objektiver ästhetischer Werte aufzustellen vermögen.

Die Ästhetik ist somit Philosophie des Fühlens und ihre Aufgabe besteht darin, die psychologischen, die soziologischen, die historischen und schließlich die kosmischen und metaphysischen Bedingungen des ästhetischen Verhaltens zu untersuchen.

§ 36. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik.

Das Wort Ästhetik im Sinne einer Philosophie des Schönen wird zum erstenmal von *Baumgarten* (1714—1762) gebraucht, der durch seine 1750—1758 erschienene Ästhetik eine Lücke in dem *Wolffschen* System der Philosophie auszufüllen suchte und damit die Ästhetik als selbständige philosophische Disziplin geschaffen hat.

Das Wort selbst (vom griechischen *aisthánesthai* = wahrnehmen) heißt eigentlich Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in dieser Bedeutung gebraucht es noch *Kant*, der einen Teil seiner Kritik der reinen Vernunft, eben die Lehre von der Sinnlichkeit, die transzendente Ästhetik genannt hat. Bei *Baumgarten* ist die wörtliche Bedeutung noch insoferne wirksam, als dort die Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis bezeichnet

wird. *Kant* hat den von *Baumgarten* eingeführten Ausdruck in seiner „Kritik der Urteilskraft“ bereits in dem heute üblichen Sinne verwendet, so daß das Wort „Ästhetik“ bei ihm zwei ganz verschiedene Bedeutungen hat. In seiner Erkenntnislehre heißt Ästhetik die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in seinem Werke über die Urteilskraft wird damit die Lehre vom Wohlgefallen am Schönen bezeichnet.

Wieder in anderem, etwas erweitertem Sinne wird das Wort von *Herbart* (1776—1841) verwendet, der darunter die praktische Philosophie überhaupt versteht, also alles, was Werturteile betrifft, und so die Lehre vom Sittlichen und die Lehre vom Schönen unter dem Namen Ästhetik zusammenfaßt. Diese Schwankungen im Wortgebrauche haben aber jetzt aufgehört und man versteht heute unter Ästhetik allgemein die Philosophie des Schönen und der Kunst.

Während also der Name der Ästhetik erst in der neueren Zeit entstand, hat ihr Gegenstand, das Schöne und die Kunst, schon ziemlich frühe die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen. *Platon* hat den Begriff des Schönen in einem eigenen Dialoge (*Hippias major*) erörtert und auch sonst viel von der Idee des Schönen gehandelt, die er in engen Zusammenhang mit der *L i e b e* gebracht hat. *Aristoteles* hat in seiner berühmten *Poetik* eine Theorie der Dichtkunst, insbesondere der Tragödie, entworfen und *Horaz* mit mehrfacher Benützung des *Aristoteles* seine *Epistel* über die Dichtkunst verfaßt. Der Neuplatoniker *Plotin* hat zwei tief angelegte philosophische Abhandlungen über das Schöne hinterlassen, die heute noch ernste Beachtung verdienen. Gelegentliche Beiträge zur Ästhetik finden sich auch in der scholastischen Philosophie, aber erst das achtzehnte Jahrhundert hat mit der reichen Entwicklung des Gefühlslebens auch die wissenschaftliche Erforschung des Schönheitssinnes gezeitigt.

Der Engländer *Shaftesburg* (1671—1713) hat durch seine ästhetische Moralphilosophie, die Schotten *Home* (1696—1782) und *Burke* (1728—1797) haben durch ihre psychologische Ästhetik sehr viel zur Kenntnis der betreffenden Seelenvorgänge beigetragen und auf die deutschen Denker und Dichter mächtig eingewirkt. Unter den französischen Ästhetikern des 17. und 18. Jahrhunderts hat besonders *Dubos* in seinen „*Reflexions critiques*“ (1719) wertvolle Gedanken ausgesprochen, die erst in neuester Zeit die ihnen gebührende Würdigung erfuhren. *Dubos* findet, daß das ästhetische Genießen deshalb lustvoll ist, weil es den Geist angenehm beschäftigt. Wir kommen auf diesen sehr wichtigen und fruchtbaren Gedanken in unserer eigenen Darstellung des ästhetischen Verhaltens zurück.

Nachdem dann *Winckelmann* an der antiken Kunst das Schönheitsideal zu erforschen sich mühte, *Lessing* die Aufgabe der Dichtkunst von der der bildenden Künste zu sondern suchte und *Herder* in der Tiefe der Volksseele die Urquelle der Poesie entdeckt zu haben glaubte, ging *Kant* daran, in seiner „*Kritik der Urteilskraft*“ die Ästhetik wissenschaftlich zu begründen.

Der glückliche Gedanke *Kants*, nicht das Schöne, sondern unsere Geschmacksurteile zu untersuchen, und die ebenso richtige als wichtige Behauptung, daß das Wohlgefallen am Schönen ein „uninteressiertes“, d. h. nicht von Begehrungen begleitetes sei, geben noch heute der philosophischen Ästhetik Inhalt und Richtung.

Eine kräftige Weiterbildung erfuhr die *Kantsche* Ästhetik durch *Schiller*. Sein Lieblingsgedanke zwar, dem er bereits vor seiner Bekanntschaft mit *Kant* in dem Gedichte „*Die Künstler*“ Ausdruck gegeben hatte, wonach der Schönheitssinn dem Menschen allein eigen und die Quelle der Erkenntnis und Sittlichkeit sowie aller Kultur sei, läßt sich nicht halten und muß angesichts der modernen

Entwicklungslehre aufgegeben werden. Allein die Ableitung der Kunst aus dem Spieltrieb, die in den Briefen über „die ästhetische Erziehung des Menschen“ auseinandergesetzt wird, ist einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Gedanken, welche die Ästhetik hervorgebracht hat. Erst in der jüngsten Zeit begann man die Tragweite dieses Gedankens zu würdigen und auf *Schillers* Grundlage weiter zu bauen.

Hegel, *Schelling* und *Schopenhauer* haben sich viel mit Ästhetik beschäftigt, und zwar im Sinne einer Metaphysik des Schönen und der Kunst. Für *Hegel* ist die Kunst die niedrigste Stufe, in der sich der absolute Geist objektiviert, während Religion und Philosophie die höheren bilden. Diese Stufen haben sich nach ihm historisch im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit nacheinander und auseinander entwickelt. Das Schöne, besonders das Kunstschöne, ist nach *Hegel* das Durchscheinen der Idee in dem Stoff und dieser Gedanke findet mehrfache Weiterbildung. In *Hegelschem* Geiste sind die Bearbeitungen der Ästhetik von *Fr. Vischer* und *Carriere* gehalten, von denen die erstere heute noch die umfassendste und inhaltsreichste Darstellung dieser Disziplin ist. Für *Schelling* ist die ganze Schöpfung ein Kunstwerk, und nach *Schopenhauer* bildet die Kunst die höchste Errungenschaft des Menschengestes, weil da der blinde und dumme Lebenswille vollständig überwunden ist und der reine Intellekt zum Ausdruck gelangt. Als die höchste Kunst betrachtet *Schopenhauer* die Musik, welche die tiefsten Aufschlüsse über das ihr Zugängliche gibt.

Gegenüber dieser auf den Inhalt des Dargestellten gerichteten Ästhetik glaubt *Herbart*, das Wesen des Schönen bestehe nur in gewissen Formen und Verhältnissen. Diese Ästhetik als Formwissenschaft hat der Herbartianer *Robert Zimmermann* ausgebildet, dem wir auch die erste Geschichte der Ästhetik verdanken.

Während die bisher betrachteten Versuche alle den spekulativen Weg einschlagen, betritt *G. Th. Fechner* in seiner 1876 erschienenen „Vorschule der Ästhetik“ neue Bahnen. An Stelle der früheren Ästhetik von Oben will er eine Ästhetik von Unten setzen und auf empirischem und experimentellem Wege zu Gesetzen des ästhetischen Wohlgefallens gelangen. Die ausgedehnten Versuche und die eindringende psychologische Analyse *Fechners* haben viele wertvolle Resultate zutage gefördert und noch mehr Anregungen gegeben. Insbesondere ist *Fechners* Unterscheidung des direkten und des assoziativen Faktors in der ästhetischen Beurteilung eine wertvolle Entdeckung. Gewisse Sinneseindrücke, wie einfache gesättigte Farben oder Farbkombinationen, Töne und Klänge, sowie gewisse Formen und Gestalten bewirken ein direktes oder elementares Wohlgefallen. Dagegen wirken größere Gemälde, Statuen und namentlich Dichtungen erst durch die assoziativ erweckten Vorstellungen und Gefühle ästhetisch.

In *Fechners* Geiste wird nun durch Experiment und Analyse emsig weitergearbeitet an der Erforschung der Gesetze des künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genießens.

Über die Ergebnisse und Aufgaben der experimentellen Ästhetik hat *Oswald Külpe* auf dem Würzburger Psychologenkongreß ein lichtvolles und sehr belehrendes Referat erstattet, das im Berichte dieses Kongresses veröffentlicht ist. Die Analyse des ästhetischen Genießens ist in den letzten Jahren besonders durch *Theodor Lipps*, *Konrad Lange*, *Johannes Volkelt* und *Hugo Spitzer* sehr gefördert worden. *Max Dessoir* hat durch Begründung einer eigenen Zeitschrift für Ästhetik ein Zentralorgan geschaffen, das viele wertvolle Beiträge enthält. Als besonders anregende neue Gesichtspunkte sind dabei der von *Lipps* eingeführte Begriff der „Einfühlung“ und die „bewußte Selbstillusion“ von *Konrad Lange* zu bezeichnen. *Lipps* geht dabei von

der Voraussetzung aus, daß jedes ästhetische Objekt ein Lebendiges darstellt, und nennt den Seelenzustand, den wir erleben, wenn wir uns in das Leben des ästhetischen Objekts hineinversetzen, „Einfühlung.“ *Lipps* findet die Einfühlung schon in der Auffassung einfacher geometrischer Ornamente sowie auch in der Betrachtung der Natur und führt dieses Prinzip konsequent und sehr anregend bei allen Künsten durch. *Konrad Lange* sieht wieder das Hauptmerkmal des ästhetischen Genießens darin, daß wir beim Betrachten der Kunstwerke eine bewußte Selbsttäuschung erleben. Wir vergessen nie, daß wir nur eine Darstellung, nicht das Objekt selbst vor uns haben. Jedes Kunstwerk hat illusionsfördernde und illusionsstörende Elemente, und in diesem Wechsel von Schein und Wirklichkeit besteht nach ihm der ästhetische Genuß. Bei der im Flusse befindlichen Bewegung ist es nicht möglich, das sicher Erkannte von dem bloß Vermuteten genau zu unterscheiden. Es sollen daher nur die Richtungen und Tendenzen der modernen Ästhetik kurz angedeutet werden.

Die spekulative Ästhetik ist noch nicht so ganz überwunden wie die spekulative Psychologie (vgl. oben S. 21 f. und S. 30), allein auch hier wendet sich das Hauptinteresse der erfahrungsmäßigen Behandlungsweise zu. Die empirische Ästhetik teilt sich in eine normative oder technische und in eine beschreibende oder analytische.

Die normative Ästhetik stellt Regeln für den Künstler und Normen für den Beurteiler auf. Die Regeln für den Künstler betreffen meist das Handwerksmäßige der Kunst und dieses nennt man speziell die Technik. Diese ist bei den einzelnen Künsten verschieden und auch von verschiedener Bedeutung.

Die bildenden Künste, wie Baukunst, Malerei und Bildhauerkunst, erfordern zu ihrer Ausübung ein großes Maß wissenschaftlicher Vorbildung und technischer Aus-

bildung. Ihre Technik muß erlernt werden, ehe die künstlerische Aufgabe beginnt. Bei der Schwierigkeit dieser Technik kommt es nur allzuleicht vor, daß das technisch Korrekte auch schon für künstlerisch gilt. Die Technik ist also hier von großer Bedeutung und wird leicht überschätzt.

Die Technik der Tonkunst erfordert ebenfalls gründliches und mitunter schweres Studium, allein trotzdem wird hier auf das speziell Künstlerische mehr Gewicht gelegt und viel genauer zwischen dem technisch Korrekten und dem musikalisch Bedeutenen unterschieden.

In der Dichtkunst endlich spielt die Technik eine geradezu untergeordnete Rolle. Ihr Organ, die Sprache, wird von jedem gehandhabt und höchstens in der dramatischen Kunst kommt es auf eine gewisse Kenntnis der Bühnenverhältnisse an. Hier ist niemals die geschickte Technik allein ausreichend, einen künstlerischen Erfolg zu erringen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß man mit ein wenig Bühnengewandtheit ein brauchbares Theaterstück zustande bringen kann.

Die technische Ästhetik ist somit bei den bildenden Künsten und der Musik von großer, bei der Dichtkunst von geringerer Bedeutung. Immer aber bleibt sie vor dem Kern der ästhetischen Fragen stehen, sie hat es mehr mit den Außenwerken, nicht mit dem Innern des Kunstwerkes zu tun.

Die beschreibende oder analytische Ästhetik sucht hingegen in diesen Kern möglichst tief einzudringen. Sie sucht die Bedingungen, unter denen ein Kunstwerk entsteht und wirkt, in der Seele des Künstlers, in dem Kulturzustande, in der Geschmacksrichtung seiner Zeit nach allen Seiten bloßzulegen. Auf diese Weise löst sich die Ästhetik vielfach auf in Psychologie und Geschichte. In der Tat ist es auch die Vereinigung der

psychologischen und der historischen Methode, welche am sichersten zum vollen Verständnis eines Kunstwerkes führt.

Neben diesen Unterschieden in bezug auf die Methode und das Ziel der Ästhetik machen sich noch in neuerer Zeit ästhetische Richtungen bemerkbar, die in ihrer Auffassung von der Aufgabe der Kunst voneinander abweichen. Wir meinen den Idealismus und den ihm entgegengesetzten Realismus oder Naturalismus.

Der ästhetische Idealismus sieht den Zweck der Kunst darin, uns in eine höhere Sphäre „reinerer Wirklichkeit“ zu erheben und durch Darstellung ergreifender Menschenschicksale das tiefere Wesen der Menschennatur zu enthüllen, so daß wir uns erhoben und gereinigt und zugleich neu gestärkt fühlen für die Aufgaben des Tages. Demzufolge muß alles Schmutzige, alles Gemeine, ja alles Alltägliche aus der künstlerischen Darstellung eliminiert werden.

Demgegenüber behauptet der Naturalismus, die Kunst müsse uns die Welt zeigen, wie sie ist. Nur die genaueste und gewissenhafteste Treue der Darstellung sei eines Künstlers würdig. Wenn da nun vieles häßlich und abstoßend erscheint, so will er gerade dadurch am tiefsten ergreifen und erschüttern. Der Naturalismus hat nicht nur hervorragende Werke hervorgebracht, sondern auch seine Theorie mit viel Kraft und Geschicklichkeit verteidigt.

In den letzten Jahren sind einige neue Richtungen entstanden, die eine Art Synthese von Naturalismus und Idealismus anstreben, aber noch nicht erreicht haben. Der Symbolismus in der Malerei und in der Dichtung geht über das rein Gegenständliche in der Darstellung hinaus und will in Gestalten und Worte etwas Geheimnisvolles hineinlegen, das aber meist nur dem Kreise der Eingeweihten verständlich wird. Der Impressionismus will den momentanen Eindruck des Künstlers möglichst rein

und vollständig wiedergeben, wird aber dabei oft verworren und unklar. Im allgemeinen kann man eine Art von Neu-Romantik in der Kunst bemerken, die das Leben künstlerisch zu gestalten und zu vertiefen bestrebt ist.

Die Stellungnahme gegenüber diesen Richtungen ist mit wissenschaftlicher Überzeugung unserer Ansicht nach nur dann möglich, wenn man die Ästhetik auf genetische und biologische Grundlage stellt und das Schöne und die Kunst in ihren Ursprüngen und in ihrer Bedeutung für die Lebenserhaltung zu erkennen sucht. Die Grundzüge einer solchen Ästhetik sollen nun hier skizziert werden.

§ 37. Genetische und biologische Ästhetik.

Kant hat uns gelehrt, daß wir im ästhetischen Urteil „die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt“, sondern „auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust“ beziehen. Das Geschmacksurteil, sagt er, ist kein Erkenntnisurteil, es wird dadurch nichts am Objekt bezeichnet, sondern in ihm fühlt sich das Subjekt selbst, wie es durch die Vorstellung affiziert wird.

Das Wohlgefallen am Schönen unterscheidet sich aber nach *Kant* von der Lust am Angenehmen und von der Freude am Guten. Das Angenehme sowohl als das Sittlich-Gute beeinflussen das Begehrungsvermögen, während das Wohlgefallen am Schönen ein „uninteressiertes“ Wohlgefallen oder, wie wir auch sagen können, ein reines Fühlen ist. *Kant* hat durch seine Untersuchung eine Umgestaltung und zwar eine Verinnerlichung der Ästhetik vollzogen. Er hat uns, wie es scheint, endgültig bewiesen, daß es das zentrale Problem der Ästhetik sein muß, in das Wesen des ästhetischen Genießens so tief als möglich einzudringen.

Schiller hat darin einen mächtigen Schritt nach vorwärts getan, indem er, wie bereits erwähnt wurde, zur

Erklärung des ästhetischen Genießens die Analogie des Spielens heranzog. Das Spiel ist nach *Schillers* Meinung die Betätigung der überschüssigen Kräfte, d. h. derjenigen, die bei der Herbeischaffung der Notdurft des Lebens nicht zur Verwendung gelangen. In demselben Sinne hat *Herbert Spencer* das Spiel aufgefaßt, während *Lazarus*, der mehr die Spiele der Erwachsenen im Auge hatte, das Spiel aus dem Erholungsbedürfnis erklärte. *Karl Groos* hingegen, der die Spiele der jungen Tiere und der Kinder eingehend untersucht hat, sieht im Spiel eine *Vorübung* für das Leben.

Alle diese Auffassungen des Spieles lassen sich vereinigen und ästhetisch verwerten, wenn man sich daran erinnert, daß beim Spiel die Freude aus der Tätigkeit selbst fließt, nicht aber aus einem durch diese Tätigkeit zu erreichenden Ziele. Bei jeder ernsten Arbeit, die wir unternehmen, schwebt uns ein Zweck vor, den wir erreichen, eine Leistung, die wir vollbringen wollen. Die Vorstellung dieses Zweckes ist es, die uns spornt und treibt, das fest im Auge behaltene Ziel ist es, das uns über Schwierigkeiten hinweghilft und Unannehmlichkeiten ertragen läßt, wie sie ja mit jeder Arbeit verbunden sind. Das Spiel hingegen macht uns lediglich deshalb Freude, weil es uns angenehm beschäftigt. Diese aus der Betätigung der physischen und psychischen Kräfte fließende Lust am Spiel ist nur ein Spezialfall eines allgemein biologisch-psychologischen Gesetzes, das bis jetzt noch wenig Beachtung gefunden hat.

Alle Organe und Funktionen, die sich im psychophysischen Organismus des Menschen im Laufe der Zeit herausgebildet haben, verlangen in gewissem Sinne nach Betätigung. Diese Betätigung ist, *objektiv* betrachtet, ein *Erfordernis*, d. h. eine Bedingung der Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Organismus. Sie ist deshalb ein Erfordernis, weil Organe und Funktionen, die

keine Gelegenheit zur Betätigung finden, der Gefahr des Verkümmerns unterliegen. Gliedmaßen, die lange nicht bewegt wurden, werden steif und wenn die Funktionshemmung länger anhält, sogar für die Dauer unbeweglich. Kinder, die im dritten oder vierten Jahre taub werden, verlernen in der Regel auch das Sprechen, weil die Funktion jetzt nicht mehr durch das Sprechenhören angeregt wird. Dieses Erfordernis nach Betätigung der einzelnen Funktionen reflektiert sich nun, wie dies auch bei anderen Erfordernissen der Fall ist, im Bewußtsein und so entsteht eine Reihe von subjektiv gefühlten Bedürfnissen, die wir Funktionsbedürfnisse nennen wollen. In der Tat ist denn auch jede länger andauernde Hemmung einer Funktion mit Unlust, jede kraftvolle Ausübung derselben mit Lust verbunden. Die Freude am Spiel ist nun nichts anderes als das aus der Befriedigung von Funktionsbedürfnissen entspringende Lustgefühl.

Dasselbe gilt aber auch vom ästhetischen Genießen. Das ästhetische Genießen ist als eine Art von Funktionslust aufzufassen, d. h. als die Freude, die aus der Betätigung verschiedener psychischer Funktionen hervorgeht. *) Deshalb bleibt diese Lust, wie *Kant* so überaus glücklich und treffend bemerkt hat, ohne Einfluß auf das Begehungsvermögen und aus demselben Grunde ist das ästhetische Genießen dem Spiele so nah verwandt. Diese Wesensverwandtschaft darf aber keineswegs als Identität betrachtet werden. Die Funktionslust, die wir beim Spiele erleben, ist zwar ähnlich mit dem ästhetischen Genuß, aber sie ist nicht dasselbe. Das ästhetische Genießen tritt in seinen höheren Entwicklungsformen mit solchen seelischen Funktionen in Verbindung, die beim Spiel fast gar nicht zur Betätigung gelangen.

*) Einen ähnlichen Gedanken hat bereits der französische Ästhetiker *Dubos* ausgesprochen. (S. oben S. 173.)

Die ästhetische Funktionslust ist eben dadurch charakterisiert, daß sie durch Betrachtung von Objekten und Vorgängen ausgelöst wird. Dabei verstehen wir unter Betrachtung nicht nur das Anschauen und das Anhören, wie wir es bei Werken der bildenden Kunst, bei musikalischen Kompositionen oder im Theater üben und erleben, sondern auch die Seelenzustände beim Lesen von Dichtungen. Das ästhetische Genießen ist demnach eine besondere Art von Funktionslust, die durch Betrachtung hervorgerufen wird.

Schon die Sinneswahrnehmungen, insbesondere die des Gesichtes und Gehörs, aber unter Umständen auch die des Tastsinnes sind häufig mit elementaren ästhetischen Gefühlen verbunden. Einfache Farben, noch mehr aber Farbkombinationen und kompliziertere Lichtwirkungen, wie sie etwa der Regenbogen oder der gestirnte Nachthimmel bieten, erwecken ästhetisches Wohlgefallen. Noch reicher und mannigfaltiger sind die ästhetischen Gefühle, die durch geometrische Ornamente und durch Gestalten hervorgerufen werden. Die Ausübung der Funktion des Sehens ist in diesen Fällen besonders lustvoll, wir suchen aber die Quelle der Freude nicht in uns, sondern im Objekte, das zu dieser lustvollen Ausübung Anlaß gibt, und bezeichnen dieses Objekt als schön. Die Quelle solcher ästhetischer Urteile, insoferne diese selbständig gefällt und nicht etwa gedankenlos nachgesprochen werden, ist jedoch immer nur die tatsächlich erlebte Funktionslust. Die objektiv vorhandenen Eigenschaften des Gegenstandes sind immer nur mittelbare Ursachen des ästhetischen Urteils. Das beweist deutlich die Tatsache der Abstumpfung. Ein Objekt, das uns beim ersten und zweiten Betrachten als schön erschien, wird gleichgültig, wenn wir es täglich und stündlich um uns haben. Das Objekt hat sich nicht geändert, allein unsere Funktionslust hat sich abgestumpft.

Unter den Gehörswahrnehmungen sind es zunächst einfache Töne, besonders aber rhythmisch geordnete Reihen von Tönen und Geräuschen, die elementare ästhetische Wirkungen auslösen. Das Wohlgefallen an Melodien und an symphonischen Tonwerken beruht hingegen auf der Befriedigung höherer und mannigfaltigerer Funktionsbedürfnisse. Rhythmische Tonreihen regen uns vielfach zur Ausführung rhythmischer Bewegungen an und da ist es ganz deutlich die Funktionslust, die das ästhetische Wohlgefallen hervorbringt. In ähnlicher Weise zeigt sich dies bei ästhetischer Wirkung von *T a s t w a h r n e h m u n g e n*, wie dies in neuester Zeit an Taub-Blinden beobachtet wurde.*) Sie finden an der Betastung solcher Gegenstände Gefallen, die Anlaß zur Ausführung angenehmer und rhythmisch geordneter Tastbewegungen geben.

Elementare ästhetische Gefühle entstehen also dadurch, daß durch die Wahrnehmungen, die wir erleben, unser *s e n s u e l l e s F u n k t i o n s b e d ü r f n i s* in angenehmer und in hinreichend intensiver Weise befriedigt wird.

Ungleich mannigfaltiger und reicher entwickelt sich jedoch das ästhetische Genießen, wenn die auf uns wirkenden Gegenstände nicht nur unsere Sinne, sondern auch unser Vorstellen und Denken angenehm beschäftigen. Ein Werk der Malerei oder Skulptur, dessen Gestalten wir verstehen und zu deuten vermögen, bietet uns stärkeren und nachhaltigeren Genuß. In je höherem Grade die dargestellten Gegenstände und Vorgänge unsere Erinnerungs- und Phantasietätigkeit anregen, je mehr sie uns zu denken geben, desto intensiver, desto reicher wird der ästhetische Genuß und desto schwerer stumpft er sich ab. Diese ästhetisch wirkende Befriedigung unseres *i n t e l l e k t u e l l e n F u n k t i o n s b e d ü r f n i s s e s* erleben wir in besonders deutlicher Weise bei Werken der Dichtkunst.

*) Vgl. oben S. 28.

Die Worte des Dichters bedeuten als sinnliche Wahrnehmungen so gut wie gar nichts und wirken nur durch die Vorstellungen, Gedanken und Gefühle, die durch sie in uns angeregt werden. Die sogenannte Anschaulichkeit mancher Dichtungen ist natürlich nicht durch die Sinne, sondern durch die Phantasie hervorgerufen. *Grillparzer* hat sehr treffend gesagt (XV, 43 d. Sauer'schen Ausgabe), daß die Versinnlichung in der Poesie nicht von außen hinein, sondern von innen herausgeht. Wenn es uns nun gelingt, dem Dichter leicht zu folgen, wenn wir verstehen, was er meint, wenn unsere Phantasie durch ihn angeregt wird, so ist schon das allein ausreichend, um uns einen hohen ästhetischen Genuß zu verschaffen.

„Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,
Wir hören und wir glauben zu verstehn,
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln
Und so gewinnt uns dieses Lied zuletzt.“

Schillers philosophische Lyrik, schwierige Stellen in *Goethes* Faust wirken erst dann ästhetisch, wenn es uns gelungen ist, den Gedanken des Dichters zu erfassen, in uns nachzuerzeugen und weiter zu entwickeln. Solange das nicht der Fall ist, bleibt unser intellektuelles Funktionsbedürfnis gehemmt und die ästhetische Wirkung bleibt aus. Dieselbe Hemmung erleben wir oft bei Gemälden moderner Künstler, wenn es uns nicht gelingen will, in dem Meere von Farben und Figuren den Plan der Komposition zu entdecken und den Sinn des Ganzen zu enträtseln. Unser sensuelles Funktionsbedürfnis wird durch solche Kunstwerke oft in hohem Maße befriedigt, aber die damit verbundene Hemmung der intellektuellen Funktionslust läßt eine nachhaltige ästhetische Wirkung nicht aufkommen.

Umgekehrt wirkt die Betrachtung großer Fabrikanlagen, Maschinen, sinnreicher Erfindungen und anderer

Meisterwerke der Technik in hohem Grade ästhetisch, worauf *Josef Popper* sehr treffend hingewiesen hat. Auch elegante Lösungen mathematischer Aufgaben bieten, wie die französische Mathematikerin *Sophie Germain**) sehr schön ausgeführt hat, ästhetischen Genuß. In beiden Fällen ist es lediglich die intellektuelle Funktionslust, auf der die ästhetische Wirkung beruht. Diese intellektuelle Funktionslust ist der Inhalt der psychischen Erlebnisse, die wir im gewöhnlichen Leben theoretisches *I n t e r e s s e* zu nennen pflegen. Was unseren Intellekt angenehm beschäftigt, das *i n t e r e s s i e r t* uns, das finden wir *i n t e r e s s a n t*.

