



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Herbertz, Richard: Ein Streifzug durch die neueste philosophische Literatur

urn:nbn:de:gbv:46:1-908



Ein Streifzug durch die neueste philosophische Literatur

Von Professor Dr. Richard Herberg



erufene Beurteiler versichern uns, daß das philosophische Interesse in der Gegenwart in starkem Ansteigen begriffen sei. Die literarischen Erfahrungen bestätigen dies. Die schriftstellerische Tätigkeit auf philosophischem Gebiete ist reicher denn je — die Aufklärungsepoche des achtzehnten Jahrhunderts vielleicht allein ausgenommen. Es ist schwer, den Weizen von der Spreu zu sondern; schwerer noch, Ordnung und Übersichtlichkeit in die so verschiedenartigen Schöpfungen zu bringen.

Können wir von einer bestimmten „Richtung“ der Philosophie der Gegenwart sprechen? Gewiß nicht so, daß irgendeine bestimmte Schule oder ein bestimmtes „System“ gegenwärtig eine unumstrittene Führerrolle einnähme, so wie das seinerzeit mit der Hegelschen Philosophie der Fall war; aber doch immerhin so, daß für den tiefer Blickenden eine gewisse gemeinsame, allgemeine Tendenz — bei aller Verschiedenheit im einzelnen — deutlich erkennbar wird. Ein Überblick über eine Anzahl von philosophischen Veröffentlichungen, die sich zufällig in letzter Zeit auf dem Redaktionstisch der Grenzboten zusammengefunden haben, mag mit dazu beitragen, zu zeigen, worin jene erwähnte „allgemeine Tendenz“ zu suchen ist.

Nach einem treffenden Ausspruche Richard Falkenbergs hat für keine Wissenschaft die gründliche Kenntnis ihrer Geschichte eine so große Bedeutung, wie für die Philosophie. Diese Einsicht ist nicht in dem Maße in das philosophische Zeitbewußtsein gedrungen, als dies notwendig, also wünschenswert ist. Von den vor uns liegenden Büchern beschäftigt sich nur ein einziges ausschließlich mit der Geschichte der Philosophie, die „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ in Hinnebergs Kultur der Gegenwart. Dieses Werk liegt nunmehr in zweiter Auflage vor (Leipzig 1913, Teubner), die gegen die erste durchweg Verbesserungen erfahren hat. Insbesondere ist der Abriss der indischen Philosophie von S. Olsenberg inhaltlich erweitert, die Darstellung der patristischen Philosophie von Clemens Baumeister erweitert und vertieft worden. Ich konnte in meinem philosophischen Studienführer (Stuttgart 1912, Spemann) schon über die erste Auflage des Buches das Urteil fällen, daß es in klarer und leicht faßlicher Darstellung einen umfassenden Gesamtüberblick gibt, wie er in dieser Kürze und Gediegenheit zugleich wohl kaum aus einem anderen Werke gewonnen werden kann.

Sehen wir nunmehr von der Geschichte zur Systematik über, so verdient zunächst die für das Zeitalter charakteristische Tatsache Erwähnung, daß Einführungen oder Einleitungen in die Philosophie, die inhaltlich einigermaßen etwas taugen, zum mindesten ein starker äußerer Erfolg gegenwärtig fast sicher ist. Raoul Richters sehr kurze „Einführung in die Philosophie“ liegt bereits in dritter Auflage vor (Leipzig 1913, Teubner; „Aus Natur und Geisteswelt“ Band 155). Das Büchlein ist recht tüchtig, wenn auch die Hoffnung des Herausgebers der dritten Auflage (Max Brahn), daß es „vielleicht einmal der Anknüpfungspunkt zur Entwicklung einer ganzen philosophischen Richtung werden“ könne, als überspannt erscheinen muß. Gleichfalls in Teubners Verlage ist — bereits in vierter Auflage — Alois Riehls „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ erschienen. Die acht trefflichen philosophischen Vorträge, die „weniger belehren, als anregen“ wollen, wird mancher, der eben nach einer solchen philosophischen Anregung sucht, vielleicht lieber zur ersten philosophischen Lektüre wählen, als eine der bekannten Einleitungen.

Als umfassende systematische Gesamtdarstellung verdient hervorragende Beachtung der erste Jahrgang der „Jahrbücher der Philosophie“ mit dem Untertitel: „Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart“ (Berlin 1913, E. S. Mittler). Der Berliner Privatdozent Frischeisen-Köhler gibt in Gemeinschaft mit „zahlreichen Fachgenossen“ dieses Werk heraus. Betrachten wir zunächst die Grundsätze, von denen er ausgeht, und die Ziele, die er sich stellt. Frischeisen-Köhler erklärt sich in dem einführenden Aufsatz für überzeugt, daß ein fruchtbarer Wechselverkehr zwischen der Philosophie und den Forschungsgebieten anderer Wissenschaften notwendig sei, daß die Philosophie nur in ständiger Wechselwirkung mit dem Leben und den Fachwissenschaften fruchtbar bleiben könne. Ich bin mit diesem Grundsatz restlos einverstanden und habe ihn wiederholt — teilweise unter heftigem Widerspruch von anderer Seite — schriftlich und mündlich energisch verteidigt (wodurch ich übrigens dem unbegründeten „Verdacht“ des Positivismus anheimgefallen bin — und dies trotz meiner gelegentlichen scharfen Debatte mit Pöckel!). Auch mit dem Ziel der Jahrbücher bin ich durchaus einverstanden. Sie wollen einen sachlich geordneten, kritischen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Philosophie darbieten, sowie ein Bild der philosophischen Literatur der Gegenwart zugleich mit einer kritischen Beurteilung ihrer leitenden Gedanken geben. Ich bin jedoch leider außerstande, zuzugestehen, daß die Jahrbücher — bei allen ihren sonstigen unzweifelhaften Vorzügen — dieses Ziel erreicht haben.

