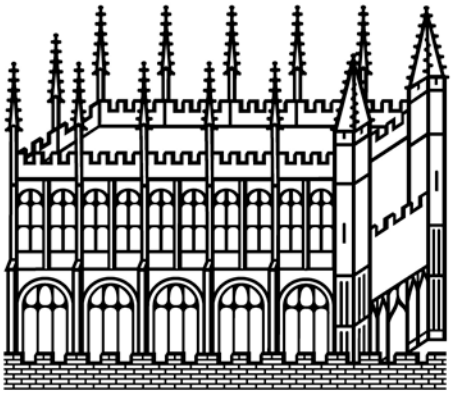


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

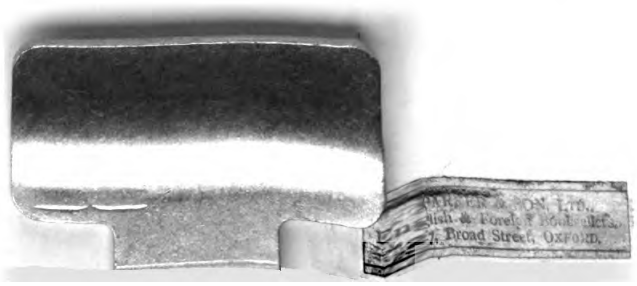
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

[redacted]
26784 e. 282



MAX SCHELER / PHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNG

PHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNG

VON

MAX SCHELER

1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

COPYRIGHT BY FRIEDRICH COHEN IN BONN 1929
PRINTED IN GERMANY

Vorwort

Die hier gesammelten Aufsätze aus der letzten Schaffensperiode Max Schelers sind zwar unabhängig voneinander entstanden und veröffentlicht worden — Näheres sagen die Anmerkungen am Schluß des Bandes —, aber sie schließen sich doch zur Einheit zusammen durch die metaphysische Haltung, die der kurze, an die Spitze gestellte und für den Gesamttitel maßgebende Aufsatz mit großer Deutlichkeit offenbart. Er ist auch die letzte von Max Scheler selbst abgeschlossene Schrift. Die wenigen an dem Text der Erstveröffentlichungen vorgenommenen inhaltlichen Änderungen gehen auf eigenhändige Notizen des Verfassers zurück.

Von dem umfangreichen literarischen Nachlaß Max Schelers, für dessen Herausgabe Richard Oehler Leitung und Beratung zugesagt hat, werden wesentliche Teile in nicht zu ferner Zeit veröffentlicht werden können. Daran soll sich die Herausgabe anderer Hauptstücke des Nachlasses zur Metaphysik, Erkenntnistheorie, Philosophie des Lebens, Geschichtsphilosophie, der Reihe nach anschließen.

Köln, Oktober 1929.

INHALT

Seite

Vorwort

Philosophische Weltanschauung 1

Mensch und Geschichte 15

Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs 47

Die Formen des Wissens und die Bildung 84

Spinoza 124

Anmerkungen 140

Namenregister 154

PHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNG

„Die Menge wird niemals Philosoph sein." Dieses Wort Platons gilt auch heute. Die meisten Menschen gewinnen ihre Weltanschauung aus einer religiösen oder sonstigen Tradition, die sie mit der Muttermilch einsaugen. Wer aber eine philosophisch begründete Weltanschauung anstrebt, muß es wagen, sich auf seine eigene Vernunft zu stellen. Er muß alle hergebrachten Meinungen versuchsweise bezweifeln und darf nichts anerkennen, was ihm nicht persönlich einsichtig und begründbar ist. Ist und war Philosophie also stets Sache einer Elite, die sich um eine hervorragende Denkerpersönlichkeit schart, so ist die philosophisch begründete Weltanschauung doch keineswegs einflußlos auf den Gang der Geschichte. Denn alle Geschichte ist wesentlich ein Werk von Eliten und deren Nachahmungen. Man braucht nur an die Wirkung Platons und Aristoteles' auf die Lehren der Kirche, oder an die gewaltige, erschütternde und seelenerneuernde Wirkung zu denken, die I. Kant, J. G. Fichte, Schelling, Hegel auf das Deutschland der Befreiungskriege und auf seine politischen, militärischen, dichterischen und pädagogischen Führer ausübten, um ein Beispiel solchen Einflusses einer philosophischen Elite vor Augen zu haben.

Bis vor kurzer Zeit hatte nun freilich die deutsche Philosophie selbst — besonders die akademische — auf den Aufbau einer Weltanschauung Verzicht geleistet. Sie erschöpfte sich Jahrzehnte darin, nur eine Dienerin der positiven Wissenschaften zu sein, indem sie deren Voraussetzungen, Methoden und Ziele prüfte. So ging die Philosophie des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts fast ganz darin auf, Erkenntnislehre und Erfahrungsseelenlehre zu sein. Aber Philosophie darf, ebensowenig wie Dienerin eines kirchlichen Glaubens, bloße Dienerin der Wissenschaften sein.

Aus dieser Einsicht heraus hat sich die Philosophie in den letzten Jahrzehnten in ihrem Wesen und in ihren Zielen tiefgehend verändert. Sie hat nach langem Ringen wieder gründliche und strenge Methoden gewonnen, um auch sogenannte „metaphysische" Probleme einer Lösung näher zu führen, im Verein mit den positiven Wissenschaften, aber nicht unter deren Führung. Die drei großen Denkrichtungen des sogenannten Positivismus, des Neukantianismus und des Historismus, die jede Art von Metaphysik für unmöglich erklärten, sind nur noch in wenigen Nachzüglern vorhanden. Der Positivismus (z. B. Ernst Mach, Avenarius) leitete Seins- wie Erkenntnisformen aus sinnlichen Empfindungsgegebenheiten ab; er mußte aus diesem Grunde nicht nur die metaphysischen Antworten, sondern auch schon Fragen solcher Art als sinnlos und auf einer falschen Denk„gewohnheit" der Menschen beruhend erklären. Der sogenannte Neukantianismus, der nach Ausweis der heutigen Kantforschung den großen Denker so gut wie völlig mißverstanden hatte, erkannte zwar die metaphysischen Fragen als ewige Probleme der Vernunft an, hielt sie aber für theoretisch unlösbar. Der Historismus (Karl Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) sah in allen Weltanschauungen, den religiösen wie philosophischen, nur wandelbare Ausdrucksformen wechselnder geschichtlicher und gesellschaftlicher Lebenslagen. Heute darf man sagen, daß die Gründe, die diese drei Denkergruppen für ihre negative Stellungnahme zur Metaphysik anführten, vollständig und restlos widerlegt sind[1].

Aber nicht nur Widerlegung, sondern neuer positiver Aufbau war notwendig und wurde geleistet. Der Mensch hat nicht die Wahl, sich eine metaphysische Idee und ein metaphysisches Gefühl zu bilden oder nicht zu bilden, d. h. eine Idee von dem, was als das Seiende, das nur durch sich ist (Ens per se) und von dem alles andere Seiende abhängt, dem Menschen selbst und der Welt zugrunde liegt. Der Mensch hat — bewußt oder unbewußt, durch eigene Erwerbung oder Überlieferung — stets notwendig eine solche Idee und ein solches Gefühl. Er hat nur

die Wahl, sich eine gute und vernünftige, oder eine schlechte und vernunftwidrige Idee vom Absoluten zu bilden. Die Sphäre aber eines absoluten Seins vor seinem denkenden Bewußtsein zu haben, gehört zum Wesen des Menschen und bildet mit Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Sprache und Gewissen eine unzerreißbare Struktur. Der Mensch kann wohl das klare Bewußtsein dieser Sphäre künstlich verdrängen, indem er sich an der sinnlichen Schale der Welt festsaugt: dann besteht die Intention auf die Sphäre des Absoluten fort, die Sphäre selbst aber bleibt leer an bestimmtem Gehalt. Leer aber bleibt dann auch das Zentrum der geistigen Person im Menschen, und leer sein Herz. Der Mensch kann aber auch diese Sphäre des absolut Seienden und eines höchsten Gutes, ohne es selbst recht zu merken, mit einem endlichen Dinge und Gute erfüllen, das er in seinem Leben behandelt, „als ob" es ein Absolutes wäre: das Geld, die Nation, ein geliebter Mensch können so behandelt werden. Das ist Fetischismus und Götzendienst. Soll der Mensch über diesen Zustand seiner Seele hinauskommen, so muß er zwei Dinge lernen. Er muß erstens durch Selbstanalyse sich seinen „Götzen" bewußt machen, der bei ihm an die Stelle eines absoluten Seins und Gutes getreten ist; und zweitens muß er diesen Götzen zerschmettern, d. h. die allzu geliebte Sache an ihren relativen Platz in der endlichen Welt zurückstellen. Dann taucht die Sphäre des Absoluten wieder auf — und dann erst ist der Mensch in der Geisteslage, selbständig über das Absolute zu philosophieren.

Aber eine philosophisch freie Forschung über das Absolute ist nicht nur darum möglich, weil Metaphysik stets wirklich ist. Der Mensch besitzt sehr wohl auch die rechtmäßigen Erkenntnismittel, in vorsichtiger und gründlicher Weise, mit scharf angebbaren Grenzen, den Grund aller Dinge zu erkennen — zwar stets unvollständig, aber wahr und einsichtig. Und er besitzt ebensowohl die Fähigkeit, im Kerne seiner Person lebendigen Anteil an dem Grunde der Dinge zu gewinnen. Der Weg dazu soll gezeigt werden.

Eines dreifachen Wissens ist der Mensch fähig: des Herrschafts- oder Leistungswissens, des Wesens- oder Bildungswissens, des metaphysischen oder Erlösungswissens. Keine dieser drei Arten des Wissens ist nur um ihrer selbst willen da. Jede Art dient der Umbildung eines Seienden: entweder der Dinge, oder der Bildungsform des Menschen selbst, oder des Absoluten.

I.

Die erste Wissensart, das Leistungs- und Herrschaftswissen, dient unserer möglichen technischen Macht über Natur, Gesellschaft und Geschichte. Es ist das Wissen der positiven Fachwissenschaften, die unsere gesamte abendländische Zivilisation tragen. Höchstes Ziel dieses Wissens ist, überall wo und soweit es möglich ist, die Gesetze aufzufinden des raumzeitlichen Kontaktes der in bestimmte Klassen geordneten uns umringenden Erscheinungen — die Gesetze ihres zufälligen Jetzt-Hier-Soseins. Solche Gesetze suchen wir keineswegs darum, weil wir ein besonderes Vergnügen an Gesetzen haben; sondern um willen unserer Herrschaft über die Welt und über uns selbst. Nur das, was gesetzmäßig wiederkehrt, läßt sich ja vorhersagen; und nur, was sich vorhersagen läßt, läßt sich beherrschen. Solche Gesetze zu finden, ist schwer — jeden Tag entdeckt die Wissenschaft neue und modifiziert alte. Aber immer muß es prinzipiell möglich sein, solche Gesetze zu finden. Grund dafür ist, daß schon die sinnlichen Funktionen aller Art (Sehen, Hören, Riechen usw.), die wir zu allen möglichen Beobachtungen und Messungen gebrauchen, beim Menschen und bei jedem Tiere unter dem Antriebe und in den Richtungen ihres Trieb- und Bedürfnissystemes ausgebildet worden sind. So hört die Eidechse zwar jedes leiseste Rascheln, nicht aber einen Pistolenschuß. Da nun die Machtausübung eines Organismus nur diejenigen Elemente und Seiten der wirklichen Welt betreffen kann, die gleichförmig wiederkehren nach der Regel „ähnliche Ursachen, ähnliche Wirkungen", darum ist schon

unsere, ja jede mögliche sinnliche Erfahrung eines Tieres selbst von dem inneren Gesetze beherrscht, mehr die gleichförmigen als die ungleichförmigen Teile des Weltgeschehens anzumelden.

Diesem Sachverhalt entspricht es genau, daß gegenwärtig die Physiker erwägen, ob nicht gerade die letzten elementarsten Gesetze der Natur nur solche rein statistischer Art, Gesetze der „großen Zahl" sind, und die Notwendigkeitsgesetze der älteren Physik nur ein Werk des Menschen. Auch die Raum- und Zeitanschauung, die, wie I. Kant richtig lehrte, keineswegs aus den Empfindungsinhalten stammt, sondern allem sinnlich Erfahrbaren schon als Vorentwurf und Schema seiner möglichen Einzelinhalte vorhergeht, ist, ehe sie anschaulicher z. B. optischer oder gar gedachter Gegenstand ist, der Inbegriff der Möglichkeit unserer spontanen Selbstbewegung, respektive der Möglichkeitsinbegriff unserer spontanen Selbstveränderung in Tun und Handeln (Essenszeit, Schlafenszeit, Bewegungsraum). Erst nachträglich übertragen wir unsere organische Bewegungsmöglichkeit auf die Dinge als deren Bewegungsmöglichkeiten untereinander. Und genau analog steht es bei der Zeit. Die Inbegriffe aller Bewegungs- und Veränderungsmöglichkeiten, die Raum und Zeit faktisch sind, dienen im letzten Grunde nur unserem Herrschaftswillen über das Reale. Ein rein erkennendes Wesen hätte keine Realität, wobei Realität den Inbegriff alles dessen bedeutet, was gegen unser Streben Widerstand ausübt[2]. Man mag daran die Größe des Irrtums ermessen, der, in der natürlichen Weltanschauung des Menschen schlummernd, auch die Wissenschaft so lange im Banne hielt. Dieser Irrtum besteht darin, daß man Raum und Zeit für an sich seiende unendliche „Leerformen" hält, die ohne Wirkungsfähigkeit unabhängig von uns vorhanden seien und auch vorhanden blieben, wenn man die Dinge, die Materie und Energieströme vernichtete — für Leerformen, innerhalb deren die endliche Welt und der Weltprozeß nur eine seltsame „Insel" bildeten. Ähnlich sind alle Grundformen des Seins unseres natürlichen und positiv-wissenschaftlichen Weltbildes keineswegs — wie noch Kant

glaubte — nur durch die Einrichtung unserer Vernunft, sondern außerdem auch durch unseren lebendigen Herrschaftstrieb über die Natur bedingt.

II.

Die zweite Art des uns möglichen Wissens ist das Wissen der philosophischen Grundwissenschaft, die Aristoteles die „erste Philosophie" nannte — d. h. die Wissenschaft von den Seinsweisen und der Wesensstruktur alles dessen, was ist. Daß es sich bei diesem Wesenswissen um eine dem Herrschaftswissen scharf entgegengesetzte Art des Wissens und des ihm entsprechenden Seins handelt — um ein gewaltiges Feld eigenmethodischer philosophischer Forschung —, ist erst vor relativ kurzer Zeit durch E. Husserl und seine Schule wieder entdeckt worden. Im Herrschaftswissen werden, wie wir sahen, die Gesetze der raumzeitlichen Koinzidenzen der zufälligen Weltwirklichkeiten und ihres Soseins aufgesucht. Umgekehrt wird bei dieser zweiten Forschungsrichtung gerade streng methodisch abgesehen von der zufälligen Raumzeitstelle und von dem, was zufällig so oder anders ist. Es wird vielmehr gefragt: „Was ist die Welt, was ist z. B. jeder beliebige sogenannte ‚Körper', was ist jedes beliebige ‚Lebewesen', was ist das Wesen von Pflanze, Tier, Mensch usw. seinem invarianten Aufbau nach aus essentiellen Beschaffenheiten?" Und ähnlich: Was ist ‚Denken', was ‚Liebe', was ‚Schönheit fühlen'? — unabhängig von dem zufälligen zeitlichen Bewußtseinsstrom dieses oder jenes Menschen, in dem diese Akte de facto auftreten.

Was sind nun die Hauptmerkmale dieser Art von Erkenntnis und Erforschung? An Stelle der Herrschaftseinstellung zur Welt tritt erstens der Versuch nach möglichster Ausschaltung alles begierlichen triebhaften Verhaltens. Denn dieses triebhafte Verhalten ist ja, wie wir sahen, die Bedingung alles Realitätseindruckes; aber auch die Bedingung für das Zustandekommen jeder sinnlichen Wahrnehmung des zufälligen Jetzt-Hier-Soseins; ferner für die Vorentwürfe von Raum und Zeit. Positiv

gesagt: An Stelle der Herrschaftseinstellung, die nach Gesetzen der Natur strebt und bewußt das Wesen dessen, was in den gesetzlichen Beziehungen auftritt, vernachlässigt, tritt ein liebendes, die Urphänomene und Ideen der Welt aufsuchendes Verhalten.

Bei dieser Einstellung wird zweitens ausdrücklich abgesehen vom realen Dasein der Dinge, d. h. ihrer möglichen Widerständigkeit gegen unser Streben und Handeln, und eben damit von allem bloß zufälligen Jetzt-Hier-Sosein, wie es uns die Sinneswahrnehmung gibt. Daher können wir auch an phantasierten Dingen prinzipiell Wesenserkenntnis vollziehen. Z. B. kann ich auch an einer kinematographischen Scheinbewegung, auch an einem gut gemalten Hunde, letzte anschauliche Bestandteile erfassen, die zum Wesen (Essentia) einer Bewegung überhaupt, eines „Lebewesens" überhaupt usw. gehören.

Drittens: Die Wesenserkenntnisse sind zwar nicht unabhängig von aller Erfahrung, wohl aber vom Quantum der Erfahrung oder von sogenannter „Induktion". Aller Induktion gehen sie ebenso vorher wie aller auf Wirklichkeit gerichteten Beobachtung und Messung. Sie können je an einem einzigen exemplifizierenden Fall vollzogen werden. Sind solche Wesenserkenntnisse, z. B. das Wesen des Lebens, aber einmal gewonnen, so gelten sie, wie die Schulsprache sagt, „apriori", d. h. „von vornherein" für alle zufälligen beobachtbaren Tatsachen des betreffenden Wesens in unendlicher Allgemeinheit und Notwendigkeit — ähnlich wie die Sätze der reinen Mathematik die Mannigfaltigkeiten möglicher Naturgebilde und die in ihnen vorkommenden notwendigen idealen Beziehungen wiedergeben, ehe die wirkliche Natur durch Beobachtung und Messung erforscht wird.

Eben damit aber gelten — viertens — Wesenserkenntnisse und Erkenntnisse von Wesenszusammenhängen hinaus und hinüber über den sehr kleinen Bereich der realen Welt, der uns durch sinnliche Erfahrung und deren beliebige instrumentale Unterstützung zugänglich ist. Diese Erkenntnisse gelten mit für

das Seiende, wie es an sich selbst und in sich selbst ist. Sie haben „transzendente" Erstreckung und werden so das Sprungbrett für alle „kritische Metaphysik".

Die Wesenserkenntnisse der „ersten Philosophie" sind ferner (fünftens) die eigentlichen „Vernunft"erkenntnisse, in scharfem Unterschied von denjenigen Erweiterungen unserer Erkenntnis über das sinnlich Gegebene, die auf den bloß mittelbaren „Verstandes" schlüssen beruhen. „Verstand" oder „Intellekt" ist die Fähigkeit eines Organismus, sich über den starren angeborenen Instinkt und das assoziative Gedächtnis hinaus neuen Situationen sinnvoll anzupassen — plötzlich und unabhängig von der Zahl der vorher gemachten Probier-Versuche zur Lösung der Aufgabe[3]. Diese Fähigkeit hat nicht nur der Mensch, sondern in geringerem Grade auch das Tier, z. B. der Affe, der plötzlich einen Stock als Verlängerung seines Armes benutzt, um eine Frucht heranzuziehen. Solange aber der schließende Verstand nur im Dienste der Lebenstriebe steht, der Nahrungs-, Geschlechts- und Machttriebe, und im Dienste der praktischen Reaktion auf die Umweltreize, ist er noch nicht spezifisch menschlich. Erst wenn der Intellekt (beim Tier nur Schlauheit und List) in den Dienst der Vernunft tritt, d. h. in den Dienst der Anwendung vorher vollzogener apriorischer Wesenserkenntnisse auf die zufälligen Tatsachen der Erfahrung; in den Dienst ferner oberster Einsichten in die Beziehungen der objektiven Wertordnung, d. h. in den Dienst der Weisheit und eines sittlichen Ideals, wird er etwas spezifisch Menschliches.

Endlich haben die Wesenserkenntnisse eine zweifache Anwendungsmöglichkeit. Für jedes Gebiet der positiven Wissenschaften (Mathematik, Physik, Biologie, Psychologie usw.) umgrenzen sie die obersten Voraussetzungen des betreffenden Forschungsgebietes. Sie bilden seine „Wesensaxiomatik". Für die Metaphysik aber sind dieselben Wesenserkenntnisse eben das, was Hegel einmal sehr plastisch „Fenster ins Absolute" genannt hat. Denn alles, was an der Welt

und an den Operationen, mit denen der Mensch seine Welt entwirft und erfaßt, wesenhafter Natur ist — echtes Urphänomen und Idee —, alles was konstant bleibt, wenn man von der zufälligen Raumzeitverteilung der Dinge und Akte absieht, setzt der Erklärung der positiven Wissenschaft eine unübersteigliche Grenze. Weder kann ein echtes Wesen selbst, noch kann das Dasein von etwas echten Wesens jemals durch die positive Wissenschaft erklärt und verständlich gemacht werden. Das Gelingen des Werkes der positiven Wissenschaft ist gerade davon abhängig, daß sie mit strengem Bedacht die Wesensfragen (z. B. was ist Leben?) aus ihrem Bereiche ausschließt. Daher muß beides, die Wesensstruktur wie das Dasein der Welt auf das absolut Seiende, d. h. auf den gemeinsamen obersten Grund der Welt und des Selbst des Menschen in letzter Linie zurückgeführt werden.

Oberstes Ziel aller metaphysischen Weltanschauungsformung durch Philosophie ist also: das absolut durch sich selbst Seiende so zu denken und anzuschauen, daß es der in der „ersten Philosophie" gefundenen Wesensstruktur der Welt und dem uns im Strebenswiderstand zugänglich werdenden realen Dasein der Welt und eines zufälligen Soseins überhaupt entspricht und gemäß ist.

Zwei Grundattribute des obersten Seins lassen sich schon aus dem Gesagten gewinnen. Es muß dem obersten Sein einmal zukommen ein ideenbildender unendlicher Geist, eine die Wesensstruktur der Welt und des Menschen selbst gemeinsam aus sich entlassende Vernunft. Und zweitens ein das irrationale Dasein und zufällige Sosein (die „Bilder") setzender, gleichfalls irrationaler Drang — eine dynamische phantasiereiche Mächtigkeit, in der die Kraftzentren und -Felder der organischen Natur und das eine, an allen lebendigen Formen rhythmisch in Geburt und Tod von Individuen und Arten erscheinende Leben gleichmäßig verwurzelt sind. In welcher genaueren Weise, das hat die Naturphilosophie des Anorganischen und Organischen zu zeigen. Eine steigende Durchdringung

dieser beiden Tätigkeitsattribute des obersten Seins bildet dann den Sinn jener Geschichte in der Zeit, die wir die „Welt" nennen. Diese Durchdringung ist zugleich wachsende Vergeistigung des ursprünglich für Ideen und höchste Werte blinden schöpferischen Dranges und, nur von der anderen Seite gesehen, wachsende Macht- und Kraftgewinnung des ursprünglich ohnmächtigen, nur Ideen entwerfenden unendlichen Geistes. Am deutlichsten vollzieht sich dieser Prozeß an der menschlichen Geschichte, in der nur sehr langsam Ideen und sittliche Werte dadurch eine gewisse „Macht" gewinnen, daß sie sich mit Interessen und Leidenschaften und alledem, was an Institutionen auf ihnen beruht, zunehmend verflechten[4].

III.

Damit sind wir bereits in das Zentrum der dritten Wissensart gelangt, über die der Mensch verfügt: des metaphysischen und Heilwissens. Die „erste Philosophie", d.h. die Wesensontologie der Welt und des Selbst, ist wohl ein Sprungbrett für dieses Erkennen — nicht aber bereits die Metaphysik selbst. Erst die Verknüpfung der Resultate der wirklichkeitszugewandten positiven Wissenschaften mit der wesenszugewandten ersten Philosophie, und beider Verknüpfung mit den Ergebnissen der Wertdisziplinen (der allgemeinen Wertlehre, Ästhetik, Ethik, Kulturphilosophie), führt in die Metaphysik. Sie führt zunächst in die Metaphysik der „Grenzprobleme" der positiven Wissenschaften, die Metaphysik erster Ordnung (was ist „Leben", was „Materie"?), und durch sie hindurch in die Metaphysik des Absoluten, die Metaphysik zweiter Ordnung.

Aber zwischen der Metaphysik der Grenzprobleme der Mathematik, Physik, Biologie, Psychologie, Rechtslehre, Geschichte usw. und der Metaphysik des Absoluten steht noch eine wichtige Disziplin, die gegenwärtig immer mehr Interesse und Bedeutung gewinnt: die „philosophische Anthropologie". Ihre Frage ist die Frage, von der I. Kant (Logik) einmal

sagt, daß alle philosophischen Grundprobleme in ihr zusammenlaufen, die Frage: „Was ist der Mensch?“ Die gesamte vorkantische Metaphysik des Abendlandes hatte versucht, ins absolute seiende Sein vom Sein des Kosmos her, auf alle Fälle vom Gegenstand-Sein her vorzustoßen. Das ist es, was Kant in seiner Vernunftkritik (Transzendentale Dialektik) als ein unmögliches Unternehmen erwies. Mit Recht lehrt er: Alles gegenständliche Sein der Innen- wie Außenwelt ist zunächst auf den Menschen zu beziehen. Alle Seinsformen sind vom Sein des Menschen abhängig. Alle gegenständliche Welt und ihre Seinsweisen sind nicht ein „Sein an sich“, sondern nur ein der gesamten geistigen und leiblichen Organisation des Menschen angemessener Gegenwurf und „Ausschnitt“ aus diesem Sein an sich. Erst vom Wesensbilde des Menschen aus, das die „philosophische Anthropologie“ erforscht, ist — als Rückverlängerung seiner urtümlich aus dem Zentrum des Menschen quellenden Akte des Geistes — ein Schluß zu ziehen auf die wahren Attribute des obersten Grundes aller Dinge.

Diese Schlußweise ist ein ebenso wichtiges (zweites) Sprungbrett der modernen Metaphysik, wie die „Wesenserkenntnis“. Wir wollen sie die „transzendentale Schlußweise“ nennen. Ihr Gesetz besagt: Da das Sein der Welt selbst vom zufälligen Dasein des Erdenmenschen und seinem empirischen Bewußtsein mit Sicherheit unabhängig ist, da aber gleichwohl strenge Wesenszusammenhänge bestehen zwischen gewissen Klassen geistiger Akte und bestimmten Seinsregionen, zu denen wir Zugang durch diese Aktklassen gewinnen — muß dem Grunde aller Dinge alles das an Akten und Operationen zugeschrieben werden, was uns vergänglichen Wesen diesen Zugang gibt. Oder: Was sollen wir tun, wenn wir z. B. das Sein des uns zugänglichen Raumes als abhängig von gewissen Bewegungsantrieben des Menschen erweisen können, andererseits aber doch zugeben müssen, daß eine raumhaft geordnete Welt schon existierte, bevor der diluviale Mensch ins Dasein trat? Oder was tun, wenn wir die Wertordnung selbst vom wechselvollen

menschlichen Bewußtsein der Wertordnung scheiden müssen, gleichwohl aber zugeben müssen, daß eine Wertordnung ohne einen liebenden Geist in sich widersinnig ist. Und analog widersinnig eine von uns unabhängige Ideenordnung ohne einen Denker; oder Realität ohne einen „Drang", der sie setzt? Wir können nichts anderes tun, als die Seinsbereiche, die unabhängig vom kurzlebigen Menschen sind und bestehen, auf die Akte eines einzigen übersingulären Geistes zu beziehen, der ein Attribut des Urseienden sein muß, im Menschen tätig ist und durch ihn wächst. Und ähnlich in allen Fällen, wo wir diese Abhängigkeiten und gleichzeitigen Unabhängigkeiten der Gegenstände vom irdischen Menschen finden. Wir können auch sagen: Da der Mensch Mikrokosmos ist, d. h. „die Welt im Kleinen", da alle Wesensgenerationen des Seins, physikalisches, chemisches, lebendiges, geistiges Sein, sich im Sein des Menschen begegnen und schneiden, darum kann am Menschen auch der oberste Grund der „großen Welt", des Makrokosmos, studiert werden. Und darum ist das Sein des Menschen als Mikrotheos auch der erste Zugang zu Gott.

So ist moderne Metaphysik nicht mehr Kosmologie und Gegenstandsmetaphysik, sondern Metanthropologie und Aktmetaphysik. Leitende Einsicht ist dabei, daß der oberste Grund alles dessen, was gegenstandsfähig ist, selber nicht gegenstandsfähig ist, sondern nur reine vollziehbare Aktualität, als Attribut des ewig sich selbst hervorbringenden Seins. Der einzige Zugang zu Gott ist daher nicht theoretische, d. h. vergegenständlichende Betrachtung, sondern persönlicher aktiver Einsatz des Menschen für Gott und für das Werden seiner Selbstverwirklichung. Ist Mitvollzug des ewigen Aktes — sowohl der geistigen ideenbildenden Tätigkeit als seiner in unserem Triebleben spürbaren Drangwucht. Beider Attribute gemeinsame reinste und oberste endliche Darstellung ist der „Mensch" selbst. Gott zu einem Gegenstande, einem Dinge machen, ist für diese Art Metaphysik Götzendienerei. Teilhabe am Göttlichen gibt es hier nur in jenem Leben, Weben, Wollen, Denken, Lieben „in ihm"

und kraft seiner und gleichsam aus ihm heraus — cognoscere in lumine dei, velle in deo, nannte es Augustinus —, das keine Spur mehr von jener gegenständlichen Einstellung in sich schließt, wie wir sie bei aller Welt-, Selbst- und Fremdbeobachtung zu haben pflegen.

Auch des Menschen geistige „Person" ist kein substantielles Ding und kein Sein von der Form des Gegenstandes. Der Mensch kann sich zu seiner Person nur aktiv sammeln. Denn die Person ist ein monarchisch angeordnetes Gefüge von geistigen Akten, das je eine einmalige individuelle Selbstkonzentration des einen und selben unendlichen Geistes darstellt, in dem auch die Wesensstruktur der objektiven Welt wurzelt. Gleichursprünglich aber wurzelt der Mensch auch als Trieb- und Lebewesen — im analogen Sinne — im gotthaften Drange der „Natur" in Gott. Diese Einheit der Verwurzelung aller Menschen, ja alles Lebendigen im gotthaften Drange, erfahren wir in den großen Bewegungen der Sympathie, der Liebe, und allen Formen der kosmischen Einsfühlung. Das ist der „dionysische" Weg zu Gott.

Der Mensch also ist nicht Nachbildner einer an sich bestehenden oder schon vor der Schöpfung in Gott fertig vorhandenen „Ideenwelt" oder „Vorsehung", sondern er ist Mitbildner, Mitstifter und Mitvollzieher einer im Weltprozeß und mit ihm selbst werdenden ideellen Werdefolge. Der Mensch ist der einzige Ort, in dem und durch den das Urseiende sich nicht nur selbst erfaßt und erkennt, sondern er ist auch das Seiende, in dessen freier Entscheidung Gott sein bloßes Wesen zu verwirklichen und zu heiligen vermag. Die Bestimmung des Menschen ist mehr, als nur „Knecht" und gehorsamer Diener, auch mehr, als nur „Kind" eines in sich fertigen und vollkommenen Gottes zu sein. In seinem Menschsein, das ein Sein der Entscheidung ist, trägt der Mensch die höhere Würde eines Mitstreiters, ja Miterwirkers Gottes, der die Fahne der Gottheit, die Fahne der erst mit dem Weltprozeß sich verwirklichenden „Deitas", allen Dingen vorzutragen hat im Wettersturm der Welt.

Da also die individuelle Person eines jeden Menschen unmittelbar im ewigen Sein und Geiste verwurzelt ist, gibt es keine allgemeingültig wahre, sondern nur eine individual gültig wahre, und zugleich im Maß ihrer Vollkommenheit und Adäquation geschichtlich bedingte „inhaltliche" Weltanschauung. Wohl aber gibt es eine streng allgemeingültige Methode, nach der jeder Mensch — wer immer es sei — „seine" metaphysische Wahrheit finden kann. Diese Methode wurde in obigen Ausführungen anzudeuten versucht[5].

MENSCH UND GESCHICHTE

Wenn es eine philosophische Aufgabe gibt, deren Lösung unser Zeitalter mit einzigartiger Dringlichkeit fordert, so ist es die einer philosophischen Anthropologie. Ich meine eine Grundwissenschaft vom Wesen und vom Wesensaufbau des Menschen; von seinem Verhältnis zu den Reichen der Natur (Anorganisches, Pflanze, Tier) wie zum Grunde aller Dinge; von seinem metaphysischen Wesensursprung wie seinem physischen, psychischen und geistigen Anfang in der Welt; von den Kräften und Mächten, die ihn bewegen und die er bewegt; von den Grundrichtungen und -gesetzen seiner biologischen, psychischen, geistesgeschichtlichen und sozialen Entwicklung, sowohl ihrer essentiellen Möglichkeiten als ihrer Wirklichkeiten. Das psychophysische Leibseeleproblem und das noetisch-vitale Problem ist hierin enthalten. Eine solche Anthropologie allein vermöchte allen Wissenschaften, die mit dem Gegenstand „Mensch" zu tun haben, den naturwissenschaftlichen und medizinischen, den praehistorischen, ethnologischen, geschichtlichen und Sozial-Wissenschaften, der Normal- und Entwicklungspsychologie wie der Charakterologie, ein letztes Fundament philosophischer Natur und zugleich auch bestimmte sichere Ziele ihrer Forschung zu geben.

In keinem Zeitalter sind die Ansichten über Wesen und Ursprung des Menschen unsicherer, unbestimmter und mannigfaltiger gewesen als in dem unsrigen — langjährige und eingehende Beschäftigung mit dem Problem des Menschen gibt dem Verfasser wohl das Recht zu dieser Behauptung. Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos „problematisch" geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß. Und nur indem man ein-

mal mit allen Traditionen über diese Frage völlig tabula rasa zu machen gewillt ist und in äußerster methodischer Entfremdung und Verwunderung auf das Mensch genannte Wesen blicken lernt, wird man wieder zu haltbaren Einsichten gelangen können. Aber man weiß, wie schwer solch tabula rasa ist. Denn kaum irgendwo beherrschen uns die traditionellen Kategorien unbewußter und daher heftiger als in dieser Frage. Das einzige, was man tun kann, um sie langsam abzuschütteln, ist, diese Kategorien in ihrem geistesgeschichtlichen Ursprung genau kennen zu lernen und durch diese Bewußtmachung hindurch zu überwinden.

Eine Geschichte des Selbstbewußtseins des Menschen von sich selbst, eine Geschichte der idealtypischen Grundarten, in denen er sich selbst dachte, schaute, fühlte und in die Ordnungen des Seins hineingestellt ansah, müßte dabei einer Geschichte der mythischen, religiösen, theologischen, philosophischen Theorien vom Menschen vorhergehen. Ohne hier auf diese Geschichte selbst einzugehen — sie soll die „Anthropologie" des Verfassers einleiten —, sei nur eines hervorgehoben: Die Grundrichtung dieser reichen Entwicklungen steht fest; die Richtung auf wachsende Steigerung des menschlichen Selbstbewußtseins, an ausgezeichneten Punkten der Geschichte in immer neuen Sprüngen erfolgend. Die Rückschläge da und dort bedeuten für diese Grundrichtung nicht viel. Nicht nur die sogenannten Primitiven fühlen sich noch ganz verwandt und eins mit der Tier- und Pflanzenwelt ihrer Gruppe und ihres Lebensraumes. Selbst eine so hohe Kultur wie diejenige Indiens ist auf das fraglose Einheitsgefühl des Menschen mit allem Lebendigen gegründet. Auch hier stehen sich die Wesen, Pflanze, Tier, Mensch, noch additiv und als gleich und gleich gegenüber — in einer großen Demokratie des Seienden wesensverbunden miteinander. Die scharfe Abhebung des Menschen von der Natur in Erlebnis und Gefühl, in Gedanke und Theorie, ist erst auf der Höhe des klassischen Griechentums eingetreten[1]. Denn hier und nur hier ist

jene Idee vom Logos, der Vernunft, dem Geiste geprägt worden, der als spezifisches Agens nur dem Menschen zukommen, ihn hoch über alle Wesen hinaus setzen soll — und ihn mit der Gottheit selbst in einen Bezug setzt, den kein anderes Wesen haben soll. Das Christentum mit seinen Lehren von Gottmenschheit und Gotteskindschaft bedeutet im ganzen wiederum eine neue Steigerung des menschlichen Selbstbewußtseins: Ob der Mensch gut oder schlecht von sich denkt, auf alle Fälle schreibt er sich hier als Menschen eine Wichtigkeit, eine kosmische und metakosmische Wichtigkeit zu, die sich der klassische Grieche und Römer nie zuzuschreiben gewagt hätte.

Auch der Beginn des neuzeitlichen Denkens bedeutet trotz der wachsenden Durchschauung des mittelalterlichen Anthropomorphismus einen neuen Sprung aufwärts in der Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins. Es ist ein vielverbreiteter Irrtum, anzunehmen, es sei z. B. die These des Kopernikus in der Zeit ihres ersten Auftretens als Grund zu einer Senkung und Verminderung des menschlichen Selbstbewußtseins empfunden worden. Giordano Bruno, der größte Missionar und Philosoph des neuen astronomischen Weltbildes, spricht die entgegengesetzte Empfindung aus: Kopernikus hat am Himmel nur einen neuen Stern entdeckt — die Erde. „Wir sind also schon im Himmel", glaubt Bruno jauchzend ausrufen zu dürfen, und wir bedürfen daher des Himmels der Kirche nicht. Gott ist nicht die Welt, die Welt selbst vielmehr ist Gott — das ist die neue These des akosmistischen Pantheismus eines Bruno und eines Spinoza[2]; die mittelalterliche Anschauung einer von Gott abhängig existierenden Welt, einer Schöpfung von Welt und Seele ist falsch. Das — nicht eine Herabziehung Gottes zur Welt — ist der Sinn der neuen Mentalität. Der Mensch erkennt zwar, er sei nur der Bewohner eines kleinen Sonnentrabanten; daß seine Vernunft jedoch die Kraft hat, den natürlichen Sinnenschein zu durchdringen und umzukehren — gerade das steigert sein Selbstbewußtsein bedeutend.

Die Vernunft — seit den Griechen das spezifische Agens des Menschen — nimmt denn auch schon seit Descartes in der neueren Philosophie ein neuartiges Grundverhältnis zur Gottheit an. Schon Duns Scotus und Suarez hatten gleichsam den metaphysischen Rang des Menschen erhöht, indem sie seiner geistigen Seele Prädikate zusprachen, die Thomas von Aquino ausdrücklich nur dem „angelus", der „forma separata" und „substantia completa" zugesprochen hatte: die Individuierung des Menschen ohne eine individuierende „prima materia", die Individuierung nur durch sein geistiges Sein selbst. Aber seit Descartes und seiner gewaltigen Souveränitätserklärung des Gedankens im ‚Cogito ergo sum' springt das menschliche Selbstbewußtsein auch über diese Grenze noch gewaltig hinaus. Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein, die schon die große Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts an die Grenze der Identität vorgeschoben hatte, durchdringen sich bei Descartes so tief, daß nicht mehr ein Schluß von der Existenz der Welt auf die Gottes zu führen hat, wie bei Thomas von Aquino, sondern umgekehrt die Welt selbst erst gefolgert wird aus dem ursprünglichen Lichte der unmittelbar in der Gottheit sich wurzelnd wissenden Vernunft. Der gesamte Pantheismus von Averroes über Spinoza bis Hegel und E.v. Hartmann hat dann die partielle Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes zu einer seiner Grundlehren gemacht. Auch für Leibniz ist der Mensch ein kleiner Gott. —

Es ist nun eine der fundamentalsten Fragen einer philosophischen Anthropologie, was diese sprunghaften Steigerungen des menschlichen Selbstbewußtseins in Wahrheit bedeuten. In scharfer Antithese gefragt: Bedeuten Sie einen Prozeß, in dem der Mensch immer tiefer und wahrer seine objektive Stellung und Lage im Ganzen des Seins erfaßt? Oder bedeuten sie Zunahme und Steigerung eines gefährlichen Wahnes — Symptome einer zunehmenden Erkrankung?

Von zwei Problemen sei an dieser Stelle ganz abgesehen: Einmal von der Geschichte des menschlichen Selbstbewußt-

seins und seiner Beurteilung, dann aber erst recht von allen Sach- und Wahrheitsfragen der Anthropologie. Was hier gegeben werden soll, ist bloß ein kleiner Abschnitt aus der Einleitung zu einer umfassenden Anthropologie. Wir setzen uns hier nur das Ziel, die gegenwärtige geistige Situation in dieser großen Frage zu klären. In einigen — in fünf Grundtypen der Selbstauffassung des Menschen seien mit möglichster Schärfe die Ideenrichtungen umrissen, die in der Spannweite des abendländischen Kulturkreises über das Wesen des Menschen noch unter uns herrschend sind. Und es sei ferner gezeigt, wie zu jeder dieser Ideen in eindeutiger Weise eine ganz bestimmte Art von Historik, d. h. von grundsätzlicher Auffassung der Menschengeschichte, sinngesetzlich hinzugehört. Es sei dabei der Leser nachdrücklich gebeten, nicht anzunehmen, daß der Verfasser dieser oder jener der fünf Ideen „näher" stünde, geschweige sie für die wahre halte. Was der Verfasser hier selber für wahr und richtig hält, das soll erst der sachliche Teil seines Werkes „Anthropologie" selbst bringen — und nicht dieser kurze, nur orientierende und bloße Sinnzusammenhänge feststellende Aufsatz[3].

Nur noch zuvor ein Wort über den Zusammenhang von Anthropologie und Historik:

Der tiefste Grund, warum wir heute so viele und so ganz verschiedene Geschichtsauffassungen und Soziologien in erbittertem Kampfe miteinander liegen sehen, ist darin zu erblicken, daß all diesen Geschichtsauffassungen grundverschiedene Ideen vom Wesen, Aufbau und Ursprung des Menschen zugrunde liegen. Denn jede Geschichtslehre hat in einer bestimmten Art von Anthropologie ihren Grund, gleichgültig, ob sie dem Historiker, Soziologen oder Geschichtsphilosophen bewußt und bekannt ist oder nicht. Wir besitzen nun aber keinerlei Einheit mehr in unseren Ansichten von der Natur des Menschen. Wenn wir uns begnügen, die in unserem abendländischen Kulturkreise heute noch herrschenden Ideen vom Menschen und seinem Ort in der Fülle des Seienden auf die schärfsten und faßbarsten

Idealtypen zurückzuführen, so lassen sich nach meiner eingehenden Erforschung dieser Dinge fünf Grundideen auffinden — in deren Rahmen natürlich die anthropologische Theorie im einzelnen noch ungemein vielfarbig sein kann; angemessen der Fülle ganz verschiedenartiger Einzelprobleme, mit denen es eine „Anthropologie" zu tun hat. Drei von diesen fünf Ideen sind auch dem Kreise allgemeiner Bildung wohlbekannt, wenn auch selten scharf umrissen gesehen; zwei davon — die jüngsten und zuletzt gewordenen — entziehen sich noch in ihrer scharfen Eigenart dem Bewußtsein der wissenschaftlichen Bildung. Jede dieser Ideen aber hat ihre besondere Historik zum Korrelat. Diese fünf Ideen seien in den folgenden Ausführungen gezeichnet.