Nun hört man in neuerer Zeit gerade dieses Wort öfter, wenn ästhetische Urteile gefällt werden. Ja man pflegt sogar zwischen „schön“ und „interessant“ einen Unterschied zu machen. Der Begriff des *ä s t h e t i s c h* *W e r t v o l l e n* hat sich eben erweitert und umfaßt nicht mehr bloß das *S c h ö n e* im engeren Sinne, sondern auch das *I n t e r e s s a n t e*, d. h. das, was unsere intellektuelle Funktionslust befriedigt.

Die bisher betrachtete sensuelle und intellektuelle Funktionslust hat uns jedoch erst die Anfänge des ästhetischen Genießens, gewissermaßen die Außenwerke kennen gelehrt. In das innerste Wesen der Freude am Schönen in der Kunst und in der Natur dringen wir erst dann ein, wenn wir uns erinnern, daß auch das *F ü h l e n* eine Grundfunktion des Bewußtseins ist, die nach Betätigung verlangt. Wir haben tatsächlich ein Bedürfnis nach Gemüts-erregung und die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist oft im höchsten Grade lustvoll. Wir wollen dieses Bedürfnis mit Anlehnung an das englische Wort für Gefühl (emotion) das *e m o t i o n a l e F u n k t i o n s b e d ü r f n i s* nennen.

*) Vgl. über diese tiefe Denkerin *Jerusalem*, „Gedanken und Denker“, S. 94 ff.

Der Bauer, der die ganze Woche hinter dem Pfluge einhergeht, will am Sonntag im Wirtshaus seine Rauferei haben. Sein Blut kommt dabei in Wallung und die damit verbundene Erregung empfindet er als sehr wohltuend. Der römische Stadtpöbel verlangte bekanntlich von den Kaisern Brot und Gladiatorenspiele (panem et circenses). Das Brot für seinen Hunger und die Spiele für sein emotionales Funktionsbedürfnis. Das tiefsinnige Märchen vom Hans, der das Gruseln lernen wollte, zeigt deutlich, daß schon die vorwissenschaftliche Psychologie auf das tatsächliche Vorhandensein dieses Bedürfnisses aufmerksam wurde.

Die emotionale Funktionslust greift vermöge der zentralen Natur alles Fühlens viel tiefer in das Seelenleben ein als die sensuelle und intellektuelle. Die Erregung breitet sich hier viel mehr aus, dringt viel tiefer und löst deshalb oft Wirkungen aus, die den ganzen Organismus erschüttern und bisweilen dauernd verändern. Hier ist die Quelle jener psychischen Dispositionen zu suchen, die wir *L e i d e n s c h a f t e n* nennen, die oft verzehrend wirken, aber auch wahrhaft Großes zustande bringen.

Was die sensuelle Funktionslust auslöst, das erscheint uns *a n g e n e h m* oder *g e f ä l l i g*, was den Verstand angenehm beschäftigt, das finden wir *i n t e r e s s a n t*. Für die Vorgänge aber und für die Beschäftigungen, die von emotionaler Funktionslust begleitet sind, hat die Sprache die Ausdrücke *R e i z*, *r e i z e n d* und *r e i z v o l l* gebildet. Hohes Hazardspiel und gefährvolle Bergtouren üben auf viele Menschen einen großen Reiz aus, weil die damit verbundene Erregung emotionale Funktionslust hervorbringt.

Diese emotionale Funktionslust ist nun die Quelle des reichsten und des intensivsten ästhetischen Genießens. Wir versuchen dies zunächst an einem Beispiel zu erläutern und wählen das allgemein bekannte Gedicht *Schillers* „Der Taucher“. Die spannende Erzählung beschäftigt unser

Vorstellen und Denken und erregt so unsere intellektuelle Funktionslust. Schon dadurch wirkt das Gedicht ästhetisch. Die tiefere und intensivere Wirkung stellt sich aber erst ein, wenn wir an dem Schicksal des kühnen Jünglings Anteil nehmen, wenn wir mit ihm in den Wasserstrudel hinabtauchen, alle Angst mit ihm durchleben und uns mit ihm freuen, wenn er glücklich wieder heraufkommt. Mit wachsendem Anteil lauschen wir seiner Erzählung von den Ungeheuern der Tiefe, sind dann empört über das grausame Spiel des Königs, der ihn zum zweitenmal hineintreibt, wir fühlen warme Teilnahme für die Königstochter und ihre aufkeimende Liebe und sind tief ergriffen, wenn wir den Schluß lesen: „Den Jüngling bringt keines wieder“. Der Ablauf der Gefühle, dem wir uns ungehemmt, ohne jede Rücksicht auf die uns umgebende Wirklichkeit hingeben dürfen, das Erleben solcher rein menschlicher Gefühle, die im Alltag nur selten sich betätigen dürfen, all das erzeugt eine reiche und intensive Funktionslust und in dieser emotionalen Funktionslust besteht der wahre ästhetische Genuß.

Die Schicksale Antigones, Hamlets, Macbeths, Othellos, König Lear, Maria Stuarts, Wallensteins, Fausts und Gretchens und anderer Gestalten, die uns in den Dramen der Weltliteratur vorgeführt werden, sind in noch höherem Grade geeignet, lebhaft Gefühle auszulösen. Auf dem Theater tritt zu der emotionalen die sensuelle und intellektuelle Funktionslust modifizierend und steigernd (bisweilen allerdings auch störend) hinzu, aber das Wesentliche bleibt doch unser innerer Anteil an den Gestalten, unsere emotionale Funktionslust, die durch verständnisvolle Aufnahme des Kunstwerkes in uns hervorgerufen wird.

Gemälde und Skulpturen sind ebenfalls geeignet, emotionale Funktionslust im Beschauer zu wecken, wenn es gelingt, den Gesichtsausdruck, die Körperhaltung und

die Gruppierung der dargestellten Figuren richtig zu deuten und sich in das Kunstwerk „einzufühlen.“ Leichte Verständlichkeit in der Darstellung erleichtert diese „Einführung“ sehr, während allzu komplizierte, dem Ideenkreis fernliegende Motive die emotionale Funktionslust nicht aufkommen lassen.

Die stärkste Gefühlswirkung übt unter den verschiedenen Künsten anerkanntermaßen die Musik aus. Dies kommt daher, weil hier das Gefühl durch die sinnliche Wahrnehmung der Töne direkt, ohne Vermittlung des Intellektes angeregt wird. Die reine musikalische Wirkung wird deshalb bei der sogenannten „absoluten“, der Textbegleitung entbehrenden Musik viel echter und inniger zum Bewußtsein kommen. Auf Personen hingegen, die weniger musikalisch veranlagt sind, wirken Lieder, deren Text verstanden wird, leichter und stärker. Im Musikdrama der Gegenwart, wie es von *Richard Wagner* ausgebildet wurde, werden alle drei Arten von Funktionslust, die sensuelle, die intellektuelle und die emotionale mächtig angeregt und deshalb ist hier der ästhetische Genuß ein besonders starker und dauernder. Allerdings kommt es bei diesen Kunstwerken nicht selten vor, daß die sinnliche Auffassung der Tonfolgen nicht sofort gelingt, oder auch, daß der oft schwierige Text nicht sofort verstanden wird. Dadurch wird dann die sensuelle und die intellektuelle Funktion gehemmt und dies bildet ein Hindernis für die Entfaltung der emotionalen Funktionslust. Hat man aber durch wiederholtes Anhören die Schwierigkeiten der Auffassung überwunden, dann ist der Gesamteindruck ein um so stärkerer, der sich auch infolge des fast unerschöpflichen Reichtums an Motiven fast gar nicht abstumpft.

Alles ästhetische Genießen ist somit eine Art von Funktionslust und dadurch dem Spiele verwandt. Die Wirkung der ästhetischen Funktionslust ist aber eine andere

und eine tiefere als die des Spieles. Das Kunstwerk oder das Naturobjekt, das die ästhetische Funktionslust in uns entstehen ließ, steht vor uns. Es ist in der Wirklichkeit vorhanden, wir nehmen es mit unseren Sinnen wahr, sehen in ihm den Urheber, die Quelle unserer Freude, wir fühlen uns durch das Objekt erfreut, gefördert. Vermöge der fundamentalen Apperzeption betrachten wir nun unsere Freude als Wirkung, als Kraftäußerung des vor uns stehenden Objektes und so entwickeln sich aus unserer Funktionslust ästhetische Urteile. Wir brauchen zur Erklärung solcher Urteile nicht mit *Kant* ein besonderes Seelenvermögen, eine „ästhetische Urteilskraft“ anzunehmen. Die fundamentale Apperzeption genügt vollständig, um die Entstehung solcher Urteile begreiflich erscheinen zu lassen. Beim ästhetischen Genießen fühlen wir uns angenehm berührt, interessant beschäftigt, mächtig ergriffen, kurz, niemals begehrend und wollend, sondern immer affiziert. Es ist daher nur natürlich, daß wir die Quelle der Freude nicht in uns, sondern außer uns suchen, und wir finden sie dann auch dort, wo sie wirklich ist, im Kunstwerk. Wir bezeichnen nun, wie gesagt, das Objekt, das in uns die ästhetische Funktionslust auslöst, je nach der Art der hervorgerufenen Funktionslust als angenehm oder gefällig, als interessant, als reizend oder reizvoll. Das allgemeinste Prädikat aber, das wir den ästhetisch wirkenden Objekten zusprechen, ist das der Schönheit. Als schön bezeichnen wir im weitesten Sinne alles, was unsere ästhetische Funktionslust auszulösen geeignet ist.

Aus unserer Theorie des ästhetischen Genießens ergibt es sich von selbst, daß in den ästhetischen Urteilen große Verschiedenheiten anzutreffen sein müssen. Die Dispositionen zu den verschiedenen Arten von Funktionslust sind bei den einzelnen Individuen in sehr verschiedener

Weise entwickelt. Es ist somit begreiflich, daß ein und dasselbe Objekt nicht in allen Betrachtern dieselbe Art und denselben Grad von Funktionslust auszulösen geeignet ist. Auch ein und derselbe Mensch ist nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise für ästhetische Wirkungen empfänglich, weil eben die Funktionsbedürfnisse nicht immer dieselben sind. Trotzdem gibt es Kunstwerke, die durch Jahrhunderte, ja durch Jahrtausende von sehr verschiedenen Menschen als schön bezeichnet wurden. „König Ödipus“ von *Sophokles*, der vor 2300 Jahren in Athen und in anderen Städten Griechenlands in der Ursprache starke Wirkungen auslöste, wurde in unseren Tagen auf deutschen Bühnen in einer Übersetzung vor einem Publikum gespielt, dessen Kulturzustand sich gewiß sehr von dem des athenischen Urpublikums unterscheidet. Dennoch hat das Stück viele Tausende von Zuschauern auch heute noch mächtig ergriffen. Das berechtigt wohl zu dem Urteil, daß in dem Drama objektive Eigenschaften zu finden sind, die starke ästhetische Funktionslust auszulösen vermögen. Ähnliches gilt von manchen Werken der altgriechischen Baukunst und Skulptur sowie von vielen Gemälden der altitalienischen und niederländischen Schulen. Bei solchen Kunstwerken darf man von objektiver Schönheit sprechen, indem man darunter die dem Kunstwerk selbst anhaftenden Eigenschaften versteht, die geeignet sind, bei vielen Menschen Funktionslust auszulösen. Diese Bedingungen zu ermitteln ist gewiß eine dankbare und keineswegs aussichtslose Forscheraufgabe. Objektive Schönheit ist aber keineswegs gleichbedeutend mit absoluter Schönheit. Von einer solchen zu sprechen, ist bei dem durchaus relativen Charakter des Schönheitsbegriffes vollkommen sinnlos.

Das Wort Schönheit hat aber neben der eben besprochenen weiteren Fassung auch noch eine engere Be-

deutung. Wenn wir ein Objekt aus voller Überzeugung, ich möchte sagen, aus vollem Herzen schön nennen, so meinen wir damit nicht bloß, daß es unser Wohlgefallen erregt. Wir fühlen für das Objekt, das wir in diesem engeren Sinne schön nennen, eine Art von Dankbarkeit für den Genuß, den es uns gewährt, eine Art von Zuneigung, die wir, wenn sie einen höheren Grad erreicht, sogar Liebe nennen dürfen. Jeder von uns trägt gewiß so manche Gestalten, die von Künstlern geschaffen sind, liebevoll im Herzen, betrachtet sie als seinen kostbaren Besitz, den er geneigt ist, gegen hämische Krittelei lebhaft zu verteidigen. Wo ein Künstler in uns diese Liebe für seine Gestalten zu wecken versteht, da hat er die höchste ästhetische Wirkung erzielt und es tritt hier zu der Funktionslust ein neues Moment hinzu, gerade das, wodurch sich das ästhetische Genießen am meisten vom Spiel unterscheidet.

Der Zusammenhang von Liebe und Schönheit ist längst erkannt und oft ausgesprochen worden. Die gewöhnliche Auffassung des Verhältnisses ist aber meist die, daß die (objektiv vorhandene) Schönheit als Ursache, die Liebe als ihre Wirkung angesehen wird. Diese Auffassung erweist sich aber bei genauerer Untersuchung als nicht ganz zutreffend. Gewiß übt die Schönheit des Weibes einen Reiz aus, der Liebe zu erwecken vermag, und zweifellos hat im Altertum die Schönheit der Knaben bei den Männern oft Liebe hervorgerufen. Aber es kann auch das Umgekehrte der Fall sein. Menschen und Dinge, durch die wir uns gefördert fühlen und die in uns das Gefühl der Zuneigung und Liebe wachrufen, erscheinen uns infolge dieses Gefühles wesentlich verschönert. Die Schönheit ist nicht bloß Ursache, sie ist vielleicht häufiger noch die Wirkung der Liebe. Aus unserem Innern heraus strahlt die Schönheit aus auf die geliebten Gegenstände und umgibt sie mit stets neuen Reizen.

Die verschönernde Kraft der Liebe kann jeder, der darauf achtet, durch eigene Erfahrung kennen lernen. Die Mutter findet ihr geliebtes Kind schön, auch wenn dieses anderen häßlich vorkommt. Die unbeholfene Schreibart eines Buches, das uns aus irgend einem Grunde lieb geworden ist, gewinnt für uns oft einen eigenen Reiz. *Schopenhauers* Schwärmerei für die geradezu stilllose lateinische Übersetzung der indischen Upanishaden, die *Anquetil du Perron* nach einer persischen Übertragung angefertigt hatte, ist ein merkwürdiges Beispiel dieser verschönernden Kraft der Liebe. Den deutlichsten Beweis aber für die Richtigkeit unserer Behauptung liefert die Entwicklung des Naturgefühles. Im Altertum hatte man nur Sinn für die liebliche Sommerlandschaft, die ein angenehmes Lustwandeln im Kühlen und ein Ausruhen im Grase am Rande eines murmelnden Quells darbot. Für die erhabenen Schönheiten der Alpennatur aber wurde der Mensch erst dann empfänglich, als er ein wenig kulturmüde geworden war und sich gerne in die Abgeschiedenheit der Berge flüchtete. Kurz, der Mensch fand die Natur erst dann schön, als er sie lieben gelernt hatte.

Wenn nun ein Kunstwerk in uns eine so starke und so mannigfaltige Funktionslust auslöst, daß wir die Gestalten, die es uns vorführt, in unser Herz schließen, daß wir sie lieben lernen, dann strahlt aus dieser Liebe eine neue, eigene, warme Schönheit auf das Kunstwerk zurück und diese Schönheit, die aus der Liebe geboren ist, die ist es, die wir die wahre, die eigentliche, die herzerfreuende Schönheit nennen. Die Kunstwerke, die wir in diesem Sinne schön finden, begleiten uns durchs Leben, bereichern unsere Seele und vermehren unser Glück. In das Innerste unserer Persönlichkeit dringen solche Gestalten ein, und nichts ist charakteristischer für die Eigen-

art eines Menschen als die Kunstwerke, die er in diesem engeren Sinne schön findet.

Das ästhetische Genießen ist somit, ganz allgemein und kurz ausgedrückt, durch Betrachtung ausgelöste Funktionslust. Jede der besprochenen drei Arten ist für sich allein imstande, ästhetischen Genuß zu bieten. Reicher aber und mannigfaltiger, intensiver und ergreifender wird der Genuß, wenn sich sensuelle, intellektuelle und emotionale Funktionslust miteinander verbinden. Deren Kombinationen sind bei den verschiedenen Künsten verschieden. Skulptur und Malerei wirken zunächst auf die Sinne und erregen mittels des Verstandes unser Fühlen. Die Poesie beginnt mit der intellektuellen Funktionslust und ruft durch diese die emotionale hervor, welche dann wieder von innen heraus die Phantasie zur Erzeugung anschaulicher Bilder anregt, wie dies *Grillparzer* in der oben (S. 184) zitierten Stelle ausgeführt hat. Bei der Musik geht die sensuelle Funktionslust vielleicht mit Hilfe von kinästhetischen (Bewegungs-)Empfindungen unmittelbar in die starke Gefühlswirkung über. Diese Gefühlswirkung oder die emotionale Funktionslust bildet immer den zentralen Teil des ästhetischen Genießens. Wo die emotionale Funktionslust sich nicht einstellt, bleibt der ästhetische Genuß gleichsam an der Oberfläche, er entbehrt der inneren Wärme. Wo aber die emotionale Funktionslust ausgelöst wird, da kann daraus das oben geschilderte Gefühl der Liebe entstehen, aus dem eine neue, gefühlswarme Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt.

Die ästhetische Funktionslust unterscheidet sich also von anderen Arten der Funktionslust, z. B. vom Spiele schon dadurch, daß sie solcher ins Innerste gehender Wirkungen fähig ist. Es gibt aber noch ein anderes wichtiges Merkmal, durch welches sich der ästhetische Genuß vom Spiele unterscheidet. Alles ästhetische Genießen löst, wie

bereits bemerkt wurde, ästhetische Urteile aus. Diese Urteile werden vom Genießenden in der Überzeugung gefällt, daß sie objektiv gültig sind. Was mir gefällt, das finde ich schön, d. h. ich behaupte in meinem Urteile, daß der Gegenstand, den ich betrachte, die Quelle, das Kraftzentrum ist, von dem mein Genuß bewirkt wird. Eindringende Selbstbeobachtung und Erfahrungen an anderen belehren uns nun allerdings, daß das Schöne des Objektes nur in meiner Freude daran besteht, allein es wäre trotzdem verfehlt, wenn man aus den ästhetischen Urteilen den objektiven Faktor ganz eliminieren wollte. Die ästhetische Funktionslust stellt sich doch nur dann ein, wenn sie durch ein Objekt ausgelöst wird. Nun gibt es ja, wie wir gesehen haben, Kunstwerke, die in sehr zahlreichen Menschen zu verschiedenen Zeiten ästhetische Funktionslust ausgelöst haben. Diese Kunstwerke müssen demgemäß objektiv bestimmbare Eigenschaften besitzen, aus denen die ästhetischen Wirkungen hervorgehen. Die Ästhetik als Wissenschaft hat nun die Aufgabe, nicht nur die subjektiven, sondern auch die objektiven Bedingungen des ästhetischen Genießens zu studieren. Noch wichtiger aber werden diese objektiven Eigenschaften hervorragender Kunstwerke dadurch, daß die schaffenden Künstler an diesen Werken die Mittel kennen lernen, durch welche man hoffen kann, ästhetische Wirkungen hervorzurufen.

Damit sind wir bei der zweiten Aufgabe der Ästhetik angelangt, die darin besteht, die Gesetze des künstlerischen Schaffens zu erforschen und dadurch zu Normen und Regeln zu gelangen. Hier müssen wir uns kürzer fassen, weil bei der großen individuellen Verschiedenheit der künstlerischen Begabungen sich nur wenig im allgemeinen feststellen läßt. Die Hauptarbeit bleibt hier der Technik der einzelnen Künste überlassen.

Das künstlerische Schaffen ist im allgemeinen die Folge eines dem Künstler innewohnenden Tätigkeits- und Gestaltungsdranges. Dieses Schaffen ist ebenfalls dem Spiele verwandt, insofern die Freude des Künstlers im Schaffen selbst, also in der Funktion liegt. Dabei bleibt es aber nicht lange. Wenn einmal die Kultur so weit entwickelt ist, daß das Bedürfnis nach ästhetischem Genuß bei vielen Menschen vorhanden ist, dann kann und darf dem Künstler die rein individuelle, nur für ihn vorhandene Freude an der Betätigung seines Schaffensdranges nicht mehr genügen. Er ist dazu berufen, anderen Freude zu machen und so das Glück der Menschheit zu vermehren. Seine Tätigkeit ist nun nicht mehr bloßes Spiel, sie wird vielmehr eine ernste soziale Arbeit, die für die Entwicklung der Kultur in hohem Grade bedeutsam ist:

„Der Menscheng Geist in sonnigern Bezirken
Will nicht nur tätig sein, er will bewirken.“

Aber um wirken zu können, genügt es für den Künstler nicht mehr, sich blind seinem Schaffensdrang hinzugeben. Er muß jetzt lernen. Die auf einer langen Kunstübung beruhende, mitunter schwierige Technik seiner Kunst muß er sich anzueignen suchen. Er fühlt sich verpflichtet und gedrängt, die großen Meister seines Faches zu studieren, um die Mittel kennen zu lernen, durch die es erfahrungsgemäß gelingt, Funktionslust bei den Genießenden zu wecken. In seinen Vorstellungskreis tritt das Publikum ein, für welches seine Werke bestimmt sind.

Dadurch aber, daß zum Verständnis der meisten Kunstwerke die Kenntnis des Publikums gehört, für das sie bestimmt waren, wird das Werk des Künstlers zu einer kulturgeschichtlichen Tatsache. Man sucht deshalb jetzt die Künstler vergangener Perioden aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und so hat sich eine historische Ästhe-

t i k herausgebildet, die viel Aufklärung gebracht, manches Mißverständnis beseitigt und zur intimeren Kenntniss der Künstler und Dichter viel beigetragen hat. Bisweilen wird allerdings durch allzu einseitiges Festhalten an dem historischen Gesichtspunkt der Blick für das allgemein Menschliche, für das Ewige im Kunstwerk getrübt. Der Künstler schafft nämlich nicht bloß für sein Volk und seine Zeit. Wie *Thukydides* von seinem Geschichtswerk, so darf der große Künstler von den Gebilden seiner Phantasie behaupten, sie seien ein Besitztum für die Ewigkeit (*κτῆμα ἐς αἰεί*) und nicht bloß ein Schaustück für den Augenblick (*ἀγώνισμα ἐκ τοῦ παραχρῆμα*).

Ein solcher Künstler löst in uns nicht bloß eine vorübergehende Funktionslust aus, sondern versteht es auch, in unserem Herzen eine dauernde Liebe wachzurufen für die Gestalten, die er geschaffen hat. Aus dieser Liebe aber strahlt, wie vorhin bemerkt wurde, eine lebendige, gefühlswarme und innige Schönheit auf sein Kunstwerk zurück, und diese zu erzeugen, ist des Künstlers letztes und höchstes Ziel.

Das künstlerische Schaffen ist also zunächst Spiel als Betätigung des Schaffensdranges und wird im Laufe der Kulturentwicklung zur ernstesten sozialen Arbeit, die sich die Vermehrung des Menschenglückes zum Ziele setzt. In seiner höchsten Vollendung ist aber das künstlerische Schaffen eine Art von Liebeswerbung. Wenn wir die Liebeswerbung des Künstlers erhören, dann erscheint uns sein Werk im tiefsten und wahrsten Sinne des Wortes schön. *Homer* wirbt um Liebe für Achill und Odysseus, *Raffaël* für die göttliche Madonna, *Shakespeare* nicht nur für den philosophierenden Dänenprinzen und für den unglücklichen König Lear, sondern auch für Falstaff, diesen Abschaum der Gemeinheit, den der göttliche Humor unserem Herzen näherbringt.

Wenn es aber dem Künstler gelingen soll, in uns Funktionslust auszulösen und Liebe wachzurufen, dann muß in ihm etwas von dem schöpferischen Odem wohnen, der seinen Gestalten den Geist des Lebens einzuhauchen vermag. Das Lebendige lebendig darzustellen, diese Aufgabe ist allen Künstlern gemeinsam. Das Lebendige aber an den Menschen und Dingen in unserer Umgebung, das Lebendige an den Vorgängen der Gegenwart und der Geschichte, das ist das, was in uns Leben weckt, was uns zu entsprechenden Reaktionen veranlaßt. Dieses Lebendige ist nichts anderes als das Charakteristische an den Dingen, das, was sie zu dem macht, was sie sind und was sie für uns bedeuten, und das ist das Typische an ihnen. Die typische Vorstellung ist, wie ich anderswo*) gezeigt habe, unmittelbar aus dem Lebensbedürfnis entstanden. Das biologisch Bedeutsame an den Dingen zwingt uns, die Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, und so wird das Typische vieler gleichartiger Dinge zu einer Einheit zusammengefaßt. Wir sehen dieses Typische in jedem Einzeldinge und richten danach unser Verhalten ein. Der Künstler muß nun in noch höherem Grade als jeder Mensch die Fähigkeit besitzen, im Individuellen das Typische zu sehen und darzustellen. Die Gestalten des Künstlers sind für uns immer Typen, auch wenn sie ganz den Eindruck wirklicher Personen in uns hervorrufen. Gretchen in *Goethes Faust* ist so anschaulich und so individuell dargestellt, daß wir ihre Lebensgeschichte schreiben könnten. Trotzdem lebt sie in unserer Vorstellung als der Typus des Mädchens, das sich liebevoll hingibt und verlassen wird. Dem König Lear streifen wir das Königsgewand ab und übrig bleibt nur der Vater, für den zärtliche Worte mehr bedeuten als Cordelias „Lieben und Schweigen“.

*) Lehrbuch der Psychologie, 4. Aufl., S. 97 ff.

Weil aber in jedem Vater ein Stück vom König Lear steckt, deshalb verliert *Shakespeares* Dichtung nie ihre Wirksamkeit.

Wie sehr das Typische zum Wesen der künstlerischen Darstellung gehört, das sieht man am deutlichsten, wenn der Gegenstand der Darstellung ein in der Wirklichkeit nur einmal vorhandenes Objekt, eine historische Persönlichkeit, eine ganz bestimmte Landschaft oder ein einzelner Mensch aus der Umgebung des Künstlers ist. Auch in der Darstellung des Individuellen muß der Künstler, um ästhetisch zu wirken, das Typische, das Charakteristische, das wirklich Lebendige an dem Einzelobjekt herausfinden und zum Ausdruck bringen.

Das Typische, das jeder künstlerischen Darstellung eigen ist, bringt nun die Kunst in einen eigenartigen Zusammenhang mit unserer Erkenntnistätigkeit und mit der Wissenschaft.