Es werden die verschiedenen philosophischen Teildisziplinen und einige besonders bedeutsame Probleme von Fachmännern in Aufsätzen behandelt, die zwar qualitativ ungleichmäßig sind, aber alle tüchtige wissenschaftliche Leistungen darstellen. Einige stehen sogar auf bemerkenswerter Höhe. Ergebnisreich ist z. B. die Behandlung des Zeitproblems durch Frischeisen-Köhler selbst; von reicher Sachkenntnis und Besonnenheit in der Kritik zeigt die Darstellung der Grundfragen der Psychologie von Jonas Cohn. Im ganzen aber ist es mir unmöglich, zuzugestehen, daß die Jahrbücher die Philosophie unserer Zeit, als „die in Gedanken erfaßte Zeit“ typisch repräsentieren. Der Herausgeber hat seine Mitarbeiter gewiß nicht ausschließlich aus einer bestimmten „Schule“ gewählt; die Mitarbeiter sind auch keineswegs alle auf ein bestimmtes „System“

oder eine bestimmte „Richtung“ eingeschworen. Und doch bemerkt der Kundige eine gewisse „Exklusivität“ nicht nur in negativer Hinsicht, — insofern viele, ja ich glaube ohne Übertreibung sagen zu dürfen: die Mehrzahl der einflussreichsten und für die Philosophie der Gegenwart typischen Strömungen nicht berücksichtigt bzw. deren Vertreter nicht zu Worte gekommen sind, — sondern auch in positiver Hinsicht, insofern eine gewisse Gleichheit des geistigen Habitus sämtlicher Mitarbeiter — mögen sie auch verschiedenen „Richtungen“ angehören — sich leicht von jedem Kundigen feststellen läßt. Zum Schluß darf nicht verschwiegen werden, daß der Aufsatz von M. Laue über das Relativitätsprinzip einigermaßen aus dem Rahmen des Ganzen herausfällt. Ich verkenne durchaus nicht die erkenntnistheoretische Bedeutung des hier behandelten Problems und bin der letzte, der an dem hohen, auch philosophischen, Wert der Einsteinschen Entdeckung zweifelt. Ich frage mich jedoch, ob mit einem solchen Aufsatz dem Zwecke des Buches gedient ist, auch Juristen, Medizinern, Theologen usw. einen Überblick über die Philosophie der Gegenwart zu verschaffen. Ich befürchte, daß die Nichtfachleute durch die Aufnahme des Laueschen Aufsatzes in die Jahrbücher eine ganz falsche Vorstellung von der Eigenart und der spezifischen Arbeitsweise der gegenwärtigen Philosophie bekommen können. Auf jeden Fall aber täuscht sich Laue gründlich über das Maß an mathematischen Kenntnissen und an Fähigkeit zu mathematischer Begriffsbildung und Gedankenführung, das er in einer „allgemeinverständlichen“, auch für Laien geschriebenen Schrift voraussetzen darf.

Wenn ich oben behauptete, daß Vertreter einflussreicher Strömungen in der Philosophie der Gegenwart in den Jahrbüchern nicht zu Wort gekommen sind, so kann ich bei Beantwortung der Frage: welches sind diese Strömungen? vom Begriff der Erfahrung ausgehen. Es ist meines Erachtens ein Charakteristikum der Philosophie der Gegenwart, daß sie auf irgendeinem Wege Anschluß an die „Erfahrung“ sucht. Nur fragt sich: an welche Art von Erfahrung? Bei der Beantwortung dieser Frage scheiden sich die beiden — wie mir scheint — repräsentativ typischen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie. Einerseits faßt man die Erfahrung im naturwissenschaftlichen Sinne auf, andererseits dagegen glaubt man eine spezifisch philosophische Erfahrung annehmen zu müssen, die von der naturwissenschaftlichen sicher qualitativ, vielleicht sogar generisch verschieden ist. Letzteres ist die Ansicht des „Intuitionismus“ Henri Bergsons. Die Lehre dieses merkwürdigen französischen Denkers wird diesseits und jenseits der Grenze lebhaft umstritten. Der Streit droht hier bei den Philosophen fast ebenso erbittert zu werden, wie bei den Psychologen der um die Grundsätze der Freud'schen Psychoanalyse. Höchst „aktuell“ ist daher ein kleines Schriftchen von Paul Schrecker: „Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit“ (Schriften des Vereins für freie psychoanalytische Forschung Nr. 3; München 1912, Reinhardt). Hier heißt es: „Henri Bergson hat dem Problem der Persönlichkeit eine Lösung gegeben, die die meisten Schwierigkeiten und Widersprüche, in die sich die Theorie bisher verwickelt sah, aus dem Wege räumt und zugleich in wahrhaft grandioser Weise zum Ausgangspunkt aller Philosophie zurückführt; und die Wiener psychoanalytische Schule hat durch ihre Methode die Möglichkeit geschaffen, normale und pathologische Formen der Persönlichkeit in ihrer Genese und teleologischen Struktur zu verstehen.“ Es ist hier nicht der Ort, in den Streit für und wider Freud einzu-