I.

Die erste, noch weithin in den theistisch (jüdisch und christlich), insonderheit allen kirchlich gebundenen Lebenskreisen herrschende Idee vom Menschen ist kein Produkt der Philosophie und Wissenschaft, sondern eine Idee des religiösen Glaubens. Sie stellt ein sehr komplexes Ergebnis des religiösen Judentums und seiner Urkunden, besonders des Alten Testamentes, der antiken Religionsgeschichte und des Evangeliums dar: der bekannte Mythos von einer Schöpfung des Menschen (dem Leibe und der Seele nach) durch den persönlichen Gott, seiner Abstammung von einem Paare, dem Paradiesesstand (Urstandslehre), dem Sündenfall des von einem selbständig frei gefallenen Engel Verführten; der Erlösung durch den Gott-Menschen mit seinen zwei Naturen und der hierdurch wieder hergestellten Gotteskindschaft; der vielfarbigen Eschatologie, von Freiheit, Personalität und Geistigkeit, Unsterblichkeit der sogenannten Seele, Auferstehung des Fleisches, Weltgericht usw. Innerhalb dieses jüdisch-christlichen Rahmens können sich in ihrer geschichtsphilosophischen Auswirkung selbstverständlich noch grundverschiedene besondere theologische Anthropologien bewegen, z. B. in bezug auf die Bedeutung des „Falles", wie ja

auch diese Anthropologie des christlich-jüdischen Glaubens eine gewaltige Summe von Geschichtsdarstellungen und welthistorischen Perspektiven hervorgetrieben hat, von Augustinus' Gottesstaat über Otto von Freysing, Bossuet bis zu den modernsten theologischen Denkrichtungen.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß diese religiöse Anthropologie für eine autonome Philosophie und Wissenschaft in jedem Sinne ganz bedeutungslos ist; wie es anderseits für den reinlich Fühlenden und Denkenden peinlich wirkt, den alten, großartig schönen und sinnreichen Mythos scheinbar rational unterstützt und apologetisiert zu sehen. Eines aber sei hier ausdrücklichst bemerkt: Dieser Mythos ist gewaltiger und für alle Menschen aufdringlicher, als man ahnt. Wer diese Dinge dogmatisch auch nicht mehr glaubt, der hat darum noch lange nicht auch die Gestalt, die Werttönung des menschlichen Selbstbewußtseins, ferner das menschliche Selbstgefühl von sich abgetan, die in diesem objektiven Glaubensbestande ihre geschichtliche Verwurzelung haben. Denn Gefühle und Lebensformen, die lange Jahrhunderte geglaubte und herrschende Ideen hervorbringen, überdauern diese Ideen gewaltig. Die Angst z. B., der Alpdruck, der einst den Mythos von Fall und Erbschuld psychologisch aus sich heraus geboren hat, das Erlebnis der Gebrochenheit, einer Art unheilbaren Krankheit des Menschen als Menschen — Strindbergs Traumspiel gibt es wundervoll wieder; Kant gibt ihr Ausdruck in den Worten: „Der Mensch ist aus zu krummem Holz gemacht, als daß je etwas ganz Gerades aus ihm gezimmert werden könnte" —, lastet noch heute mächtig über der ganzen abendländischen Menschheit, auch der ungläubigen. Und der große „Psychoanalytiker der Historie" ist noch nicht erschienen, der den geschichtlichen Menschen von dieser Angst des Irdischen frei und ledig gemacht und ihn — nicht von Fall und Schuld, die Mythos sind — aber von jenem konstitutiven Angstdruck geheilt hätte, der die emotional-triebhafte Wurzel dieser spezifisch jüdisch-christlichen Ideenwelt ist.

II.

Eine zweite unter uns heute noch herrschende Idee vom Menschen ist — es sei in bewußter Schroffheit gesagt — sozusagen eine Erfindung der Griechen gewesen, des griechischen Stadtbürgertums: einer der gewaltigsten und folgenschwersten Funde in der Geschichte der menschlichen Selbstbeurteilung, den die Griechen und den nur sie — und kein anderer menschlicher Kulturkreis — gemacht haben. Es ist, formelhaft gesagt, die Idee vom „homo sapiens"; am schärfsten, bestimmtesten, klarsten zuerst von Anaxagoras, Platon und Aristoteles begrifflich und philosophisch ausgeprägt. Diese Idee scheidet zwischen Mensch und Tier überhaupt. Nicht also sucht man hier, wie so oft mißverstanden wird, den Menschen nur empirisch abzugrenzen von den ihm ähnlichsten Tieren, etwa den Menschenaffen, indem man morphologische, physiologische, psychologische Unterscheidungsmerkmale feststellt. Solches Verfahren vermöchte ja niemals den Menschen dem Tiere, ja der ganzen untermenschlichen Natur überhaupt entgegenzusetzen, sondern immer nur dem einzelnen gewählten Vergleichsobjekt, z. B. Schimpansen, Orang, Ostaffen usw. Und da zum mindesten daran kein Zweifel ist, daß der Mensch z. B. dem Schimpansen unvergleichlich ähnlicher ist als beide etwa der Kröte oder der Schlange, so gäbe diese Methode niemals den mindesten Grund, die traditionale Idee „des" Menschen und die schon vom Menschen her geprägte Idee „des" Tieres zu bilden. Der geschichtlich herrschende Gedanke des Menschen, wie wir ihn täglich zehnmal auf den Lippen haben — ob wir glauben oder nicht —, ist einem ganz anderen Bildungsgesetz entsprungen. Er ist — wie ich anderwärts eingehend zeigte[4] — nur eine Folge des bereits vorausgesetzten Gottesgedankens und der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Die klassische griechische Philosophie konzipiert diesen Gedanken sozusagen zum ersten Male. Im Spielraum einer Weltansicht, die alles Seiende mit den Kategorien einer posi-

tiven, wirkkräftigen, ideenhaften Form und eines negativen (μὴ ὄν), leidenden Seinsfaktors (materia) im Grunde organologisch deutet, erhebt sich hier zuerst das menschliche Selbstbewußtsein über alle andere Natur. Der stabilen und, wie alle Arten, ewigen Menschenart aber soll ein spezifisches Agens zukommen, das nur ihr zukommt, unauflösbar in jene Elementaragentien, die den Pflanzen- und Tierseelen zukommen: — die Vernunft (λόγος, ratio). Durch diese Vernunft soll der homo erst mächtig sein, das Seiende, wie es in sich ist, selbst zu erkennen, die Gottheit, die Welt und sich selbst; im ποιεῖν die Natur sinnvoll zu formen, im πράττειν gegen seinesgleichen gut zu handeln, d. h. so zu leben, daß er dieses spezifische Agens des νοῦς ποιητικός aufs vollkommenste ausbildet. Immer aber ist es der gleiche Grund, wodurch der Mensch — eine Idee, die im Gegensatz zu fast allen gleichzeitigen Kulturen schon zu Beginn der griechischen Geschichte alle Rassen, Stämme, Völker, aber auch alle Stände umfaßt — diese gedankliche Angleichung an das Seiende selbst vollziehen kann, von Platon bis zur Stoa: Diese sogenannte Vernunft im Menschen wird als eine Teilfunktion (später erst Geschöpf) des göttlichen ideenkräftigen λόγος, νοῦς angesehen, der diese Welt und ihre Ordnung immer neu hervorbringt — nicht im Sinne einer Schöpfung, sondern eines ewigen Bewegens und Bildens.

Auf vier nähere Bestimmungen sei hier besonderer Wert gelegt: 1. der Mensch hat also ein gotthaftes Agens in sich, das alle Natur subjektiv nicht enthält; 2. dieses Agens und dasjenige, das die Welt zur Welt (das Chaos, die „Materie", zum Kosmos rationalisiert) ewig bildet und formt, ist ontologisch oder doch seinem Prinzip nach dasselbe; ist daher also auch der Welterkenntnis wahrhaft gewachsen; 3. dieses Agens als λόγος (Reich der „formae substantiales" bei Aristoteles) und als menschliche Vernunft ist auch ohne die dem Menschen mit dem Tiere gemeinsame Triebhaftigkeit und Sinnlichkeit (Wahrnehmung, μνήμη usw.) mächtig und kräftig, seine idealen Inhalte zu verwirklichen („Macht des Geistes", „Selbstmacht der Idee");

4. dieses Agens ist geschichtlich, volkhaft und ständisch absolut konstant.

Es ist nun eine Tatsache, die hier ausdrücklich betont sei, daß fast die ganze spezifisch philosophische Anthropologie von Aristoteles bis zu Kant und Hegel — so gewaltig der Wandel ist — sich in diesen vier Bestimmungen einer Lehre vom Menschen nicht wesentlich geändert hat. Das sind Dinge, in denen Aristoteles, Thomas von Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche usw. trotz aller Verschiedenheiten einig sind. Auch von dem Gegensatz Theismus-Pantheismus bleiben diese obigen Lehren ganz unabhängig. Sie erhielten zuerst in stoischer, im Frühmittelalter in platonisch-augustinischer, im Hochmittelalter in aristotelisch-thomistischer Form dadurch noch eine besondere historische Macht, daß sie sich mit der erstgenannten religiösen Glaubensidee vom Menschen als Unterstufe für die Theologie (praeambula fidei) eng verfilzten — auf welchen historischen Wegen, das tut hier nichts zur Sache. Als dann die dogmatischen Gedankenwelten für große Bildungskreise des Abendlandes verlorengingen, blieb diese Lehre vom „homo sapiens" sogar die alleinherrschende, um im Zeitalter der Aufklärung ihren höchsten Triumph zu genießen.

Nur eines der vier oben skizzierten Elemente dieser Lehre ist durch die größte philosophische Persönlichkeit der nachkantischen Philosophie — zugleich die einflußreichste für die Historie — im Gegensatz zur Aufklärungsphilosophie überwunden worden: die Bestimmung der Stabililät. „Der einzige Gedanke, den die Philosophie an die Weltgeschichte heranbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei", sagt die Einleitung zu Hegels „Philosophie der Geschichte". Hier finden sich drei der genannten Bestimmungen — sogar bis zum äußersten unpersönlichen Panlogismus und bis zur Lehre voller Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft, ja bis zur Lehre von der Allmacht der Vernunft gesteigert. Aber — und das ist das relativ Neue — erst in einem Werde-

prozeß erreicht der Mensch und soll zugleich der Mensch das sich steigernde Bewußtsein davon erreichen, was er von ewig her seiner Idee nach ist: das Bewußtsein seiner trieb- und naturüberlegenen Freiheit. Hegel — ein gewaltiger Fortschritt — leugnet also die Konstanz der menschlichen Vernunft. Er kennt eine Geschichte der subjektiven kategorialen Formenwelten und Gestalten des menschlichen Geistes selbst — nicht nur eine Geschichte der Kumulation der Werke der Vernunft. Und diese Geschichte des menschlichen Geistes selbst ist bei ihm unabhängig vom biologischen Wandel der menschlichen Natur. Diese Geschichte ist die Geschichte des Sichselbstbewußtwerdens der ewigen Gottheit und ihrer ewigen kategorialen Ideenwelt im Menschen, die Geschichte des nun historisch-dynamisierten λόγος der Griechen. Triebe und Leidenschaften werden nur als Diener des Logos, „List der Idee", eingeführt, d.h. als schlau gewählte Werkzeuge der göttlichen Idee, durch die sie ein Ziel erreicht, eine Harmonie und ein Gleichgewicht herstellt, das niemand kennt außer sie selbst — und Er, der gottrunkene Philosoph, der den gotthaft dialektischen Prozeß der Geschichte nachdenkt. Ebensowenig gibt es hier letzte persönliche Freiheit und aktives gestaltendes Führertum: der Führer ist nichts weiter als Wort- und Geschäftsführer des Weltgeistes. Es ist die letzte, höchste, ausgeprägteste Geschichtslehre im Rahmen der Anthropologie des „homo sapiens", die wir in Hegels Geschichtslehre vor uns haben.

Noch eine Bemerkung. Ganz zentral wichtig ist es, einzusehen, daß diese Lehre vom „homo sapiens" für ganz Europa den gefährlichsten Charakter angenommen hat, den eine Idee überhaupt annehmen kann: Selbstverständlichkeitscharakter. Und doch ist die Vernunft — vor neuen sachlichen Prüfungen — für uns zunächst nur eine „Erfindung der Griechen"! Ich kenne eigentlich nur zwei Schriftsteller, die diese Tatsache vollständig erkannt haben: Wilhelm Dilthey und Friedrich Nietzsche. Nietzsche hatte die eminente Einsicht, daß die überlieferte Wahrheitsidee = Übereinstimmung von Gedanke und Sache, mit der

spiritualistischen Gottesidee sinngesetzlich steht und fällt: daß sie selbst nur eine Form des „asketischen Ideals" sei, das er durch seinen „dionysischen Pessimismus" und die im „Willen zur Macht" niedergelegte Erkenntnistheorie, nach der alle Denkformen nur Werkzeuge des Willens zur Macht im Menschen sein sollen, niederzuringen suchte. Im Unterschiede zu den Gelehrten, die zwar den Satz „Gott ist tot" ruhig unterschreiben, in ihrem Leben und ihrer Arbeit aber dennoch einen Wert anerkennen — den Wert reiner Wahrheitserkenntnis —, der nur Sinn hat unter der Voraussetzung gerade jenes Satzes, den sie eben leugnen, stellte er die Radikalfrage nach dem Sinn und Wert der sogenannten „Wahrheit selbst". Wilhelm Dilthey aber findet dasselbe, wenn er schreibt: „Die rationalistische Position wird heute von der Schule Kants hauptsächlich zur Geltung gebracht. Der Vater dieser Position war Descartes. Er zuerst hat der Souveränität des Intellektes siegreichen Ausdruck gegeben. Diese Souveränität hat ihren Rückhalt in der ganzen religiösen und metaphysischen Position seiner Epoche, und sie bestand ebenso bei Locke und Newton als bei Galilei und Descartes. Nach dieser ist die Vernunft eben das Prinzip der Konstruktion der Welt, nicht eine episodische Erdentatsache. Doch kann niemand sich heute dem entziehen, daß dieser großartige metaphysische Hintergrund nicht mehr selbstverständlich ist. Vieles wirkte in dieser Richtung. Die Analysis der Natur scheint die konstruktive Vernunft als ihr Prinzip allmählich entbehrlich zu machen; Laplace und Darwin repräsentieren am einfachsten die Umwandlung. Und die Analysis der Natur scheint ebenfalls dem heutigen wissenschaftlichen common sense den Zusammenhang dieser Natur mit einer höheren Ordnung entbehrlich zu machen. In beiden Veränderungen ist als drittes enthalten, daß der religiöse Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf für uns keine zwingende Tatsache mehr ist. Aus diesem allem geht hervor, daß eine Ansicht, welche den souveränen Intellekt des Descartes als ein vorübergehendes singuläres Produkt der Natur auf der Oberfläche der Erde und vielleicht an-

derer Gestirne ansieht, nicht mehr von vornherein abzuweisen ist. Viele unserer Philosophen bekämpfen sie. Aber für keinen derselben ist die Vernunft als Hintergrund des ganzen Weltzusammenhanges selbstverständlich. So wird das Vermögen dieser Vernunft, sich der Realität denkend zu bemächtigen, zur Hypothese oder zum Postulat"[5]. —

Wir werden sogleich zwei andere Ideen vom Menschen kennenlernen, die durch diese oben ausgeführte Idee des „homo sapiens" ausgeschlossen werden. Es ist erstens der „dionysische Mensch", der mit ebenso bewußter Technik, wie der „homo sapiens" sein Trieb- und Sinnenleben auszuschalten sucht, um „ewige Ideen" zu erfassen, umgekehrt seinerseits nach nichts mehr begierig ist, als den Geist, die Vernunft auszuschalten (Rausch, Tanz, Narkotikum), um in Einsfühlung, Einsleben einig zu werden mit der schaffenden Natur, der natura naturans — eine anthropologische Idee, die die Vernunft als die Krankheit des Lebens empfindet, als das, was ihn von den schaffenden Mächten der Natur und der Geschichte abdrängt. Und es ist zweitens nicht minder der „homo faber" des Positivismus, der ein neues wesentlich geistiges Agens im Menschen überhaupt leugnet. Diese letztere Theorie vom Menschen sei zunächst kurz skizziert.

III.

Diese dritte Ideologie des Menschen, die unter uns herrschend ist — durch die Kritik mindestens so sehr durchlöchert als die bisher genannten —, ist die naturalistische, „positivistische", später auch pragmatistische Lehre, die ich alle mit der kurzen Formel des „homo faber" bezeichnen will[6]. Auch diese Idee umfaßt alle Grundprobleme einer Anthropologie. Sie unterscheidet sich in grundlegendster Weise von der eben vorgezeichneten Theorie vom Menschen als „homo sapiens".

Diese „homo faber"-Lehre leugnet zunächst ein separates, spezifisches Vernunftvermögen des Menschen überhaupt. Es gibt hier keine Wesensunterscheidung von Mensch und Tier: es gibt nur graduelle Differenzen; der Mensch ist nur eine

besondere Tierart. Im Menschen sind dieselben Elemente, Kräfte und Gesetze tätig wie in allen anderen Lebewesen auch — nur eben mit komplexeren Folgen. Das gilt physisch, psychisch, und soi-disant „noetisch". Aus Trieben und Sinnesempfindungen und ihren genetischen Derivaten muß hier alles Seelische und Geistige verstanden werden. Der sogenannte denkende „Geist", die vom Triebe scheinbar verschiedene Fähigkeit des zentralen Wollens und der Zwecksetzung, die Werterfassung und Wertschätzung, die geistige Liebe — und also auch die Werke dieser Agentien (Kultur) —, sind nur nachträgliche Epiphänomene und tätigkeitslose Bewußtseinsspiegelungen von Agentien, die auch in der untermenschlichen Tierwelt tätig sind. Also ist der Mensch an erster Stelle nicht ein Vernunftwesen, nicht „homo sapiens", sondern ein „Triebwesen". Was er seine Gedanken, sein Wollen, seine höheren emotionalen Akte (Lieben im Sinne der reinen Güte) nennt, ist hier nur eine Art „Zeichensprache seiner Triebimpulse untereinander" (Nietzsche, Hobbes) — eine Symbolik der zugrunde liegenden Triebkonstellationen und ihrer perzeptiven Korrelate. Der Mensch ist nur ein besonders hochentwickeltes Lebewesen. Das, was Geist, Vernunft genannt wird, ist keines selbständig gesonderten metaphysischen Ursprungs, ist nichts auch, was eine elementare, autonome Gesetzlichkeit besitzt, die den Seinsgesetzen selbst entspricht, sondern eben nur eine Weiterentwicklung der höchsten psychischen Fähigkeiten, die wir bereits bei den Menschenaffen vorfinden. Ist eine Weiterbildung der aller bloß assoziativen Gesetzlichkeit, aber nicht minder dem starren, erblichen Instinkt bereits überlegenen technischen Intelligenz z. B. des Schimpansen — d. h. der Fähigkeit, sich neuen atypischen Situationen durch Antizipation der Sachstrukturen der Umwelt, ohne zu probieren, tätig anzupassen—, um auf diesem mittelbaren und immer mittelbareren Wege dieselben Grundtriebe der Art und des Individuums zu befriedigen, die auch dem Tiere eigen sind[7]. Dieser „technischen Intelligenz" werden durchaus eindeutige Korrelate in den Funktionen des Nervensystems zugeschrieben, so

wie jedem anderen psychischen Vorgang und anderen psychischen Zusammenhängen auch. Denn der Geist ist hier nur ein Teil der „Psyche" — der Innenseite der Lebensprozesse. Was wir Erkenntnis nennen, ist lediglich eine Bilderreihe, die sich zwischen Reiz und Reaktion des Organismus immer reicher einschiebt — respektive selbstgemachte Zeichen der Dinge, beziehungsweise konventionelle Verbindungen dieser Zeichen. Jene Bilder und Zeichenreihen und jene ihrer Verknüpfungsformen, die zu erfolgreichen, lebensförderlichen Reaktionen auf die Umwelt führen, sodaß das erreicht wird durch unsere Bewegungen, was ursprünglich Triebziel war, fixieren sich zunehmend in Individuum und Gattung (durch Erblichkeit). Wir nennen diese Zeichen und ihre Verbindungen eben dann „wahr", wenn sie den Erfolg lebensförderlicher Reaktionen herbeiführen, „falsch", wenn sie es nicht tun; analog Handlungen gut, respektive schlecht. Einer Einheit des Logos, der die Welt selbst formiert und der zugleich in uns als ratio tätig ist, bedarf es nicht — wenn man die menschliche Erkenntnis nicht metaphysisch mißversteht, d. h. sie als Erfassung und Abbildung des Seienden selbst nimmt.

Was ist also der Mensch hier primär? Er ist 1. das Zeichentier (Sprache); 2. das Werkzeugtier; 3. ein Gehirnwesen, d. h. ein Wesen, in dem ein gewaltiger Bruchteil mehr Energie nur für das Gehirn, besonders die Rindenfunktion, verbraucht wird als bei dem Tiere. Auch Zeichen, Worte, sogenannte Begriffe sind hier nur Werkzeuge, eben nur verfeinerte psychische Werkzeuge. Wie es organologisch, morphologisch und physiologisch im Menschen nichts gibt, was sich nicht der Anlage nach auch in der höchsten Wirbeltierreihe findet, so auch nichts Psychisches oder Noetisches. Darum ist der Deszendenzsatz auf alle Fälle für den Menschen anzunehmen, wie groß auch der wissenschaftliche Streit über die Übergangsformen vom Menschen Dubois' bis zum nachgewiesenen diluvialen Menschen sei. —

Langsam haben seit dem griechischen Sensualismus des Demokrit und Epikur die mächtigen Gedankenrichtungen des

Positivismus eines Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer, später besonders der an die Namen Darwin und Lamarck anknüpfenden Evolutionslehre, noch später die pragmatisch-konventionalistischen (auch fiktionalistischen) Philosophien, dieses Ideenbild vom Menschen als homo faber ausgebaut — in recht verschiedenen Einzelrichtungen, die uns hier nicht interessieren. Manche Unterstützung fand diese Idee durch die großen Triebpsychologen — Hobbes und Machiavelli sind als ihre Väter zu bezeichnen, oder doch zum mindesten einer Spielart von ihnen —, unter denen ich L. Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, in neuester Zeit S. Freud und A. Adler nenne[8]. Eine wahrhaft vertiefte Trieblehre, wie sie gegenwärtig Paul Schilder, Mac Dougall, auch Franz Oppenheimer (wenn auch letzterer wenig originell) und der Verfasser anstreben — als gemeinsames philosophisches Fundament der Anthropologie und Vitalpsychologie zugleich, aber nicht minder fundamental für Soziologie und Psychotherapie —, wird jenen grundverkehrten sogenannten Dualismus von Leib und (Vital-) Seele, wie er seit Descartes die Wissenschaft in die Irre geführt hat, endgültig überwinden. Denn triebbedingt ist ebensowohl jede Empfindung, Perzeption, wie jeder Vorgang einer physiologischen Funktionseinheit. Die Triebe sind es eben, die die Einheit des psychophysischen Organismus ausmachen[9].

Eine vertiefte Trieb- und Triebentfaltungslehre kommt neben anderen Einteilungen der Urtriebe, die z. B. vom Triebziel hergenommen sind (eigendienliche Ichtriebe, fremddienliche altruistische Triebe, Selbsterhaltungs- und Selbstentfaltungs-, arterhaltende und artsteigernde Triebe, ferner Einzelwesentriebe und Kollektivtriebe, Stammestriebe, Rudeltriebe usw.), zu einer sehr wichtigen Einteilung der Urtriebe. Alle die reich verästelten Triebrichtungen, -impulse, die teils durch den psychoenergetischen Prozeß zwischen den stets antagonistischen Trieben allein, teils — im Menschen — durch geistige Verarbeitung der Triebregungen entspringen, lassen sich auf drei und nur drei Urtriebmächte zurückführen. Dies sind 1. die Fort-

pflanzungstriebe und alle ihre Derivate (Geschlechtstrieb, Brutpflegetrieb, Libido); 2. die Wachstums- und Machttriebe; 3. die Triebe, die der Ernährung im weitesten Sinne dienen. Es kann hier nicht gezeigt werden, wie diese drei Triebsysteme bereits mit den drei Keimblättern des Wirbeltierorganismus in engster Verbindung stehen; und noch weniger, wie sich das reich verästelte Triebsystem schon der höheren Tiere und des primitiven Menschen aus ihnen ableiten läßt (die sogenannten „Bedürfnisse", ferner die „Leidenschaften" und die „Interessen").

Sowohl die genetische Ursprünglichkeit als das Gewicht dieser drei Urtriebsysteme ist von den großen Trieblehren gar sehr verschieden eingeschätzt worden. Da alles Wachstum — auch der bekannte Internist Fr. Kraus nennt es in seiner „Pathologie der Person" den Willen zur Macht katexochen —, das mehr ist als Größenwachstum, auf intraindividueller Fortpflanzung (Teilung der Zellen) beruht, da andererseits Ernährung einer Zelle ohne die sie fundierende Wachstumstendenz unmöglich ist; da ferner die Pflanzen wohl ein Fortpflanzungs- und ein Ernährungssystem besitzen, aber nicht wie das Tier ein immer mehr sich ausprägendes Machtsystem gegenüber der Außenwelt — so fällt nach der Überzeugung des Verfassers unter den drei Urtriebsystemen des Tieres wie des Menschen dem Fortpflanzungssystem die primäre, dem Machtsystem die sekundäre, dem Ernährungssystem die tertiäre Rolle zu. Die Triebpsychologie des Alterns bestätigt diese Annahme.

Hier sei nun darauf aufmerksam gemacht, daß von drei einseitigen Trieblehrern — die der Verfasser philosophisch allesamt als „Naturalisten" ablehnt, aber innerhalb der Trieblehre als originale Forscher verehrt — auch drei eigentümliche naturalistische Geschichtstheorien teils historisch ausgingen, teils mit ihnen sich doch in sinngesetzlicher Gedankenparallele befinden. Faßt man schon den Menschen als primär ausschließliches Triebwesen, seinen sogenannten Geist genetisch aus Trieb und Perzeption herleitend, z. B. aus „Verdrängung" und „Sublimierung", so können die dieser naturalistischen Idee des Menschen

entsprechenden naturalistischen Geschichtsauffassungen drei Grundformen annehmen, je nachdem einem der drei oben skizzierten Triebsysteme der Vorrang eingeräumt wird:

a) Die sogenannte ökonomische (marxistische) Geschichtsauffassung, der die Geschichte primär Klassenkampf und „Kampf um den Futterplatz" ist, meint im System der Nahrungstriebe die mächtigste und ausschlaggebende Triebfeder alles kollektiven Geschehens zu erfassen, und auch den geistigen Kulturinhalt jeder Art nur als Epiphänomen ansehen zu können und als verwickelten Umweg für die Befriedigung dieses Triebes unter den wechselnden Situationen der geschichtlichen Gesellschaft.

b) Eine weitere naturalistische Geschichtsauffassung erblickt in den Vorgängen der Blutsmischung und -entmischung, ferner im Wechsel der Systeme der Fortpflanzung und Zeugung die unabhängige Variable alles Geschehens: z. B. Gobineau, Ratzenhofer, besonders Gumplowicz u. a. Diese Art naturalistischer Geschichtsauffassung entspricht einer Trieblehre, die im Urtrieb der Fortpflanzung und seiner quantitativen und qualitativen Auswirkungen das primum movens der Geschichte sieht (Schopenhauer, Freud).

c) Als eine letzte Abart naturalistischer Geschichtsauffassung ist die machtpolitische Geschichtsauffassung zu nennen. Schon an Th. Hobbes und Machiavelli anknüpfend, sieht sie in dem Ausfall der politischen (also nicht ökonomisch fundierten) Machtkämpfe, d. h. der Herrschaftskämpfe der Staaten und der innerstaatlichen Stände und Gruppen, das Moment, das auch die Grundlinien für das mögliche ökonomische und geistig kulturelle Sein und Geschehen festlegt — d. h. das grundbestimmende Moment der Geschichte. Diese Geschichtsauffassung entspricht einer Lehre vom Menschen, die mit Nietzsche, aber auch mit A. Adler, im „Willen zur Macht" und im „Geltungs"- d. h. vergeistigten Machtstreben den Urmotor des Trieblebens sieht. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, wie sich diese spezifisch politische Geschichtslehre bald, wie im konservativen Luthertum,

mit religiösen Geschichtsideen, bald mit reinem Naturalismus (Th. Hobbes, Machiavelli, Ottokar Lorentz), bald mit ideologischen Geschichtslehren verbunden hat, so bei L. von Ranke, der sie mit seiner Ideenlehre verbindet; bald weniger universal fast in politische Publizistik ausartet, wie bei H. v. Treitschke und den nachbismarckischen kleindeutschen Historikern.

Wenn diese ganz oder halb bewußt naturalistischen Geschichtslehren auch noch so grundverschiedene Bilder der Geschichte entrollen, wie etwa das Bild des noch am Ausgang der Aufklärung stehenden A. Comte, der zuerst in seinem „Dreistadiengesetz" die Geschichte nach den Stadien des menschlichen Wissens und der menschlich-technischen Zivilisation einteilte und bewertete — ganz ungeheuer naiv sie an der modernen positiv-induktiven Wissenschaft, dem westeuropäischen Industrialismus und deren räumlich und zeitlich so beschränkten Wertmaßstäben messend, dabei Religion wie Metaphysik zu überholten Phasen des menschlichen Geistes stempelnd[10] —; oder wie das Geschichtsbild des ähnlich gesinnten H. Spencer; wie anderseits das von K. Marx, der Rassenhistoriker und politischen Macht- und Staatshistoriker, so bleibt doch allen diesen Typen von Anthropologie und Geschichtslehre des Naturalismus eines streng gemeinsam. Und gemeinsam nicht nur untereinander, sondern gemeinsam auch mit den sonst ganz andersartigen ideologischen Geschichtsauffassungen —: der mehr oder minder große Glaube an eine Einheit der Menschengeschichte und der mehr oder minder große Glaube an eine sinnvolle Evolution, eine zu bejahende Bewegung der Geschichte auf ein großes erhabenes Ziel hin. Kant, Hegel, Ranke (der z. B. in seinen Vorträgen vor König Max von Bayern schon einige erhebliche Abstriche macht, aber schließlich doch europäisch und liberal orientiert bleibt), Comte, Spencer, Darwin, Haeckel, K. Marx und Gumplowicz und die rein politischen Historiker der nachbismarckischen kleindeutschen Schule (nur bei Gobineau steht es anders) — sie alle verbindet ein mächtiger Glaube an irgendein Wertwachstum der menschlichen Dinge, ja

des Menschen selbst, wenn auch in sehr verschiedene Zentren und Güter verlegt; ein Glaube oft wider Willen und — noch häufiger fast — wider besseres Wissen. Das ist es, was sie auch den Geschichtslehren aus der christlichen und rational humanitären Anthropologie heraus auf eine seltsam mystische Weise verknüpft. Nur Schopenhauer — Schelling war ihm halb darin vorangegangen — besitzt diesen Glauben ehrlich nicht. Er ist der erste vollständige, einseitige déserteur de l'Europe und seines Geschichtsglaubens überhaupt: „Semper idem, sed aliter" ist seine berühmte Devise, und eine bloße stationäre Morphologie der Kulturen war schon seine Forderung[11].

IV.

In dies bewunderungswerte Unisono der neuabendländischen Anthropologie und Geschichtslehre bringt zuerst einen vollständigen Mißklang die vierte unter den fünf Ideen vom Menschen, die unter uns herrschend sind. Ich möchte gleich sagen: Diese vierte Idee ist weder in ihrer Einheit, noch in ihrer Bedeutung, noch in ihrem relativen Rechte bisher von der allgemeinen Bildungswelt begriffen und anerkannt worden. Es ist eine abseitige, eine seltsame, aber eine doch lange historisch vorbereitete und — wenn man will — eine für alles bisherige abendländische Fühlen und abendländische Denken furchtbare Idee. Aber diese furchtbare Idee — könnte ja trotzdem wahr sein! Darum nehmen wir von ihr Notiz, wie es dem Philosophen ziemt.

Das Radikale dieser neuen Anthropologie und Geschichtslehre besteht darin, daß sie gleichsam in äußerster Opposition zu jenem gemeinsamen Glauben aller bisherigen Anthropologie und Geschichtslehre des Abendlandes von dem fortschreitenden „homo sapiens", oder „homo faber", oder dem gefallenen, aber sich wieder emporrichtenden und in der Zeitenmitte erlösten „Adam" der Christen, oder dem mannigfach sich zum „Geistwesen" hinaufläuternden Triebwesen (der drei Arten von Grundtrieben), den Satz von einer notwendigen Deka-

denz des Menschen in seiner sog. 10000jährigen Geschichte entgegenstellt und sie schon in Wesen und Ursprung des Menschen selbst hineinverlegt. Auf die schlichte Frage: „Was ist der Mensch für ein Ding?" ist die Antwort dieser Anthropologie: Der Mensch ist der auf seine bloßen Surrogate (Sprache, Werkzeug usw.) echter entfaltungsfähiger Lebenseigenschaften und -Tätigkeiten hin in krankhafter Steigerung seines Selbstgefühls dahinlebende Deserteur des Lebens überhaupt, seiner Grundwerte, seiner Gesetze, seines heiligen kosmischen Sinnes.

Nicht die auf alle Fälle tiefsinnigen geistigen Väter dieser Lehre, aber ihr geschickter Publizist, Theodor Lessing, brachte für schwerhörige Ohren die These der neuen Lehre auf die ansprechende Formel: „Der Mensch — d. h. eine auf ihren sogenannten ‚Geist' langsam größenwahnsinnig gewordene Raubaffenspezies." Etwas sachgemäßer hat der um die Probleme der Evolution der Organe des Menschenleibes aus solchen tierischer Vorfahren hochverdiente holländische Anatom L. Bolk das Ergebnis seiner Forschungen zusammengefaßt in dem Satze: „Der Mensch ist ein infantiler Affe mit gestörter innerer Sekretion."[12] Auch der Berliner Arzt Paul Alsberg will ein von morphologischen Vergleichsmomenten absehendes „Prinzip der Menschlichkeit" im „Prinzip der Organausschaltung"[13] gefunden haben. Der stark von Schopenhauer inspirierte Gedanke ist: Eben da der Mensch so waffenlos seiner Umwelt gegenübersteht und im ganzen ihr so viel weniger spezifisch angepaßt ist als seine nächsten tierischen Verwandten, da er sich organologisch ferner nicht weiter zu entwickeln vermochte, hat sich die Tendenz in ihm gebildet, seine Organe im Daseinskampf möglichst auszuschalten zugunsten der Werkzeuge (wobei auch Sprache, Begriffsbildung als „immaterielle Werkzeuge" gewertet werden), die die funktionelle Ausbildung und Höherbildung der Sinnesorgane unnötig machen. Die Vernunft ist hiernach nicht die schon vorausgesetzte geistige Kraft, die solche Ausschaltung fordert und möglich macht, sondern sie ist erst das

Ergebnis jenes verneinenden Grundaktes der „Ausschaltung" — doch wohl eine Art von Schopenhauers „Verneinung des Willens zum Leben[14]."

Der Mensch ist nach dieser Lehre also erstens — nicht, wie manche Arten unter Pflanzen und Tieren, irgendeine Sackgasse der Entwicklung, in der das Leben in bestimmter evolutiver Richtung nicht mehr weiter kann und darum Artentod eintritt —: er ist die Sackgasse des Lebens überhaupt! Der Mensch ist zweitens nicht etwa in genere geisteskrank (das sind nur wenige Menschen). Aber sein sogenannter Geist selbst, seine sogenannte Ratio — eben das, was ihn nach Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel zum „homo sapiens" und gott-teilhaft macht, eben das auch, was seine besondere „Vergehirnlichung" ausmacht, d. h. daß eine so große Summe von aufgenommener Energie nicht für das Totum seiner Organisation, sondern einseitigst für sein Großhirn und dessen Unterhalt („Sklave der Rinde") verbraucht wird — ist eine Krankheit, ist eine krankhafte Grundrichtung des universalen Lebens selbst! Der einzelne Mensch ist nicht krank, er kann ja auch gesund sein innerhalb seiner Artorganisation — aber der Mensch selbst ist eine Krankheit. Mag der Erdenwurm, der sich Mensch nennt, in diesem gewaltigen Universum, das an ganz wenigen Punkten ja auch nur Möglichkeiten des Lebens zeigt und nur an einer winzigen Strecke der Historie des irdischen Lebens den sogenannten Menschen, sich auch noch so wichtig tun und in seiner Historie immer wichtiger sich fühlen, daß er Staaten, Kunstwerke, Wissenschaften, Werkzeuge, Sprache, Dichtung usw. produziert, daß er sich seiner bewußt ist, nicht mehr wie das Tier ekstatisch hingegeben der Umwelt — er bleibt darum doch die Sackgasse, die Krankheit des Lebens! Warum, wozu macht er alle diese sonderbaren Sprünge und Umwege? „Cogito, ergo sum" sagt stolz und souverän Descartes. Aber, Descartes — warum denkst du; warum willst du? Du denkst, da dir weder Instinkt noch triebhaft bestimmte technische Intelligenz, die im Rahmen deiner natürlichen Triebaufgaben bleibt, auf unmittelbare Weise zuflüstert,

was du zu tun oder zu lassen hast! Und du denkst nicht — wie du meinst — um dich zu erheben über das Tier in neue Seins- oder Wertzonen, sondern um „tierischer als jedes Tier zu sein“! Und was nennst du „frei wählen“? Du nennst so die Tatsache, daß du oft schwankst, d. h. nicht weißt, wohin und wozu — was das Tier stets unmittelbar und eindeutig, also besser weiß! Und was ist die Wissenschaft, Ratio, Kunst, was die um deiner Fruchtbarkeit willen so gesuchte Höherentwicklung deiner sogenannten Zivilisation (Maschinen), die allerdings gestattet, immer mehr Menschen auf gleichem Erdstrich leben zu lassen? Was ist das alles als Ganzes gesehen? Ach, es ist nur ein sehr verwickelter Umweg zu deiner so schwierigen Arterhaltung, die trotz deiner Anstrengungen, dich fortzupflanzen, immer schwieriger wird, eben je mehr du denkst und dich vergehirnlichst! Warum hast du denn Sprache — Menschlein? warum Begriffe? warum identifizierst du die vielen modifizierten schwebenden Sinnesbilder zu identischen fiktiven Gegenständen? Warum hast du „Werkzeuge“ erfunden einer stabilen Form zu bestimmtem Zweck? Warum hast du innerhalb deiner Geschichte den Staat, d. h. die Herrschaftsorganisation an Stelle der bloß biologischen Führerorganisation der Ältesten, der Väter, der vorstaatlichen Geschichte der Geschlechtsverbände gemacht? bewußt gesetztes „Recht“ anstatt Gewohnheit und „Tradition“ des unbewußten Volksganzen? Und warum hast du im monarchischen Großstaat die Idee des Monotheismus und des Sündenfallsmythos zugleich (beide Ideen gehören ja zusammen) erfunden[15]? Ich will es dir sagen — deines aufgedunsenen Selbstgefühls nicht achtend! Menschlein — all das, und noch viel mehr, hast du gemacht aus nichts anderem als aus deiner biologischen Schwäche und Ohnmacht heraus und aus deiner fatalen biologischen Entwicklungslosigkeit! All das sind armselige Surrogate eines Lebens, das du nicht weiter entwickeln, über dich hinaus leben konntest! All das „Nein“ zu Leben, zu Trieb, zu Sinnesanschauung, zu Instinkt — das Neinsagen, das du recht eigentlich bist, als sogenannter

willensmächtiger homo sapiens —, all dies Nein stammt aus deiner Ohnmacht, ein Lebewesen mit den gewohnten Mitteln des Lebens und auf Grund seiner Entfaltungsgesetze über dich hinaus zu bauen, das Mehr-als-Mensch wäre — Übermensch! Das ist das Gesetz deines Seins als Mensch selber!

Diese seltsame Theorie, die hier kurz und schlagwortartig ausgeführt ist, ergibt sich nun allerdings als eine strenge logische Folge, wenn man — darin einig mit der „homo-sapiens"Lehre — Geist, respektive Vernunft, und Leben als zwei letzte metaphysische Agentien scheidet, aber hierbei Leben mit Seele identifiziert, Geist mit technischer Intelligenz, und zugleich — und das ist das Entscheidende — die Lebenswerte zu den höchsten Werten macht. Geist wie Bewußtsein erscheinen dann ganz folgerichtig als das das Leben, d.h. den Höchstwert der Werte, schlechthin zerstörende, ja vernichtende Prinzip. Der Geist ist dann ein Dämon, ja — der Teufel, die leben- und seelenzerstörende Macht. Geist und Leben sind hier nicht zwei aufeinander angewiesene letzte Seinsprinzipien, insofern als das Leben im Menschen und seine Triebe die Realisationsfaktoren der geistigen Ideen und Werte, der Geist im Menschen aber der richtung- und zielgebende Ideationsfaktor des Lebens ist, sondern erscheinen als zwei schlechthin antagonistische, ja feindliche Mächte[16]. Wie ein metaphysischer Parasit erscheint hier der Geist, der sich in Leben und Seele einbohrt, um sie zu zerstören.

Und eben dieser fortschreitende Zerstörungsprozeß selbst — das ist nach dieser ungeheuerlichen Panromantik einer schroff vitalistischen Wertlehre der 10000jährige Spannraum unserer sogenannten „Weltgeschichte"! Die Menschengeschichte ist hiernach nur der notwendige Absterbeprozeß einer von vornherein todwunden Art, todwund geboren; einer Art, die schon in ihrem Ursprung — wenigstens in ihrer Form als homo sapiens des ausgesprochen abendländischen Menschen — ein faux pas des Lebens gewesen ist. Daß dieser pathogene („Geist ist schmerzleidensgeboren"), zum sicheren Tode führende Prozeß schon 10000 Jahre dauert — das allein besagt wahrlich nichts

gegen die Theorie! 10000 Jahre sind eben in der Geschichte einer Art erheblich weniger, als wenn für ein Individuum konstatiert wird, daß der Patient nach achttägiger Krankheit sanft verschieden ist! Die Phasen eben dieses Absterbeprozesses einer Lebensrichtung, dieser Sackgasse, dieser Krankheit des Lebens — die Mensch heißt —, sind strukturell genau dieselben, nach denen sonst ein Lebewesen altert und stirbt: fortschreitende Überwindung der Lebenskraft durch die Eigengesetzlichkeit der Mechanismen, die der Organismus im Altern aus sich selbst entlassen hat. Dieser Mechanismus aber, in den sich die Menschheit zunehmend sozusagen verfängt und der sie zunehmend erwürgen wird, das ist ihr eigener Zivilisationskosmos, der Stück für Stück über die Kraft und Grenze ihres Willens und Geistes hinauswächst — der immer unlenkbarer, immer eigengesetzlicher wird. Der Schritt vom Ausdruck der Seele zum Zweck, von Triebhaftigkeit zu bewußtem Wollen, von Lebensgemeinschaft zu Gesellschaft (F. Tönnies), von damit verbundener „organischer" zu „mechanischer" Weltanschauung, vom Symbol zum Begriff, von Geschlechterordnung der Gemeinschaft zum kriegerischen Staat und zur Klassenscheidung, von den mütterlichen chthonischen Religionen zu den geistigen Stifterreligionen, von Magie zu positiver Technik, von einer Metaphysik der Symbole zu positiver Wissenschaft — das ist nach dieser Lehre eine strenge Phasenfolge eines sicheren Todesweges, dessen Ziel je verschiedene Kulturen zu verschiedenen Zeiten erreichen mögen, der aber auch der Menschheit als ganzer in nicht zu ferner Zeit gesetzt ist.