Die typische Vorstellung ist, wie wir oben (S. 95) gehört haben, in der Erkenntnisentwicklung eine Vorstufe des abstrakten Begriffes. Da nun die Kunst ihrem Wesen gemäß typische Vorstellungen hervorzu-rufen geeignet ist, die bei voller lebendiger Anschaulichkeit doch auch den Charakter des Repräsentativen, des Allgemeinen an sich tragen, so übernimmt die künstlerische Darstellung oft die Aufgabe, wissenschaftliche Erkenntnisse, die mit Begriffen arbeiten, in anschaulichen Bildern darzustellen. Der abstrakte wissenschaftliche Begriff verwandelt sich unter der Hand der Kunst in eine lebendige, gefühlswarme und anschauliche Vorstellung, die wir dann oft mit dem vieldeutigen Namen einer Idee bezeichnen. Die platonischen Ideen sind nichts anderes als Begriffe, die der künstlerische Geist des tiefen und genialen Denkers zu anschaulichen Vorstellungen verkörpert hat. Eben des-

wegen konnte *Plato* auch an die selbständige Existenz dieser künstlerischen Denkgebilde glauben und sie zu wirkungsvollen Urbildern der Dinge erheben.*) Auch *Hegels* Gedanke, daß das Schöne sich bestimme als „das sinnliche Scheinen der Idee“ (*Hegels Werke*, X, 1, 141), und daß das Schöne als Träger der Idee mit dem Wahren identisch sei, wird verständlich, wenn man dabei an den typischen Charakter jeder künstlerischen Darstellung denkt. Am tiefsten aber und zugleich am klarsten scheint mir *Schiller* den auf der typischen Vorstellung beruhenden Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft erfaßt zu haben, wenngleich sein Gedanke, der Schönheitssinn habe den Erkenntnistrieb erst hervorgerufen, sich nicht festhalten läßt (siehe oben S. 173). Vorahnend eilt die künstlerische Phantasie oft der Wissenschaft voraus und bahnt ihr den Weg:

„Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?“

Wenn aber die Wissenschaft ihren eigenen Weg geht und durch mühsames Forschen und strenges Denken der Natur ihr Geheimnis abgerungen und die Gesetze des Geschehens ergründet hat, dann ist es wieder Sache des Künstlers, die Arbeit des Denkers zu krönen und zur Vollendung zu bringen. Was die Wissenschaft in trockenen Formeln und in toten Begriffen ihren Jüngern verkündet, das muß erst die Kunst durch ihre Bilder beleben, damit alle Menschen die abstrakte Wahrheit in konkreter An-

*) Wenn *Natorp* in seinem Buche über die platonische Ideenlehre die Idee als das Gesetz betrachtet, so verkennt er meines Erachtens den ästhetischen und künstlerischen Untergrund, auf dem *Platons* Lehre erwachsen ist.

schaulichkeit vor sich sehen und sie in ihr Herz aufnehmen können.

„Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein.“

In noch innigeren Zusammenhang aber ist die Kunst seit jeher mit der Religion getreten. Im griechischen Altertum nicht minder als im Mittelalter und in der Neuzeit hat die Kunst ihre liebwerbende Kraft in den Dienst der Religion gestellt. Der Zeus des *Phidias*, der Moses *Michel-Angelos*, die vielen herrlichen Dome, *Raffaels* Madonnen und *Lionardos* Abendmahl sind die großartigsten und innigsten Liebeswerbungen für die Gestalten des religiösen Glaubens. Aber auch dadurch, daß die Kunst reine, begehungslose Freude in uns wachruft, erhebt sie uns über die Alltagsstimmung und erhöht unsere Disposition zur Andacht und innerlichen Frömmigkeit. Deshalb spielt besonders die Musik im religiösen Kultus eine so große Rolle.

Nicht so ganz klar hingegen ist der oft besprochene Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik oder richtiger zwischen Kunst und Sittlichkeit.

Wenn von der veredelnden Wirkung der Kunst gesprochen wird, so ist dies, wie wir gleich sehen werden, in gewissem Sinne berechtigt, aber keineswegs so, daß die Kunst die Aufgabe zufiele, die Tugend schön, das Laster häßlich darzustellen. Das Lebendige und Lebensvolle in der Natur und in der Menschenwelt sucht der Künstler zu erfassen und darzustellen, und wo es ihm gelingt, das volle Menschenleben zu packen, da wird sein Werk für uns interessant. Rohe Kraft, ungebändigte Leidenschaft,

ja selbst gemeinen Eigennutz vermag der große Künstler so vor uns hinzustellen, daß seine Vorführung in uns die lebhafteste Funktionslust weckt. Nie und nimmer braucht der Dichter danach zu fragen, wie die landläufige Moral seine Charaktere beurteilt. Wo er zu engherzig danach fragt, da verliert seine Darstellung nur zu leicht den künstlerischen Wert. *Shakespeares* Richard der Dritte und noch mehr sein Falstaff sind deutliche Beweise dafür, daß das ästhetische Genießen von sittlichen Werturteilen unabhängig ist. Die falsch verstandene Lehre des *Aristoteles* von der tragischen Schuld hat lange genug über den wahren Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen getäuscht. Niemals kann die Kunst dadurch veredelnd wirken, daß sie in irgendeiner Form Moral predigt.

Trotzdem aber besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Kunst und Sittlichkeit. Das ästhetische Genießen ist reine, begehungslose Freude, und indem der Künstler uns zum Erleben solcher Freude Gelegenheit gibt, entrückt er uns auf eine Zeitlang den egoistischen Regungen des Alltagslebens und hebt uns für eine Weile über uns selbst empor. So lange wir im Zauberbanne des Künstlers stehen, hat in unserer Seele das rein Menschliche die Herrschaft inne. Nichts Kleines und Niedriges findet da Raum im Herzen, wir sind emporgewachsen und befinden uns auf dem Wege zur inneren Freiheit. Durch diese befreiende und läuternde Wirkung, die von jedem wahren Kunstwerk ausgeht, muß allmählich ein höherer Standpunkt erklommen werden. Wenn wir oft Gelegenheit haben, uns an Kunstwerken zu erfreuen, so lernen wir andere Vergnügungen verschmähen, die mehr die rohen und niedrigen Instinkte wecken. Deshalb ist die jetzt mit Recht befürwortete künstlerische Erziehung der Jugend von großer Bedeutung auch für die sittliche Entwicklung der künftigen Generation. Indem wir unseren Kindern Gelegenheit

bieten, sich an Kunstwerken zu erfreuen, erschließen wir ihnen nicht nur eine reiche Quelle reinen Glückes, sondern wir bewahren sie auch vor verderblichen Genüssen. „Interest, unde quis gaudeat“, sagt sehr treffend der heil. *Augustinus*. Es ist nicht gleichgültig, wo man seine Freuden sucht. Die Kunst aber läßt den Menschen Freuden finden,

„Die seine Gier nicht in sein Leben reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden.“

Nicht durch Moralpredigen wirkt die Kunst veredelnd, wohl aber dadurch, daß sie unsere Freude läutert und unsere Teilnahme für alles Menschliche erhöht.

Die Ästhetik wurde oben (S. 170) als Philosophie des Fühlens bezeichnet. Das Fühlen tritt aber am reinsten in den Funktionsgefühlen auf, weil diese ohne Einfluß auf das Begehren bleiben. Die Philosophie des Fühlens hat nun zu zeigen, welche Bedeutung dem reinen Fühlen für das Seelenleben des Menschen und für die menschliche Kultur zukommt. Sie hat sich aber auch mit den Objekten zu beschäftigen, welche geeignet sind, dieses reine Fühlen auszulösen. Unsere genetische und biologische Betrachtung hat nun gezeigt, wie sich aus dem Funktionsbedürfnis das ästhetische Genießen als Funktionslust entwickelt. Aus dieser Funktionslust entsteht dann zuweilen jene innige Liebe zu den Gestalten des Künstlers, eine Liebe, welche in Verbindung mit der Funktionslust die Quelle der Schönheit ist. Die ästhetischen Urteile, die durch diese Gefühle ausgelöst werden, enthalten neben dem subjektiven auch einen objektiven Faktor, den zu erforschen eine wichtige Aufgabe der Ästhetik bildet. Durch diese Betrachtungsweise wurde aber auch das Schaffen des Künstlers in seinen Hauptzügen verständlicher gemacht. Damit sind die Ziele einer wissenschaftlichen Ästhetik gezeigt und zugleich die Wege gewiesen, auf

denen wir hoffen dürfen durch emsige Arbeit zu einer Philosophie des Fühlens zu gelangen, die nicht nur dem ästhetisch empfindenden Subjekt, sondern auch dem ästhetisch wirkenden Objekt seine Stelle und seine Bedeutung im Universum anweist, im Universum, von dem der Mensch nur ein winziger Teil ist, aber ein Teil, dem das Streben innewohnt, das Ganze, dem er angehört, zu begreifen, zu bewundern und zu lieben.

Literatur.

- Fr. Vischer*, Ästhetik. 3 Bände. 1846—1858. (Im Geiste *Hegels*, sehr reich an feinsinnigen Beobachtungen.)
- R. Zimmermann*, Ästhetik. 2 Bände. 1858 ff. (Der erste enthält die Geschichte der Ästhetik; das im zweiten Bande niedergelegte System der Ästhetik ruht auf *Herbartscher* Grundlage.)
- G. Th. Fechner*, Vorschule der Ästhetik. 2. Aufl. 1897.
- Joh. Volkelt*, Ästhetische Zeitfragen. 1894.
- — Ästhetik des Tragischen. 1896, 2. Aufl. 1906.
- — System der Ästhetik. I. Band 1905.
- K. Groos*, Der ästhetische Genuß. 1902.
- — Die Spiele der Tiere. 1896, 2. Aufl. 1907.
- — Die Spiele der Menschen. 1899.
- H. v. Stein*, Die Entstehung der neueren Ästhetik. 1886.
- — Vorlesungen über Ästhetik. 1897.
- H. Cohen*, Kants Begründung der Ästhetik. 1889.
- Jonas Cohn*, Allgemeine Ästhetik. 1901.
- Th. Lipps*, Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst.
1. Band: Grundlegung der Ästhetik. 1903.
2. Band: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst. 1906.
- Benedetto Croce*, Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks. Übersetzt von *Karl Federn*. 1905. (Enthält eine sehr beachtenswerte Geschichte der Ästhetik.)
- Max Dessoir*, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1906.
- Konrad Lange*, Das Wesen der Kunst. 2. Aufl. 1907.
- W. Wundt*, Völkerpsychologie. II. Band, 1. Teil. Mythos und Religion. 1905. (Enthält eine sehr gründliche psychologische Analyse der Phantasie und eine Entwicklungsgeschichte der Kunst.)

- Wilhelm Scherer*, Poetik. 1888. Unvollständig, jedoch reich an wertvollen Anregungen.
- W. Dilthey*, Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik. 1887 in: Philosophische Aufsätze zum 50-jährigen Doktorjubiläum *Eduard Zellers*.
- A. v. Berger*, Dramaturgische Vorträge. 1890.
- — Zur Katharsisfrage in *Th. Gomperz'* Übersetzung der „Poetik“ des *Aristoteles*. 1897.
- M. Burckhard*, Ästhetik und Sozialwissenschaft. 1895. (Hier wird die Kunst ebenfalls mit dem Liebesleben und mit der Entwicklungslehre in Zusammenhang gebracht.)
- Josef Popper*, Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung. 1886.
- Otto Busch*, Naturgeschichte der Kunst. 1877. (evolutionistisch.)
- Hugo Spitzer*, *Herm. Hettners* kunstphilosophische Anfänge und Literarästhetik, Untersuchungen zur Theorie und Geschichte der Ästhetik, I. Band. 1903. (Enthält eine Fülle feinsinniger Erörterungen.)
- Th. A. Meyer*, Das Stilgesetz der Poesie, 1901. (Enthält treffende Bemerkungen über unanschauliche Vorstellungen und ihre ästhetische Wirkung.)
-

Sechster Abschnitt.

Ethik und Soziologie.

§ 38. Gegenstand und Aufgabe der Ethik.

Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie sind die menschlichen Handlungen, soweit sie der sittlichen Beurteilung unterliegen. Diese Beurteilung hat aber nicht den äußeren Hergang der Handlung, sondern die ihr zugrunde liegenden *Motive*, die dabei zutage tretende *Willensrichtung* und *Gesinnung* zum Gegenstande. Man könnte demnach die Ethik auch die *Philosophie des Wollens* nennen.

Die Aufgabe der Ethik ist eine mehrfache. Es gilt zunächst die psychologischen Gesetze zu erforschen, nach denen wir tatsächlich fremde und eigene Handlungen moralisch beurteilen, d. h. billigen oder mißbilligen. Eine solche Untersuchung des Ursprunges und der Entwicklung der moralischen Beurteilung wäre eigentlich die grundlegende Vorarbeit zu einer wissenschaftlichen Ethik. Diese Aufgabe ist einerseits *psychologischer*, andererseits *historischer* Natur. Durch genaue psychologische Analyse dessen, was in uns vorgeht, wenn wir eigene oder fremde Handlungen moralisch beurteilen, müßte die psychologische Grundlage für die Sittenlehre geschaffen werden. Diese Arbeit müßte, wie wir dies als allgemeine Aufgabe der Psychologie bezeichnet haben, nicht nur analytisch, sondern auch *genetisch* und *biologisch* durchgeführt werden. Der Ursprung der moralischen Beurteilung und

des dieser zugrunde liegenden sittlichen Gefühles, sowie die Bedeutung dieser Vorgänge für die Erhaltung des Individuums und der Gattung müßten aufgezeigt werden.

Da es nun aber schon dem oberflächlichen Betrachter auffallen muß, daß dieselben Handlungen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden beurteilt werden, daß die eine Zeit oft dasselbe schätzt und bewundert, was die andere verabscheut, und daß namentlich die Intensitätsunterschiede der moralischen Mißbilligung so außerordentlich bedeutend sind, so erwächst der wissenschaftlichen Ethik die äußerst schwierige und langwierige Aufgabe, die moralische Beurteilung von den niedrigsten Kulturstufen an geschichtlich zu verfolgen, um vielleicht die Gesetze ihrer Entwicklung kennen zu lernen.

Dieser historische Teil der Ethik, für welchen beim Erscheinen der vorigen Auflage dieses Werkes nur einige wenige Vorarbeiten vorlagen, ist jetzt durch das gründliche Werk von *Eduard Westermarck*: *Origin and development of moral ideas* (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, deutsche Bearbeitung von *Leop. Katscher*, 1906—1909) auf eine viel festere Grundlage gestellt worden. In diesem Werke ist die moralische Beurteilung insbesondere bei den Naturvölkern durch ein außerordentlich reiches Tatsachenmaterial veranschaulicht und es ist auch versucht worden, den allmählichen Wandel dieser Beurteilungen bei den Kulturvölkern darzustellen. Dieser Teil des Werkes bedarf allerdings noch vielfach der Ergänzung, allein die Grundlage für weitere Forschungen ist auch hier gegeben.

Erst wenn durch psychologische und historische Untersuchungen das Material gesammelt und verarbeitet vorliegt, kann mit Aussicht auf Erfolg die weitere Aufgabe der Ethik gelöst werden, die meist als die wichtigste betrachtet wird. Die Ethik hat nämlich auch *Normen* aufzustellen für das menschliche Handeln, welche zu Grund-

sätzen werden sollen, nach denen wir unser Handeln einrichten, und die namentlich in den so häufigen Fällen der Kollision der Pflichten unsere Entscheidung bestimmen sollen. Insbesondere aber sollen diese Normen für die Erziehung der Jugend maßgebend sein. Hier können sie viel leichter zu fruchtbringender Wirkung gebracht werden und zum Fortschritt der sittlichen Entwicklung beitragen. Diese *normative* Aufgabe der Ethik ist viel früher und in weit ausgedehnterem Maße in Angriff genommen worden als die theoretisch-historische.

Die Ethik oder Moralphilosophie, auch *praktische Philosophie* genannt, ist demnach die *Philosophie des Wollens*. Ihre Aufgabe besteht darin, die Gesetze der moralischen Beurteilung zu erforschen und Normen für das sittliche Handeln aufzustellen.

§ 39. Entwicklung der Ethik.

Das Nachdenken über den Menschen und sein Inneres ist jünger als die Spekulationen über die Natur und das Weltall. Deshalb wurde auch die Ethik später ausgebildet als die Metaphysik. Sittliche Mahnungen und Lebensregeln finden sich zwar schon frühe bei Dichtern und verdichten sich in Sprichwörtern, aber darin zeigen sich erst die Anfänge des sittlichen Bewußtseins und noch kein systematisches Nachdenken darüber.

Von dem Atomistiker *Demokrit* ist eine Anzahl ethischer Sentenzen überliefert, allein diese sind teils von zweifelhafter Echtheit, teils entbehren sie des einheitlichen Zusammenhanges. Sicher ist, daß man sich im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts viel mit der Diskussion ethischer Fragen abgab und namentlich die Gültigkeit der überlieferten Normen in Zweifel zog.

Aus diesem Kreise ging *Sokrates* (469—399) hervor, der Begründer der wissenschaftlichen Ethik. *Sokrates* hat

die Philosophie, wie *Cicero* sagt, vom Himmel auf die Erde zurückgebracht und erblickt im Nachdenken über die sittlichen Probleme die einzige würdige Aufgabe der Philosophie. Das Wesen des Sittlichen besteht nach ihm in der klaren Einsicht in das Richtige. Wer diese Einsicht besitzt, der muß danach handeln; wer nicht so handelt, der hat sich noch nicht zur vollständigen Klarheit der Einsicht durchgerungen. Gewonnen wird diese Einsicht durch logische Erörterung der Begriffe des Guten, des Schönen, des Gerechten, des Frommen u. dgl. Das Ergebnis solcher Erörterungen liefert unbedingte Gewißheit für den Denker und macht ihn auf diese Weise ganz unabhängig von der Überlieferung und von der öffentlichen Meinung. An dieser Unabhängigkeit hat *Sokrates* unerschütterlich festgehalten und für sie ist er den Märtyrertod gestorben. Dadurch hat seine Lehre eine solche Kraft erhalten, daß ihre Wirkungen bis heute fort dauern.

Antisthenes, ein Schüler des *Sokrates*, der Begründer der sogenannten kynischen Schule, deren bekanntester Anhänger *Diogenes* ist, erblickt das Wesen der sittlichen Unabhängigkeit in der Bedürfnislosigkeit. Die aus der kynischen Schule hervorgegangenen Stoiker suchen wiederum die sokratische Unabhängigkeit in der Herrschaft der Vernunft über die Affekte. Der Weise stimmt nach der Lehre der Stoiker dem Naturlaufe, an dem er ohnehin nichts zu ändern vermöchte, freudig zu und unterscheidet sich durch diese freudige Zustimmung vom Toren, der sich vergebens dagegen sträubt und in diesem Sträuben seine Seelenruhe verliert. Die stoische Ethik hat stark auf das Christentum eingewirkt und so die Wirksamkeit des *Sokrates* bis auf unsere Zeit fortgepflanzt.

Ein anderer Schüler des *Sokrates*, *Aristipp*, findet die sokratische Unabhängigkeit wieder in der heiteren

Seelenstimung, die sich weder von Leidenschaften noch von Schicksalsschlägen trüben läßt. Diese von *Epikur* weiter ausgebildete Lehre hat in der griechisch-römischen Welt zahlreiche Anhänger gefunden.

Sokrates hatte die ohne Zweifel sehr hohe Bedeutung der Erkenntnis für das sittliche Handeln einseitig überspannt. Diese Einseitigkeit hat *Aristoteles* bemerkt und betont, daß für das sittliche Handeln ebenso die Willenskraft und die Gewöhnung bedeutungsvoll seien. Die Tugend ist nach ihm eine durch Gewöhnung erworbene Willensrichtung. *Aristoteles* hat ferner den überaus wichtigen Gedanken ausgesprochen, daß das Glück nicht in passivem Genusse, sondern in der vernunftgemäßen Tätigkeit der Seele bestehe.

Sokrates' größter Schüler, *Platon*, hat zuerst eine metaphysische Begründung der Ethik versucht. Die Idee des Guten, gelegentlich von *Platon* mit der Gottheit identifiziert, ist der Endzweck alles Seienden und gibt diesem zugleich erst seine reale Wirklichkeit und Bestimmung. Wichtiger jedoch ist in der platonischen Ethik der Gedanke, daß die Gerechtigkeit, die Quintessenz aller Tugenden, erst im Staate zur Vollendung gelange. Das von ihm in diesem Sinne entworfene Staatsideal betont den sozialen Charakter der Ethik und enthält sittliche Forderungen, die heute noch von aktueller Bedeutung sind.

Gemeinsam ist der Ethik des Altertums die als selbstverständlich angenommene Voraussetzung, daß der Zweck des sittlichen Handelns die individuelle Glückseligkeit (*Eudaimonia*) sei. Die Richtung der Ethik, welche auf diesem Standpunkt Güterlehre ist und nur die Aufgabe hat, die Mittel zur Glückseligkeit zu finden, nennt man *Eudaimonismus*.

Das Christentum hat zunächst die ethischen Grundgedanken des Alten Testaments in weiteren

Kreisen wirksam werden lassen. Diese Ethik des Judentums beruht auf den zwei Grundpflichten der Gottesliebe und der Menschenliebe. Die Gottesliebe verlangt freudigen und unbedingten Gehorsam gegenüber den Geboten und unweigerliche Ergebung in den Willen Gottes. Die Menschenliebe verlangt Gerechtigkeit, Wohlwollen, Güte und werktätige Hilfe für den Nebenmenschen, auch für den Feind. Das Christentum betont nun die Liebespflicht noch stärker und dehnt sie auf die ganze Menschheit aus. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder. Durch diese Ausdehnung der Liebespflicht auf alle Menschen durchbricht das Christentum die nationalen Schranken des Judentums und bringt den großen, noch lange nicht verwirklichten Gedanken der Weltverbrüderung, den Gedanken einer wirklich humanen, alle Menschen umfassenden Liebespflicht in die Welt.

Zu diesem Gedanken fügt aber das Christentum den von der orphischen Geheimlehre der Griechen (seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr.) vorbereiteten Jenseitsglauben hinzu, von dem sich im alttestamentlichen Judentum nur schwache Spuren finden. Das irdische Leben gilt den Christen der ersten Jahrhunderte nur als Vorbereitung für das wahre Leben nach dem Tode, wo die Seele, befreit von den Schlacken des Leibes, zu Gott eingehen wird. Die Jenseitshoffnung war besonders den Armen und Elenden im römischen Reiche ein willkommener Trost und unter diesen verbreitete sich die neue Lehre mit unglaublicher Raschheit. Für *Christus* selbst war dieser Gedanke keineswegs mit Weltflucht und Askese verbunden. Er lehrte zwar seine Jünger die irdischen Güter gering achten, aber keineswegs galt es ihm selbst als besonders verdienstlich, sich hier auf Erden zu quälen. Seine Reden atmen im Gegenteile volle und warme Lebensfreude. Erst später bildete sich das Gefühl der Sündhaftigkeit jedes

Erdenmenschen stärker aus und dieses suchte man durch Fasten und Geißelungen zu bannen. Jedenfalls hat aber die Jenseitshoffnung die Opferfähigkeit der Menschen in hohem Grade erhöht und die Pflicht der Selbstüberwindung wurde durch die Wertschätzung der Askese viel deutlicher zum Bewußtsein gebracht.

Dagegen hat die in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche aufgekommene, von *Augustin* ausgebildete Lehre von der Gnade in anderem Sinne gewirkt. Indem der Mensch für ganz unfähig erklärt wurde, aus eigener Kraft Erlösung zu erwirken, wuchs die Macht der Kirche, der alleinigen Spenderin der Gnade, bald ins Ungemessene. Für den Christenmenschen schien es wichtiger, durch Erfüllung der äußerlichen Zeremonien als durch innere sittliche Läuterung für sein Seelenheil zu sorgen.

Doch das Unabhängigkeitsgefühl des sittlichen Bewußtseins brach sich Bahn. Im Mittelalter suchte *Abälard* eine vom religiösen Dogma unabhängige Ethik zu begründen. Die Reformation verlegt die Quelle der Seligkeit in das Innere des Menschen und verlangt Rechtfertigung durch den Glauben. Freilich wird im späteren Protestantismus auch dieser Glaube auf eine Art von Gnade zurückgeführt, aber die Bewegung der Geister, welche das Sittliche nicht außerhalb des Menschen, sondern in seinem Inneren suchte und es unabhängig von der Tradition auf die menschliche Vernunft gründen wollte, war nicht mehr einzudämmen.

In der neueren Philosophie sind es namentlich englische Denker, welche durch intensive Bearbeitung der ethischen Probleme unsere Einsicht in die Natur und den Charakter des Sittlichen gefördert haben. Im siebzehnten Jahrhundert haben *Locke*, *Hobbes* und *Shaftesbury*, im achtzehnten die Schotten *Hutcheson*, *Hume* und *Smith*

hier ungemein fruchtbringende Arbeit geleistet. Die Psychologie der moralischen Beurteilung wurde durch tief eindringende Analyse gefördert, die Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit gründlich erörtert, der soziale Charakter des Sittlichen, d. h. seine Beziehungen zum Gesamtwohl entschieden betont, die selbständige Geltung der sittlichen Normen und ihre Unabhängigkeit von religiösen Dogmen meist energisch verteidigt.

In Frankreich haben im siebzehnten Jahrhundert die Anhänger *Descartes'* oder die Cartesianer, vor allem *Malebranche*, eine Metaphysik des Sittlichen zu geben versucht, während die Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts mit Anlehnung an die englischen Denker, besonders an *Locke*, eine erfahrungsmäßige, der materialistischen Philosophie entsprechende Begründung der moralischen Gesetze versuchte, welche diese aus den egoistischen Trieben des Menschen abzuleiten bemüht war.

Eine eigenartige metaphysische Begründung der Ethik hat *Spinoza* gegeben. Die höchste Stufe der Glückseligkeit und der seelischen Vollendung erreicht der Mensch in der auf Einsicht begründeten Liebe zu Gott. Da nun für *Spinozas* pantheistische Weltanschauung Gott und das Universum ein und dasselbe ist, so ist diese Gottesliebe bei ihm nichts anderes als die freiwillige Hingabe an das All, die einsichtsvolle Unterordnung des Einzelnen unter das Weltgesetz. „Wer Gott liebt, kann nicht erwarten, daß Gott ihn wieder liebt“, so lautet der oft zitierte 19. Lehrsatz im fünften Buche von *Spinozas* Ethik. Es liegt darin die unbedingte Selbstlosigkeit, aber zugleich eine tief gefühlte innere Freudigkeit, ein positiver, durchaus optimistischer Zug. *Spinozas* Ethik hat, wie schon oben bemerkt, auf *Herder* und *Goethe*, auf *Schelling* und *Hegel* mächtig gewirkt. Es ist eine kosmische Ethik, die jedoch den sozialen Faktor, d. h. das Zusammenwirken

der Menschen zur Schaffung immer neuer ethischer Ideale nicht berücksichtigt.

Eine neue Richtung hat *Kant* eingeschlagen, der in seiner Kritik der praktischen Vernunft (1788) das Sittliche in ähnlicher Weise abzuleiten unternahm, wie er es früher in bezug auf die Erkenntnistheorie mit den Stammformen des Verstandes und der Sinnlichkeit versucht hatte (s. o. S. 58.) Wir tragen, so lehrt *Kant*, ein unabhängig von aller Erfahrung gültiges, angeborenes Sittengesetz in uns. Dieses Sittengesetz, das nur allgemeiner, formaler Natur sein kann, nennt *Kant* den kategorischen Imperativ. Dieses gebietet uns, so zu handeln, als ob die Maxime unserer Handlung durch unseren Willen zum Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung gemacht werden sollte. Dabei hat aber *Kant* in einer andern Formulierung seines kategorischen Imperativs mit großer Wärme und Entschiedenheit betont, daß nicht nur die Gesamtheit der Menschen, sondern auch jeder einzelne Mensch als solcher als sittlicher Zweck zu gelten habe. „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel brauchst“ (*Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. IV, 277 der *Hartenstein*'schen Ausgabe). Dadurch ist ein sehr wichtiger Gedanke in die Ethik eingeführt, der erst in unserer Zeit voll gewürdigt wird. Nur dann, wenn unser Wille sich diesem Gesetze unterordnet, handeln wir frei und sittlich. Diese Unterordnung muß aber eine von jedem Gefühle freie, gleichsam logische Subsumption sein, sonst handeln wir aus Neigung, aber nicht aus Pflicht.