greifen. Nur das eine muß gesagt werden: unsere zeitgenössischen Philosophen und Psychologen täuschen sich über die theoretische und praktische Bedeutung dieser Bestrebung, wenn sie glauben, sie als ein „Kuriosum“ behandeln zu dürfen, mit dem man sich nicht ernsthaft auseinanderzusetzen brauche. Ich betone hier ausdrücklich, daß ich selbst keineswegs „Freudianer“ bin. Ich verstehe von diesen Dingen vorläufig noch zu wenig, bzw. ich habe noch zu wenig praktischen Einblick in sie. Mancher, dem es ebenso geht, wie mir, hält trotzdem nicht mit seinem — ablehnenden — Urteil zurück. Noch öfter aber macht man den Grundsätzen der Psychoanalyse ein Zugeständnis, das für diese schlimmer ist, als eine radikale Ablehnung. Man sagt (namentlich etwa mit Bezug auf die das Sexuelle betreffende Seite dieser Lehre): ich gestehe ja zu, daß „etwas Richtiges“ an dieser Bestrebung ist, aber dieses Richtige verliert seinen Wert durch maßlose Übertreibung. Eine solche Redeweise scheint mir auf Unkenntnis oder Mißverständnis der Freudschen Grundsätze zu beruhen. Mir scheint, daß man hier nicht von einem „mehr oder weniger“, sondern nur von einem „entweder—oder“ reden kann. Entweder sind die Prinzipien der psychoanalytischen Forschung richtig, oder sie sind falsch. Halb richtig bzw. nur durch ihre Übertreibung falsch können sie nicht sein. Denn sie bedeuten eine grundsätzliche Umwälzung der bisherigen psychologischen oder psychotherapeutischen Betrachtungsweise. Bei solchen Änderungen in den Prinzipien aber heißt es: aut-aut. Es ist unmöglich, daß der Anhänger des geozentrischen Weltbildes zum Heliozentristen sagt: deine Lehre hat „etwas Wahres an sich“, aber sie ist übertrieben. Er verwirft diese Lehre vielmehr ganz, oder er läßt sich völlig überzeugen!

„Es ist üblich geworden, daß die Naturforscher selbst ihren Bedarf an Philosophie bestreiten, und daß die Philosophen sich der besonderen Aufgabe einer Naturphilosophie nur in dem allgemeineren Rahmen der Metaphysik oder der Erkenntnistheorie und Logik annehmen. Man wird nicht behaupten können, daß dieser Zustand besonders erfreulich oder förderlich sei. Denn was von Vertretern der Naturwissenschaft an philosophischen Ideen produziert wird, leidet zumeist unter der Unkenntnis der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung und an einer einseitigen Überschätzung der Folgerungen, die sich aus den Voraussetzungen und Ergebnissen des besonderen Gebietes ziehen lassen.“

Diese Worte D. Külpes kommen mir stets in den Sinn, wenn ich in den philosophischen und psychologischen Schriften des philosophierenden Physiologen Max Verworn lese, etwa in der „Mechanik des Geisteslebens“. Sie fielen mir auch wieder ein, als mir eine neuere Schrift zu Gesicht kam, in der von naturwissenschaftlicher Seite gegen die „Weltanschauung“ Verworns — er nennt sie „Konditionismus“ (denn ohne ein Schlagwort mit ... ismus geht es ja heute nicht mehr ab!) — zu Felde gezogen wird; nämlich Wilhelm Roux' Schrift: „Über kausale und konditionale Weltanschauung und deren Stellung zur Entwicklungsmechanik“ (Leipzig 1913, W. Engelmann). Roux hat mit dem Grundgedanken seiner Schrift völlig recht: es ist ein hoffnungsloses Unternehmen, den Ursachbegriff aus der wissenschaftlichen Betrachtung ausschalten und durch den Bedingungs-begriff ersetzen zu wollen. Der Entwicklungsmechanik ist ihre in der Ursachenlehre liegende Stütze durch Verworn nicht genommen worden. Roux hat ferner recht mit seiner Ablehnung des Gedankens von einer Wiederanknüpfung

an die früheste, rein empirische Auffassung des gesetzmäßigen Zusammenhanges des Seins und Geschehens, die angeblich in der Steinzeit, speziell im Neolithikum geherrscht haben soll, „unter bewußter Überschlagung der mystisch-spekulativen Episode der kausalen Weltbetrachtung“ (Verworn). In der Tat, die Behauptung, daß die ganze Episode des „kausalen“ Denkens und Forschens von der Steinzeit bis zu Verworn als eine Periode der Mystik und des Irrtums zu übergehen sei, und daß erst mit dem Konditionismus die Periode der wahren Erkenntnis für die Menschheit begonnen habe, kritisiert man viel zu zahm, wenn man auf sie die kühlsten Worte von der Unkenntnis der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung und der einseitigen Überschätzung der Folgerungen aus besonderen Voraussetzungen anwendet. Nur angemessen ist es, wenn man eine solche Behauptung als Annäherung und als Beweis für grobe systematische und philosophie-geschichtliche Unkenntnis des Behauptenden bezeichnet. Und endlich: der Verwornsche Satz von der „effektiven Gleichwertigkeit aller bedingenden Faktoren“ ist in der Tat — mit Hegel zu sprechen — die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind.