Aber nicht nur seinem Sein und seiner Existenz nach, auch hinsichtlich seiner metaphysischen Erkenntniskräfte hat nach dieser Lehre der Mensch in seiner Geschichte mehr verloren als gewonnen. Der „dionysische" Triebmensch, der hier — im schroffen Gegensatz zur griechischen Erfindung des „homo sapiens", zum „apollinischen" Menschen — als das Gegenideal auftaucht, d. h. der Mensch, der mit besonderen technischen Mitteln den Geist, den großen Dämon, Usurpator und Despoten

des Lebens, ausschaltet, um sich in den einen Lebensdrang einzufühlen, die verlorengegangene Einheit mit ihm wiederzugewinnen, der die „Bilder" der Welt trägt — er ist es, der dem metaphysisch Wirklichen am nächsten steht.

Es soll hier nicht weitergegangen werden in der Darstellung dieser gewiß falschen, aber mit wohlerwogenen Gründen und sicher nicht weniger gut unterstützten Theorie, als es die positivistische und ideologische ihrerseits sind. Nur sei noch einiges über die geistesgeschichtliche Herkunft dieser Theorie gesagt. Ältere Paten sind Savigny und die späte (Heidelberger) Romantik, schon weit schärfer ausgeprägt der gegenwärtig wieder so stark wirksame Bachofen[17]. Paten sind ferner Schopenhauer mit seiner intuitiven Willensmetaphysik, freilich mit antidionysischer indischer und christlich persönlicher Wertung des Willensdranges; Nietzsche, der in seinem „dionysischen Pessimismus" („ipsissimum"), besonders in seiner dritten Periode, die Umwertung des Lebensdranges ins Positive vollzog; in einigen Hinsichten auch H. Bergson und in gewissen Elementen auch die moderne Richtung der Psychoanalyse.

Niemals aber wäre jene alte Romantik und wären diese Elemente der Paten zu einer grundlegend neuartigen Anthropologie und Geschichtslehre zusammengeschossen, hätten nicht Personen unseres gegenwärtigen Zeitalters aus eigener lebendiger Erfahrung heraus und in selbständiger Forscherarbeit diese Ideen schöpferisch neu geprägt. Welch Kinderspiel ist doch noch die alte Romantik mit ihrer Mittelalterverehrung gegenüber dieser vitalistischen Panromantik, die im letzten Grunde am liebsten hinter den homo sapiens des Diluviums selbst zurück möchte! Und da ist es nun überaus merkwürdig, daß Forscher ganz verschiedener Provenienz und Vertreter grundverschiedener Wissenschaften recht unabhängig voneinander zu ähnlichen Resultaten gelangten. Ich nenne von solchen Forschern Ludwig Klages, den eigentlichen Philosophen und Psychologen dieser anthropologischen Richtung; Edgar Daqué als Paläogeographen und Geologen; Leo Frobenius als Ethnologen; Oswald Spengler

als Historiker, und Theoder Lessing[18]. Endlich auch die sogenannte fiktionalistische Erkenntnistheorie H. Vaihingers, die der neuen panromantischen Anthropologie einige Fundamente gegeben hat. Ist doch nach Vaihinger der Mensch seiner geistigen Seite nach an erster Stelle das „nützliche Lebensfiktionen schaffende Tier". Die Gegenstandstheorie von L. Klages und Vaihinger sind z. B. in ihrem logischen Gehalt, nicht in ihrer Wertung, identisch. —

Vergleicht man diese neuartige, bisher in ihrer Geltung und Annahme wesentlich auf Deutschland beschränkte Theorie vom Menschen mit der christlich-theologischen, der rationalhumanistischen („homo sapiens") und der positivistischen Theorie, respektive den einseitigen naturalistischen Trieblehren, so ergeben sich hier nicht uninteressante Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten:

Obgleich der Dionysismus alle geistigen, spirituellen Religionen, also auch die jüdische und christliche, schroff ablehnen muß — den geistigen Schöpfergott z. B., da ja eben für ihn der Geist der leben- und seelenzehrende Dämon ist —, so kommt er doch der christlichen Anthropologie durch den Fallgedanken hindurch wieder näher, besonders in der Form, wie sie bei Augustinus vorliegt. Nur ist für ihn nicht eigentlich ein schon vorhandener „homo" gefallen, hat den Fall „getan", nein, der homo „sapiens" — er ist selbst der Fall, die Schuld und die Sünde. Ähnlich beruht beim alten Schelling, Schopenhauer und E. von Hartmann schon das pure Dasein der Welt selbst im Unterschiede von den in ihr realisierten Ideen auf einem Abfall der Natur Gottes von dem göttlichen Geist, respektive auf der Urschuld der blinden daseinsdurstigen Sucht. Mit der rationalen Anthropologie teilt diese neue Anthropologie anderseits die scharfe, ontologisch gemeinte Scheidung von Leben und Geist. Für Klages ist der „eine" Geist, der in allen Menschen tätig ist, ebensowenig aus einer natürlichen psychophysischen Entwicklung gradueller Art zu begreifen wie für Aristoteles oder Kant oder Hegel. Der Geist ist metaphysischer

Provenienz — nicht empirischer, wie bei den Positivisten und Naturalisten. Er ist also kein bloßer „sublimierter Überbau zum Triebleben". Aber — und hier liegt der Kern des Irrtums dieser Lehre — dieser Geistbegriff ist schon so gefaßt, daß er eigentlich nichts einschließt als das mittelbare Denken der technischen Intelligenz, ganz ebenso also wie bei den Positivisten und Pragmatisten. Dieser Geist kann kein ontisch seiendes und gültiges Ideen- und Wertreich erfassen. Seine Gegenstände sind nur „ficta", die den Menschen äffen; und in der sinnlosen Jagd nach ihnen verliert er mehr und mehr seine Seele — den dunkelträchtigen Mutterschoß seines Seins. Hier also bleibt die Theorie durchaus abhängig von ihrem eigentlichen Gegenspieler, der positivistisch-pragmatistischen Anthropologie. Sie folgt heimlich, indem sie verfolgt. Dieser Geist kann dem Menschen weder als Logos ein neues Seinsreich, noch als reine Liebe ein Wertreich eröffnen; er schafft nur immer kompliziertere Mittel und Mechanismen für Triebe, die er eben hierdurch verderbt und aus ihrer natürlichen Harmonie bringt. Und dazu tritt dann eben noch die vitalistisch-romantische Umwertung des Geistes von einem gotthaft bildenden aufbauenden Prinzip in eine lebens-, ja daseinsfeindliche dämonisch-metaphysische Macht[19]. Der schärfste Gegner ist hier der eigentliche Positivismus von Comte und Spencer, da ja gerade das Zeichen- und Werkzeugstier, der „homo faber", jenes Untier ist, das die Welt so verwüstet hat, wie es uns Klages und Lessing in so starken Worten schildern. Gemeinsam mit den Triebpsychologen und den drei den verschiedenen Trieblehren entsprechenden naturalistischen Geschichtslehren wiederum gibt diese neue Anthropologie dem emotional-autonomen Triebleben und seinem unwillkürlichen Ausdruck ein ungeheueres Gewicht. Aber im Gegensatz zu ihnen schreibt sie dem emotionalen Triebleben eine metaphysisch kognitive Funktion zu[20]; allerdings die einzige mögliche, da ja die Ratio nur „ficta" und leere „Anweisungen" auf das Leben und die Anschauung produzieren soll.

V.

Und nun noch eine letzte, die fünfte der heute vertretenen Ideen vom Menschen! Auch ihr wiederum entspricht eine eigentümliche Historik. Diese Idee ist bisher wenig gekannt, vielleicht noch weniger als die eben entwickelte.

Wenn die letztgenannte Idee des Menschen den Menschen, oder doch jenen „homo sapiens", den fast die gesamte abendländische Geistesgeschichte mit dem Menschen identifiziert hat, in einem Maße demütigt, wie es bisher kein Gedankensystem der Geschichte getan hat — ist er doch hiernach „das an seinem Geist erkrankte Tier" —, so läßt diese fünfte Idee umgekehrt das Selbstbewußtsein des Menschen auf eine Stufe, auf eine so jähe, stolze, schwindlige Höhe emporschnellen, wie es gleichfalls keine sonst bekannte Lehre je getan hat. Der „Ekel und die schmerzliche Scham", als die Nietzsche den Menschen im Zarathustra bezeichnet — die er aber erst wird, wenn er an der schimmernden Gestalt des Übermenschen gemessen wird, des allein Verantwortlichen und Verantwortungsfreudigen, des Herrn, des Schöpfers, des Sinnes der Erde und der einzigen Rechtfertigung dessen, was man Menschheit und Volk, Geschichte und Weltverlauf nennt, ja der obersten Wertspitze des Seins selbst —, ist der emotionale Ausgangspunkt dieser Lehre. Diese neue Form von Anthropologie hat die Übermenschenidee Nietzsches wieder aufgenommen und sie neuartig rational unterbaut. In streng philosophischer Gestalt geschieht dies vor allem bei zwei Philosophen, die sehr gekannt zu sein verdienen: bei Dietrich Heinrich Kerler und bei Nikolai Hartmann, dessen großartige, tiefgründige „Ethik" die philosophisch strengste und reinste Durchführung der obigen Idee darstellt[21].

Es liegt sowohl bei D. H. Kerler wie bei N. Hartmann ein neuartiger und mit allem abendländischen Atheismus vor Nietzsche ganz unvergleichlicher Atheismus vor, der die Basis bildet für diese neue Idee des Menschen. Ich pflege ihn den postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwor-

tung zu nennen. Was besagt das? In allem bisherigen Atheismus (im weitesten Sinne) der Materialisten, Positivisten usw. galt das Dasein eines Gottes an sich für erwünscht, aber entweder nicht nachweisbar oder sonst direkt oder indirekt nicht erfaßbar, oder aus dem Weltlauf widerlegbar. Kant, der die Gottesbeweise widerlegt zu haben meinte, machte doch das Dasein eines der Vernunftidee Gott entsprechenden Gegenstandes zu einem „allgemeingültigen Postulat der praktischen Vernunft". Hier in dieser neuen Lehre dagegen wird geradezu gesagt: Es möchte vielleicht sein, daß es im theoretischen Sinne etwas wie einen Weltgrund, ein Ens a se gäbe — sei dieses X theistisch oder pantheistisch, rational oder irrational —; jedenfalls wissen wir nichts davon. Aber ganz unabhängig von Wissen und Nichtwissen ist ausschlaggebend: Ein Gott darf und soll nicht existieren, um der Verantwortung, der Freiheit, der Aufgabe — um des Sinnes vom Dasein des Menschen willen. Nietzsche schrieb den selten voll verstandenen Satz: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein; also gibt es keine Götter." Hier ist der postulatorische Atheismus, das strengste Gegenbild zum postulatorischen Theismus Kants, zuerst in Schärfe ausgesprochen. Im 21. Kapitel von N. Hartmanns Ethik „Teleologie der Werte und Metaphysik des Menschen" findet sich dieser „postulatorische Atheismus der Verantwortung" zur höchsten Höhe geführt und streng wissenschaftlich zu begründen versucht: Nur in einer mechanischen oder doch nicht teleologisch gebauten Welt allein hat ein freies sittliches Wesen, hat eine „Person" Existenzmöglichkeit. In einer Welt, die eine Gottheit nach einem Plane erschaffen oder in der eine Gottheit außerhalb des Menschen in irgendeinem Sinne über Zukünftiges verfügte, ist der Mensch als sittliches Wesen, als Person — vernichtet. „Man hat zu wählen: entweder Teleologie der Natur und des Seienden überhaupt, oder Teleologie des Menschen." (S. 185.) Oder: Wäre die Welt dem Menschen irgendwie wesensgleich (und das, meint Hartmann, nehmen alle bisherigen Gotteslehren an), so geht

die Eigenart des Menschen in seiner kosmischen Stellung verloren, so ist der Mensch entrechtet. Nicht die kausale Determination, nicht der Mechanismus entrechtet ihn; er gibt ihm im Gegenteil die Mittel, das, was er in der streng objektiven Ideen- und Wertordnung des idealen Seins erschaut hat, in die Wirklichkeit einzuprägen. Ja, der Mechanismus ist das Instrument seiner Freiheit und seiner souveränen, selbstverantwortlichen Entscheidungen. Aber jede Prädetermination der Zukunft, die ein Wesen außer ihm setzte — vernichtet den Menschen als solchen. Heinrich Kerler drückte diesen Gedanken einmal (in einem Briefe an den Verfasser) noch waghalsiger aus: „Was schiert mich der Weltgrund, wenn ich als sittliches Wesen klar und einsichtig weiß, was gut ist und was ich soll? Gibt es einen Weltgrund und sollte er zusammenstimmen mit dem, was ich als gut einsehe, so sei er als mein Freund geachtet; stimmt er nicht damit zusammen, so werde ich auf ihn spucken, auch wenn er mich und meine Zwecke als daseiendes Wesen zermalmt."

Es sei wohl beachtet: In dieser Form des „postulatorischen Atheismus" zuerst ist die Leugnung eines Gottes nicht als Entlastung von Verantwortung und als Minderung der Selbständigkeit und Freiheit des Menschen empfunden, sondern gerade als die denkbar äußerste Steigerung der Verantwortung und Souveränität. Nietzsche zuerst hatte die Folgen nicht nur halb, sondern ganz zu Ende gedacht—nicht nur gedacht, sondern empfunden in der Tiefe des Herzens —, die Folgen des Satzes „Gott ist tot". Er darf nur tot sein, wenn der Übermensch lebt — er, der gleichsam Übergöttische, er, die alleinige Rechtfertigung des toten Gottes. So sagt auch Hartmann: „Die Prädikate Gottes (Prädetermination und Providenz) sind auf den Menschen zurückzubeziehen." Aber wohlgemerkt: Nicht wie bei Comte auf die humanité, auf „das große Wesen", sondern auf die Person — und zwar auf die Person, die das Maximum von Verantwortungswillen, von Fülle, Reinheit, Einsicht und Macht besitzt. Menschheit, Völker, Geschichte der großen Kollektivitäten — das alles sind hier nur Umwege zum in sich selbst

ruhenden Eigenwert und Eigenglanz von dieser Art Person. Die Fülle der Verehrung, der Liebe, der Anbetung, die einst die Menschen auf Gott und ihre Götter ausgeschüttet haben, gebührt dann dieser Art von Personen. In eisiger Einsamkeit und absolut auf sich gestellt — und unableitbar — steht die Person bei beiden Philosophen, bei Hartmann wie bei Kerler, zwischen den zwei Ordnungen des realen Mechanismus und dem frei in sich schwebenden Reiche der objektiven Wert- und Ideenordnung, die durch keinen lebendigen geistigen Logos gesetzt ist. Auf nichts darf der Mensch sein Denken, seinen Willen stützen, um in den Weltlauf Richtung, Sinn, Wert zu tragen. Auf nichts, weder auf eine Gottheit, die ihm mitteilt, was er soll oder nicht soll, noch gar auf so schäbige Gedankenfetzen alter Gottesmetaphysiken, wie es „Entwicklung", „Tendenz zum Fortschritt der Welt" oder der Geschichte sind — oder gar auf kollektive Willenseinheiten irgendeiner Art.

Und was ist nun dieser Anthropologie die Geschichte? Auf diese Frage hat Kurt Breysig in seinem neuen Werke über Historik[22] eine Antwort zu geben versucht. Wenn man auch diese Antwort falsch findet (wie der Verfasser) — jedenfalls ist anerkennend von ihr zu sagen, daß hier der historische strenge Seins- und Wertpersonalismus ganz erheblich vertieft ist. Werden doch hier die kollektiven Mächte der Geschichte nicht einfach geleugnet, wie z. B. bei Treitschke, Carlyle — „Männer machen die Geschichte" —, sondern anerkannt, aber doch immer wieder auf personale Kausalität zurückgeführt. Die tatsächliche Auswirkung einer solchen Anthropologie in der Geschichtsschreibung selbst sehen wir wohl am deutlichsten in denjenigen Mitgliedern des Stefan-George-Kreises, die sich um geschichtliche Dinge bemühen, vor allem in F. Gundolfs Werken über Shakespeare, Goethe, Cäsar, George, Hölderlin, Kleist.

Geschichte auf dem Boden dieser Anthropologie wird von selbst zur monumentalen Darstellung der „geistigen Gestalt" von Helden und Genien oder, um mit Nietzsche zu reden, der „höchsten Exemplare" der menschlichen Gattung.

DER MENSCH IM WELTALTER DES AUSGLEICHS

Die Deutsche Hochschule für Politik besitzt, von jenen Zielen abgesehen, die jeder solchen Institution in jedem Lande eignen: streng fundiertes und nüchternes Wissen zu lehren über alle für die Staatspolitik in Frage kommende Wirklichkeiten der Völkerwelt, noch zwei besondere Ziele und Rechtfertigungsgründe ihres Daseins, die in dem geschichtlichen Wesen und der geschichtlichen Lage unserer Nation wurzeln. Sie soll beitragen — was an ihr ist und sein kann — einmal, den uralten tragischen deutschen Gegensatz von Macht und Geist zu überwinden, den der neue republikanische demokratische Staat vielleicht noch eher gesteigert als gemindert hat. Und sie soll und kann helfen, das an die Sonne des Tages heraufzuführen, dessen Sein oder Nichtsein in kommenden Tagen nach meiner festen Überzeugung das Schicksal dieses Staates entscheiden wird: das Werden einer deutschen Elite, die langsam die politischen Führerschaften aller Art mit ihrem aus den Tiefen deutscher Volksgeschichte geschöpften Geiste und Willen — nicht als eine Kopie, sondern als eine Wiedergeburt dieses Geistes, weit geöffnet für die gegenwärtige Welt und die Forderung der Stunde — zu durchdringen und unmerklich zu leiten vermag.

Keinen größeren Irrtum gibt es, als Demokratie und Elite in einen ausschließenden Gegensatz zu bringen, wie es leider ebenso viele elitefreundlichen Anhänger dieser Staatsform als ihre, sei es monarchistischen, sei es nach irgendeiner Form diktatorischen Regimes strebenden Gegner tun. Mit Recht lehrt Pareto, der Mann, der einer der besten Kenner des Elitenproblems war, nicht nur, daß die Geschichte eine „Zirkulation von Eliten" sei, sondern auch, daß dieser Satz unabhängig von der Form des Staates gelte, in dem die Menschen leben. Wahr ist nur: die Demokratie enthüllt die vorhandenen geschicht-

lichen Gegensätze von Stämmen, Konfessionen, Klassen, Parteien in einer Nation schonungsloser; aber sie produziert sie nicht. Und indem sie sie enthüllt, umreißt sie scharf und klar die zukünftigen Aufgaben, welche die Elite zu lösen hat. Wohl aber gilt ein anderes: In der gefährlichen Krisis, in der sich heute die parlamentarische Demokratie fast der ganzen Welt aus hier nicht zu erörternden sehr tiefen Ursachen befindet, in ihrem schweren Ringen, nicht mehr wie ehemals gegen irgendeine Art des konservativen Legitimismus (dieser Gegensatz ist heute fast tot), wohl aber gegen die Diktaturtendenzen von rechts und links, wird sie sich nur dann selbst behaupten können, wenn sie — ihren Gegnern die Waffen gleichsam entwindend — eine wohlausgewählte, bewegliche, tatkräftige, der Nation die Einheit von Bildung und Macht gebende Elite hervorzubringen und zu dulden vermag. Ob uns Deutschen dieses Werk gelinge oder nicht, daran ist nicht nur das Schicksal unseres nationalen Bildungsgutes und die Würde unserer menschlichen Form, sondern auch das geschichtliche Schicksal unseres Staates selbst geknüpft.

Das große soziologische Problem der Arten, der Bildungsweisen, der Erhaltung, Ausbreitung und des Untergangs geschichtlicher Eliten überhaupt — ein soziologisches Problem größter Bedeutung und vielleicht der Beachtung dieser Hochschule besonders würdig —, kann ich hier nicht anschneiden, auch nicht auf unser Land beschränkt. Sicher ist eins: Eine bloße Bluts- und Traditionselite wie der alte preußische Adel und das von ihm inspirierte Beamtentum wird sie nicht sein. Die menschlichen Qualitäten und Fähigkeiten, welche die Aufgaben unserer Weltstunde fordern, gehören kaum zu jenen, die nach den Gesetzen psychischer Vererbung in besonderem Maße blutserblich sind. Aus einer unserer allzu vielen, so stark gesinnungsmäßig geformten politischen Parteien, die so gerne geneigt sind (wieder zeigt es der noch nicht abgeschlossene Kampf ums Reichsschulgesetz) den Ast abzusägen, auf dem sie selber sitzen — ich verstehe hierunter jenes Maß von Einheit nationaler

Bildung und deutscher Geschichtsauffassung, ohne das die freie demokratische Diskussion und Willensbildung in einem Parlamente unmöglich ist —, wird die Elite nie erstehen. Schon darum nicht, weil auch spezifisch politische Eliten — denken Sie an jene erhabene Elite, die im Gefolge der deutschen Befreiungskriege emporkam! — niemals fast unmittelbar aus der politischen Sphäre selbst hervorgehen, sondern aus neuen geistigen und zugleich durch ein neues Lebensgefühl getriebenen Bewegungen heraus geboren werden, um langsam in die politische Sphäre hineinzuwachsen. So ist auch die faschistische Bewegung herausgewachsen aus einer Renaissancebewegung der Kriegsteilnehmer und der italienischen Jugend. Und ebensowenig erstehen Eliten aus bestimmten Klassen und abgrenzbaren Berufen.

Eliten, die nicht nur die zu gewissen Zeiten bedeutsame Funktion haben, irgendeinen politischen und kulturellen Besitzstand klug und weise zu erhalten und zu verwalten, an die vielmehr die Zeit selbst das Wort „Schaffe!“ spricht, müssen aus der geheimnisvollen Tiefe des Volkstums selbst zum Lichte reifen, langsam, und ja nicht zu frühe belichtet; und vermögen es kaum anders in dieser unserer Zeit als so, daß „Kreise“ langsam verschmelzen, die sich um führende Persönlichkeiten gebildet haben. Es ist mein fester Glaube, aus langjähriger Erfahrung und Anschauung geschöpft, daß solche Elitenbildung heute in unserem der neuen Staatsform anfänglich so wenig angepaßten deutschen Volke im Keime schon im Werden ist. Und mögen auch noch viele Jahre, vielleicht Jahrzehnte vergehen, bis diese werdende, auch heute noch allzusehr nur kulturkritische Elite so wirklichkeits- und lebensreif ist, daß sie auch im Geiste unserer Politik in die Erscheinung zu treten vermag, daß sie abzulösen vermag die gegenwärtige Statt- und Platzhalterschaft deutscher Führung — so wird doch dieser Frühling kommen, nicht zerstörend, was die Väter in Weimar gebaut, wohl aber in dieses Gerüste der Not hineintragend die Arete und den geistigen lebendigen Gehalt.

Eine Voraussetzung für die Bildung solcher Elite — eine Voraussetzung, die schon heute erwägbar ist — ist es, daß wir eine möglichst gemeinsame Idee uns erwürben von der Struktur des Weltalters, in das wir eingetreten sind, und zugleich von der Art der Umformung des führenden Menschentyps, der diesem Weltalter angemessen wäre. Mit Absicht sage ich „Weltalter" — nicht nur Zeitalter. Denn die Größenordnung, in der jener tiefgehende Wandel der Dinge und des Menschen liegt, an dessen Beginn wir stehen, dürfte nicht leicht überschätzt werden. Unvergleichlich mit allen Einschnitten, die der Historiker im Lebenszeitraum der Geschichte der sogenannten europäischen „Neuzeit" zieht, scheint er mir an Tiefe und Allseitigkeit sogar noch jenen Gesamtwandel zu übertreffen, der vom sogenannten europäischen Mittelalter zur Neuzeit führt; und wir müssen uns schon bis zur Entstehung des Christentums und zum Emporkommen der germanisch-romanischen Völkerwelt zurückwenden, um ein annäherndes Gleichnis für die Tiefe der Wandlung zu haben. Es ist nicht nur eine Wandlung der Dinge, Umstände, der Institutionen, der Grundbegriffe und -formen der Künste und fast aller Wissenschaften — es ist eine Wandlung des Menschen selbst, der Artung seines inneren Aufbaues selbst aus Leib, Trieb, Seele, Geist; und es ist nicht nur eine Wandlung seines tatsächlichen Seins, sondern auch eine Wandlung seiner Richtmaße. Rührend unbeholfen äußert sich darüber ein Führer der deutschen Jugendbewegung: „Wohl tragen wir in uns ein Bild des Menschen, es hat aber nicht solcher Art Gestalt, daß man ihm nachbilden könnte. Insofern wir es aber tragen, wird es dadurch immer sichtbarer, daß der einzelne es in der Freiheit seines inneren Wachsens offenbart."

Alle menschliche tiefere Bestrebung, auch alle Politik, ist besonders in Zeiten tiefgehender Wandlung von solch geheimnisvollem, ich möchte sagen eschatologischem Menschenbild und -vorbild bewußt oder unbewußt getragen. Der letzte deutsche Genius, der ein solches Bild bewußt zu schaffen suchte und es mit dem Gedanken einer neuen europäischen Elite eng

zu verbinden suchte, war Friedrich Nietzsche. Er nannte das Bild seiner Sehnsucht „Übermensch". So mächtig dies Bild auch in gewissem Sinne gewirkt hat in ganz Europa und darüber hinaus — ich erinnere hier nur an Mussolini und den Faschismus —, so leidet es nicht nur an der welt- und wirklichkeitsfernen Vagheit fast aller Äußerungen des großen einsamen Dichterdenkers, sondern es hat auch während seiner eigenen Entwicklung eine Anzahl tiefgehend verschiedener Phasen durchlaufen, die ich hier nicht schildern kann. Seine erste ganz eschatologische Form war die Idee einer neuen Art Mensch im biologischen Sinne des Wortes; seine letzte Form die bewußte Züchtung und Erziehung einer neuen historischen Elite innerhalb der bestehenden Artgrenzen, für deren Eigenart Nietzsche auch in der bisherigen Geschichte schon viele Beispiele anführt, nur daß sie hier „nur Zufall und glückliches Ereignis" gewesen seien. In dieser letzten Phase, in der Nietzsches (auch heute noch in vielen Zügen wertvolle) Kritik Darwins und der Evolutionslehre überhaupt die schärfste Form annahm, wird der Übermensch nur das anschauliche Sinnbild für die Verwirklichung der „neuen Werttafeln", die aus seiner gewaltigen Kritik der überlieferten geschichtlichen „Moralen" hervorgingen. Ohne hier in eine Kritik dieses Bildes inhaltlich eintreten zu können, möchte ich nur sagen, daß dieses Bild, so erweckend es gewirkt hat, uns nicht als dasjenige erscheint, das die werdende Elite unserer Zeit zu ihrer Eschatologie des Menschen machen dürfte.

Es ist überhaupt ganz und gar zu brechen mit jeder Idee einer wesentlichen Artumbildung des Menschen im biologischen, besonders morphologischen Sinne. Alles, was uns die wissenschaftliche Biologie lehrt, spricht gegen diese Umbildung; spricht andererseits dafür (was ich hier nicht zeigen kann), daß der Mensch ein morphologisch endgültig fixiertes Wesen ist. Schon die Tatsache, daß die Spielräume der möglichen Artevolution mit der Höhe und Differenzierung der Organisation zurückgehen (Weißmann), spricht dagegen, daß mit einer weiteren biologischen Entwicklung des Menschen zu rechnen ist. In

geschichtlichen Zeiten hat sich der Mensch auf keinen Fall organisatorisch wesentlich geändert. Die Rassendifferenzierung ist wahrscheinlich schon Folge der Selbstdomestikation und Kultur. Die Eigenentwicklung des spezifisch menschlichen „Geistes" sowie auch der dem Menschen mit dem Primaten gemeinsamen „Intelligenz" hat vielmehr so tiefgehend und prinzipiell seine morphologische Organentwicklung abgelöst, daß auch die stärkste Re-Sublimierung — und selbst Jahrhunderte einer solchen — seine Artorganisation höchstens erhalten, nicht aber Kräfte zu einer organologischen Weiterentwicklung bereitstellen könnte.

Der Glaube an eine organologische Veränderung des Menschen durch Erblichkeit funktionell erworbener Eigenschaften, wie sie H. Spencer annahm und parallel zur geistigen Entwicklung setzte, scheint mir irrig. Unsere heutige exakte Erblichkeitsforschung schließt sie aus. Die wissenschaftlich noch erwägenswerte Vererbung von erworbenen „Fähigkeiten" zu bestimmten Eigenschaften könnte nur erfolgen nicht durch direkte Somainduktion auf die Erbwerte des Keimplasmas, sondern auf seine Protoplasmastruktur, also viel indirekter und in viel gewaltigeren Zeitmaßen als jenen, mit denen Spencer rechnete. Außerdem ist nicht nur die Kumulation der Werke, sondern auch die Entwicklung des Geistes und seiner Tätigkeitsformen selber beim Menschen autonom und unabhängig von seiner körperlichen Organisation geworden, und daher auch den von der Biologie unabhängigen „Geisteswissenschaften" zur Erkenntnis überantwortet. Wenn daher Spencer eine Zunahme der psychischen und sozialen Harmonie und eine Zunahme des Apriorikapitals des menschlichen Verstandes und der menschlichen sittlichen Gefühle mit biologischen Gründen nachweisen will — bildlich: eine Bewegung der Art auf das immer sanftere, intellektuellere Herdentier und auf das sogenannte „soziale Gleichgewicht" hin —, so entbehrt diese Zukunftserwartung jeder Begründung.

Erscheint mir eine solche fortschrittlich biologische Art- und Höherentwicklung des irdischen Menschen ganz unwahrschein-

lich, so nicht minder eine biologisch gerichtete Dekadenz. War jenes Zukunftsbild, das Spencer, Darwin und auch Nietzsche entwickelten, ein allzu helles, so ist heute ein um so dunkleres Bild in weiten Kreisen der Jugend, besonders der deutschen Jugend, wirksam. Ich denke da vor allem auch an jenes ebenfalls biologisch gemeinte Zukunftsbild, das L. Klages mit Geist und Kunst entwirft. Ganz folgerichtig mit seiner Wesenslehre vom Menschen, nach welcher der „Geist", das Bewußtsein, der Wille, das Ich, in der Geschichte zunehmend am „Leben" und an der „Seele" nagen — in denen nach seiner der deutschen Spätromantik entnommenen Schätzung aller hohe Wert des Daseins liegen soll —, muß der Mensch im selben Maße, als er „denkt", auch „mechanisch" denken, und als er „will", immer mehr Mechanismen hervorbringen und zwischen sich und die jungfräuliche Natur stellen, bis zu einem Punkte, da er diese Mechanismen nicht mehr zu beherrschen und zu regieren vermag und sie ihn daher unter sich gleichsam begraben. So ist der Weg des Geistes nach den Lehren dieser Panromantiker, als deren stärksten Exponenten ich L. Klages nannte (ich hätte ebensogut L. Frobenius, E. Daqué, O. Spengler, Th. Lessing nennen können), für Leben und Seele im Menschen — und, soweit der Mensch die organische Natur technisch beherrscht, auch für die lebendige Natur selbst — ein wirklicher Todesweg; denn auch das lebendige Einzelwesen bringt ja psychisch wie physisch die Mechanismen selbst erst hervor, an denen es stirbt.

Wie psychologisch verständlich, wie suggestiv zugleich für unsere Herzen ist dieses düstere Zukunftsbild des Menschen — das nur eines noch zu gestatten scheint: sich in einen Winkel der Natur zu flüchten, um hier den Menschen und seine Geschichte zu beklagen, die Urvergangenheit des Menschen und ihre letzten Reste in Mythos, Sage, Märchen, Brauch zu bewundern und sich durch Rauschgifte und Enthaltung von aller „Tat" pathisch zurückzuversenken in die entflohenen Tage der urtümlichen Seele! Wer von uns, der den Weltkrieg erlebt hat, in

dessen Verlauf so oft in den Berichten zu lesen stand: „Aus technischen Gründen war es unmöglich .....", etwa in einem entscheidenden Augenblick den Unterseebootkrieg zurückzunehmen, oder am Beginne des Krieges die Rücknahme der russischen Mobilisierung durch den Zaren usw.; wer die ganze letzte Entwicklung des Abendlandes im 20. Jahrhundert im kleinsten und größten erlebt hat, die steigende Unregierbarkeit der Massen, die Unlenkbarkeit des autonom gewordenen Finanzkapitals — wer von uns hätte nicht Gefühle in seinem Busen genährt, die dieser düsteren Dekadenztheorie entgegenkommen? Aber — was bedeutet denn dieses spätabendländische Intermezzo für die Menschheit, die ganze? Wenig oder gar nichts! Diese pessimistische Theorie ist genau so eng europäistisch wie die des fortschrittsgläubigen Positivismus — nur mit umgekehrtem Wertvorzeichen. Eine Krise Europas ist eben doch noch nicht schon ein Anzeichen für das Sterben der Menschheit, auch nicht für den „Untergang des Abendlandes"! Als Weckruf mag jene Ideengruppe bedeutsam sein, als Voraussage ist sie es nicht. Der „Geist" ist kein Feind des Lebens und der Seele! Gewiß, er schlägt Wunden, aber er heilt sie auch. Derselbe Kapitalismus z. B., der die organische Natur in seiner Epoche der Holzfeuerung bis Ende des 18. Jahrhunderts so sehr verwüstet hat, er hat in der folgenden Epoche der Koks- und Kohlenfeuerung die anorganische Energie in den Dienst der Wirtschaft gestellt, die nunmehr das organische Leben schützen und schonen läßt; und er wird sich in Zukunft noch anderer Energien zu bedienen wissen, welche die gleichen sozial nutzbaren Leistungen auf immer niedrigere Kräfte (wie Wasserkräfte, radioaktive Energien) abschieben, um höhere dafür frei zu machen. Nicht der Geist, nur der übersublimierte „Intellekt", den Klages mit „Geist" verwechselt, er ist in gewissem Maße der Feind des Lebens; der „weisheitslose Intellekt", der höherer Vernunftideen und Werte ledige! Und ist hier nicht Re-Sublimierung — was ich damit meine, darüber später — durch Erziehung beim Einzelwesen möglich, durch systematische Eugenetik bei der

Art, wie sie in Deutschland jetzt in verdienstvoller Weise durch Professor Eugen Fischer am Kaiser-Wilhelm-Institut propagiert wird; und noch vieles andere? Noch eines: Ich gebe zu, daß für diesen unseren begrenzten Kulturbereich die Gefahr, durch Mechanisierung unterzugehen — das heißt nicht auszusterben, sondern politisch und kulturell ohnmächtig zu werden —, besteht. Aber nur dann, wenn nicht eine neue Kunst der Selbstbeherrschung der Naturbeherrschung, die das Abendland bisher so einseitig ausgebildet hat, zur Seite tritt. Doch dieses hernach.

Ist also von einer Zukunft und einem neuen Bilde des Menschen die Rede, so kann ich mir nur ein solches Zukunftsbild denken, das nicht einer automatisch eintretenden — sei es einer positiv oder negativ gerichteten — Umformung der organischen Naturanlagen des Menschen entspricht, sondern das vor allem ein seiner freien Selbstgestaltung zugängliches „Ideal" darstellt — der Gestaltung jenes ungeheuer plastischen Teiles seines Wesens, der, direkt oder indirekt, dem Geiste und Willen zugänglich ist. Was vom Geiste kommt, kommt nicht automatisch, kommt nicht von selbst. Es muß in die Hand genommen werden! In diesem Sinne gilt das Wort des Franzosen Gratry: „Nicht nur der einzelne, auch die Menschheit kann als Heiliger oder als Schuft enden, je nachdem sie will." Der Mensch ist ein Wesen, dessen Seinsart selbst die noch offene Entscheidung ist, was es sein und werden will.

Das Ideal aber ist, soll ihm ein Name sein, für den Menschen der „Allmensch" — nicht der schon im Abstand zu einer Masse und zu aller Demokratie gedachte „Übermensch". Über- und Untermenschen aber sollen im Ideal des Allmenschen — Menschen werden.

Der Mensch hat sich in seinem uns bekannten Werdegang bis heute als ein Wesen von ungeheurer Plastizität erwiesen. Darum ist es für jede philosophische Gesinnung die größte Gefahr, die Idee des Menschen zu eng zu fassen, sie unversehens nur aus einer naturhaften oder gar nur historischen Gestalt

herzuleiten oder sie in eine solch enge Idee hineinzusehen. Die Idee des „animal rationale" im klassischen Sinne war viel zu eng; der „homo faber" der Positivisten, der „dionysische Mensch" Nietzsches, der Mensch als „Krankheit des Lebens" in den neuen panromantischen Lehren, der „Übermensch", der „homo sapiens" des Linné, der „l'homme machine" Lamettries, der nur „Macht"-, nur „Libido"-, nur „Wirtschafts"mensch von Machiavelli, S. Freud und K. Marx, der gefallene gottgeschaffene Adam — alle diese Vorstellungen sind viel zu eng, als daß sie den ganzen Menschen fassen dürfen. Es sind das ferner alles gleichsam Ideen von Dingen. Der Mensch aber ist kein Ding — er ist eine Richtung der Bewegung des Universums selbst, ja seines Grundes. Der Mensch ist „Mikrokosmos und geisterfülltes Lebewesen" — ich hoffe, diese Ideen sind nicht bereits zu enge Maschen für die Fülle seiner Möglichkeiten und Gestaltungen. Also Raum für den Menschen und für seine wesensunendliche Bewegung, und keine Fixierung an ein „Beispiel", an eine sei es naturhistorische oder welthistorische Gestalt! „Die Menschheit trägt eine unbegrenzte Zahl von Entwicklungen in sich — geheimnisvoller und größer, als man denkt" (L. v. Ranke).

Der Allmensch im absoluten Sinne freilich — die Idee des alle seine Wesensmöglichkeiten ausgewirkt in sich enthaltenden Menschen —, er ist uns kaum nahe; ja er ist uns so ferne wie Gott, der, soweit wir in Geist und Leben sein Wesen erfassen, ja nichts ist als die Essentia des Menschen — nur eben in unendlicher Form und Fülle. Für jedes Weltzeitalter aber gibt es einen relativen Allmenschen, ein Maximum von Allmenschlichkeit, das ihm zugänglich ist, ein relatives Maximum der Teilhabe an allen höchsten Formen des menschlichen Daseins. Auch für uns.

Lassen Sie mich, um diesen relativen, uns heute zugänglichen Allmenschen als leitendes Ideal zu charakterisieren, von der Idee der Aufgabe des kommenden Zeitalters ausgehen:

Wenn ich auf das Tor des im Anzug begriffenen Weltzeitalters einen Namen zu schreiben hätte, der die umfassende Tendenz dieses Weltalters wiederzugeben hätte, so schiene mir nur ein einziger geeignet — er heißt „Ausgleich". Ausgleich in fast allen charakteristischen spezifischen Naturmerkmalen, physischen wie psysischen, die den menschlichen Gruppen als solchen zukommen, in die man die ganze Menschheit einteilen kann; und — gleichzeitig — eine mächtige Steigerung der geistigen, individuellen und relativ individuellen, z. B. nationalen Differenzen. Ausgleich der Rassenspannungen, Ausgleich der Mentalitäten, der Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen Kulturkreise, vor allem Asiens und Europas. Ausgleich der Spezifitäten der männlichen und weiblichen Geistesart in ihrer Herrschaft über die menschliche Gesellschaft. Ausgleich von Kapitalismus und Sozialismus, und damit der Klassenlogiken und der Klassenzustände und -rechte zwischen Ober- und Unterklassen. Ausgleich zwischen den politischen Machtanteilen von sogenannten Kultur-, Halbkultur- und Naturvölkern; Ausgleich auch zwischen relativ primitiver und höchst zivilisierter Mentalität. Relativer Ausgleich von Jugend und Alter im Sinne der Wertung ihrer Geisteshaltungen. Ausgleich von Fachwissenschaft und Menschenbildung, von körperlicher und geistiger Arbeit. Ausgleich zwischen den nationalen ökonomischen Interessensphären und dem Beitrag, den die Nationen geistig und zivilisatorisch für die Gesamtkultur und — Zivilisation der Menschheit liefern. Ausgleich endlich auch zwischen den einseitigen Ideen vom Menschen, von denen ich soeben einige Typen nannte.

Wohlgemerkt: diese Tendenz zum Ausgleich bei stetig wachsender Differenzierung des geistigen Individuums Mensch — dieser Ausgleich ist nicht eines von jenen Dingen, die wir zu „wählen" hätten. Er ist unentrinnbares Schicksal. Wer sich dagegen stemmt, wer irgendein sogenanntes „charakteristisches", „spezifisches" Ideal des Menschen kultivieren will, ein historisch schon plastisch geformtes — er wird in die Luft stoßen.

Die Welt ist heute voll davon, als wäre sie ein Trödelladen von Antiquitäten, alle möglichen Stilformen der Spezies „Mensch" wieder erneuern zu wollen: den „heidnischen" Menschen, den „frühchristlichen" Menschen, den „gotischen" Menschen, den „Renaissance"-Menschen, den „lateinisch-katholischen" Menschen (Frankreich), den „Muschik"-Menschen, usw. An solchen künstlichen romantischen Bestrebungen wird die Menschheit schweigend vorübergehen!

Ist also, wie ich sagte, der Ausgleich selbst unentrinnbares Schicksal einer Menschheit, die in dem Weltkriege ihr erstes wirkliches Gesamterlebnis hatte — denn hier erst beginnt die eine gemeinsame Geschichte der sogenannten Menschheit —, so ist es dennoch Aufgabe des Geistes und Willens, diesen Ausgleich der Gruppeneigenschaften und -kräfte also zu leiten und zu lenken, daß dieser Ausgleich einer Wertsteigerung des Typus entspricht. Und das ist — an erster Stelle sogar — Aufgabe auch für alle Politik.