Der Gegensatz von Neigung und Pflicht ist seit *Kant* für die moralische Beurteilung maßgebend geblieben. Trotz der allzu schroffen Trennung dieser beiden Motive, die sich weder theoretisch noch praktisch mit

dieser Starrheit durchführen läßt, behält *Kants* Ethik immer einen Zug von erhabener Größe.

Die selbständige, von jeder Überlieferung unabhängige Geltung aller ethischen Forderungen, die nur auf das im Menschen selbst wohnende Sittengesetz gegründet ist, tritt noch großartiger bei *Fichte* hervor, der im eigenen Gewissen den absoluten, unfehlbaren Richter über Gut und Böse findet. Die Sittlichkeit ist die eigentliche Aufgabe des Vernunftwesens und diese Aufgabe besteht darin, sich frei und unabhängig zu machen von allem, was nicht selbst Vernunft ist.

Gegenüber dieser im eigenen Gewissen ruhenden Begründung des Sittlichen faßt *Hegel* die Sittlichkeit als Betätigung des objektiven Geistes. Das subjektive Gewissen kann in seinem Urteil über Gut und Böse irren. Über diesem steht die in Familie, Gesellschaft und Staat verwirklichte Sittlichkeit, welche als reale Macht den einzelnen autoritativ bindet. Aber auch die Sittlichkeit als Erscheinungsform des objektiven Geistes ist nichts Ruhendes, Beharrendes. Jeder Staat hat nur einen beschränkten Anteil an der objektiven Darstellung der Idee der sittlichen Freiheit.

Entkleidet man diese Gedanken *Hegels* des metaphysischen Gewandes, so treten uns daraus wichtige und bleibende Einsichten entgegen: der überindividuelle, d. h. soziale Charakter der ethischen Forderungen, ihre autoritative Verwirklichung im Staate und der Gedanke der steten Entwicklung. Die moderne Ethik hat alle diese Gedanken wieder aufgenommen, ohne sich jedoch dabei des Zusammenhanges mit *Hegel* immer bewußt zu bleiben.

Mehr vom praktischen Bedürfnis ausgehend und mit steter Rücksichtnahme auf die positive Gesetzgebung hat *Jeremias Bentham* in England den sogenannten Uti-

litarismus begründet, den wir weiter unten (S. 220) eingehender würdigen.

Wir übergangen die psychologischen und metaphysischen Lösungsversuche des ethischen Problems, wie sie bei *Beneke*, *Herbart* und *Schopenhauer* vorliegen, und wenden uns der evolutionistischen Ethik zu, d. h. derjenigen Denkrichtung, welche unter dem Einflusse der *Darwinschen* Entwicklungslehre steht.

Nach *Spencer* und *Darwin* ist es fast unmöglich, ein Stück Geistesleben anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch zu betrachten. *Carneri* hat dieses Prinzip zuerst auf die Ethik angewendet und *Herbert Spencer* in seinen „Principles of Morality“ umfassend durchgeführt. Alle neueren Darstellungen der Ethik stehen mehr oder minder auf diesem Boden oder nehmen doch Stellung zu diesen Grundsätzen. Das sittliche Handeln muß als ein Stück Leben aufgefaßt und als eine Bedingung für die Erhaltung des Individuums und der Gattung begriffen werden.

Als evolutionistischer Ethiker muß auch *Friedrich Nietzsche* betrachtet werden, dem man vielfach die Absicht zuschreibt, alle Moral und alle Ethik vollständig zu vernichten, weil er sich selbst gern als Antimoralist bezeichnet. *Nietzsche* bekämpft mit hinreißender Sprach- und Gedanken- gewalt die Überschätzung der Selbstüberwindung, der Askese, welche die Tatkraft lähmt und den Menschen innerlich brechen zu müssen glaubt, damit er moralisch werde. *Nietzsche* will die Weiter- und die Höherentwicklung des Menschen, indem er die Lust zum Leben stärkt und die positiven, tatkräftigen, lebensfördernden Neigungen als das Wertvolle bezeichnet. Sieht man von *Nietzsches* künstlerisch individualistischen Rücksichtslosigkeiten ab, so findet man den gesunden Kern in seinen sittlichen Forderungen bald heraus. *Nietzsche* hat einen von *Spinoza*

angedeuteten und von *Schiller* ausgeführten Gedanken wieder aufgenommen und kräftig weiter entwickelt. Er will eine Ethik der Freude statt der bisherigen Ethik des Schmerzes, eine Ethik der kraftvollen Tat statt der frühern Ethik der resignierten Entsagung. In unserer eigenen genetisch-biologischen Betrachtung der Ethik werden wir von seinen Gedanken gelegentlich Gebrauch machen.

§ 40. Das Problem der Willensfreiheit.

Insofern alles sittliche Handeln aus einem *bewußten Willen* hervorgeht, ist die Frage nach der *Freiheit* oder *Unfreiheit* des Willens eine nicht zu umgehende *Vorfrage* der Ethik.

Es sind darauf zwei entgegengesetzte Antworten gegeben worden. Unser Wille ist frei, sagen die einen, und entscheidet ganz aus eigener Kraft. Zwischen den auf den Willen einwirkenden Motiven treffen wir, d. h. unser Wille, ganz selbständig und unabhängig die Wahl. Der Wille ist nicht durch Ursachen bestimmt oder determiniert, sondern ist selbst und allein die Ursache für unsere endgültige Entscheidung. Diese Richtung heißt *Indeterminismus*.

Demgegenüber behaupten die anderen: Unsere Willenshandlungen sind ein Glied in der Kette des ganzen Geschehens und daher wie dieses dem *Kausalgesetze* unterworfen. Ein Geschehen, dessen Ursachen nicht in den vorhergehenden Ereignissen vollständig vorhanden wären, ist für uns geradezu undenkbar. Die Annahme eines ursachlosen Geschehens steht mit allen Grundsätzen der wissenschaftlichen Forschung im Widerspruch. Unsere Willenshandlungen sind ein Produkt unserer Organisation, welche durch Abstammung, Erziehung, Tradition und Schicksal vollkommen bestimmt ist. Eine absolute Intelligenz, die den ganzen Gang unserer Entwicklung in

allem einzelnen zu übersehen imstande wäre, müßte unsere Entscheidung in jedem Falle ebenso genau und sicher voraus zu berechnen fähig sein, wie unsere Astronomen die Sonnenfinsternisse vorhersagen. Diese Richtung heißt **Determinismus**.

Der Indeterminismus führt für sich die psychologische Tatsache an, daß wir vor jeder Entscheidung das Gefühl haben, wir könnten auch anders, und nach der Entscheidung, wir hätten auch anders können. Ferner macht der Indeterminismus das ethische Argument geltend, daß wir nur dann für unsere Handlungen die sittliche Verantwortung haben können, wenn diese das Resultat unseres freien Entschlusses sind.

Der Determinismus stützt sich auf die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, auf den Zusammenhang unserer leiblichen und geistigen Organisation und schließlich auf die durch die Statistik wenigstens in gewissem Grade bewiesene Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen, sobald eine genügend große Zahl von Individuen in Betracht gezogen wird.

Der Determinismus schien im Laufe der Jahrhunderte so sehr die Oberhand gewonnen zu haben, daß viele Psychologen und Philosophen die Frage für erledigt hielten und der Ansicht waren, jeder wissenschaftlich Denkende müsse selbstverständlich Determinist sein. In den letzten Jahren sind aber in *William James*, *Heinrich Gomperz* und *Karl Joël* sehr geistvolle Verteidiger des Indeterminismus erstanden, so daß sich das metaphysische Problem der Willensfreiheit wieder in vollem Flusse befindet.

Die Schwierigkeit des Problems, welches die größten Geister beschäftigt hat und noch beschäftigt, wird wesentlich vermindert, wenn man den Sinn des Wortes „frei“ genauer bestimmt. „Frei“ in metaphysischem Sinne heißt „außerhalb des Kausalgesetzes stehend“, „frei“

in psychologischem Sinne bedeutet hingegen soviel als „ohne das Gefühl äußeren oder inneren Zwanges.“

Als „frei“ in metaphysischem Sinne kann eine Willenshandlung nicht angesehen werden, insofern sie Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung ist und daher wie die gesamte Erfahrung unter der Herrschaft des Kausalgesetzes steht. Um so sicherer ist es dagegen, daß unseren Willenshandlungen das Merkmal der Freiheit in psychologischem Sinne zukommt. Dies wird noch klarer durch folgende Erwägung.

Was wir unser „Ich“, unsere Persönlichkeit nennen, das ist nichts anderes als der tatsächlich vorhandene Zusammenhang unserer psychischen Erlebnisse. Jede Willenshandlung nun, die ein Resultat dieses ganzen Zusammenhanges ist, wird von uns als freie Entscheidung unserer Persönlichkeit empfunden. Wo dagegen eine Vorstellung, ein Gefühl so vorherrscht, daß die anderen Seelenkräfte dadurch an ihrer Betätigung verhindert werden, da handeln wir „unter unwiderstehlichem Zwange“. In der Tat betrachtet ja auch die Rechtswissenschaft die Zurechnungsfähigkeit dann als vorhanden, wenn der Handelnde im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte und somit in der Lage ist, die Tragweite und Bedeutung seines Tuns zu übersehen.

Je reicher nun dieser Zusammenhang ist, desto freier wird jede Entscheidung. Je mannigfaltiger die Beziehungen sind, in die wir die Vorstellung einer auszuführenden Handlung zu bringen vermögen, je mehr Kräfte bei der Entscheidung mitwirken, um so mehr macht die Entscheidung selbst den Eindruck einer sorgsam erwogenen Wahlhandlung. „Bildung macht frei“ ist daher ein Satz von tiefer psychologischer Wahrheit.

Jede Handlung also, die aus dem ganzen Zusammenhange unserer psychischen Erlebnisse hervorgeht, ist unsere

eigene Handlung, wir fühlen sie als solche und sind infolge dieses Gefühles auch bereit, ihre Folgen auf uns zu nehmen. Indem wir die Tat wollen, wollen wir zugleich ihre Folgen und damit ist, für die Ethik wenigstens, die Frage erledigt. Jeder ist moralisch verpflichtet, die Verantwortung für das zu tragen, was er im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte getan hat, ohne Rücksicht darauf, ob die Metaphysik den Willen für frei oder unfrei erklärt. Wo aber die geistigen Kräfte unter das normale Maß herabsinken, da hört, juristisch wie moralisch, die Verantwortlichkeit auf.

§ 41. Probleme und Richtungen der Ethik.

Von den eigentlich ethischen Problemen ist zuerst die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen zu nennen. Man hat darauf zwei verschiedene Antworten gegeben. Der *Nativismus* behauptet, das Sittliche sei eine angeborene Anlage des Menschen. Die Unterscheidung von sittlich gut und böse findet sich bei allen Menschen, wenn auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Handlungen gebilligt, beziehungsweise mißbilligt werden. Eine ausgeprägte Form des Nativismus ist die Ethik *Kants*, wonach sogar das Sittengesetz selbst angeboren ist, und die *Fichtes*, wonach das Gewissen unfehlbar entscheidet. Demgegenüber behauptet der *Empirismus*, der hier in der Form des *Evolutionismus* auftritt, das Sittliche sei nicht angeboren, sondern ein Produkt der Entwicklung. Diese Ansicht ist heute die meist verbreitete.

Der Zweck des sittlichen Handelns ist nach der Ansicht der antiken Ethiker, wie bereits (S. 209) erwähnt, die Glückseligkeit des Handelnden. Diese Richtung heißt *Eudaimonismus*. Ihr gegenüber steht die von *Jeremias Bentham* (1748—1832) in England begründete und dort wie auf dem Kontinente sehr verbreitete Ansicht, der Zweck des sittlichen Handelns sei der Nutzen der Ge-

samtheit oder das größte Glück der größten Anzahl. Diese Richtung nennt man *Utilitarismus*. Endlich gilt manchen Ethikern das Sittliche als Selbstzweck oder es ist die Vervollkommnung der Menschen, die Erfüllung ihrer Bestimmung das zu erstrebende Ziel. Diese Richtung kann man, weil das Ziel nicht in real vorhandenen, sondern nur in idealen Gütern liegt, im allgemeinen als *ethischen Idealismus* bezeichnen. Die christliche Ethik ist, insofern sie das Gottesreich zu verwirklichen strebt, *religiöser Idealismus*, insofern sie auf die Belohnungen im künftigen Leben hinweist, *jenseitiger Eudaimonismus*.

Die *Motive* des sittlichen Handelns versucht eine Reihe von Denkern aus dem *Egoismus* abzuleiten, während andere wieder ein ursprüngliches *Mitgefühl* annehmen, wonach Freuden und Leiden der Nebenmenschen mitempfunden werden. Diese Richtung nennt man mit dem von *A. Comte* erfundenen Worte *Altruismus* (alter = der andere). Egoistisch ist z. B. die Moralbegründung des *Altertums*, ebenso die der französischen Aufklärung (besonders *Helvetius*). Altruistisch sucht *A. Smith* die sittlichen Gefühle auf *Sympathie*, *Schopenhauer* noch enger auf das *Mitleid* zu begründen. Streng altruistisch denken auch *Kant* und *Fichte*. Die neuere Entwicklungsethik nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem sie zeigt, daß den unzweifelhaft ursprünglichen sozialen Gefühlen die egoistische Grundlage nicht gänzlich fehlt.

Was nun die *Normen* des sittlichen Handelns und ihre *Sanktion* betrifft, so scheiden sich wieder zwei Richtungen voneinander. Die eine findet die Begründung und die Sanktion der moralischen Vorschriften in uns selbst (*autonome Ethik*), die andere sucht sie außer uns (*heteronome Ethik*). Die autonome Ethik hält die Entscheidung der Vernunft oder des Ge-

wissens für souverän. Je nachdem sie den Vorgang der Entscheidung mehr als Erkenntnis oder mehr als Gefühl ansieht, unterscheidet man innerhalb der autonomen Richtung noch eine Reflexions- und eine Gefühlsmoral. *Sokrates* und *Kant* sind beide autonome Ethiker und beide Anhänger der Reflexionsmoral. *Shaftesbury*, *Adam Smith* und *Schopenhauer* gehören ebenfalls der autonomen Richtung an, sind aber alle Gefühlsmoralisten. Die heteronome Ethik findet die Begründung der Moralgesetze in einer vom Individuum verschiedenen und unabhängigen Autorität. Als solche kann nun die Religion oder Kirche oder aber auch der Staat gelten. Man kann also zwischen einer religiösen und politischen Heteronomie unterscheiden.

Zu diesen Problemen kommt noch die Frage nach dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion und zum Recht hinzu und endlich die Beziehungen des Individuums zur Familie, zum Gemeinwesen und zur ganzen Menschheit. Die Stellungnahme zu all diesen Problemen und Richtungen wird, wie wir dies bei der Behandlung der Erkenntnistheorie und Ästhetik gesehen haben, auch hier durch genetische und biologische Betrachtung erleichtert.

§ 42. Genetische und biologische Ethik.

Dem sittlichen Leben liegen zwei verschiedene psychologische Tatsachen zugrunde. Die eine ist die moralische Beurteilung fremder Handlungen, die sich in den Gegensätzen von Billigung und Mißbilligung bewegt, innerhalb dieser aber vielfache Gradabstufungen aufweist. Die zweite ist das sittliche Gefühl, das wir vor und nach unserer eigenen Willensentscheidung in uns selbst erleben. Dieses Gefühl äußert sich vor der Entscheidung in einem lebhaften Spiel von

Vorstellungen und Trieben, das wir oft als ein Schwanken, ein Hin- und Hergezogenwerden empfinden, nach der Entscheidung in sittlicher Befriedigung oder in Reue, wobei es wieder mannigfache Gradabstufungen gibt. Die psychische Disposition zu diesem sittlichen Gefühl ist das, was man allgemein das Gewissen nennt. Die psychologische Grundlage des sittlichen Lebens bildet also einerseits die moralische Beurteilung, andererseits das Gewissen.

Zwischen diesen beiden psychischen Grundtatsachen besteht zwar ein Zusammenhang, aber durchaus nicht Identität. Es scheint daher richtiger, die beiden gesondert zu untersuchen.

Die moralische Beurteilung ist ein Spezialfall des Phänomens der Wertschätzung. Jede moralische Beurteilung ist Wertschätzung, aber nicht jede Wertschätzung ist moralische Beurteilung. Die psychologische und historische Entwicklung der Wertschätzung ist leider von der wissenschaftlichen Forschung noch nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit untersucht worden. Wir glauben jedoch, daß sich ungefähr folgende Phasen derselben feststellen lassen.

Eine Wertschätzung fremder Handlungen ist ein ziemlich komplizierter psychologischer Prozeß, dessen Analyse nicht ganz leicht ist. Sehen wir z. B. einem geschickten Turner zu, der eine schwere Übung mit großer Gewandtheit und Sicherheit ausführt, so finden wir in der Regel Gefallen daran, d. h. wir erleben Lustgefühle. Diese Lustgefühle dürften ihren letzten Grund in den unwillkürlichen Mitbewegungen unseres Körpers haben, zu denen uns der Anblick der vom Turner ausgeführten Bewegungen anregt. Ähnliches erleben wir, wenn wir eine hervorragende Kraftprobe eines Athleten mitansehen. Wir heben gleichsam das schwere Gewicht mit ihm und freuen uns über

seinen Erfolg. Da wir aber nur Zuschauer sind und die vom Athleten ausgeführten Bewegungen nur nachahmen, also nicht eigentlich ausführen, sondern nur markieren, so fühlen wir natürlich nichts von der wirklichen Anstrengung, das Gewicht drückt uns nicht, und so ist unsere Freude über den fremden Erfolg zwar weniger intensiv, dafür aber reiner, nicht mit den Unlustgefühlen vermenget, die das wirkliche Ausführen der Bewegungen mit sich bringt. Aus der Anstrengung, die wir dem Athleten ansehen, schließen wir ferner, daß große Körperkraft zur Lösung der Aufgabe erforderlich sei, und diese Körperkraft wird nun von uns bewundert. Die primitivste Form der Wertschätzung fremder Handlungen dürfte wohl die Bewunderung fremder Körperkraft sein. An der durch die Kraft vollzogenen Leistung haben wir weiter kein direktes Interesse. Unser Wohl und Wehe wird davon nicht berührt, ob die schwere Eisenkugel gehoben wird oder nicht.

In *Homers Iliade* werden uns mehrere Fälle solcher Wertschätzung vorgeführt. Diomedes hebt einen Stein auf, den, wie der Dichter sagt, „nicht zwei Männer ertragen, wie die Menschen jetzt sind, er aber schwang ihn ganz leicht, er allein“. Patroklos nimmt die Waffen des Achill in den Kampf, nur die Lanze nicht, denn die kann niemand unter den Griechen handhaben, nur Achill allein. In beiden Fällen will der Dichter bei seinen Zuhörern Bewunderung für die Körperkraft seiner Helden erregen.

Schon in der *Odyssee* lernen wir aber eine weiter entwickelte Form der Wertschätzung kennen. Der Riese Polyphemos wird uns im neunten Buche dieses Heldengedichtes vorgeführt und wir hören von gewaltigen Kraftäußerungen dieses Ungeheuers. Schließlich zeigt sich aber Odysseus mit seiner Schlaueit dem Zyklopen entschieden überlegen und wir lernen die Kraft des Geistes schätzen,

die sich als kluge List und Verschlagenheit kundgibt. Hier freuen wir uns allerdings auch an der durch die geistige Kraft hervorgebrachten Leistung, indem wir es dem Polyphemos gönnen, daß er für die Verspeisung von sechs Gefährten des Odysseus bestraft wird. Allein die Schlaueheit des Odysseus wird doch auch vom Dichter und seinen Zuhörern an sich bewundert.

Als zweite Entwicklungsphase der Wertschätzung fremder Handlungen dürfen wir also die Schätzung der Verstandeskraft betrachten. Es verschlägt dabei nichts, wenn diese Verstandeskraft, diese Klugheit, zu List und Betrug, zu Lüge und Täuschung greift, und eben darin zeigt es sich, daß in dieser Art der Wertschätzung noch kein moralisches Moment liegt.

Es gibt noch eine dritte Phase der Wertschätzung, wo nur die Kraft geschätzt wird, ohne Rücksicht auf die dadurch hervorgebrachte Leistung. Die indische Sage weiß von Büßern zu erzählen, „die 1000 Jahre fasten und ebensolange auf einem Fuße stehen“. Götter und Menschen, so wird weiter erzählt, sind ganz starr vor Bewunderung für die Kraft des Büßers. Was hier bewundert wird, ist die Kraft des Willens, die sich in der Hemmung der natürlichen Lebensfunktionen äußert. An der Leistung selbst hat niemand ein Interesse und so liegt auch hier ein Fall von Wertschätzung der Kraft vor.

Wir können somit sagen: An einer fremden Handlung schätzen wir zunächst die darin sich kundgebende Kraft. Dabei wird zuerst die Kraft des Körpers bewundert, dann die des Verstandes, später auch die des Willens. In allen diesen Wertschätzungen fehlt das moralische Moment gänzlich. Dieses tritt erst hinzu, wenn neben der Kraft die dadurch hervorgebrachte Leistung zum Gegenstand der Wertschätzung wird. Die Wertschätzung der bloßen Kraft ist auch heute noch vor-

handen, allein der Gedanke an die Leistung liegt uns heute viel näher und modifiziert fast immer die Wertschätzung der Kraft.

Die hervorgebrachte Leistung nun kann zunächst ästhetisches Wohlgefallen oder Mißfallen erregen und wird dadurch zum Gegenstand ästhetischer Wertschätzung. So wie jedoch die Leistung für das Gesamtwohl der Gesellschaft bedeutsam wird, welcher der Handelnde angehört, sowie durch die Leistung dieses Gesamtwohl erheblich gefördert oder geschädigt wird, da tritt die moralische Wertschätzung in Kraft, die Handlung erfährt Billigung oder Mißbilligung. Wenn Diomedes mit dem schweren Felsblock, dessen Erfassen und Schwingen als hervorragende Kraftäußerung an sich bewundert wird, einen Feind erschlägt, so wird seine Tat von seinen Stammesgenossen als eine sozial förderliche angesehen und damit auch moralisch gebilligt. Wir können demnach sagen: Die moralische Beurteilung ist die Wertschätzung einer sozial bedeutsamen Leistung.

Die moralische Beurteilung trägt von Anfang an sozialen Charakter und nimmt deshalb teil an der sozialen Entwicklung. Dies geht auch aus dem oben erwähnten Werke *Eduard Westermarcks* hervor, der die Gesellschaft als die Geburtsstätte der moralischen Ideen bezeichnet.

Solange die Menschenherde fast instinktiv dem Führer folgt, solange das Leben des einzelnen, durch Religion und Sitte gebunden, des individuellen Denkens und Fühlens noch fast vollständig bar ist, solange ist die Leistung, die Tat, der Erfolg allein Gegenstand der moralischen Beurteilung. Mord und Totschlag gelten da gleich viel, die Tat wird gesühnt und nicht der Täter. Wer z. B. die Götter des Stammes durch eine unvorsichtige Handlung verletzt hat, der hat den Zorn dieser mächtigen Wesen

auf den ganzen Stamm herabgerufen und dadurch eine soziale Schädigung der Gesamtheit bewirkt. Diese Tat muß gesühnt werden, und es wird gar nicht gefragt, ob der Täter mit oder ohne Absicht gehandelt hat.

Die reichere Kulturentwicklung schafft aber durch Teilung der Arbeit und andere Momente selbständige Persönlichkeiten, die ein geistiges Eigenleben führen, die dem Gesamtwillen, wie er sich in Religion und Sitte kundgibt, ihren Einzelwillen entgegensetzen, die Überlieferung einer kritischen Prüfung unterziehen und sich innerhalb der Gesamtheit als selbständige Kraftzentren empfinden. Es hängt jetzt vielfach von dem Willen des einzelnen ab, wie er sich zur Gesamtheit stellen mag. Das Wohl dieser Gesamtheit ist dadurch bedingt, ob der einzelne die Absicht hat, sie zu fördern oder zu schädigen. Sozial bedeutsam ist also noch mehr die allgemeine Gesinnung als die einzelne Tat. Demgemäß wird auch die Gesinnung immer ausschließlicher zum Gegenstand moralischer Beurteilung. Als sittliche Gesinnung betrachten wir heute diejenige psychische Disposition, welche uns stets darauf bedacht sein läßt, durch unsere Handlungen das Gesamtwohl zu fördern oder wenigstens nicht zu schädigen.

Trotzdem spielt aber auch heute noch der Erfolg bei unserer moralischen Beurteilung eine große Rolle. Die wirklich erreichte Förderung des Gesamtwohles wirkt doch ungleich mächtiger als die bloß gewollte. Es wird eine wichtige Aufgabe einer künftigen Ethik sein, durch genaue Analyse der sittlichen Gesinnung die Bedeutung des Erfolges für die moralische Beurteilung zu untersuchen.

Je mehr nämlich die moralische Beurteilung nach innen geht, desto mehr wird bei der sittlichen Wertschätzung der Erfolg und der eigentliche Zweck des Tuns außer acht gelassen. Man gelangt vielfach dazu, nur in

der Willensrichtung das Kriterium des Sittlichen zu erblicken. Nun ist die Betätigung des Willens am fühlbarsten da, wo dieser sich unseren Neigungen und Leidenschaften entgegensetzt und sie überwindet. Diese *Selbstüberwindung* galt früher und gilt heute noch vielfach als die eigentliche Aufgabe der sittlichen Entwicklung, als an sich verdienstlich, als Selbstzweck. Durch die auf Askese und Weltflucht gerichtete Moral des Urchristentums einerseits, durch die mächtige Entwicklung der Individualität und die hohe Wertschätzung der Persönlichkeit andererseits wird diese Meinung gestützt. Der fromme Christ hofft durch Überwindung und Selbstpeinigung die jenseitige Glückseligkeit zu erwerben, das seiner selbst bewußte und auf seine Kraft pochende Individuum glaubt sich dadurch von allem unabhängig zu machen, was als äußerer oder innerer Zwang empfunden wird.

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet“,

sagt *Goethe*, der größte Individualist, der je gelebt.

Dem gegenüber muß die genetisch-biologische Ethik energisch betonen, daß die Selbstüberwindung immer nur ein erziehliches Mittel bleibt, das zwar tüchtig geübt, nie aber als Selbstzweck hingestellt werden soll. Die freudige Hingabe des einzelnen an die Zwecke des Gesamtwohles ist sozial wirksamer und steht deshalb auch ethisch höher. Da es im Wesen des Menschen liegt, die kraftvolle Betätigung der in ihm vorhandenen Fähigkeiten als lustvoll zu empfinden, so ist es weit wichtiger diese Funktionslust (S. oben 180 ff.) zu entwickeln und in die richtigen Bahnen zu lenken, als in der Hemmung ein Verdienst zu erblicken. In diesem Sinne hat *Nietzsche* vielfach recht, wenn er gegen Askese und Selbstquälerei auftritt. Die Selbstüberwindung als Selbstzweck führt zur Lähmung, die freudige Hingabe

an die sozialen Aufgaben zur Steigerung der sittlichen Kräfte.

Das Gewissen ist öfter und eingehender untersucht worden als die moralische Beurteilung, aber noch immer gehen die Ansichten über seine Entstehung auseinander. Da religiöse Vorstellungen sehr häufig ein Element des Gewissens bilden, hat man geglaubt, daß die Quelle des Gefühles moralischer Verpflichtung überhaupt in der Religion zu suchen sei. Dem widerspricht aber die unzweifelhaft erwiesene Tatsache, daß religiöse Vorstellungen und Gefühle in den Anfangsstadien der Entwicklung, wie sie uns bei primitiven Naturvölkern vorliegen, mit Sittlichkeit gar nichts zu tun haben.*) Der Wilde fürchtet den Dämon, dem er die betreffende Naturkraft zuschreibt, er will ihn sich günstig stimmen, damit er ihm nicht schade. Es sind rein egoistische Motive, die sein Handeln bestimmen. Erst später werden die religiösen Vorstellungen und Gefühle infolge des entwickelten moralischen Sinnes geläutert und die Götter, die anfangs nur schädliche und förderliche Naturkräfte oder Seelen Verstorbener waren, zu Wächtern der sittlichen Weltordnung erhoben. Das Gewissen aber entsteht ebenso wie die moralische Beurteilung aus sozialen Elementen, d. h. unsere Entscheidungen werden durch den Gedanken beeinflußt, daß unser Tun von Seite unserer Stammes-, Geschlechts- und Staatsgenossen Billigung oder Mißbilligung erfährt.