Verworn sagt: „Die Naturwissenschaft hat . . . dem Ursachenbegriff den Bedingungs-begriff an die Seite gestellt, und die gewöhnliche Auffassung eines Vorganges ist nunmehr die, daß er einerseits von seiner Ursache, andererseits von einer Reihe von Bedingungen abhängig ist. ‚Die Ursache‘ bringt den Vorgang nur dann hervor, wenn eine gewisse Anzahl von Bedingungen realisiert ist.“ Diesen Satz hätte Verworn nicht schreiben können, wenn er auch nur einigermaßen über das Kausalproblem nach seiner geschichtlichen und sachlichen Seite hin orientiert gewesen wäre. An der historischen Entwicklung des Kausalproblems über Hume und Mill bis zur Gegenwart ist unser Physiologe offenbar völlig vorbeigegangen. Andernfalls würde er wissen, daß nicht sowohl im Bedingungs-begriff das logische Problem zu suchen ist, mit dem die neuzeitliche, empiristisch-naturwissenschaftlich gerichtete, philosophische Denkweise das Kausalproblem in Zusammenhang bringt, als vielmehr im Induktionsproblem. Als Bedingung für die Geltung aller kausalen Schlüsse hat der moderne Forscher das Postulat erkannt, daß auch in den nichtbeobachteten Fällen des Wirklichen die gleichen Ursachen gegeben sind, wie in den beobachteten (Grundsatz der Induktion), und daß diese gleichen Ursachen auch dort die gleichen Wirkungen nach sich ziehen (Kausalprinzip). In sachlicher Hinsicht hätte Verworn aus jedem Lehrbuch der elementaren Logik lernen können, daß der Ursachsbegriff sich nicht durch den Bedingungs-begriff „ersetzen“ läßt. Der Schluß von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, also der Kausal-schluß, ist ein Induktions-schluß, der der oben formulierten Geltungsbedingung unterliegt. Der Schluß vom Bedingenden aufs Bedingte und umgekehrt unterliegt dagegen dem Grundsatz der hypothetischen Konsequenz: mit dem Bedingenden ist das Bedingte gesetzt, mit dem Bedingten das Bedingende aufgehoben. Es ist eigentümlich, daß der Naturforscher und Empirist Verworn in seinem „Konditionismus“, versteckt und in neuer Wendung, die alte rationalistische Unzulänglichkeit erneuert, die Spinoza in seiner naiven Gleichsetzung „ratio sive causa“ klarer und rückhaltloser als irgendein anderer Rationalist zum Ausdruck gebracht hat.

Kourys Kritik des Konditionismus und seine Verteidigung der „kausalen Weltanschauung“ ist also im großen ganzen berechtigt. Leider jedoch zeigt Koury im einzelnen eine nur wenig bessere logische Schulung, als der Forscher, den er

kritisiert. Sein Versuch, nachzuweisen, daß das, was Verworn konditionale Weltanschauung nennt, in Wahrheit — d. h. wenn man es von den Fehlern, die Verworn macht, befreit — mit der kausalen Weltanschauung identisch sei, muß als mißglückt angesehen werden. Roux' Definitionen von Ursache, Kausalität, Wirken usw. sind Zirkeldefinitionen. Durch Ableitung synthetischer Folgesätze aus dem Kausalgesetz (siehe insbesondere S. 39 ff.) löst man nicht das Kausalproblem. Wenn endlich dem Umstand, daß aus unsichtbaren Ursachen sichtbare Wirkungen folgen können, eine Bedeutung für die sachlichen Grundlagen unseres kausalen Erkennens beigelegt wird, so ist das eine verhängnisvolle Verschlingung der Probleme *quid facti?* und *quid juris?*

Die Annahme, daß alles was ist oder geschieht, eine Ursache seines Seins oder Geschehens habe, gehört zu den allen Einzelwissenschaften gemeinsamen Voraussetzungen über die sachlichen Grundlagen unseres Erkennens, deren Berechtigung die Erkenntnistheorie nachprüft. Für diese erkenntnistheoretischen Rechtsfragen sind aber Tatsachenfragen, wie die nach Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit, niemals entscheidend. Der Umstand, daß eine unsichtbare Ursache eine sichtbare Wirkung haben kann, ist für die Lösung des allgemeinen Kausalproblems ebenso bedeutungslos, wie etwa die Frage, ob eine grüne Ursache eine gelbe Wirkung, oder ob eine kalte Ursache eine warme Wirkung haben könne usw.

Nach alledem wird es nicht als kleinlich erscheinen, sondern als eine berechtigte und notwendige Kritik der ungenügenden logischen Sorgfalt des Verfassers, wenn ich darauf hinweise, daß seine Schrift mit einem logischen Schnitzer schließt. „Die Weltanschauung W. Verworns würde, wenn sie richtig wäre, statt Licht Dunkel verbreiten“ — so lauten Roux' Schlußworte. Wende ich auf dieses Urteil den „modus ponens“ der Logiker an, so ergibt sich: „Die Weltanschauung Verworns ist richtig. Also verbreitet sie statt Licht Dunkel.“ Nun entspricht aber gerade das kontradiktorische Gegenteil des ersten dieser beiden Sätze Roux' wirklicher Ansicht! Er ist überzeugt, daß die Weltanschauung Verworns nicht richtig ist. Demnach müßte Roux, nach seinen eigenen Voraussetzungen, im zweiten Satze schließen: Also verbreitet sie nicht statt Licht Dunkel, sondern tatsächlich Licht. Roux sagt also das Gegenteil von dem, was er sagen will! „Zwar ist es mit der Gedankenfabrik, wie mit einem Webermeisterstück! . . .“

Die Philosophie unserer Zeit ist durch eine gewisse Gegensätzlichkeit ihrer Bestrebungen gekennzeichnet. Das zeigten wir, indem wir auf die verschiedene Deutung des Begriffes der philosophischen Erfahrung durch die philosophierenden Naturwissenschaftler einerseits und die „Intuitionisten“ (Bergson) anderseits hinwiesen. Gegensätzlichkeit zeigt sich aber auch im einzelnen, sogar in den Sonderfragen philosophiegeschichtlicher Interpretation. „Was ist uns heute Kant?“ ist nach wie vor eine Lieblingsfrage dieserzelforschung. Zu diesem Thema liegen uns zwei Veröffentlichungen vor, wie sie gegensätzlicher nicht gedacht werden können. Georg Simmels bekannte, geistreiche Vorlesungen über Kant liegen nunmehr bereits in dritter, erweiterter Auflage vor (München 1913, Duncker u. Humblot). Simmels Ziel ist ein positives: er will aufbauen. Er will die „Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes einstellen.“ Er glaubt, damit eine allgemeine Einleitung in das philosophische Denken verbinden zu können. Das Ziel der zweiten Kant-Publikation ist ein