Ist das vergangene Weltalter seiner Grundstruktur nach ein Weltalter stetig wachsender und sich ständig partikularisierender Kräftespannungen gewesen, wie Rudolf Eucken sagte der „Kraftentwicklung", nur relativ selten von revolutionären heftigen Entspannungsvorgängen unterbrochen — die Bauernkriege, die englische und französische Revolution, die kleine deutsche und die große russische Revolution —, so erscheint mir die allgemeinste Formel, unter die man das keimende Weltalter bringen kann, als die eines solchen der universalisierenden Kräfteentspannung zwischen den menschlichen Beziehungen — des Kräfteausgleichs. Zugleich eines solchen, in dem der Mensch der Dämonie der im vergangenen Weltalter entfesselten Kräfte sachhaft gewordener Gewalten vermöge seines lebendigen Geistes und Herzens wieder Herr zu werden versuchen wird, um sie in den Dienst des Heiles der Menschheit und sinnvoller Wertverwirklichung zu stellen. Jede Politik, die bloße Unterbindung und Hinderung sein will dieses schicksalsmäßigen Ausgleichs, oder eines seiner Teile, wird hinweggespült werden

von der gewaltigen, unwiderstehlichen Strömung zum Ausgleich hin. Und jede formal richtig gestellte politische Aufgabe ist heute in der Tat eine Aufgabe, diesen Ausgleich an irgendeiner Stelle so zu leiten und zu lenken, daß er mit einem Minimum von Zerstörung, Explosion, Blut und Tränen vor sich zu gehen vermag. Das scheint mir, wie gesagt, die allgemeinste Formel zu sein für die Politik des neuen Weltalters überhaupt. Denn ganz klar müssen wir uns über eines sein: Die Weltalter nicht der zunehmenden Spannungsstauung und Partikularisierung der Kräfte, sondern die Weltalter des Ausgleichs sind die für die Menschheit gefährlichsten, die todes- und tränentrunkensten. Jeder Vorgang, den wir Explosion, Katastrophe in Natur und Geschichte nennen, ist ein vom Geist und Willen nicht sinnvoll geleiteter oder leitbarer Ausgleichsvorgang.

Einige Arten dieses kommenden Ausgleiches seien hier skizziert.

Unweigerlich wird fortschreiten der Rassenausgleich, die Blutmischung. Schon I. Kant hat den Ausgleich der Rassenspannungen als Schicksal vorausgesagt. Wer das Heil der Welt in der Erhaltung einer „reinen", nach seiner Meinung einer „Edelrasse" sieht, dem bleibt nichts anderes zu tun übrig, als was des Grafen Gobineau „sieben Getreue" getan — er ziehe sich zurück mit seinen Rasseedlen auf eine Insel und verzweifle! Die Entwicklung der Selbständigkeit der farbigen Völker hat schon jetzt reißende Fortschritte gemacht. Ein Ausgleich zwischen Weißen und Farbigen wird notwendig kommen. Aber — er kann gut und kann schlecht vollzogen werden: so, daß adäquates, nach den Erfahrungen der Wissenschaft wertsteigernd sich ergänzendes Blut zusammenkommt, oder auch so, daß inadäquates, zur Wertniedrigung des Typus führendes Blut sich mischt. Ob man die großen Systemrassen, in die der Mensch zerfällt, polygenetisch deutet und die Menschheit überhaupt nicht für blutsverwandt untereinander hält, oder ob man monophyletisch denkt — auf alle Fälle ist die Rassenscheidung schon in den Prozeß der Menschwerdung selbst einbezogen gewesen.

Die eine Menschheit ist weder nach Rasse, noch nach Kultur, ein Ausgangspunkt der Geschichte gewesen, sondern liegt in ihrer Zielrichtung. Die Weltgeschichte besteht eben ihrer formalsten Struktur nach weder in einem rhythmisch geordneten Ablauf einer Mehrheit von sei es Rassenschicksalen, sei es sogenannten „Kulturen", die neben- und unabhängig voneinander emporblühen, reifen und vergehen — wie es O. Spengler unter Mißachtung aller Mischungen, Rezeptionen, Renaissancen so suggestiv dargestellt hat —, noch in einer von Anfang an einzigen kontinuierlichen Bewegung, die sich erst später durch Milieu- und historisch erworbene Anlageverschiedenheiten in getrennte Ströme geschieden hätte, wie es alle spezifisch christlichen und positivistischen — beiderseitig europäisch eingeengten — Geschichtsauffassungen annehmen. Ihre Struktur gleicht vielmehr einem Flußsystem, in dem eine große Anzahl von Flüssen Jahrhunderte ihren besonderen Lauf verfolgen, die sich aber, von unzähligen Nebenflüssen gespeist, schließlich in steigendem Neigungswinkel zueinander zu einem großen Strome zu vereinen streben.

In dem Maße, als die dauernden Gebilde, die als Zivilisationen und Kulturen aus den abnehmend zahlreichen Geschichtsströmen abgesetzt werden, dem vernunftbegabten Geiste der Volkseinheit entstammen — der in seiner Struktur stets ein konkret einmaliger ist —, überleben sie in irdischer Unsterblichkeit die Existenz der ethnischen Volkseinheiten und ihrer staatlichen und ökonomischen Institutionen. Ihr geistbildender objektiver Sinn- und Wertgehalt vermag in Renaissancen und Kulturmischungen zu jeder Zeit wieder lebendig zu werden und den Menschen zu formen. So vermochte z. B. die Antike in immer neuer Form und Art die abendländische Völkerwelt zu befruchten. In dem Maße aber, als die Gebilde bloßer „Ausdruck", bloße Physiognomik sind der Seele und des Lebens der Gruppen (als Sage, Märchen, Mythos, Brauch, Sitte usw.), geht ihre lebendige Wertbedeutung mit dem Volkstum endgültig zugrunde und verloren — sind sie

sterblich. Nur die gemeinsamen Mischprodukte von Geist, Machttrieb und Intelligenz, insbesondere die positive Wissenschaft, Technik, Staats- und Verwaltungsformen, Rechtsregeln, kurz die zivilisatorischen Gebilde, zeigen in scharfem Doppelunterschiede von aller rein „geistigen Kultur" wie andererseits vom „seelenhaften Ausdrucks- und Lebensgefüge" einen zugleich kontinuierlichen, die Völkerexistenzen wie die Kulturformen durchquerenden „Fortschritt" und eine gradlinige „Kumulation", die zugleich immer „internationaler" wird. Der Ausgleich der rein geistigen Kulturformen aber — nicht nur der gleichzeitigen, sondern auch der in der Vergangenheit gewordenen, aber überlebenden und überlebensfähigen —, der „kosmopolitische" Ausgleich, geht unvergleichlich langsamer und mit ganz anderen Mitteln vor sich als der zivilisatorisch-technische, vor allem an den Welthandel geknüpfte „internationale" Ausgleich, auf dessen Voraussetzung freilich auch der erstere mitberuht[1]. —

An bedeutender Stelle unter den Arten möglichen Ausgleiches steht der in der Bildung des diesem Weltalter angemessenen Menschen selbst — des Subjektes, das alle Geschichte erzeugt und hervorbringt. Ein Ausgleich, der uns schon heute scharf in die Augen fällt, wo immer das Antlitz des Menschen in der Bewegung auf den relativen Allmenschen sich in Eliten zu formen beginnt, ist der zwischen dem „apollinischen" und „dionysischen" Menschen — als Ideen, als Typen genommen. Als „Rationalismus" und „Irrationalismus", „Ideen"- und „Lebensphilosophie", hat dieser Gegensatz bisher auch das philosophische Denken aller Nationen geschieden[2]. Dieser Ausgleich stellt sich nicht nur für die abendländische Menschheit, sondern nicht minder auch für die amerikanische, in einem seltsamen Prozesse dar, der schon sehr erheblich eingeleitet ist und der so viele unter uns, die nur mit den Maßen des vergangenen Weltalters messen, zunächst mit Furcht, ja Entsetzen erfüllt. Ich möchte diesen Prozeß, um ihn in all seinen reichen Symptomen zu umfassen, die er schon jetzt aufweist, einen

Prozeß der Re-Sublimierung nennen. Ich verstehe unter Resublimierung jenen Vorgang einer — selber geistgewollten — Begrenzung des Maßes der Kraftzufuhr der vom Organismus aufgenommenen Energie zum Gehirn, beziehungsweise zur Intelligenz, in die alle rein geistige, d. h. ideenerfassende Tätigkeit eingebettet erscheint.

Dieser Prozeß der Re-Sublimierung gibt sich zunächst sehr einseitig in einer geringeren Wertschätzung des Geistes, besonders der Intellektualität, der Werke des Geistes und seiner ausgeprägten Trägerschichten kund. Es ist eine seltsame Einheit aller großen neuartigen Gesamtbewegungen der Gegenwart, in ganz Europa und Amerika, daß sie sämtlich bewußt irrationalistisch, antiintellektuell sind, ja meist eine ausgeprägte Verachtung von Geist und Geisteswerten überhaupt zur Schau tragen. Wesen und Politik der Sowjetrepublik beruhen auf dem antiintellektualistischen, antiwestlichen romantischen Panslawismus als dem sie nährenden Feuer und dem ideenverachtenden westeuropäischen „Marxismus" als Theorie zugleich. Der Faschismus ist ausgeprägt vitalistisch; seine aktivistischen Repräsentanten verachten den Gelehrten und Gehirnmenschen. Vor einiger Zeit sagte Mussolini einem Bekannten von mir: „Wir machen hier in Italien ein Praktikum der Geburt der Tragödie" — d. h. des „dionysischen" Menschen! Ob wir die ungeheuerliches Maß annehmende Sportbewegung in allen Ländern, ob die Jugendbewegungen mit dem neuen „Leibgefühl" und der neuen Leibwertung — nicht nur als Quelle von Arbeit und Genuß, sondern an sich selbst als Schönheit und Form — ins Auge fassen; ob die mächtige eugenetische Bewegung in Amerika; ob den Untergang des puritanischen Sittenideals, wie ihn für Nordamerika soeben der Jugendrichter Lindsey in seinem Buche „Revolution der Jugend" beschrieb; ob die neuen erotischen Sitten der Jugend in allen Ländern; ob die große Bewegung der Psychoanalyse und die moderne Triebpsychologie; ob die weltumfassende Tanzwut; ob die seit Nietzsche und Bergson neuentstandenen panvitalistischen

Doktrinen; ob die seltsame Neigung unserer Tage zur dunklen Mystik[3] und die sehr kindische Verachtung der Wissenschaft zugunsten von Ordens- und Kreisideologien; ob die rapid zunehmende Geringschätzung des Nur-Gelehrten, des geistigen Künstlers, des geistigen Theaters; ob die fast schon mythisch gewordenen Sport- und Kino-„Heldentypen" unserer Zeit; ob das Fieber nach „Kraft", „Schönheit", „Jugend", ob die neue Wertschätzung des Kindesdaseins und Jugendalters als Eigenwertes; ob die Lust an primitiver mythischer Mentalität, Kunst- und Geistesart; ob die ganze Bewegung des Rücklaufs der Sitten einst von Europa kultivierter Völker nach Europa, die „Gegenkolonisierung" Europas (M. J. Bonn) — alle diese Dinge und noch tausend andere deuten hin auf eine, ich möchte sagen, systematische Triebrevolte im Menschen des neuen Weltalters gegen die einseitige Sublimierung, gegen die übersteigerte Intellektualität unserer Väter und ihre jahrhundertelang geübten Askesen und (bereits unbewußt gewordenen) Sublimierungstechniken, in denen der bisherige abendländische Mensch geformt wurde. Die Götter des sogenannten „Lebens" scheinen für einige Zeit die Herrschaft der Götter des „Geistes" abgelöst zu haben. Denn ich halte diese Bewegung keineswegs für eine rasch vergängliche „Nachkriegserscheinung" — sie begann ja auch schon vor dem Kriege, wie allein die Gestalt Nietzsche zeigt, der in das Wort „Leben" zuerst den Goldklang brachte —, sondern für eine ganz tief im bisherigen Geschichtsverlauf des Abendlandes gegründete Gesamtbewegung, zielend auf eine neue Verteilung der Gesamtenergie des Menschen zwischen Hirnrinde und dem übrigen Organismus.

Sind denn auch diese Bewegungen so verwunderlich? Bedeuten sie nicht vielmehr einen für unsere heutige Menschheit notwendigen Prozeß der Gesundung? Wenn sie auch, wie jede ausgeprägte Reaktionsbewegung, besonders in ihrem ideologischen Ausdruck, alle Grenzen von Wahrheit und Recht zunächst weit überschreiten. Der Mensch findet seinen Weg zu

Gott — wie Luther es ausdrückt — nur wie der betrunkene Bauer, taumelnd zur Rechten und Linken. Seit der Spätantike und dem Auftreten Christi, seit dem Antritt der Herrschaft der jüdisch-theistischen Weltansicht über das Abendland, hat das asketische Ideal in immer neuen, grundverschieden begründeten Formen in der Tat einen höchst einseitigen Menschentypus ausgebildet, der das Gleichgewicht der menschlichen Kräfte schließlich in ernstliche Gefahr setzte. Zuerst die frühchristliche und patristische Askese als Antithese gegen das antike Heidentum; dann die relativ harmlose, da nur kleine Minoritäten ergreifende Mönchs- und Klosteraskese des Mittelalters; sodann aber das Fortschreiten dieses asketischen Ideals in die Massen und „Laien", nicht zuletzt durch die Askesen des Protestantismus — die „innerweltlichen", wie sie M. Weber und E. Troeltsch nannten; und schließlich in steigendem Maße die gewaltige kapitalistische „Askese des Goldfetisch" (K. Marx), die Arbeits- und Erwerbsaskese unbegrenzter Warenaufstapelung. Sie alle haben beim Menschen unseres Kulturkreises zu einem Grade funktioneller „Vergehirnlichung" oder psychisch ausgedrückt „Sublimierung" geführt, die — sollte sich das menschliche Gleichgewicht wiederherstellen — in die Lebens- und Triebrevolte des gegenwärtigen Weltalters umschlagen mußte. Die Revolte der Natur im Menschen und alles dessen, was dunkel, dranghaft, triebhaft ist — des Kindes gegen den Erwachsenen, des Weibes gegen den Mann, der Masse gegen die alten Eliten, der Farbigen gegen die Weißen, alles Unbewußten gegen das Bewußte, ja der Dinge selbst gegen den Menschen und seinen Verstand — sie mußte einmal kommen! Der Weltkrieg selbst war — was die psychischen Massendispositionen zu ihm betrifft, nicht natürlich seine rein politischen Ursachen — eher eine Wirkung als eine Ursache dieser Jahrhunderte währenden Triebstauung und beginnenden Triebrevolte gegen den höchst gesteigerten, übersteigerten „Apollinismus" und asketischen „Rationalismus" dieser Epochen. Die Bewegung, soweit sie den psychophysiologischen Vorgang der Re-Sublimierung betrifft, ist daher

weder zu preisen noch zu tadeln! Sie ist eine fast organische Notwendigkeit — von furchtbarer Einseitigkeit, gewiß; aber nicht einseitiger als die maßlos asketische und spiritualistische Sublimierungsepoche, die ihr vorherging.

Anders steht es mit den ideologischen Blasen, die die Bewegung wirft, den einseitigen Philosophien und „Religionen des Lebens", die natürlich ihren Anspruch auf dauernde Wahrheit absolut zu Unrecht erheben. Es vergessen diese Ideologen zwei Tatsachen: Junge, kraftvolle, lebensdurstige Völker und Menschen, noch ungewohnt höherer intellektueller Tätigkeit, sind es, die von selbst zu asketischen Idealen, zu höherer Wertschätzung des Geistigen kommen und den Drang zur Sublimierung haben. So ergriffen die jungen, kraftvollen germanischen Völker mit Enthusiasmus die spätantike geistige Religion des Christentums. Die Re-Sublimierung aber, wo immer sie auftritt und in welche Ideen und Wertungsformen eingehüllt, ist — wie die Re-Reflektion, die reflektionsgeborene Sucht zum Primitiven, Kindhaften der „zweiten" Naivität — an sich ein Zeichen des Alters und der vitalen Ermüdung. Freilich auch bereits der systematische Versuch einer Gegenwirkung und Überwindung! Wer den Schrei nach „Leben", den ganzen theoretischen und praktischen „Vitalismus" unserer Zeit, als Ausdruck einer besonderen vorhandenen Lebensfülle nimmt, ist ein Kind. Der Vitalismus unserer Zeit ist ein Gegenideal, eine „medicina mentis" — nicht ein unmittelbarer Ausdruck überschüssiger Kräfte. Kinder wollen groß werden, nicht Kinder bleiben; die Wertschätzung der Kindheit ist von den Erwachsenen ausgegangen, die sich nach Kindheit zurücksehnen.

Aber wie dem auch sein mag: die abendländische Menschheit hat so lange einseitig sublimiert, hat alle „Natur" mit solcher Macht aus dem Menschen zu vertreiben gesucht, hat ein so einseitiges geistzentriertes menschliches Selbstbewußtsein ausgebildet und ein so maßlos dualistisches Lebensgefühl, daß selbst ein Jahrhundert systematischer Re-Sublimierung ihr

nicht schaden kann. Überhaupt darf der Mensch in seiner historischen Entwicklung mit Askese und Sublimierung in dem Maße nachlassen, als er schon automatisch und ontisch sich vergeistigt hat. Alle Geschichte der Moral ist eine Geschichte relativer Lösung von äußeren Bindungen — anbemessen der schon erreichten Höhe der Sublimierung und der gewonnenen Stärke innerer Bindung.

Freilich, eine Annäherung an das — relative — Allmenschentum ist das, was heute sichtbar ist, noch nicht. Es ist nur eine Einleitung, ein Vorspiel zu dieser Annäherung. Ist die Re-Sublimierung bis zu einem gewissen Punkte gediehen, sind die Lebenswerte wieder selbstverständlich geworden, welche die Neuzeit, vor allem ihre Denkweise seit Descartes, unter Intellektualität und Mechanismus begrub — so wird ein neues Gleichgewicht langsam wiederhergestellt werden müssen, und Geist und geistige Werte werden die dem Wesen des Menschen angemessene Bedeutung wiedergewinnen. Und dann erst wird ein neuer Schritt gemacht sein zum Allmenschen hin, d. h. zum Menschen größter Spannung zwischen Geist und Trieb, Idee und Sinnlichkeit, und gleichzeitig geordneter, harmonischer Verschmelzung beider in eine Daseinsform und eine Aktion zugleich. Erst dann auch wird jene verhängnisvolle, ja ruchlose romantische Dekomposition überwunden sein, jene Unverbundenheit von Idee und Wirklichkeit, von Denken und Tun, an der unser ganzes europäisches, und leider nicht zuletzt unser deutsches Geistesleben so tief krankt.

Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur, jener „natura naturans", die alle Naturgebilde, die „natura naturata", erst hervorbringt; und wer zugleich als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewußtsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der Idee des Allmenschen und in ihr der Idee der Substanz des Weltgrundes selbst — in der steten werdenden Durchdringung von Geist und Drang. „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste." (Hölderlin.) —

Mit dieser Bewegung auf einen Ausgleich zwischen dem geistigen und lebendigen Prinzip im Menschen geht gleichzeitig ein anderer, nicht minder bedeutsamer und ihm entsprechender Ausgleich einher: der Ausgleich von Männlichem und Weiblichem in der Menschheit. Die ausgeprägt irdische, erdhafte, dionysische Phase unseres Weltalters hat eine deutliche Tendenz zu einer neuen Wert- und Herrschaftssteigerung des Weibes gezeitigt, die wir alle heute so tief empfinden und die sich sicher bis in unsere tiefsten und letzten Vorstellungen weiterhin auswirken wird. Seit dem Untergang des Kultus der alten Mutter-Erdegöttinnen ist der abendländische Gottesgedanke immer einseitiger männlich und logisch gefärbt worden. Den letzten Rest des uralten Muttergöttinnen-Kultus im Rahmen der christlichen Kirche, den Kult der Maria als Theotokos wie den Kult der „Mutter Kirche", löste der Protestantismus auf. Unsere bisherige Gottesidee ist, wie auch I. G. Wells in seinem Buche „The Invisible King" treffend bemerkt (Bismarck, der männliche, hat ähnlich empfunden und geurteilt; auch Solowjew spricht sich in diesem Sinne aus), durchaus einseitig viril gefärbt, in Anschauung und Gefühl, wenn auch — übrigens nur scheinbar — nicht als dogmatischer Begriff. Ich sagte, nur scheinbar nicht: denn solange der Urgrund des Seins nur „reiner Geist" und „Licht" sein soll, ihm nur ein geistiges Prinzip zuerteilt wird, nicht aber auch das Attribut des „Lebens", des „Dranges", ist er als Sein und Idee de facto ebenso einseitig viril-logisch erfaßt und gefaßt wie die klassische Idee des Menschen als „homo sapiens"[4]. Etymologisch geht ja auch das Wort für „Mensch" in vielen Sprachen auf das Wort „Mann" zurück. Diese Bewegung zu einer neuartigen Bedeutung und Anbetung des Weiblichen, mehr hetärischen als demetrischen Charakters, zu einem Wertausgleich der Geschlechter — zu „mutterrechtlichen" Vorstellungen wäre zu viel gesagt —, mag Auswüchse vieler Art zeitigen. Und doch ist auch diese Bewegung nur ein notwendiges Glied in jenem Gesamtprozeß, den ich als Re-Sublimierung bezeichnete. Auch sie wird den einseitig spiritual

verstiegenen, über-sublimierten Menschen, der alles nur an Werten männischen Ursprungs maß, in die Richtung des Allmenschen führen. —

Ein weiterer Ausgleich größten Maßstabes, der die Formung des Menschen betrifft, ist der auch längst schon eingeleitete Ausgleich zwischen Europa und den drei großen asiatischen Zentren, Indien, China und Japan, vermittelt durch die Welt des Islam — ein Ausgleich, der in Zukunft noch erheblich fortschreiten wird. Auch hier hat Europa längst aufgehört, der nur Gebende zu sein. Nachdem Europa seine technischen und ökonomischen Produktionsmethoden und die sie bedingenden Wissenschaften diesen Völkerwelten übermittelt hat und zu übermitteln fortfährt, werden diese Völker durch Ausbildung selbständiger Industrien in ihren Ländern steigend unabhängig von Europa. Aber andererseits nimmt Europa seinerseits — für Deutschland gesprochen seit W. von Humboldt, Schelling und Schopenhauer — neuerdings in gewaltig gesteigertem Maße durch eine Unzahl von Kanälen die alte Weisheit des Ostens, z. B. die uralte Lebens- und Leidenstechnik Asiens, immer tiefer in seinen geistigen Körper auf, um sie vielleicht auch einmal in lebendigen Besitz zu bekommen. Eine wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie ist im Werden — zum mindesten ist die Grundlage für eine Bewegung im Werden, die auch die uns lange völlig fremden obersten Daseins- und Lebensaxiome der indischen Philosophie, der buddhistischen Religionsformen, der chinesischen und japanischen Weistümer, nicht nur historisch registriert, sondern gleichzeitig sachlich prüft und sie zu einem lebendigen Element im eigenen Denken gestaltet. Ohne die durch Antike, Christentum und die moderne Wissenschaft grundgelegten Formen des Geistes preiszugeben — wo dies versucht wird, ist es ein Irrweg —, wird gleichwohl das Bild des heutigen Menschen dadurch in sehr wesentlicher Hinsicht und in erheblichem Maße modifiziert. Es bildet sich auch hier ein Ausgleich in den Ideen vom Menschen und den den Menschen formenden Vorbildern. Ein solcher Ausgleich wird sich vor allem abspielen zwischen

dem abendländischen Grundideal des nach außen hin aktiven „Helden" und dem in Asien meistverbreiteten, am schärfsten im südlichen Urbuddhismus auftretenden Ideal des den Leiden und Übeln des Daseins durch die Kunst der Duldung, des „Nichtwiderstandes" — besser des geistigen Widerstandes gegen die nach außen gehende automatisch einsetzende Reaktion gegen das Übel — begegnenden, des duldenden „Weisen". Es liegt prinzipiell im Wesensbereiche des Menschen, jedes Leiden und Übel, vom einfachsten körperlichen Schmerze bis zum tiefsten Leiden der geistigen Person, sowohl von außen her, durch Umgestaltung der äußeren Reize, die es schaffen, als von innen her, durch Aufhebung unseres triebhaften Widerstandes gegen den Reiz — ich sage kurz: durch die Kunst der Duldung aufzuheben[5].

Ich bin fest überzeugt, daß die jahrhundertelange Fixierung der jüdisch-christlichen Lehre vom Sündenfall, von der Erbsünde und den Strafleiden des Menschen für sie, und das eng damit zusammenhängende, den Eliten der klassischen Antike noch unbekannte Fremderlösungsbedürfnis (und die Gnaden- und Offenbarungslehren, die es zur Folge hatte) an erster Stelle daher rühren, daß uns Abendländern eine systematische Technik der Leidensüberwindung von innen her überhaupt fehlt — und ein Glaube an sie und ihren möglichen unbegrenzten Fortschritt. Bis vor kurzem fehlte uns ja auch eine Psychotechnik, sowohl im Sinne einer systematischen Psychotherapie als im Sinne einer Kunst innerer Lebenstechnik und Seelenleitung, da sie das verflossene Zeitalter einer wesentlich naturalistischen und auf die Behandlung einzelner Organe und Zellenkomplexe ausgehenden Medizin ausschloß. Da aber Leib und Seele im Lebensvorgang strukturell eins sind, so muß der gesamte Lebensprozeß auch technisch prinzipiell von beiden Seiten her abänderungsfähig sein, mit physikalisch-chemischen Reizen und über den Korridor des Bewußtseins — ob bereits und inwieweit tatsächlich, ist eine Frage der positiven Wissenschaft und Technik —; und dies nicht nur bei Nervenkrankheiten,

sondern auch bei organischer und innerer Erkrankung des Organismus.

Wir haben uns bisher überhaupt noch nie ernsthaft eine Frage vorgelegt, die Frage nämlich, ob nicht unser ganzer westlicher Zivilisationsprozeß, dieser so einseitig und überaktiv nach außen gerichtete Prozeß, nicht letzten Endes ein Versuch mit untauglichen Mitteln sein könnte, auf den Geschichtsprozeß als Ganzes hin gesehen, wenn ihm nicht die entgegengesetzte Kunst der inneren Machtgewinnung über unser ganzes, sonst automatisch ablaufendes untergeistiges psychophysisches „Leben", eine Kunst der Versenkung, der Einkehr, der Duldung, der Wesenskontemplation zur Seite geht. Könnte es — ich setze einen Grenzfall — nicht sein, daß der Mensch, der nur auf äußere Macht über Menschen und Dinge, über Natur und Leib ausgerichtet ist, ohne die genannten Aktionen und Gegengewichte einer Machttechnik über sich selbst, an dem entgegengesetzten Ziele schließlich endet, als er erstrebte: daß er in eine immer steigende Versklavung an den Naturmechanismus versänke, den er selbst in die Natur als idealen Plan seines aktiven Zugriffs erst hineingesehen und hineingewirkt hatte? Bacon sagte „naturam nisi parendo vincimus". Gilt aber nicht im selben Maße „naturam paremus, si nil volumus quam naturam vincere"? Der indische Mythos erzählt von dem jungen Gotte Krischna, der, nachdem er lange vergeblich in einem Flusse mit der ihn umstrickenden Weltschlange, dem Sinnbild für den Kausalnexus der Welt, gekämpft hat, auf den Zuruf seines göttlichen Vaters, seiner himmlichen Natur eingedenk zu sein, sich dadurch den feindlichen Umwindungen der Schlange entzieht — so leicht, fügt der indische Mythos hinzu, wie eine Frau ihre Hand aus einem Handschuh zieht —, daß er mit jeder Stelle seines Körpers sich den Umwindungen der Schlange anpaßt, ihnen vollkommen nachgibt! Der jüdisch-christliche Menschenbegriff, der im Einklang mit der Vorstellung von einem Schöpfer- und Arbeitsgott — er war den Griechen, er war Platon und Aristoteles unbekannt — den Menschen vor allem als

„Herrn der Schöpfung", als Macht- und Zweckwesen der Natur gegenüber fixiert und ihn aus dem Gesamtgefüge des Lebens und des Naturkosmos herausstellt, wie keine andere historische Idee vom Menschen es getan hat — man vergleiche mit ihm zum Beispiel die chinesische, indische, klassisch-griechische Menschen-Idee —, ist eine überaus einseitige und in ihrem Kern völlig inadäquate Idee vom Menschen. Und sie wird auch dadurch nicht adäquater, daß sie mit den Fehlern der „klassischen" Auffassung von der „selbsttätigen Vernunft" und der „Selbstmacht der Idee" verknüpft wird!

Der Mensch muß wieder neu lernen, die große unsichtbare Solidarität aller Lebewesen untereinander im Alleben, aller Geister aber im ewigen Geiste, zugleich die Solidarität des Weltprozesses mit dem Werdeschicksal ihres obersten Grundes und dessen Solidarität mit dem Weltprozeß zu erfassen. Und er muß diese Weltverbundenheit nicht wie eine bloße Lehre aufnehmen, sondern sie lebendig erfassen und sie äußerlich und innerlich üben und betätigen. Gott ist so wenig in seinem Wesensgrunde der „Herr" der Welt, wie der Mensch der „Herr und König" der Schöpfung. Sondern beide sind vor allem Genossen ihres Schicksals, leidend und überwindend — einst vielleicht siegend. —

Der eben angedeutete Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Einstellung zur Welt findet auch in der Politik und ihrer Methodik einen besonderen Ausdruck, der gemeinhin in seiner Bedeutung sehr unterschätzt wird. Ich meine jenen tiefen Gegensatz der „Politik des Jägers", der positiven Machtpolitik, — und der „Politik der Beute", der negativen Politik des Nichtwiderstandes: jener Kunst der Verlockung des „Jägers" in die chaotische Weiträumigkeit ungeheurer Landstrecken, in denen der Jäger so leicht irrt und strauchelt, keine zentralen Kraftzentren findend, von denen aus er das Ganze eines Landes bewegen könnte. Der furchtbare Augenblick in Napoleons Leben vor dem von den Russen selbst in Brand gesetzten Moskau, den L. v. Ranke in seiner „Erhebung Preußens" so plastisch

beschrieben hat, war vielleicht nur das erste Beispiel eines Typus von Situationen, die in der Auseinandersetzung der positiven Machtpolitik der europäischen Staaten mit den asiatischen Reichen und ihrer negativen Politikmethodik noch häufig in Zukunft wiederkehren mögen. Das gilt heute ebenso für die englische Politik und ihre Möglichkeiten in China, wie für die Politik der „Non-Resistance" der durch Mahatma Gandhi vereinigten Hindus und Mohammedaner gegen die englische Gewaltherrschaft in Indien. —

Durch Aneignung und Ausbildung einer besonderen Duldungs- und Leidenstechnik und durch ihre Synthese mit der bereits im Abendland so entwickelten äußeren Machttechnik wird auch eine Umformung der allgemeinen Erkenntniskultur möglich sein. Ich meine damit die Unterordnung des positiven Leistungs- und Fachwissens, andererseits des Bildungswissens, unter das metaphysische Heilswissen[6]. Die Wesensanschauung — die für die metaphysische Erkenntnis eigenartige Grundeinstellung zum Sein — ist ja vor allem notwendig geknüpft an eine „passive", duldende, das Lebenszentrum und seine Aktivität zeitweise abstellende Haltung. Auch die echte Natur„kunde" fordert, im Gegensatz zur Natur„wissenschaft" mit ihrem auf Beherrschung der Natur gerichteten Erkenntnisziel, eine Haltung liebender Hingabe. Auch die „Sprache" der Natur, wie sie einstmals Franziskus von Assisi, wie sie Fabre in seinen „Souvenirs Entomologiques" noch so tief verstand, müssen wir wieder verstehen lernen und die Torenmeinung verlernen, die mathematische Naturwissenschaft, so bewundernswert sie an sich ist, sei die einzig mögliche Art unsrer wissenden Teilnahme an der Natur. Jenes Goethesche tiefe Wissen: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?", jenes Drinnensein in der „natura naturans" selbst, jenes innere dynamische Mitoperieren mit dem großen umfassenden Werdeprozeß, aus dem jedes Naturgebilde hervorquillt — aus Geist und Drang der ewigen Substanz —, es ist etwas ganz anderes als mathematische Naturwissenschaft! Ein

solches Wissen von innen her ist — eine Gestalt wie Fabre zeigt es — einer großen Kultur fähig, auch für einzelne Gebilde der Natur, nicht nur als allgemeine dionysische Teilhabe am kosmovitalen Sein. Dieses Wissen veredelt und beglückt den Menschen, während die Naturwissenschaft ihn klüger und mächtiger macht, Natur zu ordnen und zu beherrschen. Würde diese neue innere Vernaturung des Menschen, dies neue Einsgefühl, diese neue Liebe zur Natur, wie sie vor einigen Jahren in der Jugendbewegung Deutschlands und Italiens so mächtig aufstieg, nicht eintreten, dann könnte in der Tat einmal die Zeit kommen, wo es der Mensch auch nicht mehr für wert hielte, das zu beherrschen, was er so einseitig nur zu beherrschen beflissen war — und das Leben selbst nicht mehr für so wert, um dem spezifischen Vitalwert der „Macht über die Natur" nachzujagen!

Und Analoges gilt für die Metaphysik. Nur wenn sie den Menschen wahrhaft durchdringt in einer immer wieder geübten Ideierung und Verwesentlichung der einzelnen zufälligen Erfahrungen, hat sie wahre Bedeutung. Nur so ist sie Selbstbefreiung, Selbsterlösung von der Angst, vom Drucke des bloßen „Daseins", von der Zufälligkeit des Schicksals — ist sie, was sie war für Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant: der freie Atem des Menschen, der in der Spezifität seiner „Umwelt" zu ersticken droht. Das Abendland hat bereits die Idee einer Metaphysik, um so mehr ihre Erkenntnistechnik und -methodik, fast ganz verloren; völlig erstickt einerseits im derben Dogmenglauben der Kirchen, andererseits in der positiven Fach- und Leistungswissenschaft. Den Menschen isolieren und absperren von seinem unmittelbaren Daseins- und Lebenskontakt mit dem Grunde aller Dinge — das bedeutet eine ebenso furchtbare Verengung des Menschen, ja geradezu eine Luftabschneidung seines inneren Lebens, wie es andererseits die Absperrung des Menschen von der Natur ist. Dreier Ehrfürchte, so Goethe, bedarf der Mensch: Ehrfurcht vor dem, was über ihm, was unter ihm, was neben ihm ist.

Ein Ausgleich in dieser Hinsicht muß und wird sich vollziehen. Ihn richtig zu lenken, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Kulturpolitik. Insbesondere darf die Bildungsaufgabe an unseren deutschen Schulen, den Hochschulen voran, nicht wie bisher als eine bloße sekundäre Angelegenheit, als etwas Beiläufiges neben der fachwissenschaftlichen Ausbildung angesehen werden. Auch der steigend sich vollziehende Arbeitsausgleich zwischen körperlicher und geistiger Arbeit (Rathenau), die Seelenerfüllung ferner eines von den nationalen Geisteswerten fast schicksalhaft ausgesperrten Proletariats durch eine großzügige Volksbildungsbewegung, ist nur möglich, wenn auch von den höheren Schichten der Gesellschaft die Bildungsaufgabe als eine streng selbständige ergriffen wird[7]. Bloße Fachwissenschaft und Fachtechnik trennen die Menschen; echtes Bildungswissen aber vermag sie in einem geistigen nationalen Lebensraume zusammen atmen lassen. Eine Minorität ungebildeter Fachleute auf eine ungeformte Arbeitermasse aufgepfropft — wäre zivilisierte Barbarei! —

Von diesen zentralen Formen eines künftigen Ausgleiches, der die menschlichen Qualitäten der neuen Eliten betrifft, kommen wir nun auf den Ausgleich, der die Klassen und die Nationen betrifft.

Auch der Ausgleich der nationalpolitischen und wirtschaftlichen Spannungen innerhalb Europas ist ein durch die Auswirkungen des Weltkrieges und die veränderte Machtstellung des ganzen Weltteils gegebenes Schicksal. Weit entfernt, die großen geschichtlichen nationalen Kulturindividualitäten selbst in Frage zu stellen, wird der zunehmende Ausgleich ihrer politischen Macht- und ihrer ökonomischen Interessenspannungen erst recht ihre geistige und kulturelle Autonomie entfalten und freisetzen. Die große historische Idee des 19. Jahrhunderts, die Idee des absolut souveränen, zentralisierten Nationalstaates mit expansiver Nationalwirtschaft und Kolonisation, wird im kommenden Weltalter einen bedeutenden Rückzug antreten müssen. Schon darum haben wir Deutsche wenig Grund, neue

Kolonien zu erwerben. Ein gewisses Maß von Föderalismus wird sich in den mannigfachsten Formen verwirklichen; England ist hier in seinen Dominions schon großzügig vorangegangen. Es ist noch zu wenig beachtet worden, daß die Klassen und Gruppen, die im geschichtlichen Werden der modernen Nationalstaatsbestrebungen diese ursprünglich höchst revolutionäre Gruppenform, die „Nation", recht eigentlich emportrugen, die Widerstände gegen sie — die Macht der Kirche, des Adels, des Bauerntums, der Feudalität, des Stammesfürstentums und seiner Beamtenstäbe — langsam überwindend: daß das Bürgertum und vor allem das selbständige bürgerliche Unternehmertum zunehmende Einbußen ihrer Macht und Bedeutung erlitten haben. Nicht nur das Proletariat, soweit es international gesinnt ist, auch ganze neue Klassen haben sich teils nach oben, teils nach unten aus dem eigentlichen Bürgertum heraus differenziert: nach unten die mit der Bürokratisierung der großen Unternehmungen zunehmend wachsende Schicht der Privatangestellten, nach oben hin das Magnatentum des Finanzkapitals und der energieerzeugenden Industrien. Der selbständige Mittelstand, der sich erst jüngst in Frankreich als Träger der nationalen Machtpolitik (Poincaré) erwiesen hat, ist durch den Krieg in allen Staaten mehr oder minder stark getroffen worden. Alle diese neuen Gruppen aber neigen mehr oder minder zur Bildung internationaler Querschichtungen, die im zunehmenden Maße eine nationale Toleranz bewirken müssen, die der konfessionellen Toleranz ähnelt, die der Dreißigjährige Krieg im Gefolge hatte. Beim Besuch der letzten Tagung des von Prinz Anton Rohan begründeten Bundes für kulturelle Zusammenarbeit in Heidelberg und Frankfurt war ich, trotz meiner mehrjährigen genauen Kenntnis dieser Bestrebungen, nicht wenig überrascht, in wieviel Zügen die hier zum Ausdruck gelangten Tendenzen dem Geiste der Politik der „Heiligen Allianz" ähnlich waren, wenn auch etwas weniger „heilig", dafür aber innerlich um so mehr bewegt von der wachsenden Angst der großen Bourgeoisien Europas, durch jeden möglichen

nationalen Krieg die Herrschaft ihrer Klasse in Frage gestellt zu sehen. Wir haben in Zukunft mit der Bildung eines großbürgerlich-kapitalistischen Pazifismus zu rechnen. Der heute ebensogut von unten wie von oben getragene Europäismus ist eben Schicksal — nicht Wahl. Und wieder gilt es, ihn politisch und ökonomisch in die richtigen Wege und Formen zu leiten.

Der unser Zeitalter so einseitig beherrschende Gegensatz von kapitalistischer und sozialistischer Wirtschaftsordnung, — auch er wird seinen Ausgleich finden. Und wieder ist es auch hier die Frage, ob die politische Kunst künftiger Eliten der Aufgabe gewachsen sein wird, ihn friedlich zu vollziehen, oder ob er, nicht nur unter blutigen Klassenkämpfen, sondern auch Klassenkriegen sich vollziehen wird. Die schweren Probleme, die beide Schlagworte andeuten, haben sich in zweifacher Hinsicht gegenüber dem Zeitalter vor dem Kriege bedeutend verlagert. Der Gegensatz des nationalen, auf die Wohlfahrt seiner Gesamtheit bedachten Wohlfahrtsstaates und der nordamerikanische Formen annehmenden, auch zu internationalem Zusammenschluß drängenden mächtigen Wirtschaftsverbände beginnt mit dem alten, seinerzeit wesentlich innerpolitischen Problem von Sozialismus und Kapitalismus fast in die gleiche Ordnung der Wichtigkeit zu treten. Und noch bedeutsamer ist es, daß mächtige Reiche und ganze Staaten (England, Rußland) heute so gerne unter den Gegensatz Bürgertum-Proletariat gebracht werden, der früher nur ein solcher von Klassen innerhalb eines Staates gewesen ist, so daß der uns noch bevorstehende Klassenkampf den noch viel dräuenderen und düstereren Charakter eines Klassenkrieges annimmt. So ist ein innerpolitisches Problem immer mehr auch ein außenpolitisches geworden. Keine dunklere Wolke gibt es am europäischen politischen Himmel, und am deutschen voran, als die Spannungen, die zwischen London und Moskau bestehen. Keine größere Gefahr für unsere Nation als die, daß sich die eine oder andere kontinentale europäische Macht gewinnen ließe für eine Machtauseinandersetzung Englands mit Rußland; oder daß sie den

heute noch gestauten englischen Willen, gegen Rußland das Schwert zu ziehen, durch Zuneigung zu solcher Politik ermunterte. Schon die Frage an unser Volk, wie es sich in einem solchen Falle verhalten wolle, würde einen furchtbaren Keil in unser deutsches Volk hineintreiben und so etwas wie einen geistigen Bürgerkrieg bedingen. Auch das an sich wohlberechtigte Wort unserer Staatsmänner von einer „strengen Neutralität" bedeutet in einem solchen Falle kaum Rettung. Denn gerade zur Aufrechterhaltung einer Neutralität gehört Macht, und zwar in erster Linie militärische Macht. Ein schwacher deutscher Staat in der gegebenen geographischen Lage wird schwerlich diese postulierte Neutralität aufrechterhalten können. Halten hingegen die kontinentalen Staaten in jeder Hinsicht, und auch in Genf, fest zusammen, so kann auch dieser internationale Ausgleich zwischen kapitalistischer und kommunistischer Ordnung sich sehr wohl friedlich vollziehen. Rußland hat seit der Existenz der Sowjetrepublik und der Neuen Wirtschaftspolitik immer mehr Kapitalismus in sich aufnehmen müssen; und auch als Staat gewinnt es mit dem steigenden Übergewicht der Bauernschaft wieder mehr sein nationales Gepräge zurück, Die sogenannten „kapitalistischen" Staaten aber nehmen andererseits, trotz prinzipieller Erhaltung der Einrichtung des Privateigentums, zunehmend so viel sogenannten Sozialismus in allen möglichen Formen von ganzer und halber Gemeinwirtschaft in sich auf, daß die beiderseitigen Wirklichkeiten die Gegensätze der Namen und Begriffe zunehmend überbrücken[8]. —

Wer immer aber aus der neuen Elite und an welcher Stelle immer an diesem Ausgleiche zwischen den Klassen arbeitet, der wird auch die Denkarten, die Ethosformen und die religiösen Lebensbestimmtheiten der Ober- und Unterklassen in sich umfassen und in seinem Geist und Herzen zu einem inneren Ausgleich führen müssen. Für die Denkarten habe ich dies andernorts eingehend entwickelt[9]. Die Auffassungen der Geschichte als vorwiegendes kollektives Geschehen oder als vorwiegendes Werk großer Personen; als dialektischer Werdeprozeß

oder als eine Summe von Gewordenheiten in den „Grenzen" einer stabilen teleologischen „göttlichen Ordnung"; das Lob der „guten alten Zeit" verbunden mit Angst vor der Zukunft, oder die eschatologisch hoffende und harrende Einstellung auf irgendein utopisches Ideal mit heftiger Kritik der Vergangenheit; die mehr materiellen oder mehr ideologischen Geschichtsauffassungen — sie sind beiderseits nicht in den Dingen selbst gegründet. Es sind logische Kategorien, Ideologien, die von Klassenmythen einseitig bedingt sind; Zeugnisse der Macht der Interessen über die Vernunft. Jeder, der politisch klar sehen will, hat sie beide abzutun.