*) Gegen diese von den Vertretern der vergleichenden Religionsgeschichte bisher festgehaltene Ansicht ist jüngst *Leopold von Schroeder* aufgetreten. In einem Aufsätze „Wesen und Ursprung der Religion. Ihre Wurzeln und deren Entfaltung“ (in dem Sammelwerke „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion“, München 1905, S. 1—39) sucht er zu beweisen, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen auch bei vielen primitiven Völkern verbreitet ist. *Schroeder* glaubt eine neue Wurzel der Religion gefunden zu haben, in der das ethische Element gleich von Anbeginn enthalten ist. Vgl. *Jerusalem*, „Gedanken und Denker“, S. 178 und 282.

Zur Zeit der Menschenherde wird sich das Gewissen wohl nur geltend machen als Gefühl der Gebundenheit an den Gesamtwillen, wie dieser in Religion und Sitte zum Ausdruck gelangt. Sowie sich aber in fruchtbarer Kulturarbeit aus der Herde die Persönlichkeit herausarbeitet, sowie selbständiges Denken und Überlegen auch gegenüber der Überlieferung Platz greift, da entwickelt sich auch das Gewissen zu selbständigem, reichem Leben.

Der Gesamtwille hat die Förderung des Gemeinwesens zum Ziel, allein es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß die jeweiligen Führer die richtigen Mittel zu diesem Zweck zu wählen wissen. Auch das muß vorkommen, daß Einrichtungen, die vorzeiten nützlich und notwendig waren, mit der Zeit überflüssig, ja schädlich werden. Das reich entwickelte, selbständige Individuum wird nun in solchen Fällen finden, daß der Gesamtwille, d. h. die Summe der bestehenden Einrichtungen und Gesetze das Wohl der Gesamtheit nicht fördert, sondern schädigt. Indem nun die Macht des Bestehenden trotzdem eine bedeutende bleibt und mit einer gewissen Zähigkeit sich erhält, entstehen zahlreiche Konflikte, die wieder ihrerseits das Nachdenken über die moralische Verpflichtung anregen und so das sittliche Leben immer reicher gestalten.

Das Individuum glaubt kraft seiner Einsicht selbständig über Recht und Unrecht entscheiden zu können und unterwirft die Überlieferung selbst, die religiösen und politischen Einrichtungen einer moralischen Beurteilung. Diese besonders von *Sokrates* verteidigte Selbstherrlichkeit der Vernunft in sittlichen Fragen erweckt dann die Meinung, als gäbe es ein absolutes Gutes, welches unabhängig bleibt von seinen Wirkungen auf das Gesamtwohl. Dies ist aber sicher eine Täuschung. Der letzte Grund dafür, daß man etwas für gut hält, kann doch immer nur der sein, daß

dadurch die Menschheit gefördert, ihr Leben inhaltsreicher und glücklicher wird.

Das Gewissen aber nimmt im Laufe der Entwicklung zweierlei Formen an, die *Paulsen* zuerst erkannt hat. Die Forderungen, welche der Gesamtwille, der sich in den Formen der Sitte, der Religion und des geltenden Rechtes betätigt, an den Einzelnen stellt, spiegeln sich in der Seele des Individuums als soziales Gewissen. Wir verstehen darunter die Summe derjenigen psychischen Dispositionen, die jeden Einzelnen davon abhalten, das Gesamtwohl durch Außerachtlassung der sozialen Forderungen zu schädigen. Der Gedanke an die zu erwartende Mißbilligung und an die mögliche Bestrafung seitens der Gesellschaft bildet hier noch einen integrierenden Bestandteil des sittlichen Bewußtseins. Die Summe der Verbindlichkeiten, die von der Gesellschaft dem Einzelnen auferlegt werden, können wir durch den Begriff der Menschenenpflicht zusammenfassen. Das soziale Gewissen gebietet uns, unsere Menschenpflicht zu erfüllen. Die Forderungen der Menschenpflicht und die dadurch ausgelösten Regungen des Einzelnen sind der Ausdruck der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesellschaft. Die Organe, denen die Gesellschaft ihre Erhaltung anvertraut, sind in der Regel bemüht, diese Abhängigkeit den Mitgliedern der Gesellschaft recht fühlbar zu machen, damit der gegenwärtige Zustand erhalten bleibe und die Gesellschaft vor Übergriffen Einzelner gewahrt und gegen pflichtwidrige Unterlassungen geschützt werde. Menschenpflicht und soziales Gewissen bilden das konservative Element in der moralischen Entwicklung.

Daneben wirkt aber in fortschrittlichem, höher strebendem Sinne eine andere Form des sittlichen Bewußtseins, die wir das individuelle Gewissen nennen wollen. Wenn der Mensch aus der Herde herausgetreten ist und

sich zur selbständigen Persönlichkeit hinaufentwickelt hat, so genügt es ihm nicht mehr, die sozialen Forderungen zu erfüllen und sich vor Mißbilligung und Strafe zu schützen. Er will seine Fähigkeiten entfalten, er legt sich selbst Verbindlichkeiten auf, setzt sich selbst Aufgaben und ist erst dann mit sich selbst zufrieden, wenn er sich bewußt ist, sein Bestes getan zu haben. Die vollentfaltete Persönlichkeit besitzt jetzt ihren eigenen Wert, und diesen zu wahren gebietet eben das individuelle Gewissen.

Ein großartiges Beispiel der Betätigung eines besonders hoch entwickelten individuellen Gewissens bietet uns *Sokrates*. Er hat alle Pflichten eines athenischen Bürgers treu erfüllt, sich aber dabei selbst die Aufgabe gestellt, das sittliche Bewußtsein seiner Mitbürger zu wecken und zu schärfen. Als ihn dieses Bestreben auf die Anklagebank bringt, verschmäht er es, das Mitleid der Richter anzuflehn und aus dem Kerker zu entfliehn. Er wahrt seine Menschenwürde und stirbt für sie. Die sozialen Forderungen sind oft so beschaffen, daß sie dem individuellen Gewissen widerstreben und die Menschenwürde herabsetzen. Gegen solche Forderungen lehnen sich führende Geister auf und tragen damit zur Höherentwicklung und Verfeinerung des sittlichen Bewußtseins bei. Die im Laufe der Zeit immer milder gewordene Behandlung des zahlungsunfähigen Schuldners ist ein Beweis für das erwachte Gefühl der Menschenwürde. Menschenpflicht und Menschenwürde, das soziale und das individuelle Gewissen arbeiten Hand in Hand, um das Gefühl der sozialen Verpflichtung jedem Einzelnen einzuschärfen und zugleich den Wert der Persönlichkeit zu erhöhen, die im Bewußtsein ihrer Würde das Gebiet der sozialen Pflicht erweitert. Eine künftige Ethik, an der der Verfasser selbst in nächster Zeit mitzuarbeiten gedenkt, wird das Zusammenwirken von Menschenpflicht und Menschenwürde weiter auszuführen haben.

Aristoteles hat den tiefen Gedanken zuerst ausgesprochen, daß das Glück in der Tätigkeit liege. Die moderne Psychologie bestätigt diese Wahrheit in vollem Maße. Nicht im passiven Genusse, sondern einzig und allein in erfolgreicher Betätigung seiner Kräfte liegt das Glück des Menschen. Nirgends aber kann das Individuum seine Kräfte intensiver und erfolgreicher betätigen, nirgends einen weiteren Spielraum für diese finden als in gemeinnütziger Arbeit.

In diesem hohen Ziele fallen dann Eudaimonismus, Utilitarismus und ethischer Idealismus zusammen und der Unterschied der Richtungen ist aufgehoben. Ebenso vereinigt die genetisch-biologische Betrachtung den Egoismus und Altruismus, weil eben das Streben für das Gesamtwohl mit dem eigenen Glücke zusammenfällt.

In bezug auf die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen führt unsere Betrachtung zum entschiedenen Evolutionismus, weil uns ja das Sittliche als das höchste Entwicklungsprodukt erscheint.

In der Frage der Begründung der sittlichen Normen gelangen wir ebenfalls zu einer Vereinigung der Gegensätze. Unser Sittengesetz ist autonom, soweit die Menschheit, heteronom, soweit der einzelne in Betracht kommt. Dem Individuum steht die Gesamtheit als Autorität gegenüber, vor der es sich zunächst gezwungen beugt, um sich dann freiwillig als ihren Teil zu fühlen und in ihrem Dienste sein eigenes Glück zu finden.

Was das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion betrifft, so ergibt die genetisch-biologische Betrachtung mit aller Sicherheit, daß die Sittlichkeit unabhängig von der Religion entstanden ist und daß ihre Forderungen unabhängig von jedem religiösen Dogma Geltung haben. Nicht weil eine Handlung gottgefällig ist, ist sie

sittlich, sondern sie ist deshalb gottgefällig, weil sie sittlich ist. Diesen Satz hat nicht bloß *Platon* im Gespräch *Euthyphron* verteidigt, sondern auch strenggläubige Theologen wie *Thomas von Aquino* haben seine Richtigkeit zugegeben.

Trotzdem besteht durch lange Zeiträume hindurch ein enger Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit. Die aus sozialen Bedürfnissen hervorgegangenen sittlichen Normen werden als religiöse Pflichten aufgefaßt und erhalten dadurch eine tröstliche Wärme, welche ihnen kühle Vernunft nicht geben kann. Wenn die Religion sich in den Dienst der sozialen Arbeit stellt, dann kann sie auch heute noch ungemein segensreich wirken. Verdankt sie doch ihre Läuterung von grobem Anthropomorphismus und Egoismus nur sittlichen Erwägungen und Gefühlen.

Die Religion ist aber nicht bloß eine Summe von Vorschriften, sie ist in noch höherem Grade Weltanschauung und zwar metaphysische Weltanschauung. Auch hier berührt sie sich insofern mit der Ethik, als deren Normen den Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechtes zur Voraussetzung haben. Dieser Glaube kann allerdings aus der Erfahrung abstrahiert werden, erhält aber erst dann die wünschenswerte Festigkeit, wenn er aus einer harmonischen Weltanschauung fließt. Zu einer solchen Weltanschauung gehört aber, wie wir dies oben (S. 166) dargetan haben, die Annahme eines mächtigen Willens, der als letzte Quelle der Natur- und Sittengesetze zu betrachten ist.

Auf dem Wege genetisch-biologischer Betrachtung ist es auch möglich, zu Normen zu gelangen, welche dem menschlichen Handeln die Ziele zeigen und in zweifelhaften Fällen die Entscheidung erleichtern.

Familie, Gemeinwesen, Staat und Menschheit bezeichnen die engeren und weiteren Gebiete der sittlichen

Tätigkeit. Auf der Familie ruht die Gemeinde und der Staat. Ein inniges Familienleben ist unerläßliche Bedingung für das Gedeihen des Staates. Eben deshalb ist es Pflicht, das Gefühl der Zusammengehörigkeit in der Familie zu pflegen und für deren Wohl zu sorgen. Die Interessen des Staates verlangen aber nicht selten ein Aufgeben der Familienpflichten. Der Beamte und der Soldat darf sich durch die Sorge um Weib und Kind an der Erfüllung seiner Berufspflichten nicht hindern lassen. Die patriotischen Pflichten haben im allgemeinen gegenüber den Familienpflichten die stärkere Verbindlichkeit.

Schwieriger wird es sein, die Pflichten gegen den Staat gegenüber denen, welche uns die ganze Menschheit auferlegt, abzugrenzen. Die mächtige Entwicklung des Individuums hat hier den Begriff der M e n s c h e n w ü r d e gezeitigt und die Pflichten gegen die Menschenwürde uns ins Herz gelegt. Es wird aber wohl noch lange dauern, bis diese Pflichten sich so tief werden eingelebt haben, daß sie sowohl im Kriege der Kulturstaaten als auch im Verkehr zivilisierter Nationen mit weniger kultivierten Völkern überall die Richtschnur des Handelns werden.

Überhaupt kann in der gegenwärtigen Gesellschaft immer nur von einem Kompromiß zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral die Rede sein.

Die Möglichkeit der Erfüllung aller sittlichen Pflichten hängt aber nicht nur von dem guten Willen des einzelnen, sondern in hohem Grade von der Gesellschaftsordnung ab, innerhalb deren der einzelne lebt. Die wissenschaftliche Ethik hat deshalb auch die Aufgabe, die Gesellschaftsordnung daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie die Erfüllung der ethischen Aufgaben ermöglicht, d. h. mit anderen Worten, in welchem Grade die Gesellschaftsordnung den wahren Lebensbedingungen angepaßt ist. Damit mündet aber die Ethik in die Lehre von den Eut-

wicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft oder in die Soziologie.

§ 43. Soziologie und Philosophie der Geschichte.

Die Soziologie ist die jüngste der philosophischen Wissenschaften und noch heute als solche nicht allgemein anerkannt. Ihr Gegenstand ist der Mensch als soziales Wesen, oder richtiger gesagt die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe. Diese Gruppe ist mehr und ist etwas anderes als die Summe der sie bildenden Individuen. Jede solche Gruppe ist eine Art von Gemeinschaft und zwar eine Gemeinschaft des Denkens, des Zieles und des Strebens. Als sprachliche und historische Gemeinschaft tritt sie uns im Volke, in der Nation entgegen, als Rechtsgemeinschaft im Staate, als Interessengemeinschaft in den Zünften, Innungen und Vereinen, als Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft in der religiösen Gemeinde und schließlich als Kulturgemeinschaft in dem Begriff der Menschheit. Die Gruppe übt auf jedes ihrer Mitglieder einen mächtigen Einfluß aus, indem sie Impulse gibt, Hemmungen schafft oder beseitigt. Das Werden und Sein, das Vorstellen und das Denken, das Fühlen und das Handeln des Einzelnen wird durch die Gruppe vielfach bestimmt. Dabei ist die Gruppe immer Schöpferin und Gestalterin. *Wundts* großer Gedanke von der schöpferischen Synthese in der geistigen Entwicklung tritt uns in der sozialen Gruppe lebhaft und greifbar vor Augen. Durch die Gemeinschaft der Individuen entsteht etwas Neues, Überpersönliches, das sich dem Einzelnen gegenüberstellt und das doch wieder durch die Arbeit der Individuen vermehrt und modifiziert wird. Der Soziologie fällt nun die überaus schwere, aber auch dankbare Aufgabe zu, die wechselseitigen Beziehungen von Gesellschaft und Individuum auf den verschiedenen Gebieten zu untersuchen.

Begriff und Name dieser Wissenschaft sind erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vom französischen Denker *August Comte* geschaffen worden, allein der Gegenstand wurde schon früher philosophisch bearbeitet. *Platon* hat in seinen zwei Staatsidealen, von denen namentlich das zweite bis in alle Einzelheiten ausgeführt ist, den ethischen Zweck des Staates, wie er sich ihn dachte, dargestellt und dabei Geisteswaffen geschmiedet, mit denen die heutigen Vorkämpfer sozialer Gerechtigkeit mit Vorliebe operieren. *Aristoteles* hat in ungemein feinsinniger Weise die zu seiner Zeit bestehenden Staatsformen kritisch untersucht. Er betrachtet den Staat als ein Naturprodukt und der Grundgedanke, von dem er ausgeht, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei, bildet heute noch die Grundlage aller soziologischen Forschungen.

Das Mittelalter hatte infolge des Vorherrschens der theologischen Probleme weniger Sinn für soziologische Untersuchungen. Dagegen hat sich die Renaissance und dann die neuere Philosophie viel mit solchen Fragen beschäftigt. *Hugo Grotius* legte durch seine Theorie vom Naturrecht den Grund zu der eifrig betriebenen Rechtsphilosophie, welche jedoch heute nicht mehr selbständig, sondern nur innerhalb der Soziologie Geltung beanspruchen darf.

Thomas Hobbes sieht im Staate eine Einrichtung, welche die Menschen zum Schutze vor einander ersonnen haben, und ist so der Schöpfer der lange in Kraft gebliebenen Vertragstheorie. Auch *Rousseau* sieht im Staate einen künstlich geschaffenen Vertrag, verlangt aber, daß dieser auf dem Boden der Freiheit und Gleichheit errichtet werde. Seine Theorie wurde zum Lösungswort der französischen Revolution.

Das neunzehnte Jahrhundert ist zu der aristotelischen Auffassung des Staates als Naturprodukt zurückgekehrt und

hat denselben in seiner geschichtlichen Entwicklung zu begreifen versucht. *August Comte*, der, wie bemerkt, Begriff und Namen der Soziologie geschaffen hat, will die Gesetze der Gesellschaftsentwicklung ganz so erforschen und formulieren wie die Naturgesetze. Die Soziologie bildet bei ihm die Krönung seines Systems der positiven Philosophie. In der Stufenleiter der Wissenschaften, welche mit der Mathematik beginnt und von da zur Astronomie, Physik, Chemie und Biologie fortschreitet, bildet die Soziologie die letzte und höchste Stufe. Die schon von *Platon* entworfene organische Staatstheorie hat sich an der Hand der Entwicklungslehre ausgebildet und ist vielfach einseitig überspannt worden. Der Staat ist nach dieser Theorie ein höherer Organismus, der sich nach ähnlichen Gesetzen entwickeln soll wie das Einzelwesen. *Schäffle* hat in seinem Werke „Bau und Leben des sozialen Körpers“ diese Theorie ausgebildet und die Analogie entschieden zu weit getrieben.

Streng auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage hat *Herbert Spencer* in seinen Prinzipien der Soziologie eine Theorie der Gesellschaftsentwicklung versucht, welche auf breiter empirischer Grundlage mit reichem Material aus der Völkerkunde aufgebaut ist. Der Staat entwickelt sich aus primitiveren Gesellschaftsformen nach den allgemeinen Gesetzen der Entwicklung, die *Spencer* aufgestellt hat. Der Staat nimmt an Umfang zu und wird zugleich stabiler. Dabei vollzieht sich unter den Gliedern des Staates, d. h. in der Bevölkerung derselbe Differenzierungsprozeß, den *Spencer* für die Entwicklung der Organismen nachgewiesen hat. Die einzelnen Teile, die anfangs gleichartig und dabei wenig bestimmt waren, werden immer ungleichartiger, dabei aber jeder für sich viel bestimmter. Infolge der Arbeitsteilung werden die Interessen und die Charaktere der Menschen immer verschiedener und dabei immer fester um-

grenzt, immer schärfer ausgeprägt. Zugleich werden diese Teile immer abhängiger vom Ganzen, welches eben dadurch immer stabiler wird. Der einzelne Mensch bleibt aber für *Spencer* immer eine Art Selbstzweck und darf nie zum Werkzeug des Staates herabsinken. Der ideale Staat wäre der, in welchem jeder einzelne dadurch, daß er seine Privatinteressen verfolgt, dem Ganzen dient.

Eine konkretere, die tatsächlich gegebenen historischen Entwicklungen mehr berücksichtigende Auffassung von der Entstehung und vom Wesen des Staates ist in neuester Zeit von *Ludwig Gumplowicz* begründet und von *Franz Oppenheimer* verteidigt und weiter entwickelt worden. Nach dieser Theorie ist der Staat eine „gesellschaftliche Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer besiegten Menschengruppe aufgezwungen wurde mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln und gegen innere Aufstände und äußere Angriffe zu sichern. Und die Herrschaft hatte keinerlei andere Endabsicht als die ökonomische Ausbeutung der Besiegten durch die Sieger.“ (*Franz Oppenheimer*, „Der Staat“, S. 8 f.) Man muß zugeben, daß die meisten der tatsächlich vorhandenen Staaten auf diese Weise entstanden sind und daß sich die ökonomische und die soziale Differenzierung im Staate auf Grund dieser Auffassung leichter erklären läßt. Die letzte Frage der Soziologie ist allerdings damit noch nicht beantwortet, weil sowohl die siegreiche als auch die besiegte Gruppe schon vor ihrem Zusammentreffen eine Art sozialer Organisation aufweisen, in welcher die soziale Differenzierung gewiß nicht ganz fehlt. Immerhin aber muß man zugeben, daß diese konkrete, durch zahlreiche historische Tatsachen gestützte Auffassung vor der nebulösen organischen Theorie und vor der unhistorischen Vertragstheorie einen großen Vorzug voraus hat.

Die moderne Völkerkunde, die vergleichende Religions- und Rechtsgeschichte, die Nationalökonomie und die in neuester Zeit sehr eifrig betriebene Wirtschaftsgeschichte führen der Soziologie immer reicheres Material zu, während die sozialreformatorischen Bestrebungen der Gegenwart das Interesse für soziologische Untersuchungen sehr erhöhen. Allein der Reichtum des Materials erschwert die Übersicht über das Ganze, die parteipolitische Tendenz stört oft die wissenschaftliche Objektivität. Die Soziologie befindet sich infolgedessen noch in einem Zustande der Gärung und es wird noch vieler Einzeluntersuchungen und eindringender Denkarbeit bedürfen, um hier zu gesicherten Ergebnissen zu gelangen.

Eines aber ist heute schon sicher. Wo immer wir den Menschen historisch oder geographisch antreffen, nie und nirgends finden wir ihn als Einzelwesen, sondern überall lebt er in sozialen Verbänden. Je tiefer wir nun in der Kulturstufe hinabsteigen, desto mehr finden wir den Einzelmenschen an die Sitte gebunden, desto geringer ist seine individuelle Selbständigkeit. Erst im Laufe der Kulturentwicklung arbeitet sich die Individualität heraus, und so hat *Spencer* ganz recht, wenn er sagt, die Gesellschaft sei früher als das Individuum (*Society is prior to Man*). Die selbständige Persönlichkeit mit ihrem eigenen Denken, ihrem eigenartigen Gefühlsleben und der freien Willensentscheidung ist eine Errungenschaft der sozialen Kulturentwicklung, und, fügen wir es gleich hinzu, eine ihrer wertvollsten Errungenschaften.

Das Individuum kann zur Einsicht gelangen, daß die höchste und zugleich beglückendste Betätigung seiner Persönlichkeit darin liegt, daß es seine Kräfte in den Dienst der Gesamtheit stellt, aber nie und nimmer wird sich der frei gewordene Mensch zum unselbständigen sozialen Sklaven herabsetzen lassen. Nicht die Vernichtung

der Individualität, sondern ihre sorgsame Pflege ist die Bedingung des Fortschrittes und die Erfüllung des einzelnen mit sozialem Geiste das einzige vernünftige Ziel einer weitblickenden Sozialpolitik.

Mit der Soziologie nahe verwandt ist die Philosophie der Geschichte. Diese sucht in der geschichtlichen Entwicklung die treibenden Ideen und die letzten Ziele aufzufinden. *Herder* hat in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ die Humanität als das Ziel bezeichnet, dem die geschichtliche Entwicklung zustrebt. Humanität ist volle Entfaltung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten und diese ist hier Selbstzweck. Der einerseits individualistische, andererseits kosmopolitische Charakter des achtzehnten Jahrhunderts findet hier seinen geschichtsphilosophischen Ausdruck.

In großartiger Weise hat *Hegel* in seiner Lehre vom objektiven Geiste die Geschichte zu begreifen gesucht als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Er ist dabei der individuellen Freiheit ebenso gerecht geworden wie der Gebundenheit des einzelnen an den Staat. Trotz der zahlreichen chronologischen Verstöße bleibt *Hegels* Geschichtsauffassung der großartigste Versuch einer einheitlichen Auffassung des geschichtlichen Werdens.

Aus *Hegels* Schule ist bekanntlich nicht nur der moderne Materialismus *Feuerbachs*, sondern auch der Sozialismus von *Lassalle* und *Karl Marx* hervorgegangen. *Karl Marx* hat die ökonomische Geschichtsauffassung konzipiert, welche heute ein Dogma der sozialdemokratischen Partei geworden ist. Danach ist die gesamte bisherige Geschichtsentwicklung nur vom wirtschaftlichen Gesichtspunkte aus zu begreifen. Die wirtschaftlichen Bedürfnisse und die Formen der Gütererzeugung und Güterverteilung sind die treibenden Grundkräfte in der Geschichte. Religiöse und sittliche Gefühle und andere „ideologische

Momente“ sind nur scheinbare, an der Oberfläche sichtbare Symptome. Die wahren Ursachen aller Umwälzungen, aller großen Bewegungen waren immer nur wirtschaftlicher Natur.

Die ökonomische Geschichtsauffassung, gelegentlich auch die materialistische genannt, ist als Forschungsmethode von großem Wert und dürfte noch viel zum richtigen Verständnis der Geschichte beitragen. Als Geschichtsphilosophie aber ist sie entschieden zu einseitig und wird offenkundigen Tatsachen nicht gerecht.

Die Philosophie der Geschichte verfolgt eigentlich dasselbe Ziel wie die Soziologie und es ist daher ein glücklicher Gedanke *Paul Barths* („Die Philosophie der Geschichte als Soziologie“), beide zu einer Disziplin zu vereinigen. Einer solchen Soziologie sind hohe und wichtige Aufgaben vorbehalten. Sie wird zu zeigen haben, inwiefern das Seelenleben des einzelnen durch das soziale Leben, durch den Gesamtwillen beeinflusst wird, und es dürfte sich herausstellen, daß dies in weit höherem Maße der Fall ist, als man heute noch glaubt. Der soziale Faktor in der Erkenntnisentwicklung, von dem schon oben (S. 97 f.) die Rede war, wird da in seiner Wirksamkeit und Bedeutung zutage treten, und man wird finden, daß die Psychologie und die Erkenntnistheorie nur mit Berücksichtigung dieses Faktors zu weiteren Fortschritten gelangen können. Selbst für die Ästhetik, die individualistischste unter den philosophischen Disziplinen, dürfte die Soziologie viel Neues ergeben, indem das Publikum, für welches eine künstlerische Leistung bestimmt ist, den Künstler oft unbewußt bei seinem Schaffen leitet und indem das ästhetische Urteil des einzelnen stark von der herrschenden Geschmacksrichtung beeinflusst wird. Daß die Ethik nur vom soziologischen Standpunkte aus bearbeitet werden darf, das ist heute schon fast allgemein

anerkannt und wird mit den Fortschritten der Soziologie immer klarer werden.

Unsere ganze Welt- und Lebensanschauung wird dann als ein Produkt der sozialen Entwicklung erscheinen, einer Entwicklung, deren bedeutendstes Ergebnis die Schaffung selbständig denkender und freiheitsbedürftiger Persönlichkeiten ist. Die Soziologie der Zukunft ist demnach nicht nur eine philosophische Wissenschaft, sondern dürfte sich sogar ausgestalten zur Grundlage aller Philosophie.

§ 44. Pädagogik.

In engem Zusammenhange mit den Problemen der Philosophie, insbesondere mit der Psychologie einerseits und mit der Ethik und Soziologie andererseits steht auch die Erziehungslehre oder Pädagogik. Es ist demnach vollkommen berechtigt, daß die theoretische Grundlegung dieser Wissenschaft meist von Männern unternommen wird, die sich mit den Problemen der Philosophie viel und gründlich beschäftigt haben. Die Aufgabe der Erziehung, der häuslichen sowohl als der öffentlichen, ist eine so wichtige, für den Staat und die Menschheit so bedeutsame, daß die Gesichtspunkte, von denen aus Richtung und Wege derselben bestimmt werden, gar nicht hoch genug sein können.