wesentlich negatives. Es will, wie der Verleger angibt, nichts mehr und nichts weniger, als „dem Gedanken Raum brechen, daß der Katholizismus ebenso wie der Protestantismus, nur freilich je nach verschiedenen Richtungen hin, über kurz oder lang werden gezwungen sein, ihre bisherige Stellung zu Kant einer gründlichen Revision zu unterziehen.“ Der Verfasser dieses merkwürdigen Buches ist Hugo Bund, sein Titel: „Kant als Philosoph des Katholizismus“ (Berlin 1913, C. Haufe). Wenn wir hier kritisieren wollen, so müssen wir dabei von dem Ton, den der Verfasser angeschlagen hat, absehen. Denn der ist unter aller Kritik! Die Art und Weise, in der — besonders in der Vorrede — nicht nur über Kant, sondern auch über lebende Forscher, wie Baihinger, hergezogen wird, ist unqualifizierbar und wird auch nicht entschuldbar durch eine an sich begreifliche Verbitterung auf Grund trauriger persönlicher Erfahrungen, die der Verfasser andeutungsweise (S. 9) erwähnt. Sollen wir den allgemeinen Eindruck der Lektüre des Buches kritisch fixieren, so müssen wir sagen, daß uns Bund als das „enfant terrible“ der jüngsten Kant-Forschung erscheint. Bund hat Kant fleißig studiert und er schöpft unmittelbar aus den Quellen. Seine Schlußfolgerungen sind gewiß nicht immer einwandfrei, aber trotzdem scharfsinnig. Dieser Scharfsinn wäre freilich einer besseren Sache würdig. Denn es ist keine gute Sache, den Jesuiten die Wege zu zeigen, auf denen sie in ähnlicher Weise zu einer Ausdeutung Kants im Sinne der katholischen Lehrmeinung gelangen können, wie einst die Scholastik im Thomismus zu einer Absorption des anfänglich heftig bekämpften Aristoteles gelangte. Vielleicht könnte es sein, daß Bund sich alsbald selbst in die Lage des Goetheschen „Zauberlehrlings“ versetzt fühlen könnte, die er jetzt der katholischen Philosophie mit Bezug auf den Thomismus prophezeit: „Herr, die Not ist groß. Die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los.“ Bund hat meines Erachtens ganz recht, wenn er energisch Stellung nimmt gegen die Ansicht von Paulsen und anderen, die Kant zum „Philosophen des Protestantismus“ stempeln. Aber man macht diesen Fehler nicht dadurch wieder gut, daß man mit heißem Bemühen zu beweisen unternimmt, daß Kants natur-, geschichts- und moralphilosophische Anschauungen sich mit dem Ideentreis der römischen Kirche aufs engste berühren. Der richtige Ausweg wäre hier der, Kant jenseits von Protestantismus und Katholizismus zu stellen. Muß denn der Verfasser der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ durchaus einem konfessionellen Ideentreis nahegerückt werden? Gewiß, man kann es! Man kann Kant zum Philosophen des Protestantismus, oder auch zum Philosophen des Katholizismus stempeln. Ich gebe zu, daß seine Lehre so verwickelt, so vieldeutig, ja — wenn man will — so „unklar“ ist, daß sie sich nach diesen beiden Richtungen hin ausdeuten läßt. Ja, ich will Bund sogar zugeben, daß die Möglichkeit größer ist und näher liegt, den Verfasser von „Freiheit, Unsterblichkeit und Gott als Postulaten der praktischen Vernunft“ zum Katholizismus in Beziehung zu setzen, als zum Protestantismus. Möglichkeit ist es also, Kant zum Philosophen des Katholizismus zu erheben, aber keineswegs notwendig. Die Darstellung Bunds hat mich nicht davon überzeugt, daß man Kants Lehre nicht anders, als in dieser Weise auffassen kann.

Einen ganzen Abschnitt widmet Bund dem Thema: „Kants Moralphilosophie und die Kirche.“ Er spricht hier von einem nur scheinbaren Unterschied zwischen