Nur also, wer zu rechnen weiß mit den Täuschungsquellen, die schon in der eigenen Klassenzugehörigkeit, auch in der Zugehörigkeit zu einem nationalen Geschichtsmythos liegen, und diese Gespinste von seinem geistigen Auge zu scheuchen weiß, kann die Wirklichkeiten in nüchterner Klarheit sehen und dadurch auch mögliche Wege der Überbrückung der in ihnen angelegten Gegensätze. Darum ist eine gründliche Reform des Geschichtsunterrichts von größter Wichtigkeit. So lange nämlich, und genau so lange, werden die Unterklassen und die Staaten, die sich zu ihren Sachverwaltern erhoben haben, dem geistentwürdigenden Naturalismus — der auf eine schroffe Formel gebracht bedeutet: der Mensch ist, was er ißt — oder feineren Ideologien dieser Art anhängen und jeder Art metaphysischer Bindung des Menschen spotten, als auf der anderen Seite die ideologische „klassische" Auffassung von Mensch und Geschichte, der eng dazugehörige einseitige Theismus die Oberklassen beherrschen wird.

Man wähne nicht, die gewaltige Masse des Proletariats je wieder für irgendein Kirchentum — das gegenwärtig durch die Ratlosigkeit des Bürgertums und seine Verzweiflung, dazu durch den Niedergang der Staatsautorität vorübergehend hochgetragen wird — wiedergewinnen zu können, überhaupt wiedergewinnen zu können für irgendeine Form von Konfessionalismus. Die christlichen Ideen von einem rein geistigen Schöpfergott, vom

Sündenfall und einer erblich und unaufhebbar verderbten Grundkonstitution des Menschen — auf die das Christentum eine Fülle natürlicher und sozialer Übel wie Krieg, Gewaltanwendung der Staaten, Prostitution usw., als in irgendeinem Maße unumgänglich und irreformabel zurückführt —, sind genau ebenso wie die klassische Idee des Menschen in jeder ihrer Spielarten ihrem Ursprung nach ausschließlich Oberklassenideologien. Der personalistische Theismus ist außerdem, wie auch die ethnische Entstehung dieser Idee ausschließlich in den östlichen Großmonarchien beweist, eine Ideologie der monarchischen Staatsform und sehr einseitiger vaterrechtlicher Kultur und Mentalität. Aber auch die pantheistischen Auffassungsformen Gottes als „reiner Geist" (Hegel) sind im Grunde Ideologien der Oberklasse. Die Unterklasse wird, wie gesagt, ebensolange die rein naturalistische Auffassung des Menschen, verbunden mit einer einseitig sozialen und ökonomischen Erklärung der Religion und ihrer Autoritäten, behaupten, als die Oberklasse ihrerseits einseitig an die Selbstmacht des reinen Geistes, an die aktive Positivität des reinen Wollens, anstatt nur an die „leitende und lenkende" Rolle des geistigen Willens im Menschen und in seiner Geschichte glaubt und diesen Glauben zur Grundlage ihrer politisch-sozialen Bestrebungen, insbesondere auch der Erziehung, macht.

Eine höchste metaphysische und religiöse, und darum auch politisch-soziale, Einigung und Versöhnung der Schichten wird nur möglich sein auf dem Boden einer Metaphysik, einer Selbst-, Welt- und Gottesanschauung, die Licht und Dunkel, den Geist und die Dämonie des die Schicksale bestimmenden Dranges zu Dasein und Leben umfaßt — den Menschen sowohl als Geistwesen wie als Triebwesen in dem göttlichen Urgrunde verwurzelt. Die die allgemeine und umfassende Angewiesenheit von Leben beziehungsweise Natur auf Geist, und Geist auf Leben und Natur vereinigt aufnimmt in die Idee des Weltgrundes, der als Substanz über beide Gegensätze erhaben ist, in dem aber erst im Laufe der

Weltgeschichte, und nicht unabhängig von menschlicher Tat, die Einigung von Geist und Leben, von Idee und Macht, erfolgt.

Die Soziologie der Religionen und Metaphysiken, zu der M. Weber, E. Troeltsch, C. Schmitt, einige Ethnologen, sehr gewichtige Beiträge gegeben haben, hat den Zusammenhang der Gottes- und Heilsideen mit den gesellschaftlichen Strukturen und den politischen Herrschaftsformen zum Gegenstand[10]. Es ist nicht so, als könnte man — wie K. Marx gemeint hat — die religiösen Ideenwelten direkt aus den geschichtlichen Strukturen, geschweige gar nur aus den ökonomischen Produktionsverhältnissen herleiten. Wohl aber verknüpft beide ein inneres Band, eine gemeinsame letzte Anschauung und Einstellung zum Sein, so schwer erkennbar, ergründbar sie auch sein möge. Besteht dieses Einheitsband jedoch nicht, ist das Gesamtleben des Menschen nicht mehr lebendig von innen her religiös durchflutet, so wird die Religion zur toten Tradition. Sie eint dann nicht mehr die Menschen, wie es im echten Wesen aller lebendigen Anschauung vom Transzendenten und Heiligen gelegen ist, sondern sie scheidet und trennt. Und dann erst wird sie das, wofür Marx irrtümlich sie auch in ihrem letzten Wesen ansah: Ausdruck von ungeistigen Interessen aller Art und eine Ideologie zur Fixierung überlebter gesellschaftlicher Gesamtzustände im Dienste einer Klasse. Die Ideen unserer Zeit vom Menschen und von der Gottheit — die nur zusammen sich wandeln können — sind in der Tat so beschaffen, daß sie nicht mehr der welthistorischen Stufe des Seins und der sozialen Struktur der Menschheit von heute entsprechen. Sie stellen den Menschen in ein Verhältnis zum Weltgrunde, das Zeitaltern einer unmündigen, noch wenig zum Ausgleich drängenden Menschheit in fest abgeschlossenen Kulturkreisen entspricht. Darum haben wir das Problem der metaphysischen Stellung des Menschen im Kosmos erheblich zu revidieren und es nach Maßgabe unserer Kräfte in die historische Wirklichkeit einzuwirken.

Damit ist der metaphysische Ideeninhalt angedeutet, in dessen Grenzen sich die neue Elite, auch die politische Elite, bewegen wird in ihrem Verhältnis zu Religion und Metaphysik. Ich möchte einiges noch hinzufügen zur prinzipiellen Stellung der Elite zum kirchlichen Konfessionalismus.

Es gibt meines Erachtens vier mögliche Arten der Stellungnahme einer politischen Elite zu Religion und Metaphysik. Die erste ist konfessionelle Gläubigkeit an eine kirchliche Dogmatik in allen ihren Konsequenzen, völlige Einordnung in eine Kirche, sei es als schlichter Glaube oder eine vom Willen getragene Unterwerfung unter eine kirchliche Moral und Rechtsordnung. Die zweite ist die durch das Wort „écrasez l'infame" gekennzeichnete Einstellung: z. B. die Politik der Sowjetrepublik und des strengen Marxismus überhaupt. Die dritte Haltung ist die Machiavellis — heute in der Bewegung der Action Française und innerhalb des Faschismus viel geübt. Der Staatsmann ist hier selber in religiöser Hinsicht absoluter Skeptiker und Machtmensch, der die Religion, die Kirche, als Bändigungsmittel der Massen oder als „Mythos der Nation" äußerlich befördert, innerlich gleichgültig ansieht, wenn nicht verachtet. Die vierte ist die Haltung, die seit Platon und Aristoteles über Spinoza bis zu Goethe, Hegel, Schopenhauer, E. v. Hartmann, alle großen Philosophen der Antike und der Neuzeit zur positiven Religion und Metaphysik eingenommen haben. Die schärfste Formel hat dieser Einstellung Spinoza gegeben: „Religion ist die Metaphysik der Massen, Metaphysik die Religion der Denker." Was die Masse, in Bildern und Symbolen verhüllt, anbetet und verehrt, der Denker erhebt das Echte und Haltbare daran ehrfürchtig in die Sphäre des Gedankens. Eine tiefe Sinnidentität verbindet beide in der Verschiedenheit ihrer Wege zum Absoluten — solang und soweit sie sich beide im Stadium lebensvoller Bewegung befinden.

Was diese vier Stellungnahmen betrifft, so ist die zweite direkt widersinnig, da irgendein religiöser Mythos zur Existenz eines jeden Volkes gehört und „die Masse nie Philosoph sein

wird" (Platon). Die dritte Einstellung ist widrige Heuchelei und falsche Isolierung des Politischen aus dem Gesamtbestande des Menschen, zugleich aber auch Verderb der Religion und Kirche selber. Hinsichtlich der ersten Einstellung aber muß ich es als sehr unwahrscheinlich bezeichnen, daß heute eine Elite als solche in strenger Übereinstimmung mit den Satzungen irgendeiner positiven Kirche stehen und gleichzeitig den Forderungen der Weltstunde gerecht werden kann — ohne daß jene Satzungen irgendeinmal so gebogen und gedreht werden müssen, daß sich der bloße Schein einer Übereinstimmung ergibt. So ist beispielsweise in Kreisen der katholischen Kirche ernstlich darüber diskutiert worden, ob nicht die Worte in der Weimarer Verfassung über die Souveränität des deutschen Volkes im Widerspruche stehen zur strengen Verurteilung dieses Grundsatzes durch die oberste kirchliche Autorität.

Meine Überzeugung geht dahin, daß die Elite als Gruppe, die den kommenden Ausgleich in die rechten Wege leiten muß, sich als solche keiner positiven Kirche wird verschreiben dürfen. Eine solche Elite wird auf die großen religiösen Traditionen und kirchlichen Institutionen mit dem Geiste der Ehrfurcht schauen, konfessionellen Hader in jeder Form bekämpfen und verhüten, und freie Auseinandersetzung über Wert und Wahrheit der positiven Religionen auf der höchsten geistigen und moralischen Ebene fordern. Ihr eigenes metaphysisches Verhältnis zu allen letzten Dingen wird sie nicht so einseitig aufbauen auf die Traditionslinie Luther—Kant—deutscher Idealismus wie die jüngstvergangenen Eliten deutscher Geschichte, aber auch auf keine andere einseitige Tradition, sondern der ganzen Fülle der Gesichte Raum geben, die die Geschichte der Religion und Metaphysik ihr bietet. Im wesentlichen aber wird sie aus eigenen spontanen Kräften ihres Geistes, aus ihrer eigenen Welt- und Geschichtserfahrung das Welt- und Gottesbild prägen, das ihr Leben und Tun bindet — vor sich das Vorbild und die Lehre aller großen Denker der Geschichte. Und von diesem festen Standort aus wird sie allererst zu

entscheiden suchen, was und was nicht an der positiven Dogmatik einer Kirche, ihrem Recht und ihrer Moral, sinnentsprechend ist mit ihren in der Auseinandersetzung mit der Fülle der Wirklichkeiten selbsterworbenen Anschauungen: immer in dem Wissen darum, daß in der Sphäre des Sinnes und des geistigen Wertes bildhafte Symbole und Geschichtserzählungen, wie sie aller positiven Religion eignen, sich weitestgehend mit rationalen Anschauungen und Begriffen und bestimmten sittlichen Lebenseinstellungen begegnen können. Derselbe „Sinn" kann im Bilde der religiösen Glaubenswelt und in der Form des Begriffes erscheinen — wie schon Hegel treffend bemerkte.

Über den letzten und höchsten Gegenstand des Ausgleichs des kommenden Weltzeitalters, über den inhaltlichen Ausgleich der metaphysischen Ideen selbst über Gott, Welt und Mensch, will ich an dieser Stelle schweigen. Doch wage ich zu behaupten, daß auch in dieser höchsten gegenständlichen Sphäre eine zunehmende, fast seltsame Konvergenz der Grundansichten unter den geistigen Eliten der Denker aller Völker zu beobachten ist. Und daß auch hier ein Ausgleich gewaltigen Stils in voller Fahrt ist — von wenigen bisher gekannt.

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

Von der Leitung der Bildungshochschule, die unter dem Schutze und Geleite der Manen Lessings in den letzten Jahren einen bemerkenswerten Aufschwung genommen hat, ist das Ersuchen an mich gerichtet worden, in dieser feierlichen Stunde in knapp bemessener Zeit einige Worte zu sprechen über „Wissen und Bildung". Nicht in wohlbegründeten Thesen kann ich — der ich erst vor kurzem in zwei größeren Abhandlungen „Universität und Volkshochschule" und „Probleme einer Soziologie des Wissens" die hier angedeuteten Fragen mit philosophischem und wissenschaftlichem Rüstzeug eingehend erwog und in der ersten Abhandlung zur Forderung eines neuen Typus höchster nationaler freier Bildungsanstalten für in festen Berufen stehende, über das Studentenalter hinausgeschrittene Menschen gelangte — diesem Ersuchen hier stattgeben. Es muß genügen, in kurzen konzentrierten Sätzen wenigstens einige der mir in meinen Forschungen und meiner Lehr- und Lebenserfahrung gewordenen Überzeugungen anzudeuten, die für das Ziel einer Bildungshochschule gewiß von Bedeutung sind.

Allem voran, was ich als Philosoph zu sagen habe, lassen Sie mich einen fast schmerzhaften Eindruck stellen, den die Zeit — den unser Zeitalter mit seinen rätselvollen Untiefen auf mich ausübt. Nie und zu keiner Zeit der mir bekannten Geschichte war echte Bildung führenden Eliten notwendiger, nie schwerer! Der tragische Satz gilt für den Erdenrund, denn er gilt für das Weltalter dieser zerrissenen Zeit kaum mehr führbarer Massen. Aber lassen Sie mich hinzusetzen: die Spannung zwischen Notwendigkeit und Schwere, das Notwendige zu verwirklichen, ist bei vergleichender Betrachtung in unserem Lande, in Deutschland, sehr groß. Ein Urwald sind wir, in dem die Einheit der nationalen Bildung fast verlorengegangen ist! Ich bin

und gelte nicht eben als ein Mann schroffen Willens zur Aufklärung und noch weniger zu dem, was die positivistische Denkart den „Fortschritt" nennt. Aber ich finde keine anderen Worte als diese: Ernste Angst ergreift einen ob der von Tag zu Tag steigenden Unfreiheit und Dumpfheit, in die nicht nur dieses und jenes Land, in deren graue gestaltlose Dämmerung vielmehr fast die ganze Kulturwelt langsam und fast unhörbar zu versinken, zu ertrinken in ernstlicher Gefahr steht. Und doch ist Freiheit als eine regsame persönliche Spontaneität des geistigen Zentrums im Menschen — des Menschen im Menschen — die fundamentalste und erste Bedingung schon aller Möglichkeit von Menschenbildung und Menschenerhellung!

Schauen wir nur ein ganz klein wenig auf der Erdkugel herum. Rußland: Ein „index librorum prohibitorum", der mittelalterlichen römischen Kirche abgeguckt, auf dem die beiden Testamente, der Koran, der Talmud stehen, und alle Philosophen von Thales bis J. G. Fichte. Kein Buch, in dem das Wort „Gott" vorkommt, darf über die Grenze. Nur die technisch, hygienisch und ökononomisch unmittelbar nutzbaren Wissenschaften, gemäß der fadenscheinigen marxistischen und pragmatistischen Lehre vom Verhältnis von Wissenschaft und Wirtschaft, sind zugelassen. Der heute mehr als je kritisch zerwühlte Marxismus ist nun in forma zum Dogma eines großen Reiches erhoben. Tolstois Altersschriften feierlich verbrannt. — Nordamerika und die Vereinigten Staaten als Gegenbild! Hier eine Bewegung, die sich „fundamentalism" nennt, da sie die Bibel im Sinne der Verbalinspiration zum absoluten „Fundament" des Wissens und Lebens erheben will; auf diese Idee aufgebaut eine mächtig wachsende Massenbewegung, die nichts Geringeres fordert als ein staatliches Verbot, an allen staatlich unterstützten Schulen die Deszendenztheorie in irgendeiner Form (Lamarckismus, Darwinismus, Vitalismus) zu lehren und über sie zu forschen. Ein Universitätswesen, das, soweit es auf der Wirtschaft und auf Stiftung beruht, sich in erniedrigender Abhängigkeit von seinen Geldgebern, bald vom Petroleum-, bald vom Gas-,

bald von diesem oder jenem Bankkonzern befindet. Mag Upton Sinclair in seinem lesenswerten Buche „Der Parademarsch" auch vieles übertrieben haben, die Grundverfassung dieses Bildungs-, Unterrichts- und Forschungswesens hat er sicher wohl getroffen. — In Italien: Ein Volksbewegung, der „Faschismus", der in kindlich billigem sogenanntem Aktivismus und Vitalismus eine phrasenhafte und hohle Geschichtsphilosophie literarischer Art von oben her gewaltsam kultiviert, die eine systematische Beweihräucherung der italienischen Historie darstellt, ohne jede ernsthafte Verbindung mit den großen Traditionen echter, mehr als „literarischer" Philosophie und den positiven Wissenschaften, aber voll hohler und glaubensloser Verbeugungen der Führer vor der römischen Kirche in rein traditionalistischer Absichtlichkeit. D. h. vor der römischen Kirche nicht als verehrungswürdigem Institut universalen Wahrheits- und Heilsbesitzes, sondern als bloßem Elemente der italienischen Geschichte und Heimathause Dantes — nach dem Muster von Maurice Barrès Wort: „Je suis athée, mais je suis catholique". — In Spanien: Einer der edelsten und wahrhaftigsten Geister, Unamuno, des Landes verwiesen. Die Universitäten im härtesten Daseinskampfe mit einem anmaßenden Klerikalismus.

In Deutschland, dessen fachwissenschaftlich ernste, edle und freie Universitäten bisher eine erfreuliche Bruchfestigkeit und Nackenstarre gegen sogenannte „Volksbewegungen" und ihre Ideologien an den Tag legten, haben wir das immerhin merkwürdige Phänomen zu beachten, daß eine Revolution — gegen die Gewohnheiten aller echten Revolutionen der Neuzeit — die Macht der römischen Kirche ganz bedeutend gestärkt hat, bis in unsere Tage zum Bayerischen Konkordat mit seinen neuen Bindungen der Schule und selbst der Universität und ähnlichen Verträgen, die wir auch in Preußen zu erwarten haben[1]. Ein wenig würdiger Trieb nach Unterwerfung, Rettung, Bergung der Seele in ein schönes, stilvolles System, „ein Gehäuse", wie Karl Jaspers es treffend nennt — ob es auch wahr und wirklichkeitsangemessen sei, fragt die romantisierende Jugend

der neukatholischen Bewegung kaum —, hat erhebliche Teile einer nicht unedlen Jugend erfaßt, als wollte man wie bei einem Erdbeben in dasjenige Haus flüchten, das am längsten den Stürmen der Zeit in Europa getrotzt und gegen die Bodenschwankungen die größte Bruchfestigkeit an den Tag gelegt hat. Alles läuft und rennt dorthinein — nicht um seiner Seele Bildung zu suchen, die Bildung, die der eigenen individuellen Wesensart und Bestimmung entspricht und der objektiven ernsten Wissenskultur der Zeit, sondern um etwas ganz anderes zu suchen: einen Herrn, der einen heißt, was man zu denken, zu tun, zu lassen habe. Auch außerhalb dieser Bewegung der stete Schrei nach „Führern". Scheint nicht schon die Zeit zu dämmern, die Herbert Spencer auf seinem Totenbett voraussagte: „Der Sozialismus muß kommen und wird kommen; aber er wird das größte Unglück bedeuten, das die Menschheit je gesehen; es wird keinen Mann mehr geben, der tun kann, was er will, sondern jeder nur, was ihm geheißen wird." Ich gebe zu: Für die deutsche Universität ist die Gefahr von Eingriffen noch gering; von Eingriffen in ihre alten Freiheiten, zu denen die parlamentarische Parteiherrschaft geradezu einlädt, wie die autoritäre Stellung von Parteiführern, die man als mit den Spitzen deutscher Geistesbildung auch nur partiell zusammenfallend leider nicht bezeichnen kann — dies wahrlich nicht aus persönlichen, vermeidbaren und zufälligen, sondern aus tiefliegendsten historischen Ursachen der neudeutschen Entwicklung und ihrem konstitutiven Gegensatz von Macht und Geist heraus. Zwar besitzen wir in Preußen und auch anderwärts bereits ein paar marxistische Professoren und die dem deutschen Universitätsgeiste so sehr widersprechende Einrichtung sogenannter „katholischer Weltanschauungsprofessuren" an Universitäten ohne katholisch-theologische Fakultät. Aber im großen und ganzen gesehen haben Parteien und Führer die Freiheit der Forschung bisher mit erfreulicher Reserve behandelt. Sorgend wünscht man: möchte es so bleiben!

Überblickt man die Tatsachenfülle, von der ich soeben nur einige Stichproben gab, als Ganzes, so darf man eine Lehre aus ihr ziehen: So zweifellos wahr es ist, daß die edlen Mächte von Vernunft, Philosophie und Wissenschaft in der Geschichte Europas emporgestiegen sind kraft des Prozesses der Befreiung der Arbeit aus allen Formen der Gebundenheit, und eng vereint, ja Schulter an Schulter mit der Demokratie, so prinzipiell „fragwürdig" ist heute diese Verbindung schon für die positive Wissenschaft, erst recht aber für jene Wissensformen philosophischer Art geworden, die das eigentliche „Bildungswissen" ausmachen. Die entsetzliche Vermassung des Lebens, die langsame Umbildung einer liberalen Gedankendemokratie in eine durch Erweiterung der Wahlrechte auf Frauen und Halbwüchsige noch genährte dumpfe Massen-, Interessen- und Gefühlsdemokratie, für welche die Führer nur geschobene Exponenten der herrschenden Gruppentriebe sind, bald völkisch, bald kirchlich, bald kommunistisch — das ist ein sehr wesentlicher Grund, der „Bildung" heute so schwer und der sie zugleich als kräftigen Einsatz von neuen Eliten echter Bildung gegen diese Strömungen so unbedingt notwendig macht. Nicht immer hat ja auch in der Geschichte die Demokratie Bildung und Wissenschaft emporgetragen. Denket an Sokrates und Anaxagoras! Denket an das Werden des modernen Japan, das Weltmacht nur wurde durch eine Art aufgeklärten Despotismus des Kaisers, der mit einer kleinen hochgebildeten Elite gegen die in dumpfen Traditionen und Vorurteilen steckende und allen Neuerungen abholde Demokratie des Landes vom Steinhaus bis zur Wissenschaft alles Vernünftige durchzuführen hatte. Die Demokratie kann sich selbst vor der Diktatur, kann zugleich Bildungs- und Wissenschaftsgüter heute nur noch auf einem Wege retten: dadurch, daß sie sich selbst beschränkt, daß sie dem Geiste und der Bildung dient, nicht sie beherrschen will. Sonst bliebe nur eines noch: eine aufgeklärte despotische Diktatur, die der bildungsfeindlichen Masse und ihrer Führerschaften nicht achtet, sondern mit Peitsche, Säbel und Zuckerbrot sie beherrscht.

Sehen wir ganz kurz auf die Geistesbewegungen dieser Zeit in ihrem Verhältnis zu echter Bildung und Wissenschaft, so trägt trotz der so bewunderungswürdigen Leistungen der Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaften, das Gesamtbild unserer Epoche nicht minder tief beunruhigende Züge. Ich habe in meiner anfangs bereits zitierten Wissenssoziologie hervorgehoben, wie sich die wissenstheoretische und -soziologische Struktur unserer Gesellschaft immer mehr derjenigen des alexandrinisch-hellenistischen Zeitalters annähert. Dort wie hier verdrängten immer neue Bünde, Kreise, Sekten grob mystischer, abergläubischer Art, fragwürdige Heilande, die sich auf Massensuggestion verstanden, dazu als Gegenbild ein ideenloser Fachpositivismus (Alexandrinimus), mehr und mehr die Einheit und edle Geschlossenheit griechischer und römischer Bildung. Ich nannte ferner in eingehender Begründung als echter Philosophie und Wissenschaft abträgliche Bewegungen in der deutschen Gegenwart: Erstens die falsche Erhebung der marxistischen Klassenideologie des Proletariats zu einer vermeintlichen besonderen „Wissenschaft", der „proletarischen Wissenschaft", die der „bürgerlichen" entgegengesetzt wird, als könnte Wissenschaft (im Unterschiede zu „Ideologie") je Funktion einer „Klasse" sein; zweitens die falschen Formen gnostischer Neuromantik, die unsere gewaltige fachwissenschaftliche Kultur in anmaßende und unechte Scheinphilosophie, und Philosophie selbst wieder in Mystik und allzubillige Intuition will aufgehen lassen (Bergson, George-Kreis, v. Kahler); drittens die in Philosophie und Wissenschaft immer stärker vordringenden kirchlichen Scholastiken, deren Denkart einem Weltalter und einer Gesellschaft angepaßt sind, die vier Jahrhunderte lang tot sind; viertens die „anthroposophische" und widerphilosophische und -wissenschaftliche Form eines großen Teils der okkultistischen Bewegungen; fünftens die trüben Ideologien der völkischen Massenbewegungen, die unkundig der europäischen Wirklichkeit und trunken von eingebildeten absoluten Rassenaprioris unsere Welthorizonte in jeder Form verdunkeln und die eine

neue Solidarität der Völker Europas heischende Weltlage nicht begreifen; sechstens die Anmaßungen egozentrischer, lächerlicher, eingebildeter Weltmedizinmänner aller Art, die in peinlichem Dilettantismus um so unkritischer werden, je mehr ihre unterwerfungsbegierige Gefolgschaft wächst. Das alles ist Zerfall und Verfall[2].

Die Hochschule, die den edlen Namen Lessings trägt, den Namen eines Mannes, der Wissenschaft, Weisheit, Grazie, Geist mit dem vereinigt, was der deutsche Gelehrte und Intellektuelle leider so selten nur besitzt, mit dem edlen, hellen Klang eines geradsinnigen, tapferen Charakters und eines ritterlichen Fechterdegens aus feinstem, härtestem Stahl: diese Akademie hätte als Allererstes den Beruf, die Freiheit zur Bildung nach ihrem Vermögen zurückzuerobern, die uns — geht es so weiter — verloren zu gehen droht.

Aber genug davon und von der Zeit! Die Feier der Stunde fordert noch ein anderes als das Verweilen in diesen schweren und dunklen Problemen. In dieser Zeit, in der sich in schmerzvollem Ringen um eine neue Welt ein neuer Mensch eine neue Form zu geben versucht, steht das Problem der Bildung des Menschen im Zentrum des Interesses. Und doch ist eine philosophische Wesensbestimmung der Bildung noch kaum versucht worden.

Wer selbst sich bilden will oder anderen, soweit dies möglich ist von außen, Bildung geben will, der bedarf einer klaren Einsicht über drei Problemkreise. Erstens: Was ist denn überhaupt das Wesen der „Bildung"? Zweitens: Wie wird denn Bildung? Und drittens: Was für Arten und Formen des Wissens und Erkennens bedingen und bestimmen den Prozessus, durch den aus dem Menschen ein „gebildetes" Wesen wird?

Sehen wir auf die „Bildung", cultura animi, zuerst wie auf ein Ideales, Vollendetes — nicht auf ihren Prozeß, so ist sie an erster Stelle eine je individuell eigentümliche Form, Gestalt, Rhythmik, in deren Grenzen und nach deren Maßen alle freien,

geistigen Tätigkeiten eines Menschen, aber durch sie geleitet und gelenkt auch alle psychophysischen automatischen Lebensäußerungen (Ausdruck und Handlung, Reden und Schweigen), alles „Verhalten" dieses Menschen, ablaufen. Bildung ist also eine Kategorie des Seins, nicht des Wissens und Erlebens. Bildung — das ist eine gewordene Prägung, Gestaltung dieses menschlichen Gesamtseins; nur eben nicht, wie bei der Form einer Statue, eines Bildes, Prägung und Gestaltung eines materiellen Stoffes, sondern Prägung und Gestaltung einer lebendigen Ganzheit in der Form der Zeit, einer Ganzheit, die aus nichts besteht als aus Abläufen, Prozessen, Akten. Und diesem gebildeten Sein des Subjekts entspricht je und je eine Welt — ein „Mikrokosmos" —, selbst eine Ganzheit, die in jedem ihrer Teile und Glieder, reicher oder ärmer, gleichsam als objektiven Widerschein die geprägte, sich lebendig entwickelnde Form dieser und keiner anderen Person gegenständlich aufleuchten läßt. Nicht ein Weltgebiet als Gegenstand des Wissens, Bildens des Menschen oder als Widerstand seines Arbeitens, Handelns, sondern eine Weltganzheit, in der alle Wesensideen und Wesenswerte von Dingen in gegliedertem Aufbau sich wiederfinden, alle, die in dem einen, großen, absoluten, realen Universum in einer vom Menschen nie voll erfaßbaren Zufälligkeit des Daseins realisiert sind. Ein solches „Universum", sich zusammenfassend und zusammengefaßt in einem individuellen Menschenwesen — das ist die Bildungswelt. In diesem Sinne hat Platon, Dante, Goethe, Kant je seine „Welt". Wir Menschen können nicht ein einziges wirkliches zufälliges Ding vollständig erfassen, es sei denn in einem unendlichen Prozeß von Erfahrungen und Bestimmungen. Aber sehr wohl die Wesensstruktur der ganzen Welt!

„Die Menschenseele ist in gewissem Sinne — Alles" lautet jener berühmte Satz des Aristoteles, durch dessen Anregung und Auslegung die große Geschichte der „Mikrokosmus"-Idee erwachsen ist von Thomas von Aquino, Nicolaus von Cusa, Giordano Bruno über Leibniz zu Goethe. Nach dieser Idee ist

der Teil Mensch mit dem Ganzen der Welt zwar nicht daseins-, wohl aber wesensidentisch, und das Ganze der Welt im Menschen als einem Teile der Welt voll enthalten. Die Wesenheiten aller Dinge schneiden sich im Menschen und alle sind im Menschen solidarisch. „Homo est quodammodo omnia" heißt es auch bei Thomas von Aquino[3]. „Nach Bildung streben" heißt mit liebender Inbrunst eine ontische Teilnahme und Teilhabe an allem suchen, was in Natur und Historie weltwesentlich ist, und nicht nur zufälliges Dasein und Sosein — heißt mit Goethes Faust ein Mikrokosmos sein wollen. Dieses Werden einer Selbstkonzentration der großen Welt, des „Makrokosmos", in einem individuell persönlichen geistigen Zentrum, dem „Mikrokosmos", oder dieses Weltwerden einer menschlichen Person in Liebe und Erkenntnis — das sind nur zwei Ausdrücke für verschiedene Richtungen der Betrachtung desselben tiefsten Gestaltungsprozesses, der Bildung heißt. Die Welt hat sich realiter zum Menschen emporgebildet, der Mensch soll es idealiter zur Welt!

Springquell dieses Prozesses ist im Menschen jene im gemeinen Wortsinne wahrhaft nicht „platonische" Liebe zur Welt, aber jene Liebe des echten Platon, immer ungenügsam durstend nach dichtester Vereinigung und Sympathie mit dem Weltwesenhaften jeder Art, die einst aller „philosophia" für immer ihren Namen gegeben hat, als Liebe zum Wesenhaften. Jener Eros, um dessen begriffliche Erfassung Platon, Aristoteles (in seinen Begriffen ὀρέγεσθαι, ἐφίεσθαι), Giordano Bruno („heroische Liebe"), Spinoza („amor Dei intellectualis"), Leibniz, Goethe, Schelling, Schopenhauer, Eduard v. Hartmann, auch ich selbst immer neu gerungen haben. Eine seltsame Liebe — eine Liebe, die heißer Durst ist und zugleich sachwertgerichtete höchste Objektivität, ja Wurzel alles „objektiven" Verhaltens. Ohne die ewige Rangordnung der Wesenswerte aufzuheben, bejaht sie in einer letzten Güte alles, was auf unerforschliche Weise entsprungen war dem Nichts, duldet alles, was man nicht preisen und bewundern kann, und segnet noch gelassen, wo man leiden

muß. Darum gehört zur Bildung, daß man nichts ganz verachte, und im tiefsten Zentrum stets sich geborgen wisse, „gelassen" sei — im Sinne des „nil humani a me alienum puto" und Schillers silberfüßiger Verse: „Gelassen hingelehnt auf Grazien und auf Musen, erwartet er den Stahl, der ihn bedräut vom sanften Bogen der Notwendigkeit."

Mit dieser ersten Bestimmung des Wesens der Bildung aus der Idee des Mikrokosmos vereinige man nun noch eine andere: Bildung als Menschwerdung — von der untermenschlichen Natur aus gesehen — und zugleich und im selben Prozesse als ein Versuch fortlaufender „Selbstdeificatio" — gesehen von dem aus, was ehrfurchtgebietend über dem Menschen und allen endlichen Dingen da ist und west. Wir wissen noch sehr mangelhaft, was für ein Ding es überhaupt ist, das wir den „Menschen" nennen. Von der Naturwissenschaft herkommend kann man mit guten Gründen den Satz verteidigen, daß er ein krankgewordenes Tier sei oder ein in der organischen Anpassung und noch mehr Anpassungsfähigkeit hinter seinen nächstartverwandten Genossen zurückgebliebenes Tier[4]. Was uns, sofern wir den Menschen rein als Naturwesen und von außen her ansehen, schon anatomisch am meisten auffällt, ist zunächst die bei weitem entwickeltere, differenziertere und hierarchisiertere Struktur seines Nervensystems, insbesondere seiner Hirnrinde. An einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil der für den ganzen Organismus als hemmende und enthemmende Kontrollen so überaus wichtigen Funktionen dieses den Fortpflanzungsorganen und -funktionen in jedem Betracht polar entgegengesetzten Organs sind mit Sicherheit auch die des Bewußtseins fähigen psychischen Vitalfunktionen geknüpft, die der Mensch zum Teil mit den höchsten Wirbeltieren gemeinsam besitzt, die zum Teil aber in genau gleichem Maße ihm eigentümlich geworden sind, als sich bei ihm neue, dem Tierhirn nicht zukommende Hirnteile (z. B. das für den aufrechten Gang und für die Aufmerksamkeitsvorgänge so bedeutsame Stirnhirn) phylogenetisch entwickelten. Daß die unterscheidbaren

Leistungen und psychischen Funktionen der Lebewesen sowohl in der Artentwicklung als in der Entfaltung des Einzelwesens über Kindheit, Pubertät, Reife bis zu Greisenalter und Tod den Entwicklungsstufen des Hirns und der Artung seiner physiologischen Funktion genau entsprechen, ist heute in einer Fülle von Arbeiten zur Gewißheit geworden. Hier herrscht mehr als „Parallelismus" — der selbst nur eine Folge zweier verschiedener Ansichten desselben an sich psychophysisch indifferenten rhythmisierten Lebensablaufes ist, d. h. der Betrachtung jedes Wesens, wie es seiner selbst inne ist, für sich ist, und wie es anderen Wesen erscheint und gegeben ist —; hier herrscht funktionelle Identität[5]. Jeder Vorgang ist durch den Korridor des Bewußtseins und durch physikalisch-chemische Reize hervorrufbar. Ein Leben, und eine und dieselbe in Mechanisches nicht auflösbare Rhythmik seiner Prozesse — alle eigentümlich teleoklin-gesetzmäßig ablaufend, alle eigentümlich rhythmisiert und nach streng analogen Gesetzformen im Ablauf ganzheitsbezogen, d. h. auf Erhaltung und Entfaltung, aber auch auf Abnahme und Tod des psychophysischen Organismus als einer unteilbaren Einheit — offenbart sich und manifestiert sich hier, nur auf verschiedene Weise in Selbst- und Fremderfahrung, in Außen- und Innenbetrachtung.

Aber weit hinausgehend über diese mehr anatomische Verschiedenheit, die wir, wie alle Strukturbildung der organisch belebten Materie, in letzter Linie funktionell zu verstehen haben, d. h. als je verschiedene relativ stabile Anordnungen chemisch-physikalischer Stoffkomplexe und Energiegefälle zu Funktionsfeldern, scheidet eine ungeheuere physiologische Kluft den Menschen auch von den höchsten Wirbeltieren[6]. Denn der Mensch besitzt ein Gehirn, das, wie wir genau und zahlenmäßig durch tiefdringende Untersuchungen[7] neuerdings wissen, im Verhältnis zu den nächsthöheren Tieren unerhört große Energiequoten von Nahrung, Wärme usw. verbraucht und sie dafür den anderen Organen und Funktionen des Körpers entzieht. Der Mensch ist geradezu — wie die Vergleiche der Lei-

stungen des Menschen und der Tiere ohne Großhirnrinde lehren — ein Sklave seiner Gehirnrinde, eines Organes, das, mit allen anderen Organen des Körpers verglichen, zugleich dasjenige ist, das sich am wenigsten regeneriert, am wenigsten auch phylogenetisch sich weiterentwickeln kann — in dem der Lebensprozeß gleichsam völlig erstarrt ist. Von dem auch aller natürliche Tod normaliter seinen Ausgang nimmt. Mit der relativ längsten Lebensdauer des Individuums verbindet das am meisten „vergehirnlichte" Wesen die kürzeste Lebensdauer der Art. Der Mensch hat der Art nach die kürzeste Daseinsdauer; er ist die vergänglichste aller Arten, auf alle Fälle spät in der Lebensentwicklung geworden und (auch ohne Annahme besonderer drohender Katastrophen) zuerst dem Artentode preisgegeben.

Diese Dinge besitzen eine hervorragende philosophische Wichtigkeit. Schon E. v. Hartmann hat den Satz erhärtet, daß es auch Artengeburt bei echter Mutation und natürlichen Artentod gibt, und die besten neuen Arbeiten über diese Fragen[8] haben dies — im Gegensatze zu den die Biologie lange beherrschenden Lehren Weismanns — immer mehr bestätigt. Auch das Keimplasma altert. Eduard v. Hartmann hat auch die wichtige These hinzugefügt, daß die artliche Entwicklungsfähigkeit von Lebewesen und die Wahrscheinlichkeit der Erwerbung neuer Organisationsmerkmale, die über bloße Anpassungs- und Standortsmerkmale hinaus das Ganze der morphologischen Organisation ergreifen, mit der schon erreichten Entwicklungshöhe im allgemeinen abnimmt — eine Artentwicklung also beim Menschen die weitaus kleinste Wahrscheinlichkeit besitzt. Der „Übermensch" — im biologischen Sinne — ist ein Märchen. Auch Weismann nennt den Menschen die fixierteste Tierart. Die bekannten Tatsachen der sinkenden durchschnittlichen Fruchtbarkeit der Völker bei steigender Zivilisation und Kultur und die eng damit einhergehende Individualisierung und steigende Wertschätzung des Einzellebens und -wesens ist vielleicht nur eine (sehr entfernte) Folge dieses allgemeineren

biologischen Gesetzes. Sie entspricht dem polaren Gegensatz, in dem sich Gehirn- und Fortpflanzungsfunktion befinden.

Angesichts dieser und einer Fülle ähnlicher Tatsachen darf man aber mit einigem Recht die Frage stellen: Ist dieser homo naturalis nicht überhaupt eine „Sackgasse der Natur"? Einer Natur, die eben darum, weil sie sich im Menschen gleichsam festgelaufen und verlaufen hatte und mit den Methoden, die alle Evolution bis zum Menschen trugen, nicht weiter konnte — ich kann es hier nur kurz und ungenau sagen —, gleichsam in Geist und eine geistig geleitete und gelenkte „Geschichte" umschlug, in eine Geschichte, die, nur naturwissenschaftlich gesehen, trotz all ihres mächtigen Getriebes und Getues auf äußerst komplizierten Umwegen (durch Werkzeug, Technik, Staat usw.) doch auch nichts weiter erreicht als ebendasselbe, was das Tier so viel einfacher, automatischer durch die Leitung seiner Instinkte, seine Selbstdressur und Übung wie durch die in seinen höchsten Formen, den Menschenaffen, bereits auftretende „praktische Intelligenz" erreicht — dieses Wort hier objektiv als Fähigkeit zu einem Verhalten gefaßt, das neuen atypischen Situationen ohne neuen Versuch und Irrtum und ohne den Übungsfaktor biologisch sinnvoll zu begegnen weiß. Ich sage, ebendasselbe erreicht: d. h. Erhaltung der Gattung, Realisierung der spezifisch biologischen Werte aller Art!

Wer nur diese uns von der Naturwissenschaft allein aus unwiderleglich nahegelegte Auffassung vom Wesen des Menschen hat, wer das, was die traditionelle Sprache Europas seit den Griechen „Geist", „Vernunft" nennt, nur als ein kompliziertes Nebenergebnis des doppelseitigen Lebensprozesses ansieht — der sei auch so konsequent und entsage der Idee und dem Werte der „Bildung"[9]. Denn dieser Ausdruck will einen Selbstwert setzen von dem, was nach obiger Definition allein nur „Mittel" sein darf für die Erhaltung und Steigerung des Lebens. Idee und Selbstwert, ja den alle mögliche Leistungswerte und Lebenswerte überragenden Seinswert der geistig-vernünftigen Menschenperson kann und darf nur der-

jenige bejahen, der mit Kant und allen großen europäischen Philosophen im Menschen einen Bürger zweier Welten sieht; oder, wie wir es lieber ausdrücken, den Menschen als ein in zwei verschiedenen Wesensattributen des einen substantiell gotthaften Weltgrundes eingewurzeltes Wesen erblickt. D. h. wer im Aufleuchten von „Geist" und „Vernunft", sagen wir prägnanter: in reiner Bestimmbarkeit eines Subjekts durch die Sache, in begierdeloser Liebe und in der Fähigkeit, das Wesen (Was-sein) vom zufällig Jetzt-Hier-Daseienden und Soseienden in jedem Gegenstande zu scheiden — wer im Aufleuchten dieser rein „geistigen" Grundakte im Menschen eine neue empirisch und biologisch unableitbare Wesensmanifestation des obersten Urgrundes der Dinge selbst sieht, soweit dieser Urgrund noch etwas anderes ist als zielgerichtete Kraft, Trieb, Drang, die aller toten und lebendigen Natur und auch dem Menschen als Natur- und Lebewesen zugrunde liegen[10] — soweit dieser Weltgrund selber ist „Geist", „Vernunft", selber alliebendes, allschauendes und alldenkendes Licht.

Der Mensch, als Vitalwesen ganz ohne Zweifel eine Sackgasse der Natur, ihr Ende und ihre höchste Konzentrierung zugleich, ist als mögliches „Geistwesen" — als mögliche Selbst-Manifestation des göttlichen Geistes —, als ein Wesen, das in dem tätigen Mitvollzug der Geistesakte des Weltgrundes sich selbst zu „deifizieren" vermag, eben noch ein anderes als diese Sackgasse. Er ist zugleich der helle und herrliche Ausweg aus dieser Sackgasse, ist das Wesen, in dem das Urseiende sich selbst zu wissen und zu erfassen, zu verstehen und sich zu erlösen beginnt. Der Mensch ist also beides zugleich: eine Sackgasse und — ein Ausweg!