Ziel und Zweck der Erziehung kann in letzter Linie nur von der Ethik und Soziologie bestimmt werden, welche die sittlichen Aufgaben des Menschen und das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit zu untersuchen haben. Soll aber dieses Ziel erreicht werden, dann muß der Erzieher die Seele des Kindes sorgsam studieren und dazu muß er auch eine ausreichende psychologische Schulung besitzen. Intensive philosophische Bildung ist daher für jeden unerlässlich, der das verantwortungsvolle Amt eines öffentlichen Erziehers oder Lehrers übernehmen

soll. Jedenfalls sollte für eine solche philosophische Vorbildung der Lehrer in ausreichenderem Maße gesorgt werden, als dies gegenwärtig der Fall ist.

Für die Ausbildung des Erziehers genügt aber die philosophische Grundlegung der Pädagogik durchaus nicht. Die Technik des Unterrichtens kann wie jede andere Technik nur durch methodische Übungen erlernt werden, für deren Anordnung neben der philosophischen Bildung hauptsächlich die praktische Schulerfahrung maßgebend sein muß.

Die Geschichte der Pädagogik lehrt freilich, daß die Geistesrichtung einer Zeitepoche auch die Grundsätze bestimmt, die für die Erziehung der Jugend gelten sollen. So verlangt man heute im Gegensatz zu der individualistischen Pädagogik des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, wo die allseitige Ausbildung des Individuums als das Hauptziel der Erziehung galt, mit vollem Recht eine Sozialpädagogik, die von allem Anfang an darauf bedacht ist, die heranwachsende Generation mit sozialem Geiste zu erfüllen und das Gefühl der sozialen Verpflichtung möglichst früh und möglichst intensiv dem Zögling einzupflanzen.

Daraus ergibt sich eine bisher übersehene Verbindung zwischen Philosophie und Pädagogik.

Die Philosophie bedarf nämlich, um zur vollen Wirkung zu gelangen, der steten Unterstützung von seiten der Erziehungslehre. Eine Welt- und Lebensanschauung, die der Philosoph herausgearbeitet hat, kann auf Erwachsene, selbst wenn sie dem Gedankengang folgen und den Resultaten zustimmen, nicht mehr die umgestaltende Wirkung ausüben, welche der Philosoph erwartet und verlangt. Die gewohnten Überzeugungen und ethischen Prinzipien behalten in der Regel sogar für den Philosophen selbst einen größeren Einfluß auf sein Leben als seine eigene Philosophie. Erst wenn diese Philosophie zur Grundlage

der öffentlichen Erziehung gemacht wird, dann kann die dargebotene Welt- und Lebensanschauung in Fleisch und Blut übergehen und so zu praktischer Bedeutung gelangen.

Literatur.

E t h i k.

Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bände. 1882—1889, 1. Band in 2. Aufl. 1906.

Theobald Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. 1886.

Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882.

Wilhelm Wundt, Ethik. 3. Aufl. 1903. (Entwickelt vortrefflich den Begriff des Gesamtwillens.)

Eduard Westermarck, Origin and Development of moral Ideas. 2 Bände. 1906—1908. Deutsch von *Leopold Katscher*. 1907 bis 1909. (Wegen des sorgfältig gesammelten und geordneten überaus reichen Tatsachenmaterials für jeden Forscher unentbehrliches, aber auch für den Laien verständliches, sehr belehrendes Werk.)

Friedrich Paulsen, System der Ethik. 2 Bände. 7. Aufl. 1906. (Gemeinverständliche Darstellung.)

Harald Höffding, Ethik. Deutsch von *Bendixen*. 2. Aufl. 1901.

G. v. Gizycki, Moralphilosophie. 1888. (Vom Standpunkte des Utilitarismus.)

August Döring, Philosophische Güterlehre. 1888. (Sehr anregende, auf den Begriff des Bedürfnisses gegründete Erörterung.)

Johannes Unold, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung. 1896.

H. Cohen, Ethik des reinen Willens. 1905.

R. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens. 1902.

— — Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. 1908. (Betont den ökonomischen Wert des Menschen und begründet damit in sehr anregender Weise die Menschenwürde.)

Th. Lipps, Ethische Grundfragen. 1899.

H. Sidgwick, The methods of ethics. 6. Aufl. 1901.

G. Simmel, Einleitung in die Moralphilosophie. 1892—1893.

J. C. Kreibitz, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien 1902.

Paul Rée, Die Entstehung des Gewissens. 1885.

Herbert Spencer, Prinzipien der Moral. 1879—1893.

Heinrich Gomperz, Das Problem der Willensfreiheit. 1907. (Geistvolle Verteidigung des Indeterminismus mit wertvollen Beiträgen zur Geschichte des Problems.)

Karl Joël, Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. 1908.

Soziologie.

Albert Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bände. 1875 bis 1878. 2. Aufl. 2 Bände. 1896.

Ludwig Gumplowicz, Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905.

Franz Oppenheimer, Der Staat. 1908. (Bd. 14 u. 15 des Sammelwerkes „Die Gesellschaft“.)

Anton Menger, Neue Staatslehre, 1903.

Paul v. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bände. 1873—1881.

— — Natur und Staat. Beiträge zu einer naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. 1903, 1904.

G. Tarde, Les lois d'imitation. 2. Aufl. 1895.

— — Logique sociale. 1894.

Durkheim, La division du travail social. 2. Aufl. 1901.

Lester Ward, Pure sociology. 1903.

Lewis H. Morgan, Die Urgesellschaft. Deutsche Übersetzung 2. Aufl. 1908.

Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903.

— — An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. 1900.

— — Der soziale Optimismus. 1905.

Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1897.

Herbert Spencer, Einleitung in das Studium der Soziologie. 1873.

Deutsch von *Marquardsen*. 2. Ausg. 1896.

— — Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.

G. Simmel, Über soziale Differenzierung. 1891.

— — Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.

— — Soziologie. 1908.

Rud. Eisler, Soziologie. 1903. (Klare und übersichtliche Darstellung der Tatsachen und Probleme auf der Grundlage einer voluntaristischen Psychologie.)

P ä d a g o g i k.

- Otto Willmann*, Didaktik als Bildungslehre. 2 Bände. 2. Aufl. 1894.
A. Döring, System der Pädagogik im Umriß. 1894.
W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ff.
— — Pädagogik. (Sammlung Göschen.)
Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. 1878—1880.
Paul Natorp, Sozialpädagogik. 2. Aufl. 1904.
— — Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1907.
Jules Payot, Die Erziehung des Willens. Deutsch von *Voelkel*
2. Aufl. 1903.
Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen
Psychologie und Physiologie. Herausgegeben von *Th. Ziehen*,
H. Schiller und *Th. Ziegler*. 8 Bände. 1897—1905.
Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. 2. Aufl. 1895.
E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle
Pädagogik. 2 Bände. 1908.
-

Schlußbetrachtung.

Bei der Besprechung der einzelnen philosophischen Probleme wurden im Voranstehenden wiederholt die Gedankenwege bezeichnet, welche dem wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart am meisten entsprechen, Gedankenwege, welche unserer Ansicht nach allein zum erwünschten Ziele führen können. Der aufmerksame Leser wird gewiß schon selbst bemerkt haben, daß allen diesen Lösungsversuchen gewisse prinzipielle Anschauungen zugrunde liegen. Es dürfte sich nun empfehlen, diese Anschauungen zum Schlusse klar herauszustellen und daraus die Aufgabe abzuleiten, welche sich die Philosophie der Gegenwart nach der Ansicht des Verfassers stellen sollte.

Die erste und allgemeinste Forderung, die wir heute an die Philosophie stellen müssen, ist die, daß sie empirisch und daß sie wissenschaftlich sei. Auf festem Grunde muß heute der Bau der Philosophie aufgeführt werden, wenn man anders erwartet, daß jemand darin seine Wohnung aufschlagen soll. Wir verlangen, um das Wort *Fechners* zu variieren, eine Philosophie von Unten statt der früheren Philosophie von Oben. Dabei aber muß sie bleiben, wozu sie *Descartes* machen wollte und *Kant* tatsächlich gemacht hat, eine Philosophie von Innen und nicht, wie der Materialismus will, eine Philosophie von Außen. Die unmittelbar gewissen Tatsachen unseres Seelenlebens müssen selbständig für sich betrachtet werden. Die historischen und namentlich die

ethnographischen Forschungen der Gegenwart haben die Wirksamkeit von geistigen Mächten dargetan, die der physiologischen Erklärung wohl für immer unzugänglich bleiben werden. Der Gesamtwille eines Volkes, wie er sich in Sprache, Sitte und Religion verdichtet hat, kann nicht anders als psychologisch verstanden und erforscht werden. Ein Gesamthirn ist nirgends anzutreffen, allein der Gesamtwille ist durch die großen Wirkungen, die er auf den Einzelwillen ausübt, als wirklich erwiesen.

Wir haben von der Naturwissenschaft gelernt, vor allem die Tatsachen festzustellen. Eben deshalb aber müssen wir uns davor hüten, die unmittelbar gewissen Tatsachen unseres Seelenlebens als etwas Sekundäres, Nebensächliches beiseite zu schieben. In dem an sich richtigen Streben, nur einen einzigen Erklärungsgrund für alles Geschehen zu finden, dürfen wir nicht so weit gehen, die Eigenart vollkommen verschiedener Erscheinungsgruppen zu verwischen. Psychische und physische Vorgänge bleiben einmal unvergleichbar. Gemeinsam ist beiden nur der vollständig leere und inhaltslose Begriff des Geschehens. Wer daher behauptet, es gebe nur Materie oder nur Geist, der tut einer Gruppe von Tatsachen entschieden Gewalt an und hat jedenfalls aufgehört, empirisch zu sein.

Damit hängt eine zweite Forderung zusammen, welche die Gegenwart laut erhebt. Sie verlangt, daß die Philosophie zur Auffassung des nicht philosophierenden Bewußtseins oder zum gesunden Menschenverstande zurückkehre.

Der gesunde Menschenverstand hat Vertrauen zu den Sinneswahrnehmungen und ist überzeugt, daß das, was wir sehen, hören und greifen, wirklich vorhanden und auch dann vorhanden ist, wenn es niemand wahrnimmt. Zu

derselben Erkenntnis kommt aber auch die Philosophie, nachdem eine jahrtausendelange Denkarbeit unsere Erkenntnisorgane untersucht hat und durch die radikalsten Zweifel wie durch die einschneidendste Kritik hindurchgegangen ist. Auch für den Philosophen bleibt schließlich die Sinneswahrnehmung die ursprünglichste und letzte Quelle der Wahrheit, soweit das physische Geschehen in Betracht kommt.

Die psychischen Vorgänge betrachtet der gesunde Menschenverstand als etwas ganz Eigenartiges, von allem Physischen Verschiedenes, ohne doch an der steten und engen Wechselbeziehung beider zu zweifeln oder Anstoß zu nehmen. Jeder Mensch weiß, daß das Wetter unsere Stimmung beeinflußt und daß uns vor Aufregung manchmal die Hände zittern. Am Ende muß aber auch der Philosoph bekennen, daß dies der Weisheit letzter Schluß ist. Trotz aller Bemühungen ist es nicht gelungen, so ganz unvergleichbare Vorgänge, wie sie uns einerseits in der sogenannten äußeren Wahrnehmung, andererseits in unserem eigenen Bewußtsein gegeben sind, unter einen Hut zu bringen. Auch der Philosoph muß, wenn er den offenkundigsten und sichersten Tatsachen nicht Gewalt antun will, zwei verschiedene Gruppen von Vorgängen gelten lassen. Die Wechselwirkung aber zwischen psychischen und physischen Vorgängen, welche so lange als etwas Unbegreifliches erschien, zeigte sich uns oben (S. 155) als die unmittelbar erlebte Ursächlichkeit, als das Urbild aller Kausalität, als die Quelle alles Urteilens und Begreifens.

Wenn nun aber das Resultat des Philosophierens zur Annäherung an die Auffassungsweise des nicht philosophierenden Bewußtseins führt, so ist darum die Arbeit der Philosophen durchaus keine vergebliche gewesen. Wir kehren zurück zum gesunden Menschenverstande, aber reicher und besonnener, als wir waren, bevor wir unsere

Erfahrung zu zergliedern begannen. So wie wir die Sehkraft unserer Augen durch Fernrohre und Mikroskope verstärken, so haben uns Analyse und Experiment eine Art psychischer Mikroskope geliefert, mit deren Hilfe wir in unserem Seelenleben Vorgänge entdeckt haben, die früher unbekannt oder unbemerkt geblieben waren. Aber ebenso wie das optische Mikroskop uns keine neuen Sinnesqualitäten entdecken lehrte, sondern immer nur Farben und Gestalten sehen läßt, so hat auch das psychische Mikroskop nicht neue psychische Elemente ans Licht gebracht, sondern nur die bekannten genauer zu differenzieren und in ihren Wirkungen besser zu verfolgen gestattet. Die Einsicht ferner in die Grenzen unserer Erkenntnis nötigt uns keineswegs, wie der erkenntnis-kritische Idealismus meint, zum Verzicht auf jede Erkenntnis des Wirklichen, sie lehrt uns vielmehr nur, daß es Torheit ist, Unmögliches anzustreben. Innerhalb der Grenzen des Erreichbaren aber darf der Menscheng Geist wieder Vertrauen gewinnen in seine eigene Kraft und überzeugt sein, daß die Urteile, deren Richtigkeit durch das Eintreffen der Voraussagen bestätigt wird, wirklich Zeichen sind von einem Geschehen, das sich unabhängig von uns vollzieht.

Eben deswegen ist der gesunde Menschenverstand, zu dem unserer Meinung nach die Philosophie zurückkehren muß, nicht dasjenige, wogegen *Kant* in der bekannten Stelle der „Prolegomena“ (Bd. IV, S. 7 der *Hartensteinschen* Ausgabe) mit vollem Recht seine Stimme erhebt. Wir meinen damit nicht „die Berufung auf das Urteil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut“. Unsere Besprechung der Probleme hat gezeigt, daß wir die Vertiefung nicht meiden, sondern vielmehr mit aller Kraft suchen. Wir freuen uns aber, eben

durch diese Vertiefung den Zweifel und die zu weit getriebene Kritik überwunden zu haben und zur Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne und unseres Verstandes wieder Vertrauen fassen zu dürfen. Allerdings erhoffen wir von unserer gereiften Rückkehr zum gesunden Menschenverstande für unsere Philosophie größere Verständlichkeit und damit größere Wirksamkeit. Wir können nicht glauben, daß in der Philosophie Klarheit und Tiefe unvereinbare Dinge seien, wir hoffen vielmehr von der Vereinigung beider eine Wiedergeburt der Philosophie.

Empirischer und streng wissenschaftlicher Charakter sowie Rückkehr zum gesunden Menschenverstande sind die formalen Forderungen, welche die Gegenwart an eine wirksame Philosophie stellt und zu stellen berechtigt ist. Unsere Besprechung der einzelnen Probleme weist aber auch inhaltlich gemeinsame Züge auf, und zwar solche, in denen der Entwicklungsgang, welchen Natur- und Geisteswissenschaften im neunzehnten Jahrhundert genommen haben, seinen Einfluß auf die philosophische Betrachtungsweise geltend macht oder doch nach des Verfassers Meinung geltend machen sollte.

Die Gesichtspunkte, welche durch diesen Einfluß der Philosophie gegeben werden, sind, um es ganz kurz zu sagen, die genetische, die biologische und die soziale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens.

Auf die Psychologie angewendet, lehrt uns die genetische Methode nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der einzelnen psychischen Elemente fragen. Es genügt uns nicht mehr, durch Analyse zu ermitteln, woraus die im wirklichen Seelenleben allein gegebenen Komplexe bestehen, wir wollen auch wissen, wie und woraus sie entstehen. Nachdem man nun lange das der Selbstbeobachtung am leichtesten zugängliche Vorstellen

und Denken als die primären, Fühlen und Wollen dagegen als abgeleitete Zustände betrachtet hatte, beginnt man jetzt in immer weiteren Kreisen einzusehen, daß sich die Sache wahrscheinlich umgekehrt verhält. Das Gefühl der Lust und Unlust und die damit verbundenen Impulse zu Bewegungen dürften der Anfang alles Seelenlebens sein, und erst aus diesen hat sich allem Anscheine nach Wahrnehmen und Denken entwickelt. Eine Frucht der genetischen Methode ist also die neu entstandene *voluntaristische Psychologie*, die, wie oben (S. 32) bemerkt wurde, immer mehr Anhänger findet.

In der *Erkenntnistheorie* lehrt uns die genetische Betrachtungsweise, daß weder der Sensualismus noch der Intellektualismus eine ausreichende Erklärung für das Entstehen der Erkenntnis geben. Erst das Zusammenwirken der rezeptiven Sinneswahrnehmung mit der formenden und gliedernden Verstandestätigkeit erzeugt Urteile, die wir für wahr halten und die ihre Wahrheit durch das Eintreffen der auf sie gegründeten Voraussagen bewähren. Vor allem aber hat uns die genetische Erkenntnistheorie die Entstehung und die fundamentale Bedeutung der *Urteilsfunktion* kennen gelehrt, worin die von uns so genannte *fundamentale Apperzeption* sich betätigt. Aus biologischen Motiven entstanden, treibt uns das Interesse, unsere Aufmerksamkeit den Dingen unserer Umgebung zuzuwenden. Sowie dies nun geschieht, können wir nicht umhin, auf diese Vorgänge die oben (S. 92 ff.) besprochene fundamentale Apperzeption anzuwenden, vermöge welcher von uns alles Geschehen in das Schema Ding — Tätigkeit, Kraftzentrum — Kraftäußerung gebracht wird.

Im Laufe dieser genetischen Betrachtungsweise wird auch die wahre Bedeutung der *Sprache* für das Erkennen aufgehellert und wir werden ebenso davor bewahrt,

diese Bedeutung zu hoch wie auch sie zu gering anzuschlagen.

In der Ästhetik führte uns die genetische Betrachtung auf die Funktionslust als Quelle des ästhetischen Genießens. Die sensuelle, die intellektuelle und die emotionale Funktionslust erwiesen sich als selbständige Quellen des ästhetischen Genusses, die aber oft zusammenwirken. Als die höchste Form des ästhetischen Gefühles sahen wir dann eine Art von Liebe zu den Gestalten des Kunstwerkes entstehen, eine Liebe, aus der eine neue Art von Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt. Wir sahen, wie sich aus der Funktionslust ästhetische Urteile entwickeln, in denen neben dem subjektiven auch ein objektiver Faktor zur Geltung kommt. Das künstlerische Schaffen erkannten wir durch genetische Betrachtung als Spiel, als soziale Arbeit und in seiner höchsten Vollendung als Liebeswerbung.

In der Ethik hat die genetische Methode bereits einige wichtige Ergebnisse zutage gefördert. Durch die umfassenden Untersuchungen *Westermarcks* ist namentlich für die Naturvölker ein empirischer Unterbau geschaffen worden. Für die historische Zeit werden *Westermarcks* Forschungen noch wesentlich ergänzt und erweitert werden müssen, aber auch hier ist ein verheißungsvoller Anfang von ihm gemacht worden. Auf dieser Grundlage wird es dann möglich sein, eine wirklich wissenschaftliche Ethik aufzubauen, die dem entwickelten sittlichen Bewußtsein genügt, ohne sich in utopischen Forderungen zu verlieren.

Die jüngste der philosophischen Disziplinen, die Soziologie, hat die genetische Methode gleich von Anfang an sich zu eigen gemacht und sie verdankt auch diesem Umstande ihr kräftiges Emporblühen und Gedeihen.

Mit der genetischen Methode hängt, wie oben (S. 88 ff.) gezeigt wurde, aufs engste die biologische Betrachtung

tungsweise zusammen. Diese geht von der Überzeugung aus, daß das Seelenleben des Menschen mit dem organischen Lebensprozesse aufs engste zusammenhängt und daß der immanente Zweck dieses Seelenlebens kein anderer ist als die Erhaltung und Vervollkommnung, d. h. Bereicherung des Einzellebens sowohl wie auch des Lebens der Gattung.

Am fruchtbringendsten ist demgemäß die biologische Betrachtung für die Psychologie. Die gesamte Auffassung des Seelenlebens ist dadurch wesentlich umgestaltet worden. Namentlich gelingt es von diesem Standpunkte aus viel leichter, in die Mannigfaltigkeit des Gefühls- und Trieblebens Licht und Ordnung zu bringen und die Erscheinungen übersichtlicher zu gruppieren. Aber auch die Tätigkeit unserer Erkenntnisfunktionen, die Entstehung der Begriffe, die Phänomene der Phantasie und des Interesses werden eingereiht in den Zusammenhang der Lebensvorgänge und gewinnen dadurch ungemein an Klarheit und Verständlichkeit.

Die Auffassung des Erkenntnistriebes als Teil des allgemeinen Erhaltungstriebes erleichtert auch wesentlich unsere Stellungnahme zu den Problemen der Erkenntniskritik. Namentlich erscheint von diesem Standpunkt aus der erkenntniskritische Idealismus, der nur Bewußtseinsinhalte anerkennen will, schon biologisch unhaltbar. Wollte man nämlich mit dieser Anschauung Ernst machen und sie auch dem wirklichen Denken und Handeln zugrunde legen, so müßte dies zur Zerstörung unseres Erkenntnisorganes, zur geistigen Zerrüttung führen. Eine unwiderlegliche und zugleich unglaubliche Weltanschauung kann niemals unser Inneres ganz durchdringen und der in ihr liegende Widerspruch wird für den, der damit Ernst macht, auf die Dauer unerträglich. Die Naturforscher, die sich zu dieser Ansicht bekennen, begnügen sich meist mit einer höflichen Verbeugung, gehen

aber dann ihre Wege weiter und forschen so, als ob die Welt auch unabhängig vom Bewußtsein bestünde. *Rokitsansky* hat einmal gesagt und *Meynert* sagt es mit ihm, es habe keinen Sinn, anzunehmen, daß die Welt nach Wegnahme der Gehirne noch weiter bestünde, da ja unser Weltbild ein Werk des Gehirnes sei. Beide glauben sich damit ausdrücklich zum Idealismus zu bekennen und vergessen ganz, daß sie in ihrem Ausspruch dem Gehirn, das doch auch nur als meine Vorstellung existiert, eine extramentale Existenz zuerkennen.

Wir haben oben gezeigt, daß der Idealismus durchaus nicht unwiderleglich ist, und daß diese Anschauung, vom biologischen Gesichtspunkt betrachtet, als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes zu bezeichnen ist, die sich rückbilden muß, damit unser Denkorgan gesund bleibe. Die Erkenntnis dient in letzter Linie der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens. Wir müssen uns in der Welt zurechtfinden, müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen in unserer Umgebung zu versehen haben, oder wir müssen zugrunde gehen. Je reicher sich nun unser Lebensinhalt gestaltet, je schwerer die Bedingungen werden, unter denen wir die gesteigerten Bedürfnisse zu befriedigen vermögen, desto größere Anstrengungen muß die Wissenschaft machen, um die Erkenntnis und damit die Beherrschung der Natur zu erweitern und zu befestigen. Im Prinzip der Arbeitsteilung ist es dann begründet, daß die wissenschaftliche Forschung von vielen Menschen zum ausschließlichen Lebensberuf gemacht wird, und für diese Männer ist es gewiß kein demütigendes oder erniedrigendes Gefühl, wenn sie sich sagen, daß sie bei der Erforschung der Wahrheit am Wohle der Menschheit arbeiten.

In der *Ästhetik* hat uns die biologische Betrachtungsweise auf das Funktionsbedürfnis geführt. Das ästhetische Genießen übt die im Alltagsleben weniger zur

Betätigung gelangenden Seelenkräfte und macht, indem es unser intellektuelles wie auch unser emotionelles Funktionsbedürfnis befriedigt, unser Seelenleben reicher. Wenn die Erkenntnis dazu bestimmt ist, uns mächtiger zu machen, so ist es die hohe Aufgabe der Kunst, unser Glück zu vermehren. Die Künstler werden dadurch zu wahren Wohltätern der Menschheit, ja sie machen uns erst zu Menschen im vollen Sinne des Wortes.

In der Ethik lehrt uns die biologische Betrachtungsweise, in der Sittlichkeit eine Bedingung des Zusammenlebens der Menschen zu erblicken. Nicht aus einem apriorischen „Du sollst“ und nicht aus der Furcht vor übersinnlichen Mächten, sondern aus der von Anfang an sozialen Natur des Menschen sehen wir die Gefühle der moralischen Billigung und Mißbilligung hervorgehen, welche dann ihrerseits die religiösen Vorstellungen und Gefühle reinigen und erhöhen. Indem sich aber aus der ursprünglichen Menschenherde die Individualität, die Persönlichkeit, immer kräftiger herausarbeitet, wird die Wahrung dieser Persönlichkeit zu einem Bedürfnis und im Laufe der Entwicklung zur sittlichen Forderung. Dadurch gewinnt das Sittliche neben der sozialen eine hohe individuelle Bedeutung, indem die Aufrechterhaltung und Ausgestaltung der Persönlichkeit zu einem Gebot der Menschenwürde sich erhebt. Erhaltung der Gesellschaft und Wahrung der Menschenwürde werden so die Ziele der sittlichen Entwicklung, welche erst die biologische Betrachtungsweise klar herauszuarbeiten vermochte.

Die biologische Betrachtungsweise bleibt nicht auf das Einzelleben beschränkt, sondern sie umfaßt auch das Leben der Gattung. Dies führt uns von selbst zu der dritten Forderung, die wir für die inhaltliche Behandlung philosophischer Probleme aufstellten. Es ist dies der soziale Gedanke, den die Philosophie der Gegenwart nicht von sich abweisen darf.

In der Psychologie gilt es, sich dessen bewußt zu werden und immer bewußt zu bleiben, daß das Seelenleben des einzelnen in allen seinen Entwicklungsphasen und in allen seinen Elementen bedingt und beeinflußt ist von der sozialen Umgebung, vom Milieu. Hineingeboren in einen sozialen Organismus, werden wir von Kindheit auf von der Gesellschaft geformt und gemodelt. Mit autoritativer Gewalt bringt sie uns wissenschaftliche, religiöse, sittliche und auch ästhetische Überzeugungen bei und wirkt auf uns meist, ohne daß wir ihren Einfluß merken. Dieser soziale Faktor ist in der Psychologie der Gegenwart noch lange nicht genug berücksichtigt und von der Verarbeitung alles dessen, was hier Völkerkunde, Sprach-, Religions- und Sittengeschichte zutage gefördert haben, ist ein großer Fortschritt in der Erkenntnis der Gesetze des menschlichen Seelenlebens zu erhoffen.

Für die Erkenntnistheorie ist die Berücksichtigung des sozialen Faktors von besonderer Bedeutung. Die Befestigung insbesondere der religiösen Vorstellungen ist ohne das Mitwirken dieses Faktors gar nicht zu verstehen. Irrtum und Wahrheit sind in gleicher Weise das Resultat der Gesamtarbeit der Menschen. Die selbstherrliche Vernunft, die da glaubt, ganz aus eigener Kraft, ohne Rücksicht auf das früher Gedachte, ohne Rücksicht auf andere und ohne Hilfe von anderen die Rätsel zu lösen, zeigt sich bei den anscheinend originellsten Denkern von Zeit und Umgebung wesentlich beeinflußt. Es ist eine ebenso schwierige als lohnende Aufgabe der Zukunft, den sozialen Faktor in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis durch die Jahrtausende menschlicher Geistesarbeit zu verfolgen und klar herauszustellen, was wir in geistiger Beziehung von unseren Vätern ererbt haben und was wir selbst hinzufügen.

Selbst in der Ästhetik, wo das Individuelle den größten Spielraum hat, spielt der soziale Gedanke eine Rolle, indem auch hier das Publikum, die allgemeine Geschmacksrichtung, der Kulturzustand auf das künstlerische Schaffen wie auf das ästhetische Genießen von Einfluß sind.