der Kantischen und kirchlichen Ethik; er schließt sein Werk, indem er dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft den „Titel“ eines „Jesuiten von Königsberg“ beilegt. Diese Beschimpfung — denn als eine solche müssen wir den Ausdruck nach dem ganzen Zusammenhang bezeichnen —, ist verwerflich wie jede Beschimpfung. Inwiefern aber ein Tadel Kants im Sinne der Bundschen Ausstellungen berechtigt ist, können wir vollständig nur erkennen, wenn wir nicht nur Kants ethische Lehre selbst, sondern auch deren Wirkung auf die Nachwelt eingehend studieren. Damit wird unsere Aufmerksamkeit auf die Geschichte der Ethik gelenkt, die mit Recht als ein besonders interessantes Teilgebiet philosophie-geschichtlicher Forschung angesehen wird. Aus dem zweiten Bande (zweite Auflage) von Friedrich Vobls „Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft“ liegt uns ein Sonderabdruck vor, mit dem Titel: „Ethik und Moralphädagogik gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts“ (Stuttgart 1913, Cotta). Ich betrachte es als einen besonderen Vorzug dieser Schrift, daß sie zu dem hervorragend „aktuellen“ Thema der Beziehung zwischen Entwicklungslehre, speziell Darwinismus, und Ethik ein reiches historisches Material beibringt. Anfänglich brachten Evolutionismus und Darwinismus für die Ethik eine Krise. Darwin selbst war zwar weit davon entfernt, einer vorbehaltlosen Übertragung der Prinzipien der natürlichen Züchtung und der Auslese durch den Kampf ums Dasein, von der Tierwelt auf den Menschen als sittliches und soziales Individuum, das Wort zu reden. Aber die Feinde der eudämonistischen wie der christlichen Ethik griffen später die darwinistischen Prinzipien begierig auf, um sie im Sinne einer „Herrenmoral“ auszu-deuten, die die Forderung der Nächstenliebe, der sozialen Fürsorge usw. zurückdrängt durch die Gegenforderung der Züchtung des „Herrenmenschen“. Der „Herdenmensch“, der im geistigen Daseinstampf niedergeworfene Schwache, konnte noch froh sein, wenn ihm der Nietzschejünger wenigstens den Wert als „Kulturdünger“ beließ, der es ermöglicht, am Baum der Menschheit den Übermenschen zu züchten. Im Gegensatz dieser für die Ethik kritischen Ausdeutung des Darwinismus haben einige bedeutsame, neuere Publikationen den Nachweis erbracht, daß die Grundsätze der Entwicklungslehre und des Darwinismus weithin — namentlich auch vom Christentum — anerkannten moralischen Grundsätze nicht nur nicht widersprechen, sondern geradezu zum Fundament einer (christlich-) ethischen Welt- und Lebensanschauung gemacht werden können. Zur Erreichung allgemein anerkannter, wertvoller ethischer und insbesondere sozial-ethischer Ziele soll und kann die darwinistische Entwicklungslehre uns geeignete Mittel kennen lehren. Die Wahl dieser Mittel gewinnt natürlich ihren eigentlich ethischen Wert erst dadurch, daß sie nicht unter dem Zwang der Umstände, sondern als freier Akt eines ethischen Normen gehorchenden Willens geschieht. Damit kommen wir zu der uralten Frage nach der Freiheit des Willens. Wie stellt sich die moderne Philosophie zu diesem ewigen Probleme? Sie vermag es gewiß ebensowenig zu lösen, wie die vergangenen Jahrtausende. Aber sie vermag doch, auf die Problemfrage eine für das Zeitalter charakteristische, wenn auch nicht vollständig neue, so doch neu gewendete Antwort zu geben. Besonders beachtenswert erscheint mir die Antwort, die hier G. F. Lipps in seinem Schriftchen „Das Problem der Willensfreiheit“ (Leipzig 1912, Teubner; „Aus Natur und Geisteswelt“ Band 383) zu geben weiß.

Diejenigen, welche behaupten, daß unsere Willenshandlungen notwendig und bestimmt seien, meinen damit, daß sie irgendeiner Gesetzmäßigkeit unterworfen sind. Nun gibt es aber zwei Arten von Gesetzmäßigkeit: die Naturgesetzmäßigkeit und die Gesetzmäßigkeit, welche aus Wahrscheinlichkeitsbestimmungen hervorgeht. Das Untergeordnetsein unter diese letztere Gesetzmäßigkeitsart ist das charakteristische Merkmal aller Lebensäußerungen, also auch der Willenshandlung. Wir müßten also — nach den Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung — alle Umstände in Rechnung ziehen, von denen die Willenshandlung abhängig ist, wenn wir deren Gesetzmäßigkeit wirklich genau und bestimmt feststellen wollten. Das ist aber unmöglich. Denn „bei allem, was wir tun, gewinnt das, was wir früher getan haben, von neuem Einfluß und Bedeutung; und nicht nur das, was wir selbst getan haben und in selbst erworbenen Gewohnungen zur Geltung kommt, sondern auch das, was unsere Vorfahren getan haben und durch Vererbung auf uns übergegangen ist. Da kommen wir in der Tat zu keinen Grenzen. Bis zu den Anfängen alles Lebens im werdenden Kosmos, bis zu dem Urgrunde alles Seins in der schaffenden Gottheit müßten wir zurückgehen, um alle Einflüsse, die unser Handeln bestimmen, festzustellen.“ So erkennen wir, daß die Bestimmtheit unseres Handelns zwar sicherlich vorhanden, aber niemals bis in alle Einzelheiten nachweisbar ist. So entsteht der Schein der Unbestimmtheit. Um diese Unbestimmtheit zu beseitigen, nehmen wir dann naiverweise einen Willen an, der die bestimmte Handlung herbeiführt. Dieser Wille aber ist frei, insofern er vollkommen „von sich aus“ die Entscheidung herbeiführt. Es bleibt von Interesse, sich darüber klar zu werden, wie vom Standpunkt dieser Willenslehre aus die Frage zu beantworten ist, ob, im Falle einer bestimmten Willenshandlung, auf Grund des vorausgesetzten Begriffes der „Freiheit“ des Willens, auch eine andere Handlung als diejenige, welche tatsächlich erfolgt ist, möglich gewesen wäre. Das gibt dem Philosophen erneuten Anlaß, sich mit dem uralten und erkenntnistheoretisch höchst bedeutsamen Probleme des Möglichen auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung unternimmt neuerdings wieder Johannes W. Verwey: „Philosophie des Möglichen.“ Grundzüge einer Erkenntnis-kritik (Leipzig 1913, Hirzel). Das Werk nimmt in einem Kapitel: Das Mögliche und die Willensfreiheit zu der oben erwähnten Grundfrage des Determinismus - Indeterminismus - Problemes Stellung.