Nehmen wir aber diesen Wesensbegriff des Menschen an, einen Begriff, der ihn nicht den nächsthöheren Wirbeltieren, den Menschenaffen, sondern der ganzen Natur überhaupt entgegensetzt, als ein Wesen, das in seinem tiefsten Zentrum frei von ihren stoßenden Kräften auf alle Natur herabzulächeln vermag; nehmen wir den Begriff Mensch als einen Begriff, der

nichts von den zufälligen empirischen Merkmalen des gleichgenannten Erdenwesens unserer Erdepoche[11] enthält, nichts enthält als „geistfähiges Vitalwesen" überhaupt — so ist dieser „Mensch", in dem ja immer schon das relative Gottwerden, wenn auch unbewußt ihm selbst, beginnt, wenn er und wo er nur qualitativ mehr ist als Tier, nicht ein ruhendes Sein, nicht ein Faktum, sondern nur eine mögliche Prozeßrichtung, und zugleich für das Naturwesen Mensch eine ewige Aufgabe, ein ewig leuchtendes Ziel. Ja, es „gibt" in diesem Sinne keinen Menschen als Ding — auch nur als relativ konstantes Ding —, sondern es gibt nur eine ewige mögliche, in jedem Zeitpunkte frei zu vollziehende Humanisierung, eine auch in historischer Zeit nie ruhende Menschwerdung — oft mit gewaltigen Rückschlägen in relative Vertierung. In jedem Augenblick des Lebens kämpfen diese Rückschläge im Einzelnen und in ganzen Völkern mit dem Prozesse der Humanisierung. Das ist die Idee der Humanität und der Kern der antiken wie christlichen „Vergottung" zugleich. Und diese Idee der Humanisierung und zugleich Vergottung ist vom Gedanken der „Bildung" ebenso untrennbar wie der vorher auseinandergesetzte Gedanke des „Mikrokosmos".

Wer Tierpsychologie getrieben hat, wer die trotz der sonnenklar evidenten ungeheuren Verschiedenartigkeit der Leistungen von Mensch und Tier bis jetzt noch keineswegs eindeutig erkannte Akt- und psychische Funktionengruppe und ihre Gesetzlichkeit sucht, die uns die spezifischen Monopole des homo sapiens, als da sind Sprache, dauernd aufrechter Gang, Religion, Wissenschaft, geformtes und „als dasselbe" angewandtes Werkzeug, Gewissen, künstlerische Darstellungsfunktion, Nennfunktion, Rechtsgefühl, Staatenbildung, Begriffsbildung, historischer Fortschritt usw., verständlich machen könnte, der wird es immer neu staunend erleben, was die Worte ausdrücken:

> Es ist schwer, ein Mensch zu sein. Es ist selten — sehr selten, daß ein Mensch als biologisches Artwesen ein „Mensch" ist im Sinne der Idee der „humanitas".

„Lernet die Tiere kennen, auf daß Ihr merket, wie schwer es ist, ein Mensch zu sein" — pflege ich meinen Studenten zu sagen.

Es ist der große, auch philosophische Wert, den die junge so rüstig fortschreitende Tierpsychologie besitzt, daß sie uns gezeigt hat, wie sehr man früher geneigt war, die psychischen Fähigkeiten der Tiere zu unterschätzen. So sprach man dem Tiere noch vor kurzem kaum mehr zu als das sogenannte assoziative Gedächtnis, d. h. die Bestimmbarkeit assoziationsgesetzlich geregelter Reproduktionsprozesse durch zu lösende Aufgaben, die der physiologische Zustand des Organismus und seiner Triebimpulse im Verein mit der Umweltkonstellation setzt. Das genügt auch, um uns die Dressierbarkeit des Tieres durch Lustprämien und Schmerzwarnungen, ferner seine Selbstdressur durch „Versuch und Irrtum" sowie die allmähliche Fixierung und Kumulation erfolgreicher Verhaltungsweisen zu erklären[12]. Ferner sprach man dem Tiere noch etwas zu, was mit dem dunklen Wort „Instinkt" bezeichnet wird. D. h. eine durch Erfahrung, Lernen und Gewohnheit niemals erst zu schaffende, sondern nur zu spezialisierende, in die Morphogenese des Organismus selbst eingegliederte angeborene und ererbte Fähigkeit, in einer artmäßig fest rhythmisierten Abfolge von Verhaltungsweisen typischen, immer wiederkehrenden Situationen in einer sinnvollen Weise zu begegnen — so als ob das Tier bereits den Enderfolg seines Verhaltens vor Augen hätte, ohne ihn doch tatsächlich vor Augen zu haben so, wie der Mensch seine sogenannten „Zwecke" im Handeln vor Augen hat. Im Instinkt ist Streben und Wissen gleichsam noch eins. Heute müssen, dürfen wir angesichts der Forschungsresultate der Tierpsychologie sagen: das Tier besitzt sicher mehr als diese beiden Fähigkeiten, so schwer es auch ist, dieses Mehr genau zu umgrenzen. Das Tier zeigt wenigstens innerhalb der höchsten Wirbeltiere auch die Anfänge „technischer Intelligenz" in dem vorhin definierten Sinne, und mit ihr verbunden die Fähigkeit, sinnvoll zu wählen in einer nicht starr-typisch durch die Artorganisation vorgeschriebenen Richtung. Es vermag also auch neuen

Situationen ohne zu probieren in einer sinnvollen, den Sachverhältnissen entsprechenden Weise zu begegnen und auch bis zu einem gewissen Grade sich gewisser Dinge wie Werkzeuge zu bedienen, ohne je freilich hierbei immer dasselbe Ding „als Werkzeug" zu gebrauchen oder gar Dingen die dauernde Form eines Werkzeuges aufzuprägen. Auch echt altruistische Handlungen, die man früher dem Tiere absprach, sind weit über den Brutpflegeinstinkt und die Brunstzeit hinaus in ihm angelegt und als solche sicher beobachtet.

Die wahre Würde und Bedeutung des Menschen war früher, gerade durch diese Unterbestimmung der Tierseele, gleichfalls weitgehend verkannt worden. Nicht, wie man meinte, macht die praktisch-technische Intelligenz den Menschen zum Menschen im Wesenssinne; sie ist im Menschen nur quantitativ ungeheuer gesteigert, bis zu dem Grade eines Siemens oder Edison. Erst der Besitz von Akten einer autonomen Gesetzlichkeit gegenüber aller psychischen Vitalkausalität (mit Einschluß der durch Triebe geleiteten praktischen Intelligenz) macht das Neue aus — eine Gesetzlichkeit, die nicht mehr analog und parallel geht den Funktionsabläufen im Nervensystem, sondern parallel und analog der objektiven Sachstruktur und Wertstruktur der Welt selbst. Das Tier lebt psychisch in den Dingen, etwa so, wie wir es beim Menschen als momentane „Ekstase" bezeichnen würden. Ein Affe, der herumspringt, bald durch diesen, bald durch jenen Gegenstand triebhaft angezogen, lebt gewissermaßen in lauter punktuellen Ekstasen. Erst der Mensch stellt sich und sein „Selbstbewußtsein" der Welt gegenüber; in ihm erst scheiden sich gegenständliche Umwelt und das Ich-Selbst-Erlebnis. Er erst vermag ein Ding durch Wahrnehmungsinhalte verschiedener Sinne als „dasselbe" zu erfassen. Das Tier hat wohl Allgemeinheitsbewußtsein, aber es vermag nicht gleichzeitig den allgemeinen Inhalt von den Einzelobjekten zu scheiden, und nicht die Beziehungen der allgemeinen Inhalte untereinander und abgelöst von den konkreten Situationen und Fällen ihrer möglichen Anwendung zu erfassen

und mit ihnen selbständig zu operieren. Das Tier hat wohl die Fähigkeit, ein Gut einem anderen Gute, z. B. die eine Nahrung der anderen, das größere Quantum dem kleineren Quantum einer Lustquelle, vorzuziehen und zwischen mehreren Handlungen diejenige zu wählen, die der Erreichung dessen entspricht, was es vorzieht. Es ist keineswegs bloß das „blinde" Triebwesen, als das man es früher hingestellt hat. Das Tier hat aber nicht die Fähigkeit, einen Wert in abstracto unabhängig und abgelöst von bestimmten konkreten Güterdingen einem anderen in der Stufenleiter der Werte niedrigeren Werte selbst vorzuziehen, so wie der Mensch „das" Nützliche als solches „dem" Angenehmen als solchem, oder Erhaltung und Verwirklichung eines geistigen Wertes (Ehre, Würde, Heil, Überzeugung) selbst dem höchsten Lebenswert, der Erhaltung des eigenen Daseins, vorzuziehen vermag.

Es sind nun in letzter Hinsicht drei Grundbestimmungen[13], auf die man die echten menschlichen Geist- und Vernunftfunktionen zurückführen kann, von denen ich eben einige Beispiele genannt habe: 1. Die Bestimmbarkeit des Subjektes nur durch den Gehalt einer Sache, im Gegensatz zur Bestimmtheit durch Triebe, Bedürfnisse, Innenzustände des Organismus. 2. Begierdefreie Liebe zur Welt als Überschwang über alle Triebbezogenheit der Dinge hinaus. 3. Die Fähigkeit, das Wassein (Wesen) vom Daß-sein (Dasein) zu scheiden und an diesem „Wesen", das durch Aufhebung und Zerschneidung unserer Begierdebezogenheit zu der Welt und durch das Zurückweichen des an diese Bezogenheit geknüpften Daseinseindrucks gleichsam sich enthüllt, Einsichten zu vollziehen, die gelten und wahr bleiben für alle zufälligen Dinge und Fälle desselben Wesens („Aprioreinsicht"). Wer daher die Aprioreinsicht beim Menschen leugnet, macht ihn, ohne es zu wissen, zum Tiere[14].

Diese drei Funktionen, ohne die der Ursprung eines „Weltbewußtseins" — im Unterschiede vom bloßen „Haben der Umwelt" durch das Tier — nicht möglich ist, kann man im Vergleich zu den Lebenswerten und psychischen Vitalfunktionen,

an die das Tier ausschließlich gebunden ist, als Funktionen relativer Askese bezeichnen. In der Tat, im Zusammenhang der organischen Arten betrachtet ist der Mensch der relative „Asket des Lebens" — ganz entsprechend dem Ende und der Sackgasse der irdischen Lebensentfaltung, die er, wie wir sahen, darstellt. Der Mensch ist das Wesen, in dem die Universalevolution, in welcher die Gottheit ihr Wesen verwirklicht und ihr zeitloses Werden enthüllt, ein Reich von Seiendem und von Wertvollem entdeckt, das hinausreicht über alles mögliche Milieu des Lebens und über allem nur vital Wichtigen und Unwichtigen steht und thront. Darum ist auch das, was wir im Unterschiede von Trieb und Instinkt den sogenannten „freien Willen" des Menschen nennen, nicht eine positive Kraft des Schaffens und der Hervorbringung, sondern des Hemmens und Enthemmens von Triebimpulsen. Der Akt des Willens, bezogen auf die Handlung, ist primär immer ein „non fiat", nicht ein „fiat"[15].

Von den Funktionen, die ich als Primärakte des Geistes bezeichnete, wird man nun notwendig zu einem Konstitutionsbegriff des Menschen hingetrieben: Der Mensch ist das über alles Leben und seine Werte, ja über die gesamte Natur in sich selbst erhobene und erhabene Wesen — das Wesen, in dem sich das Psychische vom Dienst an das Leben zum „Geiste" hinaufgeläutert und befreit hat, zu einem Geiste, in dessen Dienst nun das „Leben" im objektiven wie subjektiv-psychischen Sinne tritt. Immer neue und wachsende „Menschwerdung" in diesem genauen Sinne, Humanisierung, die zugleich Selbstdeifizierung und Mitverwirklichung der Idee der Gottheit ist — nicht Warten auf einen Erlöser von außen, nicht Empfang kapitalisierter Erlösungsgnaden durch eine Kirche, die ihren Stifter dinglich vergottet stets um den Preis echter persönlicher Akt-Gefolgschaft, sondern Selbstdeifizierung, und das heißt zugleich Mitverwirklichung der ewig nur „wesenden" Idee der geistigen Gottheit im Substrate des Dranges, der als einunderselbe allen Lebensformen der Natur und dem Werden jeder

Art zugrunde liegt; der in jedem Triebe treibt, im Toten und Lebendigen sich nach verschiedenartigen Gesetzesformen in jenen „Bildern" manifestiert, die wir „Körper" nennen —, darin sehe ich ebensowohl den Kern aller „Bildung" wie die letzte philosophische Rechtfertigung ihres Sinnes und Wertes.

Der Mensch — ein kurzes Fest in den gewaltigen Zeitdauern universaler Lebensentwicklung — bedeutet also etwas für die Werdebestimmung der Gottheit selbst. Seine Geschichte ist nicht ein bloßes Schauspiel für einen ewig vollkommenen göttlichen Betrachter und Richter, sondern ist hineingeflochten in das Werden der Gottheit selbst[16]. Denn daß das immer neu durch Selbstbildung zum gottgeistbezogenen Menschen werdende Menschentier sei, und daß es immer mehr in einer „Welt"-Geschichte das werde, was es seinem Wesen nach keimhaft ist — im Sinn des Pindarschen „Werde, der du bist" —; daß es aus der Tätigkeitsenergie all seiner Triebe (Hunger, Macht, Libido) und seines Blutes den ursprünglich ohnmächtigen, intensiv graduierbarer Tätigkeit von Hause aus ermangelnden, nur „wesenden" Geist nähre; daß es diese seine Geistidee bis in die Spitzen der Finger und des Mundes Lächeln verwirkliche und verleibe — das ist weder ein bloßes Mittel zu wägbaren Leistungen, einem sogenannten „Kulturfortschritt", noch ist es ein Nebenprodukt der Geschichte. Das ist vielmehr der Sinn der Erde, ja der Welt selbst. Das ist eine Sache nur um ihrer selbst und um der Gottheit willen allein, die ohne den Menschen und seine Geschichte ihr eigenes Ziel nicht zu erreichen, ihre eigene zeitfreie Werdebestimmung nicht zu verwirklichen vermöchte. Nicht in Waren, nicht in Kunstleistungen, auch nicht im unendlichen Erkenntnisprogreß der positiven Wissenschaften, sondern in diesem wohl- und edelgeformten Sein des Menschen, in der Gottmitverwirklichung durch den Menschen, endet jede geschichtliche Tätigkeit. Um des Menschenheiles in Deo willen ist nicht nur der Sabbat da, sondern auch alle Zivilisation, alle Kultur und alle Geschichte, aller Staat, alle Kirche und Gesellschaft. Salus animarum

suprema lex. Bildung ist nicht „Ausbildung für etwas", „für" Beruf, Fach, Leistung jeder Art, noch gar ist Bildung um solcher Ausbildung willen. Sondern alle Ausbildung „zu etwas" ist für die aller äußeren „Zwecke" ermangelnde Bildung da — für den wohlgeformten Menschen selbst[17].

Aber — und das ist ein sehr wichtiges Aber — gewisse Ziele erreicht man nur, wenn man sie nicht willentlich intendiert. Die Werte sind, wie ihre subjektiven Resonanzen, die Gefühle, um so niedriger, je unmittelbarer und je leichter man sie willentlich intendieren kann; und je mehr die sie tragenden Güter geteilt werden müssen, um vielen zugänglich zu sein[18]. Wohl ist die Bildung „Bestimmung", und zwar je individuelle und einzigartige Bestimmung — sowohl der Kulturkreise, Nationen, wie in letzter Linie jedes besonderen Menschen —; aber sie ist nicht möglicher direkter Willenszweck. Bildung ist nicht „Sichzumkunstwerkmachenwollen", ist nicht selbstverliebtes Sichselbstintendieren, sei es seiner Schönheit, seiner Tugend, seiner Form, seines Wissens. Sie ist das gerade Gegenteil solchen gewollten Selbstgenusses, dessen Kulmination der „Dandysmus" ist. Der Mensch ist kein Kunstwerk und soll kein Kunstwerk sein! Im Prozesse seines Lebens an der Welt, mit der Welt, in der tätigen Besiegung ihrer und seiner eigenen Leidenschaften, Widerstände, in Liebe und Tat, sei sie sachbezogen, sei sie bruderbezogen, sei sie staatsbezogen, in harter Arbeit, die, indem sie Erträgnisse abwirft, die Kräfte und das Selbst steigert, erhebt und weitet — und in letzter Linie in der Intention echter Aktdeificatio, jenes velle, amare in Deo, jenes cognoscere in lumine Dei, das bei Augustin und bei Luther die Bezeichnung für diese undingliche Aktdeificatio ist —, begibt sich, ereignet sich das Werden der Bildung, hinter dem Rücken bloßer Absicht und bloßen Wollens. Und nur wer sich verlieren will an eine edle Sache oder irgendeine Art echter Gemeinschaft — angstlos, was ihm dabei geschehe —, der wird sich, und das heißt sein echtes Selbst, gewinnen; es gewinnen aus der Gottheit selbst heraus und der Kraft und der Reine ihres Atems.

Was aber ist der Bildung wirksamstes, kräftigstes äußeres Reizmittel? Was muß zu jener Richtungsidee und jenem einzigartigen stets individuellen Richtungswert, die die echte „in Deo" vollzogene Selbstliebe zu unserem tiefsten Wesenskern — zu jener „Idee" Gottes von uns selbst — stetig vor uns herträgt und die wir zu realisieren bestimmt sind, von außen hinzutreten, um uns dem Rufe unserer Bestimmung, um uns der stillen Forderung dieses Bildes, an dem gemessen wir um so kleiner werden, je mehr wir ihm nahekommen, auch tätig folgen zu lassen? Sehr vieles, das selbst wieder nur zum kleinen Teile in unserer Hand liegt! Denn daimonisch — im Sinne Goethes —, weder göttlich noch teuflich, ist das Leben; und der mächtige fatale Teil der sogenannten „Geschichte" spielend gleichgültig in seiner ungeheuren Zwangsläufigkeit von Erbschaft, Milieu, Gruppen- und Klassenlage, Zeitalter und tausenderlei mehr.

Aber sehen wir jetzt nicht auf diese Dinge, die in jedem Augenblick so viele edle Keime notwendig in Nacht verlorengehen lassen, sondern auf die positiven Bildungsreize, so ist der erste und größte das Wertvorbild einer Person, die unsere Liebe, die unsere Verehrung gewann. Einmal muß der ganze Mensch untergegangen sein in einem Ganzen und Echten, Freien und Edlen, will er „gebildet" werden.— Es gibt auch gegenbildliche Entwicklungen; man meide sie! — Ein solches Vorbild „wählt" man nicht. Man wird von ihm erfaßt, indem es lockt und ladet, unmerklich uns an seinen Busen zieht. Nationale Vorbilder, Berufsvorbilder, sittliche, künstlerische Vorbilder, schließlich die wenigen Vorbilder der reinsten und höchsten Menschenbildung selbst, die sehr wenigen Heiligen, Reinen und Ganzen, die diese Erde sah — das sind die Stufen und zugleich die Wegbereiter, die jedem Menschen seine Bestimmung klären und verdeutlichen, an denen wir uns messen und zu uns, zu unserm geistigen Selbst, emporringen können, die uns unsere wahren Kräfte kennen und sie tätig gebrauchen lehren. Wahre Bildung aber ist notwendig differentiell. Es ist töricht, zugleich

sein wollen wie Goethe, Luther, Kant (wie unsere Volksredner sagen) — oder sonst ein Sammelsurium sogenannter „großer Männer". Überhaupt sollte man mehr dafür sorgen, daß die Guten und Reinen, die wahrhaft Gebildeten auch „groß", d. h. wirksam auf die Geschichte werden können, als daß man sich auf den Bauch werfe vor den sogenannten „großen Männern" der Geschichte, die allzuoft nur „groß" wurden durch die Schlechtigkeit und Kleinheit der Menschen ihrer Zeit!

Ein jeder Mensch, auch eine jede Gruppe, ein jeder Beruf, ein jedes Zeitalter in seinen Führern, hat seine besondere typische Triebstruktur, d. h. eine bestimmte Ordnung der Triebvorherrschaft, hat sein eigentümliches Ethos: darum auch je seine besonderen Vorbilder. Sehr berechtigt hat darum neuerdings Eduard Spranger in seinen „Lebensformen" solche Differenzierung der Bildungsideale nach Anlagenkonstitution gefordert, die in Personform die typischen Richtungslinien unserer konkreten Menschwerdung und Humanisierung ausmachen. Es war der große Irrtum des 18. Jahrhunderts — verhängnisvoll für das Schicksal des Humanitätsideals im 19. Jahrhundert —, daß es sich die „Humanität" nur in der abstrakten Form des in allen Menschen gleichen Vernunftwesens zum Bildungsvorbild machte; und nur eine zum Teil recht wüste Reaktion gegen diese einseitige abstrakt-rationale Humanitätsidee war dann die neue Autoritätssucht und Große-Männer-Verehrung der Romantik. Aber der „Geist" ist in sich selbst schon, nicht erst seinem Dasein nach, sondern seinem Sosein nach, individuiert[19]. Er ist nicht erst individuell durch den Gehalt seiner zufälligen äußeren oder inneren Erfahrung, oder durch seine Verknüpfung mit einem Leibe und dessen Erbwerten. Die Person im Menschen ist eine individuelle einmalige Selbstkonzentration des göttlichen Geistes. Daher sind auch die Vorbilder nicht Gegenstand der Nachahmung und der blinden Unterwerfung — wie so oft in unserm autoritätssüchtigen deutschen Lande. Sie sind nur Wegbereiter zum Hören des Rufes unserer Person; sie sind nur anbrechende

Morgenröten des Sonnentages unseres individuellen Gewissens und Gesetzes. Jene Vorbilderpersönlichkeiten sollen uns frei machen, und sie machen uns frei — so sie selbst Freie und keine Sklaven sind —, frei zu unserer Bestimmung und zur vollen Ausladung unserer Kraft. Allgemeine Gesetze sind, als Naturgesetze wie als Sittengesetze, immer nur negative Gesetze, die mehr sagen, was nicht geschehen kann, respektive mehr das, was wir unterlassen, als das, was wir tun und werden sollen. Sind zweitens Durchschnittsgesetze oder Gesetze der großen Zahl, die nicht unbedingt, sondern nur bedingt verbindlich sind[20].

Das 18. Jahrhundert einschließlich Kant hat auch darin geirrt, daß es das geschichtlich gemeinschaftliche echte Wachstum des Geistes selbst, seiner in der Schulsprache der Philosophie „apriorisch" genannten Formen im Denken, Anschauen, Werten und Wertvorziehen, Lieben usw., nicht bemerkte; daß es eine historische Konstanz der Vernunftformen annahm, und nur eine Kumulation der historischen Leistungen, Güter, Werke kannte, auf denen jede Generation wie auf einem Berge stünde. Es gibt jedoch ein geistiges Wachstum — freilich auch eine Abnahme — des Geistes, unabhängig von biologischen und nervösen Veränderungen des Menschen. Ich schrieb kürzlich: „Veränderungen der Denk- und Anschauungsformen, wie beim Übergang der ‚mentalité primitive' (wie sie Levy-Brühl jüngst beschrieb) zum zivilisierten Zustand des nunmehr dem Widerspruchssatz und Identitätsprinzip folgenden Menschendenkens; Veränderungen der Ethosformen als Formen des Wertvorziehens selbst (nicht bloß der Güterschätzungen, die auf Grund eines und desselben Wertvorzugsgesetzes oder ‚Ethos' entstehen); Veränderungen des Stilfühlens und des Kunstwollens selbst (wie man sie seit Riegl annimmt); Veränderungen wie die von der frühabendländischen organologischen Weltansicht (die bis ins dreizehnte Jahrhundert reicht) zur mechanischen Weltansicht; Veränderungen wie jene von vorwiegender Gruppierung des Menschen nach Geschlechterverbänden ohne

staatliche Autorität zum Weltalter der ‚politischen Gesellschaft' und des Staates, oder von vorwiegend ‚lebensgemeinschaftlicher' zu vorwiegend ‚gesellschaftlicher' Gruppierungsform, oder von vorwiegend magischer Technik zu vorwiegend positiver Technik, sind Veränderungen einer völlig anderen Größenordnung (nicht Größe) als Veränderungen etwa durch kumulierte Anwendung eines bereits ausgebildeten Verstandes (wie er etwa der abendländischen Form der Logik entspricht), oder als Veränderungen der ‚praktischen Moralität' und der Anpassung eines Ethos an wechselnde historische Umstände, zum Beispiel des christlichen Ethos an spätantike, mittelalterliche, moderne Wirtschafts- und Gesellschaftszustände; oder Veränderungen nur innerhalb vorwiegend organologischer und vorwiegend mechanischer Weltansicht." Für die Soziologie der Wissensdynamik ist nichts wichtiger als dieser Unterschied, ob die Denk-, Wertschätzungs- und Anschauungsformen der Welt selber einer Veränderung unterliegen oder nur ihre Anwendung auf die quantitativ und induktiv erweiterten Erfahrungsmaterialien. Eine bestimmte genaue Kriterienlehre dieses Unterschiedes ist hierfür auszubilden[21].

Und damit komme ich auf den Prozeß der Bildung des Geistes und die Wissensformen, die diesem Prozesse dienen. Um hierüber nur das Wichtigste, das Prinzip, anzudeuten, um zu sehen, durch welches Wissen unser Geist selbst wächst und eben dadurch — nicht durch seine Leistungen und Werke — „Bildung" wird, ist der Finger auf den verborgenen Prozeß zu legen, in welchem sich das dem Menschen spezifisch zukommende Wissen, das primär gegenständliche Wesenswissen funktionalisiert, wir könnten auch sagen kategorialisiert. Das ist, wo immer es stattfindet, gleichsam eine Umsetzung von gegenständlichem Wissen in neue lebendige Kraft und Funktion; in die Kraft, immer Neues gemäß einer vom ersten Wissensakt und seinem Gegenstande zurückbleibenden Form und Gestalt der Auffassung und des Auswählens

erkennend aufzusuchen und dem Wissensbesitz einzuverleiben. Eine Umsetzung von Materie des Wissens in Kraft zu wissen — also ein echtes funktionelles Wachstum des Geistes selbst im Erkenntnisprozeß.

Das, was schon derjenige sieht, der, unbekannt mit den schwierigen Fragen der Philosophie und Psychologie, angeben soll, was es denn sei, was „Bildungswissen" auszeichnet gegenüber all dem Wissen, das trotz seines Wertes mit Bildung nichts zu tun hat, ist recht populär gesagt offenbar folgendes: Zu Bildung gewordenes Wissen ist Wissen, das nicht mehr gleichsam unverdaut im Bauche klappert — ist ein Wissen, von dem man gar nicht mehr weiß, wie man es gewann, woher man es hat. Goethe hat es witzig und treffend beschrieben, wenn er in einem reizenden Gedichte und Bilde gegen die „Originalen" sagt, er wisse nicht mehr, durch welche Gänse- und Entenbraten usw. er sein Bäuchelchen gemästet habe! Vollverdautes und vollassimiliertes, Leben und Funktion gewordenes Wissen, nicht „Erfahrungswissen", sondern „Erfahrenheitswissen" (Meinong)[22], ein Wissen, dessen Herkunft und Ursprung unangebbar geworden ist — das erst ist „Bildungswissen". Eine der besten populären Definitionen des Bildungswissens ist auch jene von William James: „Es ist ein Wissen, auf das man sich nicht zu besinnen braucht und auf das man sich nicht besinnen kann." Ich möchte hinzusetzen: Es ist in jeder konkreten Lebenslage vollparates, einsprungbereites, zur „zweiten Natur" gewordenes und sich der konkreten Aufgabe, der Forderung der Stunde voll anpassendes Wissen — anschmiegend wie ein natürliches Hautkleid, nicht wie ein Konfektionsanzug. Nicht eine „Anwendung" von Begriffen, Regeln, Gesetzen auf die Tatsachen, sondern ein Haben und unmittelbares Schauen der Dinge in einer Form und in Sinnbezogenheiten, „als ob" solche Anwendung in nicht auszumessender Zahl von Regeln und Begriffen gleichzeitig — mehr eine Anmessung als eine Anwendung — erfolgt wäre. Dem „Gebildeten" ordnet sich schon im Werden der Erfahrung irgendwelcher Art das, was erfahren

wird, in eine gestalt-, form- und rangmäßig sinnvoll gegliederte Weltganzheit ein — in einen Mikrokosmos —; und die Dinge stehen „in Form", in sinnvoller, edler, rechter Form vor ihm und vor seinem Geiste, ohne daß er sie geformt zu haben sich bewußt ist. Daher gehört es auch so sehr zum Wesen des Bildungswissens, unaufdringlich zu sein, schlicht, demütig, unsensationell, geräuschlos, unauffällig, selbstverständlich — und stets mitbewußt seiner Wissensgrenzen. Bildungsstolz, Wissenshochmut ist Unbildung a priori; Bildungsdünkel erst recht. „Gebildet ist", sagte mir einmal ein kluger Mann, „der, dem man nicht anmerkt, daß er studiert hat, wenn er studiert hat; und dem man nicht anmerkt, daß er nicht studiert hat, wenn er nicht studiert hat." Echtes Bildungswissen weiß daher auch immer genau das mit, was es nicht weiß. Es ist immer zugleich jene alte edle „docta ignorantia", über die der deutsche Kardinal Nikolaus von Cues ein so tiefes Buch geschrieben hat; ist immer auch zugleich jenes echt sokratische Wissen des Nichtwissens, jene „Ehrfurcht vor dem Filigran der Dinge" — wie es Friedrich Nietzsche nannte —, in der wir schon gefühlsmäßig erfassen, daß die Welt so viel weiter und geheimnisvoller ist als unser Bewußtsein. Denn zur Bildung gehört ja notwendig jene schon vor der Erfahrung gebildete Übersicht über die Wesensregionen, Stufen und Schichten des Seins, deren Existenzbereich man wohl noch erfaßt, von denen man aber auch weiß, daß sie leer an Inhalt für uns sind. Mit Recht fordert daher Kant, daß der Mensch auch die „Grenzen" seines Wissens noch wisse in einer besonderen Wissenschaft, die er „Kritik der Vernunft" nannte, und daß er diese bewußten Grenzen gar sehr unterscheide von bloßen „Schranken" des Wissens, wie sie das Tier besitzt. Das Tier, das sicher keine Ahnung hat von dem, was es nicht weiß: das stumm und blind anstößt an seine Schranken wie der Goldfisch an die Wände seines Glasgefäßes.

Will man aber über solche hübschen populären Deskriptionen des Bildungswissens hinauskommen und die Sache theoretisch

begreifen, so darf man definieren: Bildungswissen ist ein an einem oder wenigen guten und prägnanten Exemplaren einer Sache gewonnenes und eingegliedertes Wesenswissen, das zur Form und Regel der Auffassung, zur „Kategorie" aller zufälligen Tatsachen künftiger Erfahrung desselben Wesens geworden ist. Solche gewordenen und erworbenen Formen und Strukturen, ja eine ganze Welt von solchen Formen nicht nur des Denkens und Anschauens, sondern auch des Liebens und Hassens, des Geschmackes und Stilgefühles, des Wertschätzens und Wollens (als Ethos und Gesinnung), hat jede geschichtliche Bildungsgruppe, wie immer sie heiße. Wir studieren sie in den Geisteswissenschaften – und es ist vielleicht das höchste Ziel der Geisteswissenschaften, diese Strukturen aus einer zusammenhängenden Gruppenkultur und ihren Werken und Leistungen herauszusehen und den geschichtlichen Wandel und die Abfolge dieser Strukturen zu verstehen. Das hat Wilhelm Dilthey in seinen mit Recht berühmten Untersuchungen über die Geisteswissenschaften durchaus richtig gesehen, wenn es ihm auch keineswegs gelang, das Wesen solcher Strukturbildung zu erkennen. Dieselbe Strukturbildung erfolgt aber auch unter dem Druck sozialer und geschichtlicher Strukturbedingungen im Individuum während seines Bildungsprozesses. Ja schließlich ist es immer eine Elite von Personen, von denen solche Strukturbildung auch der Vielen, der Massen verschiedener Bildungshöhe, ihren ersten Ausgangspunkt nimmt. Wir können in der Soziologie des Wissens deutlich verstehen, in welcher Generationenfolge solche Strukturbildung, in welchen Zeitdauern sie aus einer Elite heraus- und heruntergeflossen ist in die verschiedenen Schichten der Volksmasse. Diese Strukturbildung ergreift nicht nur Verstand, Denken, Anschauen, sondern nicht minder die Gemütsfunktionen — das, was der Volksmund das „Herz" nennt. Es gibt eine gewordene Herzensbildung, Willensbildung, Charakterbildung, und durch sie eine Evidenz des Herzens, einen „ordre du coeur", eine „logique du coeur" (Pascal), einen Takt und

einen „esprit de finesse“ des Fühlens und der Wertschätzung; eine historisch wandelbare und doch gegenüber zufälliger Erfahrung streng apriorische Strukturform der Gemütsakte, die nicht wesentlich anders entspringt als die Verstandesformen auch. Goethe hat eine gewisse, von ihm lebenslang als die Substanz der Tragik des Lebens empfundene Rhythmik von Liebe, von seligem Genießen und herbem Entsagen, von „schönem Augenblick“, den das Herz um Verweilen bittet, und von als heilig empfundener Notwendigkeit des Weiterschreitens in eine unendliche Ferne von Selbstbildung und geistiger Tat — wahrscheinlich an einem einzigen Erlebnis gewonnen, das trotzdem Form und Struktur seiner Liebe zum Weibe überhaupt und zugleich Form und Struktur seiner Auffassung des Phänomens des Tragischen in der Welt überhaupt geworden ist, bis in sein höchstes Alter. Es ist das schlichte Erlebnis von Sesenheim mit Friederike.

Aber sehen wir jetzt, wie dieses Wesenswissen und Wesenserleben, von dem aus das Bildungswissen durch Funktionalisierung entspringt — in ihr gleichsam Blut und Leben wird —, sich in das hier nur sehr roh und vag gegebene System der menschlichen Wissensarten einordnet.

Es ist schwer, von Arten des Wissens zu sprechen, ohne einen allgemeinsten, obersten Begriff des Wissens festzulegen. Die philosophische Erkenntnistheorie bietet uns leider nicht einen, sondern viele und ganz verschiedene an. Wissen und Erkennen, sagt die älteste Schule des Dogmatismus, ist ein Abbilden von Dingen außerhalb unseres Bewußtseins. Nein, sagt die Schule von Marburg: Erkennen ist ein denkendes Erzeugen von Gegenständen nach inneren Regeln des Denkens selbst. Erkennen ist, sagt wiederum die südwestdeutsche Schule, ein Formen eines Materials durch das Urteil. Erkennen ist Urteile fällen, die zu nützlichen Handlungen führen — so der Pragmatismus. Erkennen ist nach Bergson natürliche Einfühlung in den Werdeprozeß der Welt. Erkennen ist Erfassen von Beziehungen

zwischen Vorstellungen, die als Vorstellungen ihrerseits den Dingen nicht gleichen, aber so, daß wenigstens die Beziehungen der Dinge den Beziehungen der Vorstellungen gleichartig sind, meint der „kritische" Realismus. Erkennen ist nur Beschreiben der anschaulich-wahrnehmbaren Tatsachen mit einem Minimum anschauungersparender Begriffe und Gesetze; oder ist in einem relativ Unbekannten einen bekannten Komplex wiederfinden und das Wiedergefundene eindeutig mit einem Zeichen bezeichnen — so lehren einige Positivisten. So viele Schulen, so viele Lehrmeinungen. Wir haben deren relativen Wert hier nicht zu beurteilen [23].

Fehlerhaft ist an allen diesen Versuchen, daß man hier nicht von der einfachen fundamentalen Frage ausgeht: Was ist Wissen? Denn Erkennen ist doch selbst nur ein wissendes Haben von etwas „als etwas" — die Deckung eines anschaulichen Gehalts mit einer von ihm unabhängigen Bedeutung. Der allgemeinste Begriff des Wissens als des Zieles alles Erkennens ist eben mit obigen in der Philosophie herkömmlichen Definitionen nicht getroffen worden. Wissen als solches muß bestimmt werden, ohne daß eine besondere Art von ihm oder etwas, das selbst schon Wissen, ja „Bewußtsein" in sich schließt (wie Urteil, Vorstellung, Folgern usw.), in der Definition benutzt wird — d. h. muß mit rein ontologischen Begriffen bestimmt werden.

Wir sagen: Wissen ist ein Seinsverhältnis, und zwar ein Seinsverhältnis, das die Seinsformen Ganzes und Teil voraussetzt. Es ist das Verhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Sosein keinerlei Veränderung mitgesetzt wird. Das „Gewußte" wird „Teil" dessen, der „weiß", aber ohne dabei in irgendeiner Hinsicht von seiner Stelle zu rücken oder sonst irgendwie verändert zu werden. Diese Seinsbeziehung ist keine räumliche, zeitliche, kausale Beziehung. „Mens" oder „Geist" heißt uns das X oder der Inbegriff der Akte im „wissenden" Seienden, durch die solches Teilhaben möglich ist; durch die ein Ding,

oder besser das Sosein — und nur das Sosein — irgendeines Seienden, ein „ens intentionale“ wird im Unterschied vom bloßen Dasein („ens reale“), welch letzteres stets und notwendig außerhalb und jenseits der Wissensbezogenheit bleibt [24]. Wurzel dieses X, bewegungsbestimmendes Moment für den Vollzug der Akte, die zu irgendeiner Form dieser Teil-habe führen, kann nur die sich selbst und sein eigenes Sein transzendierende Teil-nahme sein, die wir „Liebe“ im formalsten Sinne nennen. Wissen ist also da und nur da, wo das Sosein als streng Identisches sowohl extra mentem, nämlich in re ist, als auch und zugleich in mente — als ens intentionale oder als „Gegenstand“ [25]. Die Frage, ob und wie wir aus unserem sogenannten „Bewußtsein“ heraus zu den Dingen kommen, existiert als sinnvolle also für uns hier noch gar nicht. „Bewußtsein“ oder Wissen des Wissens (con-scientia) setzt ja das Haben von ekstatischem Wissen (Kinder, Primitive, Tiere) schon voraus; es kann erst durch einen reflexiven Akt zur Gegebenheit kommen, der sich selbst erst auf die wissengebenden Akte richtet.

Ohne eine Tendenz in dem Seienden, das „weiß“, aus sich hervor- und herauszugehen zur Teil-habe an einem anderen Seienden, gibt es überhaupt kein mögliches „Wissen“. Ich sehe keinen anderen Namen für diese Tendenz als „Liebe“, Hingebung, gleichsam Sprengung der Grenzen des eigenen Seins und Soseins durch Liebe. Dasselbe Sosein wird in den beiden Hauptaktklassen, die unseren Geist ausmachen, Anschauen und Denken, respektive Bilderhaben und Bedeutunghaben, erfaßt. Und es wird „selber“ im strengsten Wortsinne (obzwar ganz oder nur zum Teil) da erfaßt, wo sich das Bedeutete mit dem Angeschauten vollständig deckt, respektive alle Teilanschauungen vermittelt durch die verschiedenen modalen Funktionen des Sehens, Hörens usw. sich untereinander, ferner auch mit Erinnerungen und Erwartungen decken; und wo sich analog die Teilbedeutungen decken, in denen wir das objektive „Bedeuten“ der Sache sukzessiv zu einer Gesamt-

bedeutung ergänzen. In diesem Deckungserlebnis (Evidenz) von Anschauung und Bedeutung, oder in dieser Folge von Deckungserlebnissen, leuchtet dann die Sache ihrem Sosein nach „selbst" in den Geist immer adäquater ein. Alle Tätigkeiten des Denkens, Beobachtens usw. sind nur Operationen, die zum „Wissen" führen — nicht aber sind sie selbst bereits das Wissen.

Halten wir uns nun an diese Umschreibung von „Wissen" im allgemeinsten Sinne des Wortes, so ist klar: Da Wissen ein Seinsverhältnis ist, so kann auch sein objektives Ziel, kann das, „wofür" Wissen ist und gesucht wird, nicht selber wieder ein Wissen sein, sondern muß — auf alle Fälle — ein Werden, ein Anderswerden sein. Es ist also nichts damit, diese Wozufrage des Wissens abzulehnen und zu sagen: „science pour la science", wie es so häufig seitens der Nur-Gegner des Pragmatismus geschieht. Schon Epikur nannte es sehr treffend pure „Eitelkeit", Wissen nur um des Wissens willen haben zu wollen. Die Selbstsuggestionen der Gelehrteneitelkeit sind wirklich keine Antwort auf eine ernste philosophische Frage! Auch dem Wissen muß, wie allem, was wir lieben und suchen, ein Wert und ein finaler ontischer Sinn zukommen. Das „Wissen um des Wissens willen" ist genau so eitel und albern wie das „l'art pour l'art" des Ästheten. Von richtiger „Gesinnung" getragen (mehr nicht) ist in dieser Antwort nur das, was sie am philosophischen Pragmatismus negiert, daß nämlich alles Wissen nur um des Nutzens willen da sei — obzwar es allerdings auch ein Wissen gibt, das nur um der praktischen Herrschaft (nicht des Nutzens oder des Nutzens der Herrschaft) willen da ist, oder besser, dessen Auswahl von Gegenständen und Gegenstandsmerkmalen nur um dieser Herrschaft willen erfolgt. Es muß eben ein anderes — vielleicht ein höherwertiges — „Wozu" für das Wissenhabenwollen anzugeben sein. Wir fanden bisher nur: Wissen dient einem Werden. Dann ergibt sich also die Frage: Dem Werden wovon? dem Werden wessen? und dem Werden wozu?

Ich glaube, es gibt drei oberste Werdensziele, denen Wissen dienen kann und dienen soll. Erstens: Dem Werden und der Vollentfaltung der Person, die „weiß" — das ist „Bildungswissen". Zweitens: Dem Werden der Welt und dem zeitfreien Werden ihres obersten Soseins- und Daseinsgrundes selbst, die erst in unserem menschlichen Wissen und jedem möglichen Wissen zu ihrer eigenen Werdens-„bestimmung" kommen, oder doch zu etwas, ohne das sie ihre Werdensbestimmung nicht erreichen könnten. Dieses Wissen um der Gottheit, des Ens a se willen, heiße „Erlösungs- oder Heilswissen". Und es gibt drittens das Werdensziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwecke — jenes Wissen, das der sogenannte Pragmatismus sehr einseitig, ja ausschließlich nur im Auge hat. Das ist das Wissen der positiven „Wissenschaft", das Herrschafts- oder „Leistungswissen".