Von grundlegender Bedeutung ist jedoch der soziale Gesichtspunkt in der Ethik. Hier ist alles, der Ursprung, die Entwicklung, die Ziele, so durchtränkt von sozialen Elementen, daß viele die Ethik nur als einen Teil der allgemeinen Soziologie betrachten. Trotzdem sind da noch festgewurzelte Vorurteile zu überwinden und es bedarf noch angestrenzter Arbeit, um die Überzeugung vom streng sozialen Charakter der sittlichen Verpflichtung allgemein zu machen. Selbst die individuelle Pflicht der Menschenwürde trägt ein soziales Element in sich, indem das Individuum, das sich aus der sozialen Gebundenheit zur selbständigen Persönlichkeit emporgearbeitet hat, nicht aufhört, ein Glied eines sozialen Körpers zu sein und seine im Befreiungskampfe erworbenen Kräfte zum großen Teile doch wieder in den Dienst des sozialen Ganzen stellen muß, wenn es anders die so schwer errungene Menschenwürde behaupten will.

Aus diesem Grunde wird auch die Soziologie, die sich die Erforschung der Gesetze des sozialen Lebens zur Aufgabe macht, in nicht allzu ferner Zeit zur Grundlage der Geistesphilosophie gemacht werden müssen. Dabei wird es immer klarer und deutlicher werden, daß erst durch die soziale Differenzierung der Menschen kräftige und selbständige Persönlichkeiten sich entwickelt haben, die in steter Wechselwirkung mit der Gesamtheit das geistige Gut der Menschheit vermehren. Die Soziologie wird nicht nur die soziale Gebundenheit, sondern auch die individuelle Freiheit und Selbständigkeit des Menschen verständlicher zu machen und zu zeigen haben, wie durch

das Zusammenwirken des sozialen und des individuellen Faktors die bisherige Entwicklung sich vollzogen hat. Vielleicht ergeben sich daraus auch Gesichtspunkte, nach welchen der frei gewordene Mensch sich die Richtungslinien der Höherentwicklung selbst zu bestimmen vermag.

Von solchen Prinzipien getragen und mit solchen Methoden ausgerüstet, findet die Philosophie wieder den Mut, ihre alte Aufgabe, *Weltanschauungslehre* zu sein, neu in Angriff zu nehmen. Auf die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu achten, den Zusammenhang aller Dinge zu finden, war von Anbeginn ihr Streben, und diesem Ziel mag sie nun jetzt auf Grund ihrer gesteigerten Kraft und Einsicht mit besonnener Kühnheit sich wieder zu nähern trachten.

Die Einheit und der feste Zusammenhang der unorganischen Natur wurde, wie es scheint, im achtzehnten Jahrhundert lebhafter empfunden als in unserem. Wenn *Kant*, von dem großartigen Gedankenbau *Newtons* ganz durchdrungen, in seiner Naturgeschichte des Himmels ausruft: „Gebt mir Materie; ich will euch eine Welt daraus bauen“, so hat diese auf fester Überzeugung ruhende stolze Zuversicht immer etwas Erhebendes und Großes. Bedenkt man nun, daß seine Hypothese von der Entstehung der Himmelskörper heute noch Geltung hat, so erkennt man, daß der auf das Ganze gerichtete Blick die tatsächliche Beschaffenheit des einzelnen weder vernachlässigt noch verkennt.

Wenn uns nun heute die Spektralanalyse die Stoffe entdeckt, aus denen die Sonnenmasse besteht, wenn die Chemie uns nicht nur die Bestandteile, sondern auch den inneren Bau der meisten Körper erschlossen hat und durch ihre Konstitutionsformeln die Anordnung der Moleküle bestimmt, wenn endlich die biochemischen Untersuchungen tief in die mechanischen und chemischen Prozesse hinein-

leuchten, aus denen das organische Leben besteht, so begreift man die mehrfach erneuten Versuche, durch Zusammenfassung dieser Ergebnisse zu einer Naturphilosophie die Einheit und den Zusammenhang des Naturgeschehens zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen.

Die Methoden, die sich bei der Erforschung des Einzelnen bewährt haben, dazu zu verwenden, um ein Bild des Ganzen zu erhalten, das ist die Aufgabe, welche einer künftigen *Metaphysik* gestellt ist. Die *Metaphysik* ist also nicht für alle Zeiten abgetan, sondern sie bleibt der Mittelpunkt, dem die Philosophie immer wieder zustrebt und um welchen sich die anderen philosophischen Disziplinen gruppieren.

Freilich darf eine wissenschaftliche *Metaphysik* nicht Unvollziehbares von uns verlangen. Ihre Aufstellungen müssen aus bewährten Methoden hervorgehen und ihr Resultat muß widerspruchslos gedacht und auch vorgestellt werden können. In diesem Sinne habe ich versucht, durch Anwendung der auf dem Gebiete der Erfahrung bewährt gefundenen Urteilsfunktion das gesamte Geschehen, das physische wie das psychische, als Kraftäußerung eines mächtigen Willens aufzufassen, der die Gesetze, nach denen sich das Weltgeschehen vollzieht, gegeben hat und diese Gesetze, wie der Psalmist sagt, selbst nicht überschreitet.

Ein so gefaßter Gottesbegriff gibt unserer Weltanschauung den Abschluß, den die Einheit unseres Bewußtseins verlangt. Er ist ein Postulat, nicht, wie bei *Kant*, der praktischen, sondern der theoretischen Vernunft, welche die Form, in der sie jedes einzelne Geschehen in der Welt auffaßt und zu ihrem Eigentum macht, damit auf das Universum, d. i. auf die Gesamtheit des Weltgeschehens anwendet. Der Gottesbegriff wird hier gewissermaßen als Subjekt gefaßt, dessen Prädikat das

gesamte Weltgeschehen ist, und damit zugleich als Substanz, deren Wesen nicht im ruhigen Beharren, sondern, wie es *Leibniz* faßte, in steter Kraftäußerung besteht. Hier müssen wir uns die stets lebendige Quelle alles physischen und psychischen Geschehens denken, und die Gesetze dieses göttlichen Willens zu erforschen, das ist die Aufgabe aller Wissenschaft. Eine Abweichung von dem einmal gegebenen Gesetze wäre freilich mit diesem Begriffe unvereinbar.

Vielleicht gelingt es auf diesem Wege, Philosophie mit geläuterter Religion zu vereinigen und so das einzelne zu erheben „zur allgemeinen Weihe, wo es in mächtigen Akkorden schlägt“. Jedenfalls muß es immer das Ziel aller Philosophie bleiben, eine harmonische Weltanschauung aufzubauen und das, was in schwankender Erscheinung schwebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen.

Sachregister

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten)

- Abbilder, Vorstellungen und Urteile als 54.
- Aktivismus 158.
- Aktivistische (auf Tätigkeit gerichtete) Auffassung des Wahrheitsbegriffes 96, 100.
- Aufgabe der Philosophie 2 f., 158.
- Allegorische Umdeutung der griechischen Mythen und des alten Testaments 8.
- Alltägliches, Staunen darüber als Anfang der Philosophie 4.
- Alltagsarbeit durch Philosophie zu höherer Sphäre zu heben 2.
- Altruismus 220, 232.
- Analyse, das Urteil als 110.
- Analytik als Bezeichnung der Logik bei Aristoteles 40.
- Animismus 130.
- Anschaulichkeit der Dichtung 184, 193.
- Anthropomorphische Deutung der Vorgänge 91, 98.
- r Theismus 163 f.
- Apperzeption 90 ff.
- transzendente Einheit der, bei Kant 92.
- fundamentale 92 ff., 151, 165, 189, 252.
- A priori (= von vornherein) verwandt mit transzendental 59, 103 f. (an dieser Stelle ist nur vom Begriff des A priori die Rede, das Wort kommt da nicht vor), 105.
- Arbeitsteilung 237, 255.
- Assoziativer Faktor in der Ästhetik 175.
- Askese 210, 211, 215, 227.
- Ästhetik 17, 168 ff., 253, 255, 258.
- doppelte Bedeutung des Wortes 171.
- historische 195.
- sozialer Faktor in der 241, 258.
- Ästhetisches Verhalten 168 ff.
- Genießen 169, 170.
- Urteil 168, 189 f., 194.
- Atom 106, 130 f., 159 f.
- Aufeinanderfolge (Sukzession) und kausale Verknüpfung 107 f.
- Auflehnen der Philosophie gegen religiöse Tradition 7.
- Auslösung 125.
- Autonome Ethik 220 f., 232.
- Autorität in der Religion 7.
- in der Ethik 221, 232.

- Begriff in der Logik 38 f.
 — seine Entstehung 95, 97.
 Begriffsurteile 98.
 Belebtes und Lebloses 116 f.,
 127.
 Bewußtsein, das fremde, als
 Argument gegen den Idealismus
 68 ff.
 Bewußtseinsinhalt —
 als das einzig Existierende
 60, 61, 62, 64, 68.
 — meines Bewußtseinsinhaltes
 69.
 Beziehungen zu selbstän-
 digen Denkjekten gemacht
 97.
 Biologie und biologische
 Methode in d. Psychologie
 30, 105, 143 f., 254.
 — in der Erkenntnistheorie 87,
 88, 89, 95, 99 f., 105, 254 f.
 Causa sui 118.
 Christentum, Ethik des
 209 ff., 220.
 Christus 210.
 Deismus 164 f.
 Denken, das, als richtungsbe-
 stimmend für das Handeln 84.
 — als Teil und Faktor des Le-
 bens 85.
 Denkmittel 5, 8, 10, 19, 80,
 97, 109, 146, 159.
 Denkökonomie 44.
 — der Sprache 97.
 Determinismus 217 f.
 Deutung und Verwertung
 der Eindrücke 87, 99 ff.
 Dichtkunst 183 f., 193.
 — Anschaulichkeit in der 184,
 193.
 Differenzierung in der
 seelischen Entwicklung 94.
 — im sozialen Leben 237 f.
 Ding, das, von seinen Eigen-
 schaften unterschieden 105.
 Ding an sich 58, 59, 67.
 Diomedes bei Homer, als
 Beispiel für moralische Beur-
 teilung 223, 225.
 Direkter und assoziativer
 Faktor in der Ästhetik 175.
 Dogmatismus 50 f.
 Dualismus 118, 119, 121,
 151 ff.
 Du-Problem 70.
 Egoismus 220, 232.
 Eigenschaften zu selbstän-
 digen Denkjekten gemacht 97.
 Einfühlung 175 f.
 Einheit des Bewußt-
 seins als Quelle des philos.
 Einheitstriebes 4.
 Einheitstrieb, philosophi-
 scher 2, 12, 259.
 Einzelwille, dem Gesamt-
 willen entgegengesetzt 226.
 Einzelwissenschaften
 gegen die Philosophie 10 f.
 Ekstase 82.
 Empfindung 94.
 Empirioskritizismus 144.
 Empirismus, radikaler 158.
 — in der Ethik 219.
 Energie, Begriff und Kon-
 stanz der 119, 122 f., 125 f.
 — Neuschöpfung geistiger 126,
 156 f.
 — nur auf physikalische und
 chemische Vorgänge anwend-
 bar 126 f.

- Energie, als einheitlicher Begriff für alles Naturgeschehen 138, 155 f.
- Entwicklungslehre 142 ff.
- ihre Bedeutung für die Ethik 215, 219, 232.
- Erfolg, der, in der moralischen Beurteilung 225, 226.
- Erkenntnis, im gewöhnlichen Sprachgebrauch 53 f.
- Möglichkeit u. Grenzen 55.
- Ursprung und Entwicklung 55 f., 87 ff.
- objektiver und subjektiver Faktor in der 57.
- intuitive 83.
- Erkenntniskritik 49, 55, 56—73, 254.
- Erkenntnisproblem 53 ff.
- Erkenntnistheorie 49, 55 f., 72—104.
- genetische u. biologische 87 ff., 252, 255.
- Erkenntnistrieb aus dem Selbsterhaltungstrieb entstanden 71, 88 f., 113.
- Hypertrophie des 71.
- Erlösungsbedürfnis bei den Orphikern 81.
- Erscheinung 67 f., 72.
- Esse-percipi 64, 65.
- Ethik 15, 16, 17, 205 ff., 253, 256, 258.
- evolutionistische 215 f.
- soziologischer Charakter der 241.
- in der Erziehungslehre 242.
- Eudaimonismus 209, 219, 220, 232.
- Evolutionismus s. Entwicklungslehre.
- Existenz 58.
- Begriff der 113.
- Experiment, das, in der Psychologie 23 f., 26 ff.
- in der Ästhetik 175.
- Extramental (extra mentem = außerhalb des Bewußtseins) 59, 60, 68.
- Familie, die, in ihrer sittlichen Bedeutung 233 f.
- Form und Stoff 19, 106.
- Frage, die 110.
- Frei, in metaphysischer und in psychologischer Auffassung 217 ff.
- Fühlen und Wollen als ursprüngliche Betätigungsweisen des Bewußtseins 32, 137.
- reines, im ästhetischen Verhalten 168, 185, 202.
- Philosophie des 16, 17, 170, 202.
- Funktion und funktionale Abhängigkeit 102, 145.
- Funktionsbedürfnis 89, 181, 255.
- sensuelles 182 f.
- intellektuelles 183 ff.
- emotionales 185 ff.
- Funktionslust 181 ff., 253.
- ihre verschiedenen Arten und deren Zusammenwirken 193.
- Fürwahrhalten, das 110 ff.
- Gehirn, das, als physiologische Bedingung der psychischen Phänomene 32 f.
- in der Auffassung des Materialismus 121 f.

- Gehirn, und Seele 128.
 — als System C bei Avenarius 146 ff.
- Geist und Materie im Streit um die Weltherrschaft 120.
 — objektiver, bei Hegel 139 f., 214.
- Gemälde moderner Künstler 184.
 — und Skulpturen als Quellen emotionaler Funktionslust 187 f.
- Genetische Betrachtung des Seelenlebens 28 f., 105.
 — und biologische Erkenntnistheorie 87 ff.
- Gerechtigkeit 209.
- Gesamtbewußtsein als Hypothese des Idealismus 70.
- Gesamthirn 248.
- Gesamtwille 17, 226, 229, 230, 248.
- Geschehen, Begriff des 119.
 — die psychischen Phänomene als bloßes 21, 28, 124.
 — substratloses 124.
- Geschichte der Philosophie 18 ff.
- Geschichtsphilosophie 13, 235, 240 ff.
- Gesellschaftsordnung als Bedingung der Sittlichkeit 234.
- Gesetze des Geschehens 10.
 — in Begriffsurteilen formuliert 98.
- Gesetzliche, das, der Erscheinung als einziger Gegenstand der Forschung 60, 64.
- Gesinnung 205, 226.
- Gesunder Menschenverstand 71, 248 ff.
- Gewissen, das 222, 228 ff.
- Gewißheit, objektive und subjektive 36 f.
- Glaube u. Überzeugung 111 ff.
- Glück, das, in der Tätigkeit liegend 209, 232.
- Gnade in der christlichen Religion 211.
- Gott oder die Materie als Weltursache, ein Problem von hoher praktischer Bedeutung 85.
 — als einzige Substanz 135 f.
 — und Welt 158 ff.
- Gottesbegriff 160, 161, 163, 165.
 — und Urteilsfunktion 165 f., 260 f.
- Gottesbeweise 165.
- Gottesliebe 210.
- Grammatik 44 f.
- Gretchen in Goethes Faust 197.
- Griechische Philosophie als maßgebend für die Entwicklung der abendländischen Philosophie 5.
- Gruppe, die, als Gegenstand der Soziologie 235.
- Güterlehre, die Ethik als 209.
- Heidelberg, Philosophenkongreß 1908 86, 87.
- Heteronome Ethik 220 f., 232.
- Himmelsbewegungen, scheinbare 66.
- Historische Methode in der Ästhetik 177 f., 195 f.

- Homerische Götter von Xenophanes getadelt 7, 133.
- Humanität 240.
- Hypertrophie des Erkenntnistriebes 71, 255.
- Ich-Begriff 145 ff., 218.
- Idealismus, erkenntniskritischer 60, 65—71.
- metaphysischer = Spiritualismus 118.
- ästhetischer 178.
- ethischer 220, 232.
- Idealität der Außenwelt 18, 61, 65, 68.
- und Realität der Außenwelt macht praktisch keinen Unterschied 85.
- Idee platonische 6, 50, 128, 134 f., 198.
- als künstlerische Ausgestaltung der typischen Vorstellung 198 f.
- des Guten als metaphysische Grundlage der Ethik 209.
- Ideologische Momente 240 f.
- Illusion in der Ästhetik 175, 176.
- Immanent 59, 60.
- Impressionismus 178.
- Indeterminismus 216 ff.
- Individualistischer Charakter der Philosophie 7.
- Individuelles Gewissen 230 ff.
- Individuum u. Individualität s. Persönlichkeit.
- Induktion 41.
- Intellektualismus 75, 78 ff., 128, 252.
- Intellektualistische Psychologie 31 f., 137.
- Interesse und interessant 185, 189.
- Introjektion 146.
- Ionien (an der Westküste Kleinasiens) als die Geburtsstätte d. griech. Philosophie 5.
- Isagogie (Einführung) des Porphyrius, die in der lat. Übersetzung des Boethius im Mittelalter als Lehrbuch der Logik diente 41.
- Jenseitsglauben im Christentum 81, 210.
- Judentum, Ethik des 210.
- Kategorien 58, 79, 80, 105 ff.
- Kategorischer Imperativ 213.
- Kausalbegriff und Kausalität 80, 106 ff., 216, 217, 218.
- Elimination derselben 146.
- Die Willenshandlung als Urbild der K. 155.
- nicht auf Naturvorgänge beschränkt 155 ff.
- Kopernikanische Weltanschauung 66, 78.
- Körper, der, als Gefängnis der Seele 78.
- der Seele entgegengesetzt 117.
- als Träger der Persönlichkeit 117.
- Kosmologisches Argument d. Materialismus 123, 127.
- Problem 158 ff.
- Kraft und Leistung als Gegenstand der Wertschätzung 223 ff.

- Kriterium der Wahrheit 74, 87, 102 f.
 — objektives 102.
 — intersubjektives 102 f.
 Kritizismus 50, 52 f.
 Kunst 169, 171.
 — bei Hegel und Schopenhauer 174.
 — als Spiel 195, 196.
 — als soziale Arbeit 195, 196.
 — als Liebeswerbung 196 f.
 — und Wissenschaft 198 ff.
 — und Religion 200.
 — und Sittlichkeit 200 ff.
 Künstlerisches Schaffen 183, 194 ff.
 Kunstsprache, die philosophische 20.
 Lear, König (in Shakespeares Tragödie) 197 f.
 Lebensförderung als Ziel der Wissenschaft und der Philosophie 2 f., 13 f.
 Lebensgefühl, das, gegen die Idealität der Welt 68, 69.
 — als Anfang der seelischen Entwicklung 94.
 Lebensvorgänge 126.
 Lebloses und Belebtes 116 f., 127.
 Leistung und Kraft als Gegenstand der Wertschätzung 223 ff.
 — sozial bedeutsame 225.
 Liebe u. Schönheit 172, 191 ff., 196, 197.
 Logik 15, 16, 17, 36—47.
 — transzendente und metaphysische 42.
 — als Ökonomik des Denkens 44.
 Logik und Grammatik 44 f.
 — und Psychologie 45 f.
 — und Philosophie 46 f.
 Logos, der 141.
 Materialismus und Religion 9.
 — als metaphysischer Standpunkt 118, 120 ff.
 — bei Avenarius 147.
 — im psychophysischen Parallelismus 154 f.
 Materie oder Gott als Weltursache, ein Problem von hoher praktischer Bedeutung 85.
 — und Geist im Streit um die Weltherrschaft 120.
 Mathematik als System apriorischer Wahrheiten 8.
 — und Physik, auch ohne Kenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung erlernbar 18.
 — als Stütze des Sensualismus 77.
 — als Stütze des Intellektualismus 78.
 Überzeugungskraft der math. Urteile 103.
 Mechanisches Argument des Materialismus 122, 125 ff.
 —e Auffassung des Weltganzen 161.
 Menschenherde 225 f., 229.
 Menschenliebe 210.
 Menschenpflicht 230.
 Menschenwürde 231, 234, 256, 258.
 Metaphysik, Erklärung des Wortes 15.
 — Probleme der 114, 116 ff., 260.

- Methode der Psychologie 24ff.
 — introspektive 25 f.
 — experimentelle 26 ff.
 — genetische und biologische 28 ff.
 — der Kombination v. Experiment und Selbstbeobachtung (Würzburger Schule) 31.
 — der Forschung als Gegenstand der Logik 39 f.
 Mitmensch, der
 — sein Bewußtsein als Argument gegen den Idealismus 68 ff.
 Monismus 118 f.
 — der Substanz 119, 132 ff.
 — des Geschehens 119, 141 ff.
 Monotheismus des Platon und Aristoteles 7 f.
 Moralische Beurteilung 205 f., 212, 221 ff.
 — definiert 225.
 Moralphilosophie siehe Ethik.
 Motiv 205, 216.
 Musik 174, 188, 193.
 Muskelempfindungen 27.
 Mysterien d. Orphiker 81.
 Mystizismus 81 ff.
 Nativismus in der Ethik 219.
 Naturalismus 178.
 Naturforscher, die und die Erkenntniskritik 254 f.
 Naturgefühl 192.
 Naturphilosophie 12 f., 138, 159 ff., 260.
 Naturrecht 236.
 Naturwissenschaftliche Methoden in den Geisteswissenschaften 11.
 Negation = Verneinungspartikel 101.
 Neigung und Pflicht 213 f.
 Neuromantik 179.
 Neuschöpfung geistiger Kraft 126 f., 156 f., 235 (siehe auch: Synthese).
 Normen für das Handeln 206 f., 233 f.
 — für das künstlerische Schaffen 194.
 Objektiver Faktor in der Erkenntnis 57.
 — Geist 139 f., 214.
 Oedipus, König (Tragödie des Sophokles), als Beispiel objektiver Schönheit 190.
 Odysseus als Beispiel moralischer Beurteilung 223 f.
 Oida (*oída* = ich weiß) als Beispiel von volkstümlichem Sensualismus 76.
 Okkasionalisten 153.
 Ökonomik des Denkens 44.
 Ökonomische Ordnung der Erfahrung 12, 77, 108, 119, 145.
 — Geschichtsauffassung 240 f.
 Ontogenese u. ontogenetisch 29.
 Ontologie 16, 17, 114, 116 ff.
 Organisches Leben auf d. Erde 123.
 —e. Staatstheorie 237.
 Organon, der Gesamtname für die logischen Schriften des Aristoteles 41.

- Pädagogik oder Erziehungslehre 17, 242 ff.
- Pantheismus 164 f., 212.
- Persönlichkeit 218, 226, 231, 237 f., 239 f., 256, 258.
- Pflicht und Neigung 213 f.
- Phänomenalismus 60.
- Phantasie in der Philosophie 14 f.
- Philosophie als Königin der Wissenschaften 1, 10.
- als Weltanschauungslehre 1 ff., 259.
- individualistisch u. kritisch 7.
- Einteilung der 15 ff.
- Geschichte der 18 ff.
- und Pädagogik 243.
- soll empirisch und wissenschaftlich sein 247 f.
- soll zum gesunden Menschenverstand zurückkehren 248 ff.
- aktivistische Aufgabe der 2, 158.
- Phlogiston 113.
- Phylognese und phylogenetisch 29.
- Physik als Teil der Philosophie 15, 16.
- und Mathematik, auch ohne Kenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung erlernbar 18.
- Physiologie und Psychologie 32 ff.
- Physisch u. Psychisch, diesseits und jenseits von 149 f.
- Pluralismus 118, 120, 158.
- Poesie s. Dichtkunst.
- Polarität 137 f.
- Positivismus 60.
- Prädikat und Prädikatswort 96, 97.
- Pragmatismus 83, 84 ff., 115, 119, 158.
- Prästabilisierte Harmonie 153.
- Prinzipial - Koordination 146 f.
- Propädeutik 17, 46 f.
- Psychische Phänomene, ihr ereignisartiger Charakter 21, 28, 124, 131, 147, 152.
- genetische Betrachtung derselben 28 f., 105, 251 f.
- biologische Betrachtung derselben 30, 105, 142 f., 254.
- und physische als gleichartig betrachtet 144 ff.
- Unterschied derselben von den physischen 33, 157, 158, 248, 249.
- soziale Betrachtung der 257.
- Psychisches Mikroskop 250.
- Psychologie 17, 21, 36, 251, 254, 257.
- und Physiologie 32 ff.
- und Philosophie 34 ff.
- identifiziert mit Gehirnphysiologie 122.
- in der Ästhetik 169, 170.
- Psychologischer Ursprung der Philosophie 3 f.
- Psychophysischer Parallelismus 153 ff.
- Publikum, das, als Faktor im Kunstwerk 195.
- Rationalismus 75.
- Reaktionstendenz, Wahrheit als 100.

- Realismus, naiver 56 f., 60, 71, 116.
- kritischer 60, 61, 71 ff., 114.
- Rechtsphilosophie 236.
- Reiz u. reizvoll 186, 189.
- Religion u. Philosophie 6 ff., 260.
- sozial und autoritativ 7.
- als Elementargedanke des Menschengeistes 9.
- durch Philosophie geläutert 9.
- und Kunst 200.
- und Sittlichkeit 221, 228, 232 f.
- Religionsphilosophie 160.
- Religionswissenschaft, vergleichende 9.
- Satz, der, als sprachlicher Ausdruck des Urteils 96.
- Schein und Erscheinung 65 ff.
- Schön u. Schönheit 171 ff., 182.
- und Liebe 172, 191 ff.
- objektive Sch. 190, 194.
- Secunda Petri 41.
- Seele, die, von der Gefangenschaft des Körpers befreit, ist vollkommen sicherer Erkenntnis fähig 78, 81, 82, 103 f.
- als belebendes Prinzip 117.
- als Subjekt, nicht als Substanz 124.
- Seelenglaube 117.
- Seelenwesen u. Seelensubstanz 22.
- vom Materialismus bestritten 122.
- von der Psychologie abgelehnt 123 f.
- Selbsttätigkeit des Geistes im Urteil 99.
- Selbstüberwindung 215, 227.
- Sensualismus 75, 76 ff., 252.
- Sinnesenergien, spezifische 64.
- Sinneswahrnehmungen, ihr chaotischer Charakter 88.
- als Quelle der Wahrheit 249.
- Sinnlichkeit u. Verstand bei Kant 74.
- Sittengesetz bei Kant 213.
- bei Fichte 214.
- Sittliche Lebensregeln 207.
- Wesen des, bei Sokrates 208.
- Unabhängigkeit des s. Bewußtseins 208, 211.
- sozialer Charakter des 212.
- Ursprung des 212, 219, 232.
- Zweck des 219 f., 232.
- Motive des 220.
- Normen und Sanktion 220 f., 232, 233 f.
- Sittlichkeit und Kunst 200 ff.
- und Religion 221, 228, 232.
- Skeptizismus 50, 51 f.
- Soziale Geltung der religiösen Glaubenssätze 7.
- r Faktor in d. Erkenntnis-Entwicklung 75 f., 97 f., 241, 257.
- r Faktor im Leben des Einzelnen 130.
- r Faktor im ästhetischen Verhalten und in der Kunst 170 f., 241, 258.
- r Charakter der Ethik 212, 214, 258.