Eine zweite Hauptströmung in der Philosophie der Gegenwart ist gekennzeichnet durch den Versuch, die Philosophie als Erfahrungswissenschaft im naturwissenschaftlichen Sinne des Wortes darzustellen. Man sucht durch Ausdehnung der in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gewonnenen Grundbegriffe und Grundsätze zu einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen zu gelangen. Diese Richtung führt uns über Ernst Machs sogenannten „Positivismus“ zu Wilhelm Ostwalds „Energetik“. Nach der energetischen „Weltanschauung“ beruhen alle Vorgänge in der Welt auf einer Umgestaltung der vorhandenen Rohenergie in andere Energieformen. Diese Hypothese, deren naturwissenschaftlicher Wahrscheinlichkeitswert hier unerörtert bleiben soll, wird dann von der Naturwissenschaft auf die Kulturwissenschaft übertragen. Auch alle Kultur, bis hinauf zu den höchsten Leistungen des Genies, soll auf einer derartigen Energieumsetzung beruhen, und zwar auf Umwandlung von Rohenergie in „Zweckformen“ der Energie im besten Güteverhältnis. Es ist in früheren Arbeiten in dieser Zeitschrift (Jahrgang 70,

Nr. 33, 34 und 35) bereits in zutreffender Weise gezeigt worden, daß die μεταβασις εις άλλο γένος, durch die Ostwalds energetische Kulturphilosophie möglich wird, nicht ohne Gewaltigkeiten ausführbar ist, daß sie wertvolle Kulturgebiete mit eigenstem geistigen Gehalte vernachlässigt. Auch die beiden neuesten kulturphilosophischen Schriften des monistischen Sonntagspredigers geben keine Veranlassung, dieses Urteil abzuändern. Dieselbe Oberflächlichkeit, dieselbe am Außern haftende Gedankenführung, das gleiche Spielen mit vagen Analogien! „Der energetische Imperativ“ (Leipzig, 1912 Akademische Verlagsgesellschaft) gibt in aneinandergereihten Feuilletons jene gefährliche Art von Popularphilosophie, die den Laien besticht und ihn — meist dauernd — für jede ernsthafte wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiete der Philosophie untauglich macht. Der energetische Imperativ ist eine Nachbildung des Kantischen kategorischen Imperativs, deren sich das Urbild mit Recht schämen würde. Wird doch die in der Technik bereits zum Gemeinplatz gewordene Formel: „Vergeude keine Energie, verwerte sie,“ deren Entdeckung als wissenschaftliche Universalformel Ostwald einer besondern, ihm zu teil gewordenen „Ausgießung des Geistes“ verdanken will, durch alle Gebiete der philosophischen und sonstigen Geistesbetätigung hindurchgehakt, bis hin zu einer Regelung der Papiergröße durch das „Weltformat“, durch dessen Einführung die „Grundlage aller Organisation der geistigen Arbeit“ gelegt werden soll. Ostwald befürwortet eine systematische Ordnung alles menschlichen Wissens „für Bibliothekszwecke und allgemeine Theorie“. Er erklärt, daß seine Bestrebungen zusammenfallen mit denen der „Brücke“, des 1911 in München gegründeten Instituts für die Organisierung der geistigen Arbeit*). Es ist in der Tat eine Kulturaufgabe von höchster Bedeutung, die auf den verschiedenen Gebieten möglicher menschlicher Geistesbetätigung wirksam werdenden Kräfte so zusammenzuschließen, daß sie nicht gegeneinander arbeiten und so einen verderbenbringenden Kampf aller gegen alle herbeiführen, sondern sich harmonisch miteinander vereinigen. Eine solche Vereinigung kann aber nur ein Organismus sein. Ostwalds energetische Kultur dagegen ist ein Mechanismus. Sie strebt nach einer allgemeinen Vertechnisierung des Geisteslebens. Es wundert mich nicht, wenn der Apostel der Energetik das Erlebnis der Entdeckung des Grundprinzips seiner Weltanschauung — ein Erlebnis das mit „blitzartiger Erleuchtung“ auf ihn wirkte — in Ausdrücken schildert, die physikalisch-technischer Terminologie entnommen sind: „Aus der früheren relativen Gleichgewichtslage meines Denkens, die sich mit dem Parallelismus von Materie und Energie begnügt hatte, schnappte mein Gesamtbewußtsein auf einmal in eine andere, stabilere Gleichgewichtslage über.“ (S. 5.) Es klingt in der Tat ein wenig übergeschnappt, wenn Ostwald seinen Übergang vom mechanistischen Saulus zum energetischen Paulus mit den Worten schildert: „Ich hatte eine beinahe physische Empfindung (sic!) in meinem Gehirn, die etwa vergleichbar war mit dem Umklappen eines Regenschirms im Sturme.“ (S. 5.) Ostwald schildert uns mit breitem Behagen die Erlebnisse, die sich in der „Geburtsstunde der Energetik“ in seinem Innern abspielten. Er erlebte dabei „positive Wonnegefühle“. „Jedes Ding“ — so erzählt er — „sah mich an, als wäre ich eben gemäß dem biblischen Bericht geschaffen und gäbe allem seinen wahren Namen.“ (S. 7.) Die Absicht der ganzen

*) Die „Brücke“ ist inzwischen eingegangen. D. Schriftlgt.

Schilderung: „Wie der energetische Imperativ entstand“, ist offenbar, auf Grund von Selbstbeobachtung einen Beitrag zur Psychologie der überwertigen Individuen und der genialen Produktion zu liefern. Aber ich bezweifle, ob Männer, die sich mit dieser Frage wissenschaftlich beschäftigt haben, wie Ribot, Séailles, Türck und andere, mit dem Ostwaldschen Bericht etwas werden anfangen können. Das Freie und Leichte, das die Selbstberichte der wirklichen Genies an sich haben, das völlig Ungewußte und Ungewollte in der Art und Weise, in denen sich bei ihnen der Ichfaktor geltend macht, erregt in uns ein eigenartiges Gefühl des Gehobenseins, der Heiterkeit fast, das sich aus Bewunderung und Freude zusammensetzt. Die Selbstberichte des Entdeckers der Energetik wirken, im Gegensatz hierzu, durch ihre Bestimmtheit erregende Absichtlichkeit nur unerquicklich.