Besteht nun eine objektive Rangordnung zwischen diesen drei obersten Werdezielen, denen Wissen dient? Ich meine, eine sehr klare und sofort einleuchtende: Vom Beherrschungswissen, das der praktischen Veränderung der Welt und den möglichen Leistungen dient, durch die wir sie verändern können, geht die Wegrichtung des Zieles zum „Bildungswissen", durch das wir das Sein und Sosein der geistigen Person in uns zu einem Mikrokosmos erweitern und entfalten, indem wir an der Totalität der Welt, wenigstens ihren strukturellen Wesenszügen nach, in der Weise unserer einmaligen Individualität Teilhabe zu gewinnen suchen. Und vom „Bildungswissen" geht die weitere Wegrichtung zum „Erlösungswissen". D. h. zu dem Wissen, in dem unser Personkern an dem obersten Sein und Grund der Dinge selbst Teilhabe zu gewinnen sucht, respektive ihm solche Teil-habe durch den obersten Grund selbst zuteil wird; oder auch: in dem der oberste Grund der Dinge, insofern als er sich selbst und die Welt in uns und durch uns „weiß", selbst zu seinem unzeithaften Werdensziel gelangt, wie zuerst Spinoza, später Hegel und Eduard v. Hartmann

lehrten: zu irgendeiner Art der Einigung mit sich selbst, zur Erlösung von einer in ihm gelegenen „Spannung" und „Urgegensätzlichkeit"[26].

Sogenanntes „Wissen nur um des Wissens willen" also gibt es nirgends, und darf es und „soll" es auch gar nicht geben. Es hat es ernstlich auch noch nie und nirgendswo auf der Welt gegeben.

Von diesen drei Wissensidealen hat nun die neueste Geschichte des Abendlandes und seiner sich selbständig entwickelnden Kulturannexe (Amerika usw.) in immer einseitiger sich gestaltender Weise fast nur das auf mögliche praktische Veränderung der Welt ausgerichtete Leistungswissen in der Form der arbeitsteiligen positiven Fachwissenschaften systematisch gepflegt. Das Bildungswissen und Erlösungswissen trat in der Spätgeschichte des Abendlandes immer mehr in den Hintergrund. Aber auch von diesem Herrschafts- und Arbeitswissen ist innerhalb dieser Periode nur eine mögliche Hälfte einer Pflege unterworfen worden: jener Teil, welcher bestimmt ist, der Beherrschung und Lenkung der äußeren Natur (der anorganischen voran) zu dienen. Die innere Lebens- und Seelentechnik aber, d. h. die Aufgabe, die Macht und Herrschaft des Willens und durch ihn des Geistes maximal auch über die Vorgänge des psychophysischen Organismus auszudehnen — soweit er als rhythmisierte Zeiteinheit rein vitalgesetzlich geregelt ist —, trat gegen den Beherrschungszweck der äußeren und toten Natur (auch der toten Natur im Organismus selbst) gewaltig zurück. Erst seit kurzem ist in Amerika und Europa eine starke Bewegung in dieser Richtung entstanden, die sich auch bei uns langsam fühlbar zu machen beginnt. Die asiatischen Kulturen haben dagegen gerade in der Pflege des Bildungs- und Erlösungswissens und des auf die vitale Welt gerichteten technologisch abgezweckten Wissens einen ebenso gewaltigen Vorsprung, als ihn Europa auf dem Gebiete des der äußeren Naturbeherrschung dienenden Wissens besitzt. Positivismus und Pragmatismus sind nur die sehr einseitigen philosophischen

Formulierungen dieses wirklichen Zustandes der neuabendländischen Wissenskultur: sie machen beide die Arbeitswissenschaft — ohne sich dessen klar bewußt zu sein — zum einzig möglichen Wissen überhaupt. Der Pragmatismus hat nur den sehr bedeutsamen Vorzug der Bewußtheit. Denn die Vertreter des „la science pour la science", die de facto auch nur Arbeitswissenschaft treiben — d. h. eine Wissenschaft, die, von den psychischen Motiven im Forscher ganz abgesehen, objektiv sinnlos und überhaupt zwecklos ist, wenn sie nicht der praktisch-technischen Veränderung der Welt dient —, hemmen die Abstellung dieser ungeheuren Einseitigkeit weit mehr als der Pragmatismus, da ihre vorgeblich rein kontemplative „theoretische" Wissenschaft die Stellen im Menschengeiste für mögliches Bildungs- und Erlösungswissen widerrechtlich schon besetzt hält. Darum muß das relative Recht der pragmatistischen Erkenntnistheorie für die positiven Wissenschaften gegen diese Richtung immer neu vertreten werden[27]. Erst wenn das geschehen ist, können reines Bildungswissen und Erlösungswissen — ihre echten Ziele, die sie disponierenden geistigen Grundhaltungen, ihre Denk- und Anschauungsmittel, ihre Methoden und Techniken — sozusagen wiedergewonnen, gleichsam aus dem Schutt einer reinen Arbeits- und Leistungszivilisation wieder hervorgezogen werden.

Um die Eigenart des Bildungswissens zu erkennen, ist vor allem die Einsicht nötig, daß, trotz aller notwendigen innigen Kooperation von Philosophie und Wissenschaften, ihre Erkenntnisziele und -maßstäbe geradezu entgegengesetzte sind. Die Philosophie[28] beginnt nach Aristoteles' treffendem Wort mit der geistigen Gemütsbewegung des Verwunderns, daß irgendeine Sache dieses konstanten Wesens „überhaupt" da ist. Ihre Denkbewegung zielt in letzter Linie stets auf die Frage, wie der Grund und die Ursache der Welttotalität beschaffen sein müsse, damit ein „Solches" — schließlich eine solche Wesensstruktur der Welt — überhaupt möglich sei. Ihr Gegenstand ist in der „philosophia prima" die apriorische

Wesensstruktur der Welt, und in der Metaphysik die Frage — die immer erneute —, was es sei, das dieses oder jenes Ding dieses Wesens überhaupt ins Dasein rief. Die positive Leistungs- und Arbeitswissenschaft beginnt dagegen ihre Warumfrage nicht mit dem Verwundern, sondern mit dem (durch Überraschung von Ungewohntem, Neuem, vom „regelmäßigen" Gang der Dinge abweichenden Geschehen ausgelösten) Bedürfnis, auch dieses „Neue" ein andermal „erwarten", voraussagen und schließlich auch praktisch hervorrufen zu können, oder doch denken zu können, wie es hervorzurufen sei — wie man es „machen" könne. Ist das „Neue", Überraschende den Ideen über den regelmäßigen Gang der Dinge einverleibt, sind die „Naturgesetze" so definiert, daß das Geschehen sich unter genau angebbaren Umständen als „Folge" dieser Gesetze und damit eines relativ schon Bekannten erweist—, so ist die „Wissenschaft" voll befriedigt.

Gerade da beginnt aber erst die Frage der Philosophie. Sie hat es gegenüber der Natur eben gerade nicht mit den Gesetzen der raumzeitlichen Koinzidenzen der Erscheinungen in zahlenbestimmter meßbarer Quantität zu tun, sondern genau umgekehrt mit der Frage nach dem konstanten „Wesen" und dem kausalen Wirk-Ursprung irgendwelcher Dinge dieses Wesens; ferner mit Sinn und Ziel dessen, was da überhaupt erscheint — ganz gleichgültig, in welchem raumzeitlichen Zusammenhang und in welcher Quantität. Auch diesen Zusammenhängen gegenüber fragt die Philosophie wieder: Was sind sie? Was bedeuten sie? Was verursacht sie ihrem Wesen nach? Diese Art des Wissenwollens muß daher mit derselben Emsigkeit, Genauigkeit und mit unumgänglicher Hilfe einer eigentümlichen Geisteste chnik absehen lernen von dem Jetztthiersosein und auch von der Beherrschbarkeit und Lenkbarkeit aller Dinge und ihres Werdens überhaupt, wie ihrerseits jenes andere Wissenwollen eben diese Züge des „Beherrschbaren" aus dem Gegebenen herauszupräparieren und auszuwählen, umgekehrt aber gerade von allem Wesen der Dinge mit

Bedacht abzusehen hat. D. h. Philosophie beginnt erst mit der bewußten Ausschaltung aller möglichen begierlichen und praktischen Geisteshaltung, in der allein uns das zufällige Wirklichsein, die Realität der Dinge gegeben ist, und mit bewußter Ausschaltung des technischen Prinzips der Auswahl des Wissensgegenstandes nach der Ordnung möglicher Beherrschbarkeit[29]. Daß beide Male die Einschaltung des technischen Auswahlprinzips und seine Ausschaltung in klar bewußt methodischer Absicht geübt werde, darauf kommt es gerade an, wenn eine allseitige Pflege und Kultur des Wissens erzielt werden soll, das dem Menschen als solchem überhaupt zu erreichen möglich ist.

Da alle mögliche praktische Haltung zur Welt vital bedingt ist, auch alle auf Herrschaft abzielende positive Wissenschaft wohl die spezielle sinnliche und motorische Organisation des Erdenmenschen ausschaltet, keineswegs aber „die" vitale Organisation des Erkenntnissubjektes und seines Herrschaftswillen überhaupt, kann Philosophie auch bezeichnet werden als der Versuch, ein Wissen zu gewinnen, dessen Gegenstände nicht mehr daseinsrelativ auf das Leben sind, und nicht relativ auf seine möglichen Werte. Die Wissenschaft aber hat gerade von allen möglichen Wesensfragen der Objekte, die sie behandelt, ebenso konsequent abzusehen wie von der Daseinsstufe der absoluten Realität der Dinge. Ihr Gegenstand ist zugleich die Welt des „zufälligen Soseins" und seiner „Gesetze" und die vital-„daseinsrelative" Welt. Jede Frage, die nicht durch mögliche Beobachtung und Messung im Verein mit mathematischer Schlußfolgerung zu entscheiden ist, ist keine Frage der positiven Wissenschaft; sie hat für sie keinen „Sinn". Umgekehrt ist eine Frage, die also entscheidbar ist, d. h. vom Quantum der induktiven Erfahrung in ihrer Entscheidung abhängt, nie und nimmer eine Wesensfrage, und darum keine primäre Frage der Philosophie. Für die Philosophie sind eben neben dem Maßstab wahr-falsch, der für alles urteilsmäßig formulierte Wissen gilt und der allem so formulierten Wissen gemeinsam ist, die Maßstäbe erstens

des Apriorischen (Wesenhaften), sowohl des apriori Wahren als Falschen, und zweitens der absoluten Seinsstufe des Wissensgegenstandes entscheidend. Für die Erweckung der geistigen Persönlichkeitskräfte, d. h. für das Bildungswissen, ist dabei der erste Maßstab, für das Erlösungswissen als das abschließende metaphysische Wissen der zweite Maßstab der oberst entscheidende.

Um das Gesagte zusammenzufassen: „Gebildet" ist nicht derjenige, der „viel" zufälliges Sosein der Dinge weiß und kennt (Polymathia), oder derjenige, der Vorgänge maximal nach Gesetzen voraussehen und beherrschen kann — das erste macht den „Gelehrten", das zweite den „Forscher" aus. Sondern gebildet ist, wer sich eine persönliche Struktur, einen Inbegriff aufeinander zur Einheit eines Stiles angelegter idealer beweglicher Schemata für die Anschauung, das Denken, die Auffassung, die Bewertung und Behandlung der Welt und irgendwelcher zufälligen Dinge in ihr aneignete; Schemata, die allen zufälligen Erfahrungen vorgegeben sind, diese einheitlich verarbeiten und dem Ganzen der personhaften „Welt" eingliedern. Erlösungswissen aber kann nur ein Wissen sein um Dasein, Wesen und Wert des absolut Realen in allen Dingen — und das heißt metaphysisches Wissen.

Keine dieser Arten des Wissens kann nun aber die andere je „ersetzen" oder „vertreten". Wo die eine Art die beiden anderen oder nur die eine andere so zurückdrängt, daß diese Art schließlich die Alleingeltung und Herrschaft beansprucht, da entsteht für die Einheit und Harmonie des gesamten kulturellen Daseins des Menschen, ja für die Einheit der leiblichen und geistigen Natur des Menschen stets ein schwerer Schaden. Die strenge Arbeits- und Leistungswissenschaft trägt heute unsere gesamte Weltzivilisation und alle Technik und Industrie, alle Kommunikation zwischen Menschen in räumlich und volklich internationaler Weise und Form. In ihren letzten Leistungen Einsteins ist sie sogar darauf gerichtet, in der Bestimmung der höchsten absoluten Naturkonstanten gültig zu sein für jeden

beliebigen raumzeitlichen Standort eines Beobachters, eventuell sogar für die Bewohner anderer Sterne. So erstrebt sie ein Weltbild, das es ermöglicht, den Weltprozeß nach beliebigen praktischen Zwecken lenkbar zu machen, die sich ein lebendiges und tätiges Geistwesen überhaupt zu setzen vermag. Dieses Streben ist ebenso titanisch wie erfolgreich — und schon sein bisheriges Gelingen hat die Daseinsbedingungen des Menschen völlig verwandelt. Dem Unternehmen seinen gewaltigen Wert zu bestreiten, oder andererseits zu meinen, nur dann könne ihm der wahre Wert erhalten werden, wenn man die ursprünglich praktische, auf mögliche Bearbeitung der Welt gerichtete Zielsetzung des Unternehmens bestreitet und es etwa als „reines", absolutes Wissen, oder als uns Menschen allein zugängliches Wissen ausgibt, was es doch eben nicht ist — das ist beides gleich sehr vom Übel. Das erste ist der Weg einer falschen, schwachgeistigen Romantik, das zweite der Weg eines falschen, oberflächlichen Positivismus und Pragmatismus.

Haben nun die großen Kulturkreise in ihrer bisherigen Geschichte die drei Arten des Wissens je einseitig entwickelt — so Indien das Erlösungswissen und die vitalseelische Technik der Machtgewinnung des Menschen über sich selbst, China und Griechenland das Bildungswissen, das Abendland seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts das Arbeitswissen der positiven Fachwissenschaften —, so ist nunmehr die Weltstunde gekommen, da sich eine Ausgleichung und zugleich eine Ergänzung dieser einseitigen Richtungen des Geistes anbahnen muß. Unter dem Zeichen dieses Ausgleiches und dieser Ergänzung, nicht unter dem Zeichen einer einseitigen Verwerfung der einen Wissensart gegenüber der anderen, und nicht einer ausschließenden Pflege des jedem Kulturkreise historisch „Eigentümlichen", wird die Zukunft der Geschichte menschlicher Kultur stehen. Die hochlohende Fackel, die gewaltige Lebensfackel der Weltorientierung, die zuerst die griechische pythagoreische Naturwissenschaft angezündet hat und die in der Ablösung der

Kulturzeitalter des Abendlandes zu einer die ganze Welt — soweit sie sich als „Milieu" des Menschen noch direkt und indirekt auf Grund schlußfolgernden Denkens verrät — erhellenden Flamme emporgewachsen ist, wird keine Romantik, keine christliche und keine indische oder sonstige „östliche" Romantik, je wieder erlöschen.

Und doch muß anerkannt sein, daß diese Flammen niemals und zu keiner Zeit ihres möglichen Fortschreitens unserem Seelenkern, d. h. der geistigen Person im Menschen, dasjenige Licht geben werden, von dessen stillem Glühen auch sie selbst wiederum sich allein nähren können. Ja der Mensch könnte, auch bei idealer Vollendung des positiv wissenschaftlichen Prozesses, als Geistwesen noch absolut leer bleiben. Ja er könnte bis zu einer Barbarei zurücksinken, im Verhältnis zu der alle sogenannten Naturvölker „Hellenen" waren! Ja, da alles Arbeitswissen für mögliche Zwecke des Menschen als Vitalwesen dem Bildungswissen in letzter Linie zu dienen hat, das Werden und die Umgestaltung der Natur dem Werden des tiefsten Zentrums, das der Mensch besitzt, seiner Person — auch alle echte Arbeitsschule der wahren Bildungsschulung —, nicht umgekehrt über sie zu herrschen hat, so wäre die wissenschaftlich systematisch unterbaute Barbarei sogar die furchtbarste aller nur denkbaren Barbareien.

Aber auch die „humanistische" Idee des Bildungswesens — wie sie auf deutschem Boden Goethe am erhabensten selbst verkörperte — muß sich der Idee des Erlösungswissens noch unterordnen und in letzter Abzweckung ihr noch dienen. Denn alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit — und für die Gottheit.

SPINOZA

Im Süden Amsterdams, wo die Amstel ins Stadtgebiet eintritt, lebte seit Beginn des 17. Jahrhunderts in einem frei gewählten Ghetto, der „Judenbuurt", die jüdische Bevölkerung zusammen. Der berühmte spanisch-portugiesische Judenstamm der Maranen hatte nach schmerzensreicher Flucht in dem neuen „Jerusalem" — wie dankbar die Juden selbst später Amsterdam benannten — Heimat und Duldung gefunden. Am 13. August 1619 wurde das seit 1612 bestehende Verbot eines jüdischen Gottesdienstes durch Hugo de Groot aufgehoben; seit 1657 wurden die nach Holland geflüchteten Juden von den Generalstaaten als Staatsbürger anerkannt.

In dem seltsam bunten, schmutzigen, orientalisch anmutenden Ghetto Amsterdams — noch heute bestaunt es der Fremde — ist Baruch d'Espinoza (später Benediktus getauft) am 24. November 1632 geboren worden. Seine Muttersprache war Kastilianisch. Nur 44 Jahre hat Spinoza gelebt. Am 21. Februar 1677 ist er im Haag gestorben, an Geld und Gut nichts hinterlassend als einen Dukaten und einige Münzen Silbergeld[1].

In dieser kurzen Zeit hat Spinoza einige Werke verfaßt, die bestimmt waren, die Welt zu erleuchten. In seinen Jugendjahren ist es die jüdische gelehrte Tradition, die er als Schüler der seit 1639 bestehenden jüdischen Gemeindeschule aufnimmt, die seinen Geist formt und bildet. Wenn Spinoza selbst neben seinen metaphysischen Schriften später eine hebräische Grammatik schrieb und zum Mitbegründer einer strengeren Bibelkritik werden konnte, die alle allegorische Schrifterklärung verwarf und streng philologisch und historisch fortzuschreiten suchte, so verdankte er die Werkzeuge hierzu seinem Knabenstudium. Talmud und Kabbala — das Sammelwerk der jüdischen Scholastik und Mystik des Mittelalters — wurden ihm hier vertraut. Der in die Kabbala hineingearbeitete arabische Aristotelismus, der im

Pantheismus des Averroes gipfelte, hat einigen seiner späteren Gedanken vorgearbeitet. Nachdem er durch Franziskus van den Enden und dessen schöne Tochter Clara Maria die holländische und lateinische Sprache erlernt hatte, vertiefte er sich in das Schrifttum der großen abendländischen Philosophie, insbesondere in das seiner Zeit, ferner in Mathematik und Naturwissenschaften. Auch die Spätscholastik, die an den Namen des großen spanischen Jesuiten Suarez anknüpft, blieb ihm nicht fremd (s. „Cogitata metaphysica[2]"). Pantheistische Gedanken flossen ihm jedoch nicht nur aus der Kabbala zu; noch tiefer wirkte in dieser Richtung die Lektüre der Neuplatoniker, der Schule von Florenz, des Marsilius Ficinus, Pico de Mirandola, Taulers und Jakob Böhmes, besonders aber des großen dynamischen Renaissancepantheisten Giordano Bruno.

Aber erst die innige Verbindung, die diese Studien in ihm mit der nüchternen und strengen mathematischen Naturwissenschaft, ihrer Methode und ihren seit Leonardo, Ubaldi, Galilei erarbeiteten Prinzipien eingingen, gab seinem Geiste die Disposition für das eigene große System. Alle diese Einflüsse wurden überschattet durch die tiefe Wirksamkeit, die René Descartes auf ihn ausgeübt hatte. Es konnte nicht anders sein: je mehr er sich aus der Dunkelheit und der chaotischen Ungestalt der jüdischen Gelehrtentradition in diese strahlende abendländische Gedankenwelt emporhob, mußte er sich aus dem Bannkreis des Judentums entfernen. Schon als er am Ende der fünfziger Jahre den sogenannten „kurzen Traktat[3]" schrieb, lagen die jüdischen Religionslehren hinter ihm und erkalteten ihm zu einem Stoff nur historisch-kritischer Studien. Nach seltsamen Disputen mit den Rabbinern der Gemeinde, denen er offen seine Überzeugungen bekannte, wurde am 27. Juli 1656 in der Synagoge von Amsterdam der große Bann über Spinoza verhängt. „Verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht, verflucht beim Niederlegen und verflucht beim Aufstehen, verflucht bei seinem Ausgang und verflucht bei seinem Eingang" ist eine Stelle aus diesem Schriftstück.

Entwurzelt der jüdischen Gemeinde, sucht er — ein Mensch, der wie selten einer sich selbst geformt und geprägt, ja aufgebaut hat — nun neue Freunde bei den Holländern und in der großen Welt. Als er sein Lehrbuch der cartesianischen Philosophie veröffentlichte, gibt er selbst als Grund dieser Veröffentlichung an: „Bei dieser Gelegenheit werden sich vielleicht einige Männer, die in meinem Vaterlande die ersten Stellen einnehmen, finden, die das übrige, was ich geschrieben habe und als meine Anschauung anerkenne, zu sehen wünschen und darum dafür Sorge tragen, daß ich es veröffentlichen kann, ohne eine Unannehmlichkeit befürchten zu müssen." Es ist Jan de Witt — der, nachdem die Oranier 1650 die Macht verloren hatten, die Zügel der Regierung ergriffen hatte — und sein Kreis, der hier angeredet ist. Der „theologisch-politische Traktat" — ein Meisterwerk der Staatslehre und der Philosophie der Religion zugleich — ist, wie Karl Gebhardt nachwies, eine geistige Frucht der Verbindung mit diesem Kreise des Ratspensionärs, unter dessen edlem Schutz Spinoza die schönsten Jahre seines Lebens verlebt hat[4].

Mit fast allen großen Gelehrten seiner Zeit, aber auch mit einfacheren Menschen seiner Umgebung, verband Spinoza ein Briefwechsel, den Goethe „das interessanteste Buch" nannte, „das man in der Welt von Aufrichtigkeit und Menschenliebe lesen könnte"[5]. Der Briefwechsel ist in der Tat die trefflichste Quelle zur Beurteilung von Spinozas menschlichem und geistigem Charakter. Fern vom Judentum, und noch ferner vom positiven Christentum jeder Art, darf er sagen: „Ich genieße und verbringe mein Leben nicht in Trauern und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit und steige so stufenweise empor." Dieser Melodie folgte Spinozas tapferes, kluges, auf reinste Güte und auf strengstes Wahrheitsstreben aufgebautes bedürfnisloses Leben. Tief unter seinem souveränem Selbst, das er in Gott ruhend und geborgen wußte, lagen ihm alle bloßen „Mächte" der Welt, ihre Dogmen, ihre unbescheidenen und selbstsüchtigen Ansprüche. Sie zu hassen — wie irrte Nietzsche, wenn er von ihm sagt: „Am Judengott fraß Judenhaß, Einsiedler, hab'

ich Dich erkannt?"! — war er zu stolz und zu gelassen zugleich; auch viel zu daseins- und lebensbejahend. Es genügte ihm, sie ein wenig zu verachten. Als der junge Albert Burgh, ein vornehmer Holländer, der vorher sein Schüler gewesen war, aber später in Rom zur katholischen Kirche übertrat, ihm einen mit aller pfäffischen Geschwätzigkeit und der distanzlosen Arroganz des Neubekehrten gespickten Brief geschrieben hatte, in dem er — wie alle, die Erkenntnis und Wahrheit nicht selbst erringen und ihre Evidenz und Klarheit kosten wollen, sondern als Surrogate solcher Klarheit „Zeichen und Wunder" wünschen, an denen man von außen die Wahrheit vom Falschen zu unterscheiden imstande sei — ihn fragt, woher er denn wisse, daß unter so vielen Philosophien und Religionen gerade seine Philosophie die „beste" sei, antwortet er mit den Worten schlichten Ernstes und unnachahmbarer Würde: „Denn ich erhebe nicht den Anspruch, die beste Philosophie gefunden zu haben, sondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne . . . denn das Wahre ist der Prüfstein seiner selbst und des Falschen." —

Baruch — oder, wie er sich nach seiner Taufe nannte, Benediktus — Spinozas Lehre wird mit Recht als Pantheismus bezeichnet. Es ist sein reifstes fundamentalstes Werk „Ethica, ordine geometrico demonstrata", in dem er seine tiefsten metaphysischen Gedanken und zugleich seine große Lehre vom Heilsweg des Menschen zum Lichte und zur Freiheit der ewigen sich selbst setzenden Gottheit (causa sui) niedergelegt hat.

Innerhalb des Weltanschauungstypus, den man traditionell „Pantheismus" nennt — nicht die Lehre, daß Gott der Welt einwohne, ist für ihren „pantheistischen" Charakter wesentlich, denn solche „Immanenz" lehrte z. B. auch Augustinus; wesentlich ist vielmehr der Gedanke, daß Gott und Welt sich nicht wie Ursache und Wirkung, Schöpfer und Geschöpf verhalten, sondern substantiell identisch seien —, gibt es eine ganze Reihe Typen von Pantheismus, unter denen jener Spinozas eine scharf umrissene Sonderform darstellt. Der tiefste Gegensatz innerhalb

„pantheistischer" Lehren besteht in dem Richtungssinn, in dem jene Identifizierung Gott = Welt vorgenommen wird. Steht dem Metaphysiker Dasein und Wesen Gottes primär im Geiste fest, und sucht er hinterher zu zeigen, es sei die „Welt" gegenüber der Gottheit gar nichts Selbständiges, sondern nur eine Seite, ein Attribut, ein immer neues Tätigkeitsprodukt der Gottheit, so muß man einen solchen Pantheismus „akosmistischen" Pantheismus nennen (Hegel). Wird dagegen die Gottheit zu einer schon geistig konzipierten und gesetzten Welt gleichsam herabgezogen und nicht so sehr die Welt mit Gott, als Gott mit der Welt identifiziert, so entspringen die Formen des mehr oder weniger „atheistisch" gerichteten Pantheismus. Daß fast das gesamte 18. Jahrhundert (in besonders scharfer Form Friedrich der Große in seinem „Antimachiavell") tief geirrt hat, wenn es Spinoza einen „Atheisten" schalt, darüber kann schon seit Lessings Spinozastreit mit Jakobi, seit Herder und Goethe, die das Studium der „Ethik" im 19. Jahrhundert wieder angeregt haben, ein Zweifel nicht mehr bestehen. Novalis traf den Nagel auf den Kopf, als er vom „gottrunkenen Spinoza" sprach. So „gottrunken" war dieser seltsame Mann, daß er in seinem glühendsten Drang rastloser Gedanken- und Liebeshingabe an die Gottheit — nur dürftig versteckt hinter der den Elementen des Euklid nachgebildeten dürren „geometrischen Methode" seiner Darstellung und seiner Beweise; „more geometrico demonstrata" nennt er seine Ethik — das zufällige Eigen-sein, das Eigen-recht und und den Eigen-sinn der „Welt" fast übersah. Schon die Tatsache, daß er von den drei Arten der Substanzen, die sein großer Lehrer Descartes gelehrt hatte, der res infinita (Gott), den res cogitantes (Seelen) und den res extensae (Körper), nur eine einzige Substantia, die res infinita, gelten ließ, die beiden anderen aber als „Ausdehnung" und „Denken" zu bloßen Attributen dieser einen Substanz herabsetzte, beweist diesen seinen „Akosmismus". So blieb ihm nur die Gottheit übrig, deren Existenz Spinoza evidenter war als das Dasein seines Ichs und das Dasein der natürlichen Außenwelt. Und dasselbe lehrt

sein Versuch, ausschließlich in Wesensideen und Wesenszusammenhängen zu denken und keinerlei objektiven Zufall sowie keinerlei dem „zufälligen Dasein" entsprechende Induktionsmethode in der Philosophie anzuerkennen.

Als akosmistischer Pantheismus gehört das System des Spinoza ebenso jener Kette von Formen der extrem realistischen Mystik an, die seit Dionysius Areopagita sich im Abendlande ausbildeten, wie, von einer anderen Seite her gesehen, den Formen des Renaissancepantheismus, von denen Giordano Brunos Lehre die bedeutendste ist. Beide Richtungen, jene der ekstatischen Gottesschau und -liebe und jene einer freudigen Wiederentdeckung der Natur, einer stürmischen und bewundernden Hingabe an ihre Formenwelt, begegnen sich im Geiste und Herzen des großen spanischen Juden. Sie werden durch die scharfkantigen Begriffe der jungen mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, Galilei, Leonardo, Ubaldi, Huygens, Descartes, gebändigt und in dem Eiswasser einer Begrifflichkeit und Logizität aufgelöst, die ihnen freilich ursprünglich so ferne waren wie nur möglich. All das enthält die „Ethik" in innigster Durchdringung.

Von der alten Mystik hat auch Spinoza seinen höchsten Erkenntnisbegriff: die nicht diskursive, sondern intuitiv-kontemplativ genießende „Vereinigung der Seele mit der Sache selbst", d. h. mit Gott im „Amor intellectualis Dei". Spinozas „Ethik" will daher nicht bloße lehrhafte Mitteilung von Sätzen und Beweis dieser Sätze sein, sondern an erster Stelle lebendig und ganz praktisch gemeinte Hinleitung der Seele des Lesers zu diesem Ideieren der Erfahrung, zu diesem fortwährenden „In-Idee-Setzen" der Welt- und Lebenserfahrung. Und durch dieses geistige Tun des Erkennens hindurch zur seligen Gottesschau („frui Deo") als zu einer herrschenden und dauernd den Menschen erfüllenden, über den gemeinen Stand der Lebenspraxis emporreißenden Erhobenheit des Gemütes. Diese Haltung, in der der Mensch sich selbst erlöst, im Leser zu erzeugen, darauf zielt auch die gesamte Affektenlehre und die

so großartige als wunderbar einfache Lehre von der Überwindung der Affekte durch die Kraft der Vernunft im fünften Teil des Werkes. Alles rein Theoretische des ersten, zweiten und dritten Teiles der „Ethik", die Lehrstücke von Gott, von der Seele und den Naturgesetzen der Affekte, sind dazu nur Vorwerk und gleichsam Setzung der ontologischen Vorbedingungen, die diese Haltung des Geistes sinnvoll und möglich machen. Wer dies verkennt, versteht kein Wort des Werkes — wie gelehrt immer er Sinn und Herkunft der Begriffe untersuche. Nur dies macht es uns auch verständlich, daß Spinoza ein Werk, das dreiviertel ontologische Metaphysik und Psychologie ist und gar nicht Ethik im herkömmlichen Sinne, gleichwohl „Ethik" nennt. Ethik — das heißt hier nicht Lehre von den Normen des menschlichen Handelns, Lebens und Wollens, sondern „Läuterungstechnik des Geistes und Herzens zur Erkenntnis Gottes". Ein Buch zum Heile des Menschen, nicht bloße metaphysische Begriffstheorie ist Spinozas „Ethik" in der Intention ihres Urhebers. Es ist eine fundamentale Voraussetzung auch nur des möglichen Verständnisses des in seinen beiden ersten Teilen überaus schwierigen Werkes, daß man klar die Rolle erkenne, die alles im engeren Sinne „moralische" Verhalten für Spinoza besitzt: Es hat als solches keinerlei Selbstwert für ihn, ist keinerlei Endziel des Menschen, sondern es ist ausschließlich dispositionsschaffend für ein rein theoretisch-kontemplatives Ziel, eben die Erkenntnis Gottes.

In diesem Punkte steht Spinoza genau so weit ab etwa von Kant und J. G. Fichte wie Platon. Denn diese Denker der „Freiheit" machen gerade umgekehrt das praktische Sein und Leben des Menschen, die freie Pflichterfüllung und Tat, zum Endsinn des Lebens und stellen auch Erkenntnis und Erkenntnistheorie noch in den Dienst dieses Endsinnes. Für Spinoza hat umgekehrt die „Tugend" Bedeutung nur für die höchste Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes. Und nur die positive Religion — die „Metaphysik der Massen" —, wie sie der ausgeprägte Aristokrat und Individualist verächtlich nennt, hat (nach dem

theologisch-politischen Traktat, in dem dieser Gedanke breit ausgeführt wird) eine nur praktisch-moralistisch-soziologische Bedeutung. Wenn Kant die Religion eben dadurch zu adeln glaubt, daß er in seiner Postulatenlehre sie zu einer bloßen Voraussetzung für die Erfüllungsmöglichkeit des absoluten Pflichtgebotes macht und die „Physikotheologie" in eine „Ethikotheologie" umgestaltet, so entwertet sie Spinoza gerade durch ihre Abzweckung auf bloße Moral und setzt seine eigene gnostische Metaphysik als „Religion der Denker" hoch über sie hinaus. —

Wenn Spinozas akosmistischer Pantheismus auf holländischem Boden ebendasselbe bedeutet, was Giordano Brunos Lehre auf dem Boden Italiens, so trennt ihn doch eine tiefe Kluft von Bruno dadurch, daß er bereits völlig auf dem Boden der mathematisch-mechanischen Naturlehre steht, und zwar in ihrer extremsten, mathematisch-geometrisch formalisierten Form. Weder die Begriffe „Zeit" noch „Kraft", noch die Begriffe „Richtung" und „Evolution" haben in der „Welt" Spinozas irgendeine Stelle. Hier liegen die größten Mängel seiner Lehre. Seine Welt ist ganz eleatisch gedacht; sie ist kraftloses, unzeitliches, entwicklungsloses „ewiges Sein". Die Weltinhalte „folgen" in ewiger Notwendigkeit aus Gott nach dem Muster des zeitfreien und kraftfreien mathematisch-logischen Grund-Folgeverhältnisses — so wie die Winkelsummensätze aus dem Wesen des Dreiecks. Die Wirklichkeit ist ein zeitlos ewiger, strenger Zusammenhang von Gründen und Folgen, vollständig begreiflich und durchsichtig wie ein Kristall. Alle Formen, Gestalten, Individuen, Qualitäten, Zwecke, Werte, ferner die Zeit gehören dem Sein an sich nicht an; sie sind erst vom Menschen her in die Dinge hineingetragen. In diesen Zügen ist Spinozas Pantheismus dem dynamischen Entwicklungspantheismus der italienischen Renaissance ganz unähnlich; nicht minder unähnlich dem Pantheismus Goethes.

Von aller herkömmlichen Mystik scheidet Spinozas Lehre das „Deus sive natura", die innige (substantiale) Verknüpfung

Gottes mit der Natur. Zu scharfem Ausdruck kommt dies darin, daß er neben dem „Denken" auch die unendliche „Ausdehnung" als eines der unendlich vielen Attribute der Gottheit lehrt. Der zwölfte und dreizehnte Lehrsatz des I. Teiles der Ethik und seine Annexe suchen zu zeigen, daß daraus nicht die Teilbarkeit Gottes folge. Die unendliche Ausdehnung ist nicht meßbar und ist nicht teilbar. Teilbar ist nur ein bestimmter quantitativer Zustand der körperlichen Substanz, niemals sie selbst. Nur das selbst ausdehnungslose Wesen der Ausdehnung (extensio) kommt der Gottheit zu, nicht aber eine bestimmte Ausgedehntheit (extensum), die stets eine qualitativ erfüllte ist (Lehrsatz 15).

Diese Lehre Spinozas wird voll verständlich erst von Descartes her. Descartes hatte bereits bestritten, daß die Ausdehnung nur ein Attribut der körperlichen Substanz sei; sie ist ihm vielmehr ihr Wesen selbst. Ein Körper ist also nur ein Stück Ausdehnung selbst. Daher soll die Physik auf eine „Geometrie der Natur" zurückgeführt werden. Es gibt keinen leeren Raum, der den Körpern als leeres Gehäuse vorherginge, und die Materie ist nicht atomistisch strukturiert, sondern streng kontinuierlich. Alle bestimmten Raumgestalten entspringen erst durch die Bewegung. Von dieser Lehre des Descartes war es nicht weit bis zur Auffassung Spinozas, daß die Körper nur Zustände (modi) der einen unteilbaren Ausdehnung seien. Ähnliches gilt für die „Seelen". Descartes — obzwar er die Substantialität der endlichen Geister noch festhielt — hatte bereits bestritten, daß das Denken nur eine der Tätigkeiten der Seele sei; er machte Denken und Bewußtsein vielmehr zu ihrem Wesen. Und auch von dieser Lehre ist es nicht weit zu Spinozas Anschauung, daß die Seele des Menschen überhaupt nur ein besonderer Zustand, ein „modus" des einen unendlichen göttlichen Denkens sei — daß Gott selbst in uns denke —: „und eine Gottheit sprach, wenn ich zu reden wähnte, und wähnt ich, eine Gottheit spreche, sprach ich selbst" (Goethe, Prometheus, Dramatisches Fragment, V. 110 ff.).

Es ist ohne weiteres verständlich, daß mit diesen Konsequenzen aus der Lehre Descartes auch der „Ort der Seele" im Gehirn und die Wechselwirkung zwischen den Körpern und Seelen fallen und jenem Koordinationsparallelismus Platz machen muß, den Spinoza mit dem Satze ausspricht: „Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge" (Lehrsatz 7 des zweiten Teiles). Mit dem modernen sogenannten „psychophysischen Parallelismus" Fechners, W. Wundts usw. hat dieser Parallelismus indes sehr wenig gemein. Denn es handelt sich hier nicht um einen Parallelismus von Bewußtseinsvorgang und Gehirnerregung, sondern um eine wesensmäßige Zuordnung der Vorstellungsakte zu ihren Gegenständen überhaupt, und um die Annahme einer identischen Ordnung in ihrer Abfolge und ihren sonstigen Verhältnissen[6]. Der Leib und seine „Erregungen" sind für Spinoza — ähnlich wie in Platons Auffassung, daß der Leib nur ein „Kerker der Seele" sei — also weder eindeutige Ursachen, noch eindeutige Parallelglieder für das Denken des Menschen, sondern vielmehr nur die beschränkenden, die in Täuschung und Irrtum führenden Momente. Oder einfacher: sie sind nicht das, was die Vernunfttätigkeit eindeutig bestimmt, sondern was vielmehr die Gegenkräfte gegen die Vernunft bestimmt, nämlich die Affekte. Erkenntnis und ein Leben in Kraft der Vernunft besteht also gerade darin, daß die „verworrenen" Ideen und Bilder, denen die Leiberregungen korrespondieren, durch das positive Denken im Menschen aufgelöst und in klare, deutliche, adäquate Ideen verwandelt werden. So beruht für Spinoza, ähnlich wie für manche Gnostiker, auch Irrtum und Böses nicht in einem freien Akt des Geistes selbst, sondern in einer Beschränkung des Geistes durch den Leib.

Erkenntnislehre (Teil II der „Ethik") und Affektenlehre (Teil III) hängen so aufs innigste zusammen. Die Freiheit des Menschen von den Affekten und das Freiwerden von ihnen durch ihre steigende Vergegenständlichung (eine Technik, die

Goethe so tief berührte und die er schon im Werther betätigte) ist nur die negative Seite für die positive Leitung und Bestimmung des Lebens durch die Vernunft — und damit auch für die wahre Erkenntnis. Freiheit bedeutet nun nicht mehr sei es Wahlfreiheit — die Spinozas strenger Determinismus schroff bestreitet —, sei es Freiheit zu Ja und Nein gegenüber unseren Vorstellungen und deren Verbindungen, wie sie Descartes angenommen hatte, sondern nur Bestimmung eines Tuns und Handelns durch das tätige und handelnde Wesen selbst, im Gegensatze zu äußerem oder innerem Zwange („Affekte"!). Es gibt keine Freiheit zum Guten oder Bösen, sondern „ein Wesen ist in dem Maße gut und vollkommen, als es frei ist" — und das heißt für Spinoza immer: soweit als es selbsttätig und mächtig ist, und nicht leidend und ohnmächtig. Der spezifisch moderne Gedanke einer autonomen Moral, die für den „freien" Menschen alle objektiven Autoritäten ablehnt und Straf- und Lohnmotive aus der sittlichen Sphäre ganz ausschaltet, ist in äußerster Schärfe zuerst von Spinoza vertreten worden. „Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaume halten" (Lehrsatz 42, Teil V). Spinoza hat in diesem Satze einen der tiefsten Blicke in das menschliche Herz getan.

Der III. Teil der „Ethik" enthält den Versuch, das ganze Heer der Affekte und Leidenschaften aus den einfachen Zuständen von Lust und Unlust herzuleiten. Leidenschaftslos will Spinoza die Leidenschaften betrachten, „als ob" sie geometrische Gebilde wären. Trotz des Unzureichenden der Analyse — mit Recht hat Nietzsche Spinozas Definition der Liebe verspottet — ist auch in diesem Abschnitte eine Fülle elementarer Zusammenhänge zwischen den Bewegungen der Seele aufgedeckt, und die Definitionen sind oft von bewundernswerter Schärfe und Feinheit. In diesem Teile wird Spinoza übrigens

einer der Väter der sogenannten Assoziationspsychologie, d. h. jener Richtung der Seelenlehre, die alles seelische Geschehen nach dem Musterbild der mechanischen Kausalität auffaßt. Freilich so, daß nicht — wie bei den englischen Philosophen der Folgezeit — auch die Vernunfttätigkeiten assoziativ verstanden werden sollen. Solchem Unsinn hat sich Spinoza ferne gehalten.

Nur einen Übergang zum Teil V, der „Über die Macht der Vernunft, oder über die menschliche Freiheit" handelt, bildet der tiefsinnige Teil IV, der, betitelt „Von der menschlichen Knechtschaft", auf Grund der schon erkannten Naturgesetze der Affekte zeigt, in welch verschiedenförmiger Weise die einzelnen Affekte die Erreichung des Lebenszieles — die Erkenntnis Gottes — hindern. In diesem Abschnitte kommt der positive, freudige, schlechthin ressentimentfreie, unmoralistische Geist Spinozas zu einem wunderbar plastischen Ausdruck. Seine große Maxime, Laster nie durch negativen Kampf gegen sie, durch Verbot, Tadel, Entrüstung, aufheben zu wollen, da dieser Kampf mehr in sie verstricke als sie aufhebe, sondern immer nur indirekt durch Erweckung einer neuen Liebe und Kraft zur Tugend und zu allen positiven Werten, sollte ein Axiom jeder Pädagogik sein (siehe z. B. Lehrsatz 63, E, IV. Teil). Das geistige Antlitz Spinozas leuchtet in diesem und dem Endabschnitt immer klarer und lebendiger aus der trockenen Formulierung des Werkes hervor. Welch Licht wirft z. B. der Lehrsatz 70, IV. Teil auf sein Leben, die stolze Sorge für die Wahrung seiner Unabhängigkeit — ließ ihn diese Sorge doch 1673 das Angebot einer Professur in Heidelberg seitens des Kurfürsten von der Pfalz ablehnen und ihn fortfahren, durch Schleifen optischer Gläser seinen dürftigen Lebensunterhalt zu finden —: „Der freie Mensch, der unter Unwissenden lebt, sucht, so viel als möglich, deren Wohltaten zu vermeiden."