- Soziales Gewissen 230.
 — Faktor in der Psychologie 257.
 Sozial-Psychologie und Völkerpsychologie 29.
 Soziologie 17, 235 ff., 258 f.
 Spiel, das 174, 180.
 — u. ästhetisches Genießen 181, 193 f.
 Spiritismus 82, 129.
 Spiritualismus 118, 128 ff.
 Spontaneität s. Selbsttätigkeit.
 Sprache und Logik 45.
 — als sozialer Faktor 75, 97 f.
 — Entwicklung der 95 f.
 — Bedeutung für die Erkenntnis 252 f.
 Staat, der, als moralische Autorität 234.
 — als Gegenstand der Soziologie 236 ff.
 Stab, der ins Wasser getauchte 66.
 Stammformen des Verstandes s. Kategorien.
 Staunen, das, als Anfang u. Triebkraft der Philosophie 3 f., 89.
 Stoff und Form 19, 106.
 Subjekt, das, des Urteils 96 f.
 — und Substanz 106.
 Subjektiver Faktor in der Erkenntnis 57.
 Substanz 80, 105 f.
 — für die Erklärung der psychischen Vorgänge ungeeignet 131 f.
 — Monismus, der 132.
 — Gott als die einzige 135 f.
 Substanz, Elimination der, aus den Naturwissenschaften 132, 140.
 — Elimination der, aus der Weltbetrachtung 146.
 Substratloses Geschehen 124.
 Symbolismus 178.
 Synthese, das Urteil als 110.
 — schöpferische 127, 235.
 System, philosophisches als geistiger Gehalt des betr. Zeitalters 19.
 Tastsinn, scheinbare Objektivität seiner Data 35, 57, 63, 66.
 — ästhetische Wirkungen des 182.
 Tatsache, Kultus der 11.
 — Vom Geiste geformt 12.
 Taubstumm-Blinde 28.
 „Taucher, der“ (Schillers Gedicht) 186 f.
 Technik in der Kunst 176 f., 195.
 — ästhetischer Genuß bei Werken der 185.
 Teleologie 160, 161 f.
 Terminologie, s. Kunstsprache.
 Theismus 163.
 Theologie, natürliche u. offenbarte 8.
 Theologisches Problem 158, 160, 163 ff.
 Transzendent 59, 60.
 Transzendental 59.
 Treue, die, kein leerer Wahn 113.

- Typische Vorstellungen 95, 197.
 — das, in der Ästhetik 197 f.
 Übereinstimmung des Urteils mit dem beurteilten Vorgang 100 f.
 Überzeugung und Glaube 111 ff.
 Urbilder s. Ideen.
 Urteil in der Logik 37 ff.
 — als Grundform der Erkenntnis 89 ff.
 — als Funktion des beurteilten Vorgangs 102.
 — selbständiges und überliefertes 110.
 — ästhetisches 168, 189 f.
 Urteilen auf Vorrat 87, 100.
 Urteilsfunktion als sprachlich formulierte fundamentale Apperzeption 96, 252.
 — Entwicklung und Bedeutung der 97.
 — und Gottesbegriff 165 f., 260 f.
 Utilitarismus 214 f., 220, 232.
 Verantwortung 217, 219.
 Verdoppelung der Welt, vom Standpunkt des Idealismus 60.
 — bei Avenarius 146 f.
 Verneinungspartikel s. Negation.
 Vernunft bei Kant 79.
 Verstand und Sinnlichkeit bei Kant 74.
 — als Gesetzgeber 79.
 — als Schöpfer 80.
 Vertrauen auf die Kraft des Denkens 6, 50, 250.
 Vertragstheorie als Erklärung des Staates 236.
 Völkerpsychologie und Sozial-Psychologie 29.
 Voluntaristische Psychologie 32, 252.
 Vorstellung 95.
 — Weder wahr noch falsch 99, 111.
 Wahrheit 13 f.
 — im Denken 58.
 — nach der Auffassung des Pragmatismus 85 f.
 — Kriterium der 74, 87, 102 f.
 — theoretische als Vorratskammer 87.
 — Entstehung und Entwicklung 98 ff.
 — als Reaktionstendenz 100.
 — als Beziehung 101, 110.
 Wahrnehmung als Wirkung der fundamentalen Apperzeption 94 f., 105.
 Wahrnehmungsurteile 98.
 Wartezeit zwischen Deutung und Verwertung 100 f.
 Wechselwirkung zwischen Organismus und Umgebung 107, 109.
 — zwischen Leib u. Seele 152 ff., 249.
 Weltanschauung, einheitliche und widerspruchslöse als Ziel der Philosophie 1 ff.
 — philosophische als richtunggebend für die menschliche Tätigkeit 2 f.
 — als Produkt d. wissenschaftlichen und der künstlerischen

- Tätigkeit der Philosophen 8, 14 f.
- praktische 61.
- Weltanschauungslehre, die Philosophie als 1, 259.
- Weltprozeß 142.
- Wertschätzung, Psychologische Analyse der 222 f.
- der Körperkraft 223.
- der Verstandeskraft 223 f.
- der Willenskraft 224.
- der Leistung 224 ff.
- Willensfreiheit, Problem der 216 ff.
- Willensimpulse als herrschende Apperzeptionsmasse 91.
- Wissen als Mittel und Vermittlung 87.
- um des Wissens willen 89.
- als Fürwahrhalten 111.
- Wissenschaft und Philosophie 10 ff.
- als ökonomisch geordnete Erfahrung 12, 77, 119, 145.
- Wissenschaft, gemeinsames Ziel der 13.
- aus praktischen Bedürfnissen entstanden 88 f.
- und Kunst 200 ff.
- Wohlgefallen, „uninteressiertes“ 173, 179.
- Wollen und Fühlen als ursprüngliche Betätigungsweisen d. Bewußtseins 32, 137.
- Philosophie des 16, 17, 205, 207.
- Wurzelwörter 96.
- Zahlbegriffe 108 f., 145 f.
- Zeichen, Vorstellungen und Urteile als 54 f.
- Zentralisierte Organisation des Menschen 113, 150.
- Zuchtwahl 163.
- Zweckmäßigkeit der biologischen Funktionen 146.
- im Universum 160, 161 f.

Namenregister

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten)

- Abälard 211.
Anaxagoras 120, 160, 161.
Anquetil du Perron 192.
Antisthenes 208.
Anzengruber 148.
Aristipp 208.
Aristoteles 3, 7, 10, 15, 16, 19,
23, 28, 40 f., 44, 74, 99, 152,
156, 161, 171, 172, 201, 204,
209, 232, 236.
Atomistiker 74, 159 f.
Augustinus 78, 202, 211.
Avenarius R. 144 ff., 167.
Baco von Verulam 16, 41.
Bain A. 48.
Baldwin Mark 44, 49.
Barth P. 241, 245.
Bastian Ad. 29.
Baumgarten A. G. 171 f.
Bayle Pierre 51 f.
Bendixen 244.
Beneke F. 215.
Bentham Jer. 214, 219.
Berger A. v. 204.
Bergson Henri 115, 127.
Berkeley G. 23, 53, 64 f., 70, 74,
129.
Berthold v. Regensburg 81.
Boethius 41.
Böhme Jak. 81.
Bridgman Laura 28.
Bruno Giordano 134 f., 141, 164.
Büchner 51, 121.
Burekhard Max 204.
Burke 173.
Busch Otto 204.
Busse L. 115.
Carneri B. 215.
Carriere M. 174.
Cartesianer 212.
Carus J. V. 114.
Charron Pierre 51.
Cherbury H. v. 164.
Christus 210.
Cicero 41, 208.
Cohen H. 49, 115, 203, 244.
Cohn Jonas 203.
Collins A. 164.
Comte A. 60, 220, 236, 237.
Condillac 77.
Croce Ben. 203.
Cyrenaiker 74.
Darwin 29, 53, 143, 162 f., 215.
Demokrit 50, 52, 120, 159 f.,
207.
Descartes 50, 78, 121, 128, 135,
137, 152 f., 212, 247.
Dessoir M. 48, 175, 203.
Dewey John 44, 49, 115.
Diels H. 133, 141.
Dilthey W. 204.
Diogenes 208.
Döring Aug. 244, 246.
Drobisch M. W. 49.
Dubos 173, 181.

- Duns Scotus 165.
 Durkheim 245.
 Ebbinghaus H. 48.
 Eckhart, Meister 81.
 Eisler Rud. 20, 115, 245.
 Eleaten 52, 74, 76, 78, 132 f.
 Empedokles 120, 159.
 Epikur 7, 209.
 Epikureer 23.
 Erdmann B. 49.
 Eucken R. 129 f.
 Eudemos 41.
 Fechner G. Th. 23, 129, 166,
 174 f., 203, 247.
 Federn K. 203.
 Feuerbach Ludw. 240.
 Fichte 2, 13, 77, 121, 214, 219,
 220.
 Frohschammer J. 129.
 Geisse 49.
 Germain Sophie 185.
 Geulinx A. 153.
 Gizycki G. v. 244.
 Goethe 137, 143, 162, 164, 184,
 197, 212, 227.
 Goldscheid Rud. 244.
 Gomperz Heinr. 115, 146, 217,
 245.
 Gomperz Theodor 49, 76, 204.
 Grillparzer 184, 193.
 Groos Karl 180, 203.
 Grotius Hugo 236.
 Gumpłowicz L. 238, 245.
 Häckel E. 140.
 Hartenstein 80, 92, 213, 249.
 Hartmann Ed. v. 115, 166.
 Hegel 11, 13, 42, 77, 80, 83, 121,
 137, 138 ff., 141, 169, 174, 199,
 203, 212, 214, 240.
 Heinze M. 20.
 Helmholtz 64, 142 f., 155.
 Helvetius 220.
 Heraklit 141 f.
 Herbart 23, 172, 174, 203, 215.
 Herder 13, 173, 212, 240.
 Hesiod 133.
 Hettner H. 204.
 Heurtin Marie 28.
 Heymans G. 115, 167.
 Hippokrates 23.
 Hobbes Th. 211, 236.
 Höfding H. 48, 244.
 Holbach 51, 121.
 Home H. 173.
 Homer 76, 133, 196, 223.
 Horaz 172.
 Horwicz A. 48.
 Hume David 23, 52, 53, 65, 74,
 107, 145, 211.
 Husserl E. 49.
 Hutcheson Fr. 211.
 Jamblichus 81.
 James W. 48, 115, 120, 158, 217.
 Jevons Stanley 49.
 Jodl Fr. 47, 155, 244.
 Joël Karl 83, 217, 245.
 Joule J. P. 155.
 Kant 13, 16, 19, 41, 42, 44, 53,
 58, 59, 65, 67, 72, 74, 77, 79 f.,
 83, 88, 89, 92 f., 104, 107, 121,
 142 f., 144, 165, 168, 171 f.,
 173, 179, 181, 189, 213 f., 219,
 220, 221, 247, 250, 259.
 Kassowitz M. 48.
 Katscher L. 206, 244.
 Keller Helen 28.
 Kirchhoff G. R. 77.
 Kleinpeter H. 49, 115.
 Kopernikus 112, 134, 145.

- Kreibitz J. Kl. 115, 244.
 Külpe O. 20, 31, 48, 175.
 Kyniker 19, 208.
 Laas E. 60, 114.
 Lamarck 143, 162.
 Lamettrie 51, 121.
 Lange Fr. A. 120, 166.
 Lange Konrad 175 f., 203.
 Laplace 142.
 Lassalle Ferd. 142, 240.
 Lavoisier 113.
 Lazarus M. 29, 180.
 Leclair A. v. 60, 70, 114.
 Leibniz 128 f., 153, 261.
 Lessing 173.
 Leukipp 50, 120, 159 f.
 Liebmann O. 114.
 Lilienfeld P. v. 245.
 Lionardo da Vinci 200.
 Lipps Th. 48, 175 f., 203, 244.
 Locke J. 23, 53, 74, 76 f., 211,
 212.
 Lotze H. 23, 49, 129, 166.
 Lukrez 23.
 Mach Ernst 18, 44, 48, 64, 77,
 87, 115, 144 ff., 155.
 Malebranche Nic. 153, 212.
 Marquardsen 245.
 Marx Karl 240.
 Mayer Rob. 155.
 Megarische Schule 40.
 Menger Anton 245.
 Meumann E. 246.
 Meyer J. B. 48.
 Meyer Th. A. 204.
 Meynert Th. 64 f., 255.
 Michelangelo 200.
 Mill James 23.
 Mill J. St. 23, 43, 49, 60, 111.
 Moleschott 121.
 Montaigne M. de 51.
 Morgan Lewis H. 245.
 Müller Johannes 64.
 Münsterberg H. 48, 115.
 Natorp P. 115, 199, 246.
 Neukantianer 60, 67.
 Neuplatoniker 23, 81, 128.
 Neupythagoreer 81.
 Newton 259.
 Nietzsche Fr. 215 f., 227.
 Okkasionalisten 153.
 Oppenheimer Fr. 238, 245.
 Orphiker 81, 210.
 Ostwald Wilh. 12, 155.
 Parmenides 133.
 Paulsen Fr. 20, 230, 244, 246.
 Payot Jules 246.
 Peirce Charles 84.
 Petrus Ramus 41.
 Pfänder A. 48.
 Pflaum Chr. D. 48.
 Phidias 200.
 Philo 8.
 Plato 3, 6, 7, 16, 23, 40, 50, 78,
 99, 103, 128, 133 f., 161, 169,
 171, 172, 199, 209, 233, 236,
 237.
 Plotin 16, 23, 81, 128, 169, 172.
 Popper Josef 185, 204.
 Porphyrius 41.
 Prantl C. 49.
 Proclus 81.
 Protagoras 7, 76.
 Pyrrhon 51.
 Quintilian 41.
 Raffael 196, 200.
 Raumer K. v. 246.
 Rée Paul 245.
 Rehmke 60.
 Rein W. 246.

- Rey A. 115.
 Ribot 154.
 Riehl A. 20, 114.
 Rokitsansky Karl 255.
 Rousseau 236.
 Royce J. 129 f.
 Savigny 53.
 Schäffle A. 237, 245.
 Schelling 77, 121, 137 ff., 169,
 174, 212.
 Scherer Wilh. 204.
 Schiller Friedrich 4, 14, 113,
 173 f., 179 f., 184, 186, 199, 216.
 Schiller F. C. S. 87, 115.
 Schiller H. 246.
 Schmidt Leop. 244.
 Schopenhauer 41, 65, 129, 169,
 174, 192, 215, 220, 221.
 Schroeder E. 49.
 Schroeder L. v. 228.
 Schubert-Soldern 60.
 Schultz Julius 115.
 Schuppe E. 60, 114.
 Shaftesbury 173, 211, 221.
 Shakespeare 196, 198, 201.
 Sidgwick H. 244.
 Siebeck H. 23, 48.
 Sigwart Chr. 49.
 Simmel G. 244, 245.
 Smith Adam 23, 211, 220, 221.
 Sokrates 40, 207 f., 209, 221,
 229, 231.
 Sophokles 190.
 Spencer Herbert 2, 30, 114,
 143 f., 162, 180, 215, 237 f.,
 239, 245.
 Spinoza 83, 134 ff., 144, 149,
 164, 212, 215.
 Spitzer H. 175, 204.
 Stein Heinrich v. 170, 203.
 Stein Ludwig 84, 245.
 Steinthal H. 29.
 St. Hilaire Geoffroy 143.
 Stöhr A. 49.
 Stoiker 8, 23, 74, 121, 141, 208.
 Sturt 115.
 Tarde G. 245.
 Tauler Joh. 81.
 Thales 5.
 Theophrast 41.
 Thomas von Aquino 48, 233.
 Thukydidēs 196.
 Toland 164.
 Überweg Fr. 20, 48.
 Unold Joh. 244.
 Verworn M. 167.
 Vetter B. 114.
 Villa G. 48.
 Vischer Fr. 174, 203.
 Voelkel 245.
 Vogt K. 51, 121.
 Volkelt J. 114, 175, 203.
 Wagner Rich. 188.
 Ward Lester F. 245.
 Westermarck Ed. 206, 225, 244,
 253.
 Willmann Otto 246.
 Winckelmann 173.
 Windelband W. 20, 48.
 Wolff Chr. 16, 171.
 Wundt W. 20, 23, 29, 33, 39 f.,
 43, 47 ff., 114, 126 f., 129, 156,
 166, 203, 235, 244.
 Xenophanes 7, 133, 164.
 Zeller Ed. 204.
 Zeno v. Elea 133.
 Ziegler Theob. 244, 246.
 Ziehen Th. 48, 246.
 Zimmermann Rob. 174, 203.

Von Professor Dr. Wilhelm Jerusalem
erschienen im gleichen Verlage:

Der kritische Idealismus und die reine Logik.

Ein Ruf im Streite.

8° [XII., 226 S.] 1905. 6 K — 5 M.

Monatsschrift für höhere Schulen 1907. S. 324—326:

..... Wer sich in die die Logik betreffenden philosophischen Probleme recht vertiefen will, der wird die Schrift des Verf., in der er sich selbst den Boden für sein Lehrbuch der Logik schaffen und die Grundlinien für dasselbe ziehen will, mit großem Nutzen studieren.

Köslin.

R. Jonas.

Zeitschrift für österr. Gymnasien:

J. hat es für angezeigt gehalten, gegen die sich äußernde Verkennung der Logik, die der Philosophie schon einmal — zu Zeiten Hegels — schweren Schaden zugefügt hat, seine warnende Stimme zu erheben. Von den fünf Abschnitten des Werkes beschäftigt sich der erste mit Kant. Hier hat J. jedenfalls ins Schwarze getroffen. Seine Auffassung Kants ist zu einem großen Teile originell und durchaus begründet, ihre Verfechtung gegenüber der Marburger Schule ein unbestreitbares Verdienst Schließlich kann Ref. nicht unerwähnt lassen die Fülle eingestreuter, höchst zutreffender Bemerkungen, wie z. B. die über die Relativität der Wahrheit, das Prinzip der Identität und die Folgen der sprachlichen Substantivierung, in denen er mit Vergnügen Bestrebungen hervortreten sah, die durchzusetzen auch er sich zur Aufgabe gemacht hat. Möge es dem Buche vergönnt sein, anregend auf die arg darniederliegende deutsche Logik einzuwirken, auf daß dieselbe in absehbarer Zeit wieder mit den Leistungen der Engländer, Italiener und Franzosen in Schranken treten kann.

Gmunden.

Dr. Kleinpeter.

Annalen der Naturphilosophie V. S. 401—403:

Der Verfasser dieser Streitschrift ist insofern eine bemerkenswerte und erfreuliche Erscheinung im Walde der Philosophie, als er, von philologischen Studien ausgehend, sich zu einem ausgeprägten Empirismus durchgefunden hat.

..... Das Angegebene wird zeigen, daß man es mit einem interessanten und lesenswerten Buche zu tun hat.

W. O(stwald).

Revue philosophique.

Cet ouvrage, qui sert d'introduction détaillée à un manuel de logique auquel travaille l'auteur, offre un grand intérêt. D'une part, il reprend en les fortifiant les résultats essentiels de son ouvrage capital, die Urteilsfunktion, de l'autre il en tire les conséquences au point de vue de la logique et de la théorie de la connaissance. Par là il est amené à prendre position dans le débat entre antipsychologistes et psychologues, et il soutient cette dernière doctrine avec une force incomparable.

G. H. Luquet.

International Journal of Ethics. Vol. 16, 1906. S. 391—393.

..... a book, which in spite (or perhaps in virtue) of its polemical form is a distinct contribution to the crisis through which modern logic is passing.

..... on the whole an admirably conceived book, which gains ethical interest from the authors firm grasp of the fact that the new philosophy is destined to keep more in touch with human life than the abstractions which were supposed to be true for all „intelligence“.

Oxford.

F. C. S. Schiller.

Gedanken und Denker.

Gesammelte Aufsätze.

Gr. 8°. [VIII, 292 S.] 1905. W. Braumüller, Wien und Leipzig. 6 K - 5 M.
In elegantem Leinwandband 8 K 40 h - 7 M.

Inhalt: I. Das philosophische Staunen. — II. Über die Zukunft der Philosophie. — III. Wahrheit und Lüge. — IV. Franz Grillparzer. — V. Der Naturalismus in der modernen Literatur. — VI. Sophie Germain. — VII. Robert Hamerlings „Atomistik des Willens“. — VIII. Gehirn und Gesittung. — IX. Arbeit und Gesittung. — X. Theodor Meynerts populäre Vorträge. — XI. Der grundlose Optimismus. — XII. Wilhelm Wundts Philosophie. — XIII. Ernst Machs populär-wissenschaftliche Vorlesungen. — XIV. Ernst Machs Analyse der Empfindungen. — XV. H. Steinthal. — XVI. Physiologie der Seele. — XVII. Die Volksseele. — XVIII. Altgriechisches Kleinleben. — XIX. Drei Studentinnen. — XX. Philosophische Begabung der Frauen. — XXI. Philosophische Plauderei über die Zeit. — Anmerkungen. — Namenregister. — Sachregister.

Neue Freie Presse, Literaturblatt vom 27. August 1905:

... Es scheint uns, daß das im Titel genannte Buch dem Interesse eines weiten Kreises recht verschiedener Leser entsprechen wird. Denn die mannigfaltigsten Erscheinungen des sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und literarischen Lebens unserer Zeit sind es, die hier ein Mann von weitem vorurteilsfreien Blick und von vornehmer philosophischer Gesinnung zergliedernd betrachtet. Der Verfasser ist nicht nur mit den Höhen der philosophischen Abstraktion vertraut, sondern hat auch durch die philologische, sprachwissenschaftliche, ethnographische und historische Forschung auf dem Boden der positiven Wissenschaft festen Fuß gefaßt. . . . Unter den hier gesammelten verschiedenen, aber durch dieselben leitenden Grundanschauungen verbundenen Aufsätzen nennen wir zunächst diejenigen, welche der Würdigung der Lebensarbeit einzelner Personen, wie Grillparzer, Hamerling, Meynert, Wundt, Steinthal und anderen gewidmet sind. Einer der anziehendsten ist jener über die Mathematikerin und Philosophin Sophie Germain. . . . Wer aber hierbei an einfache biographische Artikel denken würde, wäre im Irrtum. So findet Jerusalem bei der Erinnerung an Steinthal Gelegenheit, den Leser mit den Aufgaben und der Geschichte der Sprachwissenschaft, mit dem Wandel der Ansichten in diesem Gebiete, mit der Bedeutung dieses Faches für die Kulturforschung überhaupt bekannt zu machen. . . . Der Reichtum der gedanklichen Beziehungen, über welche der Autor verfügt, vereitelt den Versuch, seine Arbeiten nach dem von Personen oder von sachlichen Themen hergenommenen Titel streng zu sondern. Wo immer aber Sachliches behandelt wird, erfreuen wir uns an dem didaktischen Geschick des Verfassers, der sehr schwierige Dinge auch dem ferner Stehenden begreiflich zu machen weiß. . . . Die feine kulturhistorische, sozial- und individual-psychologische Untersuchung über Wahrheit und Lüge sei als besonders lehrreich und ansprechend hervorgehoben.

Prof. Dr. Ernst Mach.

Revue philosophique. Janvier 1906, p. 92 f.:

... Tous ces articles offrent de l'intérêt: ils sont d'un esprit qui a de la mesure et de la portée.

L. Arréat.

Religion und Geisteskultur. Zeitschrift für religiöse Vertiefung.

... Ich muß sagen, ich habe diese mit intimer Persönlichkeit geschriebenen Aufsätze mit großem Genuß gelesen und möchte nur wünschen, daß diese ruhige Art, in klugen und schönen Worten über philosophische Dinge zu reden, dieser abgeklärte Ton sicherer Seelenkenntnis und starker Ehrfurcht in unserer essayistischen Schriftstellerei sich wieder mehr heimisch machen möchte. Wie voll feiner ethischer Begabung ist gleich die Studie über das „philosophische Staunen“ oder die nachdenksamen Ideengänge über die „Zukunft der Philosophie“. In Zeichnungen von seltener Klarheit und sicherer Strichführung entwirft er dann wieder an anderer Stelle das Werk eines Mach, Wundt, H. Steinthal, Theodor Meynert. . . . Überall

läßt sich ein ausgesprochenes persönliches Element erkennen, feingesehene Züge und der köstliche Ernst eines echten deutschen Gelehrten, dem das alles zum eigenen, tief innerlichen Lebensbesitz geworden ist. Die vielen geschichtlichen Fragen, die in diesem Buche zur Sprache kommen — auch Geschichte der Naturwissenschaften, wie überhaupt Geschichte der geistigen Kultur ist vertreten — machen es auch für historisch interessierte Leser sehr wertvoll. Um so mehr, weil hier ein so feiner Denker mit reifem Beherrschen der Sprache zu Worte gekommen ist und alles als ein moderner Mensch in Gewande unseres zeitbürtigen Empfindens zu sagen weiß.

Wien.

Franz Strunz.

Deutsche Arbeit, VI. Jahrgang, S. 603—607.

. . . Es ist ein rechtes Buch der Kultur, insoferne Kultur, als solche das verbindende Element, die Atmosphäre gibt, in der alle einzelnen Ereignisse vor sich gehen, alle Meinungen entstehen, sich sondern und alles sich wieder in einem Gesamtbilde vereinigt. Ein hoch begabter, leider zu früh verstorbener Schüler Jerusalems hat einmal geschrieben, die Höhe der Kultur lasse sich daran abmessen, was in ihr zum Problem werde. Vielleicht darf man auch sagen, die Kulturhöhe der Einzelpersönlichkeit ließe sich daran erkennen, was ihr zum Problem geworden sei. Ist dies richtig, so muß die Persönlichkeit des Verfassers kultursteigernd wirken auf jeden aufmerksamen und willigen Leser.

Wien.

Egon Bergson.

Zeitschrift für Sozialwissenschaft, X. Jahrg., S. 1, S. 73:

Die Sammlung enthält Aufsätze aus den letzten 16 Jahren. . . . Gemeinsam ist ihnen die klare und populäre Darstellungsweise, das besonnene Abwägen des Für und Wider und eine versöhnliche optimistische Tendenz — Eigenschaften, durch die sie an die bekannten Bücher Paulsens erinnern.

A. Vierkandt.

Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1905, Nr. 153:

Wir stellen dieses Buch in die Reihe der besten Essaysammlungen der letzten Jahre. Von der Gelehrsamkeit und Belesenheit darin wollen wir gar nicht reden. . . . Man sieht: Die Tafel ist reich gedeckt, und ein Leser mit Bildungsbedürfnissen, auch der Feinschmecker findet in dem Buche allerlei, was den literarischen Gaumen zu reizen vermag. Was der Essaysammlung aber zum besonderen Lobe gereicht, ist die innere Einheit der Gedankenwelt Jerusalems, auf die er auch prinzipiell Gewicht legt. Denn nach seiner wie nach Wundts Meinung ist es auch heute, obwohl jede Einzelwissenschaft von sich aus zur Erkenntnis der höchsten Gesetze vorzudringen bestrebt ist, Sache der Philosophie: „Königin der Wissenschaften“ zu bleiben. Sie soll die Resultate aller Disziplinen zu einer einheitlichen Weltanschauung verschmelzen, die den Menschen führen und erheben kann. Jerusalems so recht eigentümliches Bestreben ist es, diesen Zusammenhang der Einzelwissenschaften untereinander herzustellen, und je länger man sich in seine Essaysammlung hineinliest, um so geschlossener steht seine Philosophie vor uns. . . . Er ist ein rechter Meister im Porträt, sei's eines Dichters wie Grillparzer oder einer genialen Frau wie Sophie Germain oder eines Gelehrten wie Steintal. Sodann aber zeichnen sich seine Essays durch das Fernhalten aller billigen Effekthascherei aus; er macht keine stilistischen Mätzchen, trompetet nicht, weder für sich noch für andere, knallt keine Wortraketen ab und hat kein Bedürfnis, die allerneuesten wissenschaftlichen Moden zu erkunden. Was uns Jerusalem vermittelt, ist ein sozialer Humanismus, wie ich diese Vereinigung von klassischer Bildung mit durch und durch modernem Gefühl nennen möchte.

M. Necker.

Leipziger Neueste Nachrichten, vom 24. September 1905:

Durch diese einundzwanzig, vornehmlich für gebildete Laien berechneten Abhandlungen geht ein fein beobachtender Geist, verbunden mit einer ehrlichen und gesunden Kritik. . . . Überall spürt man Gründlichkeit und Gedankenreichtum.

—d—