Ich bedaure lebhaft, eine so scharfe Sprache führen zu müssen. Aber wie sagt doch Schopenhauer? „Man erwarte nur nicht, daß ich mit Achtung von Leuten spreche, welche die Philosophie in Verachtung gebracht haben.“

Auf ungefähr gleichem Niveau wie der kategorische Imperativ steht die zweite, neue, kulturphilosophische Schrift aus der Feder Ostwalds: „Die Philosophie der Werte.“ (Leipzig 1913, Kröners Verlag.) Ein gewisser Wert kommt dem ersten geschichtlichen Teil dieses Buches zu, in dem über die historische Entwicklung der Mechanik, Energetik und des Vitalismus in lebendiger Sprache berichtet wird. Inhaltlich ungleich bedeutamer sind freilich die entsprechenden geschichtlichen Untersuchungen von Mach (Mechanik), Helm (Energetik) und Driesch (Vitalismus). In dem systematischen Teil geht Ostwald an dem tatsächlichen Wertproblem: in welchem Sinne und mit welchem Rechte nehmen die normativen Wissenschaften eine teleologische Beziehung des Erkennens bzw. Wollens zu seinen Gegenständen an? — vollständig vorbei. Er kennt nur Mittel und Wege, keine Zwecke und Ziele. Und zwar sind diese Mittel und Wege rein technischer Natur. Sie beruhen auf der Umwandlung von Rohenergie in Zweckformen der Energie unter möglichst großem Nuteffekt. Also wieder der energetische Imperativ! Das in der Technik längst bekannte Prinzip des größten Nuteffektes und Wirkungsgrades, kurz der Wirtschaftlichkeit, wird in einer erkenntnistheoretisch und naturwissenschaftlich nichts weniger als einwandfreien Weise „begründet“. Die Art der Anwendung des Entropiebegriffes und die Ausdehnung desselben auf alle denkbaren Erscheinungsgebiete wird übrigens von Natur- und Geisteswissenschaftlern in gleicher Weise als unzulänglich zurückgewiesen werden müssen. Seine grundlegenden Positionen gewinnt Ostwald durch Erschleichungen schlimmster Art und durch grobe Schnitzer. Was sollen wir z. B. zu folgendem Syllogismus sagen: „Es gibt keinen geistigen Vorgang der nicht an (?) Lebewesen erfolgte. Da diese nicht ohne Energieumwandlung existieren, so besteht auch kein geistiger Vorgang ohne Energieumwandlung.“ (S. 68.) Aus der Tatsache, daß alle geistigen Vorgänge an körperliche Vorgänge geknüpft sind und diese Energieumwandlungen sind, wird hier gefolgert, daß auch kein geistiger Vorgang ohne Energieumwandlung „besteht“; und dieses rätselhafte „bestehen“ wird im Laufe der Erörterung unversehens durch „gleich sein“ ersetzt, wonach dann auch die geistigen Vorgänge zu energetischen Vorgängen geworden sind.

So lax wie Ostwald in der Selbstkritik ist, ebenso scharf ist er in der Kritik anderer. Seine Ethik ist allein wissenschaftlich, jede andere unwissenschaftlich; sein

Kulturbegriff ist allein haltbar, jeder andere unhaltbar, ja lächerlich. Über das humanistische Kulturideal urteilt Ostwald folgendermaßen (S. 267): „Die Träger jener künstlichen Kultur, welche Schiller als Ideal vorgeschwebt hat, finden wir noch gegenwärtig bei den Vertretern der klassischen Philologie und ihren geistigen Hörigen. Nun wird man vergeblich die Entwicklungsgeschichte des ganzen seitdem verfloffenen Jahrhunderts durchsuchen können, wenn man den Anteil nachweisen möchte, welchen die Pfleger und Wahrer jener nach ihrer Meinung höchsten Kultur an der kulturellen Entwicklung des deutschen oder irgendeines anderen Volkes gehabt haben . . . Kein einziger von den zahlreichen großen schöpferischen Männern, denen wir die gegenwärtige Höhe der deutschen Kultur verdanken, ist ein klassischer Philologe gewesen. Ja, die Idee, daß unsere Kultur irgend etwas mit den Vertretern dieser Disziplinen zu tun habe, kommt uns unwillkürlich komisch vor, weil jeder Deutsche ein ausreichend genaues Bild von der überaus weitgehenden Weltfremdheit und Unzulänglichkeit der Anschauungen hat, welche bei den Vertretern dieser Disziplin angetroffen werden.“ Der Verfasser dieser hämischen Verunglimpfung der Philologie nennt an anderer Stelle seiner Schrift die Fachphilosophen „amtlich angestellte Dilettanten auf naturwissenschaftlichem Gebiete. (S. 66.) Es ist erfreulich, daß Ostwald selbst nicht die heutige Naturwissenschaft typisch repräsentiert. Denn sonst wäre ein Naturwissenschaftler ein „amtlich angestellter Dilettant auf geisteswissenschaftlichem Gebiete“. Doch nein! ich beleidige die Dilettanten, indem ich sie in solche Gesellschaft bringe. Ein Dilettant kann ein gebildeter Mensch sein und mancher Dilettant mit feinfühligem Herzen und weitem, freien Geiste übertrifft an Bildung manchen taktlosen, gefühllosen und enggeistigen Gelehrten. Geistiger Hochmut und Intoleranz — Unduldsamkeit gegen fremde Ansichten und fremde Art der Geistesbetätigung — sind die Merkmale eines ungebildeten Menschen. Wenn man mich fragt, wo solcher Hochmut und solche Unduldsamkeit in der „modernen Wissenschaft“ zu finden seien, so weise ich auf Ostwalds Kulturphilosophie als „klassisches“ Beispiel hin. Deutschland, hüte dich vor einer solchen „Kultur“!

Wiederum war es mir schmerzlich, so harte Worte sprechen zu müssen. Aber im Kampf gegen Unbildung sind Schonung und Rücksicht gefährlich, und auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil!