Das Problem des Leidens, des Bösen und Übels, das im IV. Teile erörtert wird, scheint sich vor der Wucht seiner freudig weltbejahenden Lebensauffassung seltsam zu verkleinern. Hier ist Spinoza ganz ein Mensch der Renaissance. Die

Fülle des Seins selbst ist ihm das Gute. Das rechtfertigt seine Gottheit gegenüber der Frage „Woher und warum Leid, Übel, Sünde?", daß sie ja nicht „alles Mögliche" hätte aus sich hervorgehen lassen, hätte sie Leid, Übel und Sünde vergessen! — Ganz tief ist die Erkenntnis, daß Affekte nie durch bloße Gedanken, sondern nur durch andere Affekte überwunden werden könnten. Darum müsse auch das Erkennen Leidenschaft werden, „amor intellectualis", solle es die Affekte überwinden und den Menschen zur Freiheit führen. — Auch die soziologischen Sätze dieses Abschnittes bergen tiefe und echte Erkenntnisse. Nur die geistigen Güter einen die Menschen; die sinnlichen scheiden sie. Die Tiefe des Satzes, daß Haß jederzeit schlecht sei (auch der Haß gegen das Schlechte) und daß „die Gemüter nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelmut gewonnen" werden, ist noch nie ganz erschöpft worden.

Zur ganzen Erhabenheit seiner eigenen Geistesgestalt erhebt sich Spinoza im V. Teil. In diesem Teile wächst der Leser, der Spinoza folgt, wie von selbst hinaus über aller Niederungen des Menschendaseins und atmet in tiefen Atemzügen die Ewigkeitsluft der Gottheit selbst. Die gewaltige Melodie vom Eros, die Platon angestimmt hat als von dem Führer der Seele zur Gottheit und die alle hohe europäische Philosophie durchklingt, wird auf eine ganz eigentümliche und originäre Weise von Spinoza wiederaufgenommen. Alles verdichtet sich in dem Begriff des „amor intellectualis Dei", der Spinozas persönliches Wesen und seine unteilbare Intuition der Welt am komprimiertesten enthält.

Der Abschnitt beginnt mit jenen berühmten Angaben der Techniken, durch die sich der Mensch von den Affekten frei zu machen und also die Hemmungen des einen göttlichen Denkens in sich aufzuheben vermag. Sie sind mehrfacher Art: Scheide scharf den Affekt von der Vorstellung des äußeren Gegenstandes, die ihn erregt! Löse die „verworrene Vorstellung" (die nach Spinoza das Wesen des Affektes selbst ist) in klare und deutliche Vorstellung auf! Vergegenständliche den

Affekt! Und vor allem löse ihn dadurch auf, daß du alles Geschehen in seiner ewigen Notwendigkeit als Glied des ganzen Weltzusammenhangs erkennst! Denn nur der isolierte Gegenstand erweckt den Affekt. In dem Maße, als diese Technik der Auflösung der Affekte durch ihre Erkenntnis gelingt, in dem Maße sehen wir alle Dinge „sub specie quadam aeterni" — und das heißt: in der Liebe zu Gott (Lehrs. 15, Teil V). Friede, Beruhigung, Stille, Seligkeit quellen in uns auf, wenn wir alles Sein und Geschehen auf Gott beziehen und als Glied seiner ewigen und notwendigen Ordnung betrachten. So verschieden sind menschliche Geistestypen, daß einen J. G. Fichte, der in seiner Jugend eine Zeitlang im Spinozismus lebte, die Vorstellung dieser ewig notwendigen Kausalität fast zermalmt — den „spinozistischen" Typus aber befreit, beruhigt, beseligt. Es ist der tiefe Gegensatz zwischen dem kontemplativen und dem moralischen, auf Besserung und Weltveränderung gerichteten Tatmenschen, der in Spinoza und Fichte seine vielleicht reinsten, aber auch einseitigsten Verkörperungen gefunden hat.

In dem rauschenden Hymnus auf die Gottesliebe endet Spinozas Werk. Ein seltsam mystischer Gedanke wird gewagt: „Die geistige Liebe (des Menschen) zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt" oder „Die geistige Liebe zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt". Diese Sätze gehen in strenger Konsequenz aus Spinozas Voraussetzungen hervor. Gott kann nach Spinoza nicht — wie das Christentum lehrt — den Menschen lieben; nur der Mensch Gott! Wie Goethes Philine — der bekannte Satz ist durch seine Spinozalektüre eingegeben — sagt hier der Mensch gleichsam: „Wenn ich Dich liebe, was geht's Dich an?" In dieser Überzeugung, daß nur das Unvollkommene das Vollkommene lieben könne und das Vollkommenste (Gott) nur sich selbst, bleibt Spinoza dem antiken platonischen Liebesaxiom treu. Aber in tiefsinniger Angleichung an die mittelalterliche Mystik, die gleichfalls schon ein „amare deum in deo" kannte, verbindet Spinoza mit diesem Gedanken die ganz unantike

Idee, daß unsere menschliche Liebe zu Gott nur ein Teil, eine Funktion der unendlichen geistigen Liebe sei, in der Gott ewig sein Sein und Wesen selig bejaht. Dieser Gedanke ist in der Folgezeit stark bestimmend geworden für die Philosophie des späten Fichte, für Schelling, Hegel und E. von Hartmann, die den Kantischen Kritizismus und Subjektivismus mit dem Spinozismus vereinigten, seine eleatische Starrheit und Stillstandslehre zu einem tiefsinnigen Entwicklungssystem der Gestalten der Gottheit in der Weltgeschichte umbildend. Wenn Hegel z. B. die Metaphysik als das werdende Selbstbewußtsein der Gottheit im Menschen bestimmt, so ist damit nur ein Urgedanke Spinozas ins Historische gewandt.

Die Wirkung der Spinozistischen Gedankenwelt auf die Geistesgeschichte aller europäischen Länder ist eine fast unermeßliche gewesen. Aber die tiefste Wirkung hatte seine Lehre auf die deutsche Geistesentwicklung — und zwar von dem Augenblicke an, als der deutsche Geist in der klassischen und romantischen Literatur, in der von Kant ausgehenden erhabenen Philosophie der J. G. Fichte, Schelling, Hegel und E. von Hartmann sich anschickte, die utilistisch eingestellte Verstandesaufklärung und die durchlöcherte Dogmatik positiven Kirchen- und Christentums zugleich in seinen höchsten Eliten zu überwinden und sich aus seinen eigenen nationalen Tiefen heraus eine geistige Welt aufzubauen. Als Fritz Jakobi in seiner Schrift über die Lehre des Spinoza Spinoza einen Atheisten nannte, bemerkte Goethe, ihm sei er „der Gottesgläubigste, theosissismus". Es habe sich ihm — bemerkt er schon nach der ersten Lektüre der Ethik – „eine große und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufgetan, so daß er die Welt nie so deutlich erblickt zu haben glaubte". Seinen „Meister und Herrn" nennt er ihn; und noch als alter Mann nennt er Spinoza neben Linné und Shakespeare als denjenigen, der die „größte Wirkung auf ihn ausgeübt habe". Wie Spinoza verbannte Goethe mit Recht alle „Zweckerklärung" aus der Naturlehre; wie Spinoza weist auch er alle Lehren von Fall und Erbsünde und zugehöriger Erlösung

als seinem Wesen widrig zurück. Spinoza begleitet ihn sein ganzes Leben; er durchgeistet und durchwirkt seine Kunst wie seine Naturforschung. Schon G. E. Lessing war als „Spinozist" gestorben und denkt über Offenbarung und positive Religion genau so, wie Spinoza im politisch-theologischen Traktat ausgeführt hat: Sie habe ihm nur massen- und volkspädagogischen Wert, keinen Wahrheitswert. Der größte protestantische Theologe des 19. Jahrhunderts, Fr. Schleiermacher, ruft emphatisch aus in seinen berühmten „Reden über die Religion": „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza." Das Wort vom „heiligen Spinoza" wurde ein Lieblingswort jener großen Tage deutschen Geistes.

Trotz der Verherrlichung, die Spinoza in dieser Epoche fast ebenso ausschließlich gefunden hat wie im 18. Jahrhundert Verachtung und Mißverstand, hat der Gang der strengen Philosophie auch tiefe, unheilbare Schwächen seines Werkes herausgestellt. Was immer aber Spinozas Lehre für die Zukunft einer Philosophie und besonders einer Metaphysik bedeuten möge: Zwei Dinge sind in diesem Werke aere perennius. Das eine ist die plastische geistige Gestalt des großen tiefeinsamen reinen Menschen, die aus den marmornen Sätzen der „Ethik" uns entgegenblickt und ähnlich Gearteten, Freunden — und nur für „Freunde" kann man überhaupt philosophieren—immer ein strahlendes Vorbild sein wird. Das andere ist der Reinigungs- und Läuterungswert, der die kraftvolle Führung der Seele durch Spinoza in das Reich der Freiheit, der Helle und Gottnähe für jeden Willigen in sich schließt.

ANMERKUNGEN

PHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNG

Zum ersten Male veröffentlicht in den „Münchener Neuesten Nachrichten" 5. Mai 1928.

1) Vgl. Max Scheler „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926, in der Abhandlung „Probleme einer Soziologie des Wissens" die kritischen Ausführungen zum Problem des Historismus und Positivismus.

2) Vgl. in der Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit" in dem eben zitierten Buche „Die Wissensformen usw." die Abschnitte zum Problem der Realität S. 455ff. und zur Idee des Wissens S. 278ff.

3) Vgl. hierzu „Die Stellung des Menschen im Kosmos", Reichlverlag, Darmstadt; 1928. S. 31ff.

4) Vgl. hierzu „Stellung des Menschen usw." S. 76ff. und „Probleme einer Soziologie des Wissens" Abschnitt I a. a. O.

5) Literaturangaben zur Erweiterung der Ausführungen:

1. Für die Frage nach dem Wesen der Philosophie: E. Husserl „Philosophie als strenge Wissenschaft", Logos I, 1910. Max Scheler „Vom Wesen der Philosophie" im „Vom Ewigen im Menschen" Band I, 1; ferner den Vortrag „Die Formen des Wissens und die Bildung" in vorliegender Aufsatzreihe.
2. Für Wege metaphysischer Erkenntnis: N. Hartmann „Metaphysik der Erkenntnis" 2. Auflage. Max Scheler „Erkenntnis und Arbeit" a. a. O.; Max Scheler „Idealismus — Realismus" im Philosophischen Anzeiger Jahrg. II, Heft III. Verlag Cohen, Bonn.
3. Zur Philosophischen Anthropologie: M. Scheler „Sonderstellung des Menschen im Kosmos". Darmstadt, Reichlverlag, 1928.
4. Zur Ethik: M. Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 3. Auflage, ergänzt durch ein ausführliches Sachregister, Niemeyer, Halle 1927. N. Hartmann „Ethik". Walter de Gruyter 1926.
5. Zur Naturphilosophie: H. Weyl im „Handbuch der Philosophie" 5. Lieferung, Oldenbourg 1927. Hans Driesch „Philosophie des Organischen" 2. Aufl. W. Engelmann.

Siehe ferner die Bände des „Jahrbuchs für Philosophie und phaenomenologische Forschung", herausgeg. von E. Husserl; bei Niemeyer, Halle, seit 1913.

*

MENSCH UND GESCHICHTE

Zum ersten Male veröffentlicht in der Monatsschrift „Die Neue Rundschau“ November 1926.

1) Vgl. hierzu die bemerkenswerten Ausführungen über den Mythos in E. Cassirers Werk „Philosophie der symbolischen Formen“ Band II.

2) Vgl. hierzu die Rede über „Spinoza“ in der vorliegenden Aufsatzreihe.

3) Vgl. hierzu „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, Reichlverlag, Darmstadt, 1928, eine kurze Zusammenfassung der Anschauungen des Verfassers über einige Hauptpunkte der „Philosophischen Anthropologie“, die der Verfasser in seinen Vorlesungen seit vielen Jahren – weit hinaus über das hier gegebene Fundament – mehrfach vorgelegt hat. Vgl. die Vorrede der kleinen Schrift.

4) Siehe die Abhandlung „Zur Idee des Menschen“ (1918) im I. Band der Gesammelten Aufsätze „Vom Umsturz der Werte“, Leipzig, Verlag Neuer Geist, 3. Aufl. 1923.

5) Vgl. Diltheys Aufsatz „Erfahren und Denken“, 1892, im V. Bd. der Ges. Schriften, Leipzig 1924.

6) Vgl. hierzu „Zur Idee des Menschen“ a. a. O. und in dem Buche „Die Formen des Wissens und die Gesellschaft“, Leipzig 1926, die Abhandlung über „Erkenntnis und Arbeit“, wo das Problem des Pragmatismus eingehend auseinandergelegt ist.

7) Vgl. „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, Darmstadt 1928. S. 39.

8) In seiner bedeutenden Abhandlung „Jenseits des Lustprinzips“ spricht S. Freud seine Idee des Menschen sehr klar aus: „Vielen von uns mag es auch schwer werden, auf den Glauben zu verzichten, daß im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt, der ihn auf seine gegenwärtige Höhe geistiger Leistung und ethischer Sublimierung gebracht hat und von dem man erwarten darf, daß er seine Entwicklung zum Übermenschen besorgen wird. Allein ich glaube nicht an einen solchen inneren Trieb und sehe keinen Weg, diese wohltuende Illusion zu schonen. Die bisherige Entwicklung des Menschen scheint mir keiner anderen Erklärung zu bedürfen als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen, auf welche das Wertvollste an der menschlichen Kultur aufgebaut ist. – – – Die Vorgänge bei der Ausbildung einer neurotischen Phobie, die ja nichts anderes als ein Fluchtversuch vor einer Triebbefriedigung ist, geben uns das Vorbild für die Entstehung dieses anscheinenden Vervollkommnungstriebes usw.“ (S. 40 f.)

9) Vgl. den Abschnitt „Zur Philosophie der Wahrnehmung“ in der bereits zitierten Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit“ in dem Buche „Die

Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926, und „Stellung des Menschen usw." S. 85ff.

10) Vgl. hierzu den Aufsatz „Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens" in „Moralia", Bd. I der Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Leipzig 1923.

11) Vgl. hierzu das feine Schriftchen von H. Cysarz „Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft", Niemeyer, Halle 1926.

12) Vgl. L. Bolk „Das Problem der Menschwerdung", Verlag G. Fischer, Jena 1926.

13) Vgl. P. Alsberg „Das Menschheitsrätsel", Dresden 1922.

14) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden die Ausführungen in „Die Stellung des Menschen im Kosmos". S. 68ff.

15) Vgl. hierzu „Probleme einer Soziologie des Wissens", S. 78, in dem Werke „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926.

16) Vgl. über das Verhältnis von Ideationsfaktoren und Realisationsfaktoren, Teil I der oben zitierten Abhandlung „Zur Soziologie des Wissens" a. a. O.; ferner „Stellung des Menschen usw." S. 76ff.

17) Siehe das als Kulturdokument jedenfalls sehr interessante Buch C. A. Bernoullis über „Bachofen und das Natursymbol", Basel 1924, sowie A. Baeumlers ausgezeichnete Einleitung zu seiner Neuherausgabe der Hauptschriften Bachofens in „Der Mythus von Orient und Okzident", München 1926. Ferner Baeumlers Schrift „Bachofen und Nietzsche", Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich 1929.

18) Siehe L. Klages „Mensch und Erde", „Vom Wesen des Bewußtseins", „Vom Kosmogonischen Eros"; E. Daqué: „Urwelt, Sage und Menschheit", „Natur und Seele"; L. Frobenius: „Paideuma"; Th. Lessing: „Der Untergang der Erde am Geist".

19) Vgl. hierzu auch die letzten Seiten des II. Bds. von O. Spenglers „Untergang des Abendlandes", wo „Geist und Geld" einsinnig entwertet erscheinen und jedem Volk der Untergang vorhergesagt wird, das an „Wahrheit und Recht" mehr glaubt als an die Steigerung seiner Macht.

20) Auch der Verfasser schreibt dem emotionalen Triebleben prinzipiell eine solche Funktion zu. Vgl. „Wesen und Formen der Sympathie", Cohen, Bonn, 4. Aufl. 1929.

21) Vgl. D. H. Kerler „Weltwille und Wertwille", Leipzig 1926 wie die kleine Schrift „Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung", Ulm 1917. Ferner N. Hartmanns „Ethik", Berlin-Leipzig 1926, die meine Bemühungen um eine materielle Wertethik in vieler Hinsicht höchst fruchtbar fortsetzt.

22) Vgl. K. Breysig „Vom geschichtlichen Werden", Stuttgart-Berlin 1925/26.

*

DER MENSCH IM WELTALTER DES AUSGLEICHS

Rede, gehalten in Berlin bei der Jahresfeier der Deutschen Hochschule für Politik am 5. November 1927.

1) Vgl. Die Ausführungen zur Dynamik des Wissens in „Probleme einer Soziologie des Wissens" in dem Buche „Die Wissensformen und die Gesellschaft" Seite 25 ff.

2) Vgl. „Das Nationale im Denken Frankreichs" in „Nation und Weltanschauung" (Band II der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre") Neue Geist-Verlag, Leipzig 1923.

3) Vgl. „Probleme einer Soziologie des Wissens" a. a. O. Seite 63 und Seite 125.

4) Vgl. hierzu „Die Stellung des Menschen im Kosmos", Darmstadt, 2. Auflage 1930. Ferner die Abhandlung „Mensch und Geschichte" im vorliegenden Bande.

5) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden den Aufsatz „Vom Sinn des Leidens" in „Moralia" (Band I der „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre").

6) Vgl. „Die Formen des Wissens und die Bildung" in vorliegender Aufsatzreihe.

7) Vgl. die grundsätzlichen Darlegungen in „Universität und Volkshochschule" in dem Bande „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926.

8) Ich befinde mich hier in völliger Übereinstimmung mit den Forschungsergebnissen von W. Sombart über die „Zukunft des Kapitalismus" in „Der moderne Kapitalismus" Band II, Seite 1016.

9) Vgl. „Probleme einer Soziologie des Wissens" a. a. O. Seite 203 ff.

10) Ich habe dazu einiges in meinen „Problemen einer Soziologie des Wissens" a. a. O. beigetragen.

*

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

Vortrag, gehalten an der Lessing-Hochschule Berlin, 17. Januar 1925.

1) Vgl. das maßvolle, abgewogene Urteil des Münchener Kirchenrechtlehrers Rothenbucher in den Hochschulnachrichten (1925).

2) Vgl. zu dem hier nur Angedeuteten meine „Probleme einer Soziologie des Wissens" in dem Buche „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926 (dort auch die S. 5 erwähnte Abhandlung „Universität und Volkshochschule"), und Ernst Troeltsch: „Die Revolution in der Wissenschaft" in „Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie", II. Hälfte, S. 653, Tübingen 1924.

3) Vgl. zur tieferen Begründung der Mikrokosmosidee mein Buch „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", S. 411 ff. (3. Aufl. mit Sachregister 1927.) Der Mensch ist sowohl als physisches wie als psychisches und noetisches Wesen ein Anwendungsfall aller Gesetzesformen, die wir kennen: mechanischer, physikalischer, chemischer, biologischer, psychologischer und auch noetischer, welch letztere das Wesen eines vernünftigen Geistes überhaupt ausdrücken, also auch des göttlichen, wenn es einen solchen gibt. Über die metaphysische Bedeutung der Mikrokosmosidee vgl. auch mein Buch: Vom Ewigen im Menschen", I 2. Halbband „Probleme der Religion" S. 118ff.

4) Vgl. zum Folgenden meine Abhandlung: „Zur Idee des Menschen" im 2. Band des Buches „Vom Umsturz der Werte". Daß gerade die Bewahrung der entwicklungsgeschichtlich ältesten Organmerkmale der Landtiere (z. B. der fünffingerigen Hand) und die Nichtanpassung an eng spezifische Umweltbedingungen eine Besonderheit des Menschen ist, hat zuerst H. Klaatsch in „Werdegang der Menschheit" hervorgehoben. Vgl. auch denselben Autor: „Die Stellung des Menschen im Naturganzen". Der Mensch ist recht eigentlich der Dilettant des Lebens. Seine Nichtanpassung ist auch Bedingung dafür, daß er sich die Natur anzupassen sucht, anstatt sich ihr anzupassen. Noch viel weiter in der Auffassung der Menschen als Konservativstamm geht neuerdings Edgar Daqué in seinem Buche „Urwald, Sage und Menschheit" — und zwar in den wissenschaftlich wohlgegründeten Teilen seines Buches. Ähnlich auch vom physiologischen Standpunkt Ehrenberg in seinem Buche „Theoretische Biologie" (Springer, 1924). Für die philosophische Durcharbeitung der neuen Probleme vom Ursprung des Menschen im naturhistorischen Sinne — wie sie durch Klaatsch, Schwalbe, Steinmann, Daqué gestellt wurden — und für die Verbindung dieser Probleme mit dem entwicklungspsychologischen und metaphysischen Problem des „Menschen" muß ich vorausweisen auf meine „Philosophische Anthropologie". (S. Vorbemerkungen; vgl. vorläufig „Die Stellung des Menschen im Kosmos„ Verlag Reichl, Darmstadt.)

5) Vgl. unsere psychophysische Theorie in dem ebengenannten Buche „Philosophische Anthropologie". Sowohl die nur in abstracto zu bestimmenden Elemente (Wert — Gefühl, Bild — Vorstellung, Qualität — Empfindung, Bedeutung des Gegenstandes — Begriff, Kraft, Tendenz — Streben, Trieb usw.) sind der Außenwelt und Innenwelt identisch gemeinsam als die Gesetzes-Formen (z. B. formalmechanische und ganzheitsbezogene teleokline Gesetzlichkeit). Kausal gibt es nach unserer Theorie keine sogenannte „Wechselwirkung", sondern nur ein (leitendes und lenkendes) Wirken oder Nichtwirken des Geisteszentrums auf die psychovitalen Geschehensfolgen, ferner des (psychophysisch indifferenten) Lebenszentrums (eines je verschieden strukturierten Funktionsbündels des einen Allebens) auf die

Geschehnisse formalmechanischen Charakters. Nur der Gesetzlichkeit der geistig-noetischen Akte entspricht keine physiologische Gesetzlichkeit, sondern die seinskategoriale Sachgesetzlichkeit des Seienden selber, wie sie die philosophische Ontologie erforscht.

6) Über die Möglichkeit einer Auffassung, nach der die Funktionen strukturbildend sind, und die Schwierigkeiten, die für sie noch bestehen, vgl. Tschermak „Allgemeine Physiologie", Bd. I; ferner Ehrenberg „Theoretische Biologie".

7) Vgl. zur Begründung dieser Sätze: Rubner „Kraft und Stoff im Haushalte der Natur", Leipzig 1909, ferner Friedenthal „Allgemeine und spezielle Physiologie des Menschenwachstums", Berlin, Springer 1914; ferner Ehrenberg „Theoretische Biologie", Springer 1924. Vgl. ferner L. Edingers Untersuchungen über die Funktion der Großhirnrinde bei Mensch und Hund; auch „Der Mensch ohne Großhirn", Archiv f. d. ges. Physiologie. Bd. 152. Ferner F. R. Goltz „Der Hund ohne Großhirn", aus obigem Archiv, Bd. 51 und M. Rothmann „Der Hund ohne Großhirn". (Neur. Zentralblatt, Bd. 28). Ein von Edinger untersuchter Fall eines großhirnlosen Kindes zeigte, daß die noch restierenden Leistungen des Kindes, verglichen mit den Leistungen des großhirnlosen Hundes, weit geringer waren.

8) Vgl. Ehrenberg „Theoretische Biologie". Treffendes auch bei W. Stern „Person und Sache", Bd. I. Eine eingehende philosophische Theorie von Altern und Tod, die Physiologisches und Psychisches, ferner Individual- und Artentod umfaßt, suche ich zu geben in meiner „Philosophischen Anthropologie".

9) Die Folgen, die es streng logisch hätte, wenn wir die Lebenswerte als die höchsten Werte anzusehen hätten, habe ich eingehend aufgewiesen in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", S. 283—306. Tatsächlich ist alles menschliche Ethos, das je bestand, von der Voraussetzung getragen, daß das Leben der Güter höchstes nicht ist. Weder die ethischen, noch die Wissens-Werte, noch die ästhetischen Werte lassen sich biologisch rechtfertigen; ebensowenig lassen sich die Wertschätzungen (wie Spencer, Nietzsche, J. M. Guyau u. a. gemeint hatten) biologisch und vitalpsychologisch ableiten. Die werttheoretische Forschung beweist die Autonomie des Geistigen im Menschen nicht minder klar als Logik, Erkenntnistheorie, Ontologie, und unabhängig von diesen Disziplinen. Für das „Gewissen" vgl. die vortreffliche Untersuchung von H. Stoker „Das Gewissen", Bonn 1925, Verlag Cohen, in den von mir herausgegebenen „Schriften zur Philosophie und Soziologie". Durchaus treffend urteilt schon I. Kant: „Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin dieser

ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt S. 12.)

10) Bei diesem Satze setze ich meine dynamische Theorie der Materie voraus, die ich seit Jahren in meinen Vorlesungen eng verbunden mit meiner Lehre von Raum und Zeit zu geben pflege. Bisher erscheint mir über die Frage philosophisch immer noch das Beste, was Eduard v. Hartmann über die Frage äußerte. (S. „Kategorienlehre".) Einen interessanten Versuch, vom Standorte der gegenwärtigen mathematischen Physik aus eine dynamische Theorie der Materie zu begründen, hat neuerdings Weyl gegeben; s. seine Schrift: „Was ist Materie?" Springer 1925. Vgl. auch in meinem Buche: „Die Wissensformen und die Gesellschaft" (Leipzig 1926) die Abhandlung: „Arbeit und Erkenntnis".

11) Ich mache darauf aufmerksam, daß die Wesensidee des Menschen „geistiges Lebewesen", „Mikrokosmos", Wesen, das seine Antriebe und Vorstellungen nach Akt-Gesetzen, die auch ontische Sachgesetze sind, „leiten" und „lenken", d. h. hemmen und enthemmen kann (Asket des Lebens), für alle möglichen anatomischen, physiologischen und vitalpsychischen Organisationen völlig freien Spielraum läßt. Die Idee ist streng formal und besteht aus echten Wesenheiten, die kein zufällig empirisches, d. h. auf Beobachtung und Induktion beruhendes Merkmal in sich tragen. Schon der irdische Mensch ist im möglichen Unterschied von Menschen, die auf anderen, in ihrer chemisch-physikalischen Konstitution etwa verschieden zusammengesetzten Sternkörpern leben, im Verhältnis zur Idee des Menschen nur ein spezieller Fall. Und dies gilt erst recht für die Formen der Vermenschlichung, die wir zwischen dem Pithecanthropus erectus (Dubois) und dem homo sapiens anzunehmen haben (homo Heidelbergensis, Eoanthropus, Neanderthalermensch usw.). Hätte Edgar Daqué recht, der auf Grund der höchst beachtenswerten Theorie der biologischen Baustile der Lebewelten verschiedener Erdepochen („Zeitcharaktere") den Menschenstamm sogar bis zur Entstehung der Landtiere überhaupt zurückreichen läßt und (s. die zusammenfassende Tafel S. 252 seines Buches) physisch und psychisch tiefgehendst verschiedene Stilformen des Menschen zwischen dem „horngepanzerten, auf vier Extremitäten gehenden amphibischen Urmenschen" und dem als Fossil bekannten Eiszeitmenschen annimmt, so würden auch diese Annahmen unserer Wesensidee des Menschen nicht widersprechen. Auch der immer wahrscheinlicher werdende Polygenismus im naturgeschichtlichen Ursprung des Menschen und der Menschenrassen besagt natürlich nichts gegen diese Einheit der Idee und des echten Wesens des Menschen. Die induktorisch gebildeten empirischen Begriffe des Menschen müssen auch nach meiner

Ansicht als schrankenlos „relativ" angesehen werden. Es gibt keine „Gleichförmigkeit der Menschennatur" im empirisch-psychologischen, biologischen und historischen Sinn. Daß unsere „Idee" des Menschen diese schrankenlose Relativierung des Menschen als naturwissenschaftlichen und psychologischen Begriff gestattet, — das halten wir für einen besonderen Vorzug dieser Idee. Daß wir auch den Begriff des Lebewesens (wahrscheinlich auch des Tieres und der Pflanze) wesensphänomenologisch zu fassen haben (schon in Anbetracht der sicheren Tatsache, daß es eine physikalisch-chemische Definition des Lebens nicht gibt), zeigte für Lebewesen schon W. Roux; neuerdings vorzüglich Tschermack in der Einleitung in seine „Allgemeine Physiologie", I. Bd. Für Pflanze und Tier vgl. die häufig tiefdringenden Ausführungen des Botanikers Hans André: „Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch", Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt.

12) Am stärksten gefördert hat in Deutschland neuerdings die Tierpsychologie Wolfgang Köhler durch seine bekannten Schimpansenstudien. Der wichtige zweite (theoretische) Band des Werkes ist noch nicht erschienen. Eine gewaltige, hier nicht zu nennende Literatur hat sich an Köhlers Lehre von den „einsichtigen" Prozessen bei Schimpansen geknüpft. Daß das Prinzip der Probierbewegungen und von „Versuch und Irrtum" schon für das Verständnis des Verhaltens der niederen Organismen ganz unzureichend ist, hat neuerdings schön gezeigt Friedrich Alverders in seiner Schrift: „Neue Bahnen in der Lehre vom Verhalten der niederen Organismen", Berlin, Springer 1923. Über das Problem vom Ursprung der Sprache vgl. das trefflich zusammenfassende Werk von Delacroix: „Le Langage et la Pensée", F. Alcan, Paris 1924; ferner meine Abhandlung „Zur Idee des Menschen" a. a. O. und „Stellung des Menschen im Kosmos" S. 106.

13) Eine eingehende Rechtfertigung des Satzes, daß sich auf die genannten drei essentiellen Bestimmungen des Geistes alle spezifischen Leistungen des Menschen und die ihnen zugrundeliegenden komplexen Funktionen zurückführen lassen, werde ich in meiner „Philosophischen Anthropologie" geben.

14) Schon Leibniz bemerkte in seiner Monadologie (Abs. 29) treffend: „Die Erkenntnis der ewigen und notwendigen Wahrheiten unterscheidet uns von den bloßen Tieren und setzt uns in den Besitz der Vernunft und der Wissenschaften, indem sie uns zur Erkenntnis unser selbst und Gottes erhebt."

15) Dieser Satz von der ursprünglich negativen, hemmenden und enthemmenden Natur des geistigen, übertriebhaften „Wollens" (sofern Wollen nicht auf Begutachtung des idealen Projektes, sondern auf Handeln bezogen wird) ist auch für alle Pädagogik fundamental. In unserer Metaphysik gilt er auch für das Wollensmäßige im Geiste des gotthaften einen substanzialen

Weltgrundes mit den zwei uns bekannten Attributen, „Geist" und „Drang". Das Werden der Welt führen wir nicht auf „Schöpfung aus Nichts" zurück, wie der Theismus, sondern auf das „Non non fiat", durch das der gotthafte Geist den daimonischen Drang enthemmte, um die nur „wesende" Idee des Göttlichen zu realisieren. Um „sich selbst" zu realisieren, mußte Gott als Substantia die Welt und die Weltgeschichte in Kauf nehmen. Unter Freiheit des Wollens verstehen wir nur den Akt, der dem Dasein resp. der Realisierung des Projektums entspricht, nicht dem Inhalt d. h. dem Sosein des Projektums, das streng notwendig motiviert ist — durch Erfahrung, Erbanlage der Vitalpsyche und das überzeitliche individuale Wesen der Person. Als das mit freiem Wollen begabte Wesen könnte man daher den Menschen den „Nein-sager", den „Asketen des Lebens" nennen. Geist ist eben überall kein schöpferisches, nur ein grenzsetzendes, die zufällige Wirklichkeit im Rahmen des Wesensmöglichen erhaltendes Prinzip. Vgl. dazu auch meine „Probleme einer Soziologie des Wissens", Abschnitt I, über die Rolle des Geistes in der Geschichte gegenüber den „Realfaktoren".

16) Eine solche solidarische Verflechtung des zeitfreien Werdeseins der Gottheit mit der Weltgeschichte oder besser mit der Welt als Geschichte, vor allem mit Ursprung und Geschichte des Menschen, in dem ja das Wesen aller sonstigen Weltdinge mikrokosmisch repräsentiert ist, nahmen bereits die großen deutschen Mystiker, insbesonders Meister Ekkehart, an. Vgl. dazu H. Heimsoeth: „Die sechs Hauptthemen der abendländischen Metaphysik", Kapitel: Gott und Welt. Berlin 1922.

Unter den Philosophen des 19. Jahrhunderts hat der Idee zuerst den stärksten Ausdruck gegeben Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" in den berühmten Worten: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt." (Vorrede.)

Eduard v. Hartmann hat dieselbe Idee in der einseitigen Form einer Erlösung der Gottheit von ihrem blinden, das Dasein der Welt bestimmenden Willensfiat durch den Menschen auf metaphysisch-pessimistischer Grundlage („Alles Dasein ist qua Dasein ein Übel") wiederaufgenommen, Schopenhauers Heilslehre durch „Willensverneinung" und Hegels Auffassung einer Entwicklung und eines Fortschrittes der Welt vereinigend. Nach unserer Metaphysik sind Realisierung des Geistes in der göttlichen sich ewig selbst setzenden Substanz durch das zweite uns bekannte Attribut der Gottheit, durch den Drang, und Ideierung des Dranges („Vergeistigung des Lebens") nur ein metaphysisch-identischer Prozeß, das eine Mal von „Geist" und „Wesen", das zweite Mal von „Drang" und „Dasein" aus gesehen. Die Weltgeschichte ist uns die bildhafte zeitliche Manifestation der

Entspannung des Urgegensatzes von Geist und Drang (natura naturans) im funktionell einheitlichen Weltgrund, und damit auch die gegenseitige Durchdringung von Geist und Macht. Der allweise, allgütige und allmächtige Gott des Theismus steht uns am Ende des göttlichen Werdeprozesses — nicht am Anfang des Weltprozesses; er bedeutet ein ideales Ziel, das nur in dem Maße erreicht wird, als die Welt (die uns werdender Organismus, nicht Mechanismus ist) der vollkommene Leib Gottes wird. nbezug auf die theistische Gotteslehre, die fälschlich dem Geiste selbst auch Macht, ja Schöpfermacht, ursprünglich beilegt und Übel und Böses nur durch den Mythos des Engelfalles unzureichend rechtfertigt, bekennen wir mit Walter Rathenau: „Un dieu tout-puissant, tout-savant, parfait et calme, serait un ogre. Dieu souffre. Il s'efforce. Il aime. Il a pitié." Vgl. „Aus Walter Rathenaus Notizbüchern". Zur geschichtserklärenden Anwendung dieser metaphysischen Lehre vom Weltgrund vgl. den ersten Teil unserer „Probleme einer Soziologie des Wissens". Selbst ein so nüchterner, den metaphysischen Problemen sehr skeptisch gegenüberstehender Forscher wie Carl Stumpf urteilt: „daß Gott in und mit uns leidet und kämpft, dürften sogar viele als stärksten Trost empfinden". („Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", Bd. 5, Leipzig 1924, S. 52).

17) Es ist die eminente Bedeutung der Renaissance gewesen, daß sie diese Idee des Selbstwertes der Bildung des gesamten Menschen nicht nur in der Theorie, sondern vor allem im tätigen Vorbild ihrer großen Forscher, Künstler, Weltmenschen, — sowohl im Gegensatze zur mittelalterlichen Einordnung des Menschen in die kirchliche Gemeinschaft und ihrer „Werke" als im äußersten Gegensatze zur Berufsidee des Protestantismus aller Spielarten — so klar und deutlich vertreten hat. Sehr treffend urteilt E. Troeltsch in seiner Abhandlung „Renaissance und Reformation" (1913), indem er die protestantische Weltbejahung als Berufsbejahung und die Weltbejahung der Renaissance vergleicht: „Wie ganz anders ist nun aber demgegenüber die Weltbejahung der Renaissance! Sie ist in keiner Weise an den Berufsbegriff gebunden, der für den Protestantismus die Synthese von Welt und Askese geworden ist; ja sie kennt den Berufsbegriff überhaupt gar nicht, und bedeutet gerade umgekehrt die Emanzipation der künstlerisch-freien Bildung, der freien Forschung, der persönlichen Selbstdarstellung und Selbstkultur von allen Fesseln eines bürgerlichen Berufsschematismus..... Ihr Ziel ist der uomo universale, der galantuomo, der Mensch der Geistesfreiheit und der Bildung, das gerade Gegenteil des Berufs- und Fachmenschen." (Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, I. Hälfte, 1924, S. 281). Der Fehler dieses Bildungsbegriffes der Renaissance war aber derjenige, den wir im Texte rügen: die individualistische Selbstintention der Bildung. Erst dadurch, nicht durch seine Überordnung der Bildung über Berufsleistung, gewinnt er einen ausschließenden

Gegensatz zum Berufsgedanken. Über die unerhört einseitige Herrschaft des Berufsgedankens über den Bildungsgedanken in Deutschland seit Bismarck und ihre Folgen vgl. mein Buch: „Die Ursachen des Deutschenhasses", 2. Aufl. Auch in diesem Punkte sind Deutschland die Früchte der Renaissance durch die Reformation verloren gegangen.

18) Diese wichtigen Sätze habe ich eingehend bewiesen in meinem Buche „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", S. 91 ff.

19) Seinem Dasein nach ist das Geistige im Menschen nicht absolute Substanz — wie die ältere substantialistische Seelenlehre meint —, sondern eine Selbstkonzentration des einen göttlichen Geistes, als eines der uns erkennbaren Attribute des Weltgrundes. Die Einheit der „Person" ist nur die Einheit eines konkreten Aktzentrums, eine funktionelle, nach Fundierungsgesetzen der Akte geordnete Aufbaueinheit, deren Spitze (als oberster Stellenwert) verschiedene Akte besetzen können. Sie ist keine substantielle Einheit, so sie auf den Weltgrund bezogen wird — also auch kein „Geschöpf". Aber ihrem individuellen Wesen nach ist die Person individuiert nicht durch den Leib und seine Erbanlagen, auch nicht durch die Erfahrung, die sie durch die Vermittlung der psychischen Vitalfunktionen macht, sondern individuiert durch sich selbst und in sich selbst. Nur darum können Personen, die in keiner Weise durch Raum- und Zeitstellen individuiert oder besser singularisiert sind, gleichwohl eine Vielheit bilden. Das erste hatte schon Spinoza erkannt, ohne das letztere zu erkennen. Das zweite haben schon Duns Scotus und Suarez erkannt, ohne das erste zu erkennen. Vgl. hierzu „Der Formalismus in der Ethik usw.", S. 384 ff.; ferner: „Wesen und Formen der Sympathie", 4. Aufl. 1929, S. 143 ff.

20) Daß alle allgemeinen Urteile der Form „Alle A sind B" — sofern sie nicht Folgen von Wesenszusammenhängen sind — nur den negativen Sinn besitzen: „Es gibt kein A, das nicht B wäre", ist eine wichtige logische Einsicht Franz Brentanos. Naturgesetze sind nun sicher keine Wesenszusammenhänge, sondern — wie schon Leibniz erkannte — durchaus „kontingent". E. Mach nennt sie — leider mit einer subjektivistischen Wendung — „Einschränkungen unserer Erwartungen" und bezeichnet damit richtig ihre negative Natur. Die Physiker zweifeln gegenwärtig, ob es neben dem Typus der statistischen Naturgesetze der „großen Zahl" von der Art vieler Gesetze der Thermodynamik auch dynamische „notwendige" Naturgesetze gibt. Planck nimmt das letztere an, Nernst das erstere. Der Streit dürfte dahin entschieden werden, daß alles an Gesetzen, was nicht reiner Wesenszusammenhang ist, nur statistische Bedeutung hat. Selbst das Prinzip der Erhaltung der Energie entpuppte sich jüngst als nur statistisches Gesetz. Erkenntnistheoretisch ist die Annahme der Naturgesetzmäßigkeit nur ein vitales Auswahlapriori, kein rationales ontologisch gültiges Apriori. Daß

alle sittlichen Geseße des Verhaltens im Verhältnis zu einem rein objektiven Guten und Schlechten nur statistische Durchschnittsbedeutung beſißen, hat vortrefflich neuerdings gezeigt der Engländer Moore in seinem Buche „Ethics“ (London, Home University Library). Ihre nur negative Bedeutung im Verhältnis zu der Idee „Das apriori Gute für mich“ habe ich in meiner Ethik eingehend dargelegt. (S. 331, S. 508ff., S. 529ff.) Vgl. auch G. Simmels Aufsaß „Das individuelle Geseß“ in seinem leßten Buche „Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel“. München 1918.

21) S. „Probleme einer Soziologie des Wissens“ in dem Buch „Die Wissensformen und die Gesellschaft“. Leipzig 1926.

22) Vgl. A. Meinong „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit“. Leipz. 1915.

23) Die weitgehende Uneinigkeit der gegenwärtigen Philosophen über das Wesen der Erkenntnis beruht an erster Stelle darauf, daß man von je einzelnen Wissenschaften aus und ihren Sondermethoden (Mathematik, Physik, Geschichte usw.) das allgemeine Wesen der Erkenntnis überhaupt zu bestimmen unternimmt. Auch die Erkenntnisarten (positiv-wissenschaftliche, metaphysische), ferner die Grundarten der Operationen, die der Erkenntnis dienen, z. B. Kennen (Kunde), Erkennen, Wiedererkennen, Erklären, Begreifen, Verstehen, endlich Erkennen und Denken, z. B. Urteilen, werden wirr durcheinandergeworfen. Mindestens dreiviertel unserer Erkenntnistheoretiker lehren z. B., daß Erkennen Urteilen sei. Daß es sich nicht so verhalten kann, zeigt schon der Umstand, daß ein Urteil wahr oder falsch sein kann, es aber evident sinnlos ist, von einer „falschen Erkenntnis“ zu reden. Eine Erkenntnis kann evident oder nichtevident, adäquat oder inadäquat, relativ oder absolut sein, nie aber wahr oder falsch. Die Lehre von dem System der Maßstäbe der Erkenntnis (unter denen der Maßstab von wahr-falsch nur ein einziger ist) liegt eben noch in den Windeln. Die oben angeführten Definitionen der Erkenntnis sind sämtlich falsch, oder einseitig auf Unterkriterien für gewisse Arten der Erkenntnis bezogen. Meine seit vielen Jahren in meinen Vorlesungen vorgetragene Erkenntnistheorie ist zum Schaden des Verständnisses meiner Philosophie bisher noch nicht systematisch veröffentlicht worden. Dies soll geschehen im I. Band meiner Metaphysik, der auch die kritische Auseinandersetzung mit obigen erkenntnistheoretischen Schulmeinungen enthält. Vgl. „Erkenntnis und Arbeit“ S. 245ff.

24) Die Lehre, daß Bewußtsein (Übersetzung von con-scientia) nur eine Art des Wissens ist, daß es auch vor-bewußtes ekstatisches Wissen gibt (Wissen also keineswegs eine Funktion des „Bewußtseins“ ist); daß Wissen selbst aber ein Seins-Verhältnis ist; daß das Sosein eines Seienden in mente und extra mentem zugleich sein kann, das Dasein aber stets extra mentem ist; daß ferner das Haben von Dasein als Daseiendem überhaupt nicht auf intellektualen Funktionen (sei es der Anschauung oder des Denkens)

beruht, sondern allein auf dem im Akte des Strebens und der dynamischen Faktoren der Aufmerksamkeit allein ursprünglich erlebten Widerstand des Seienden, trage ich seit 7 Jahren als das erste Fundament meiner Erkenntnistheorie vor. Die Zurückführung des Wissens auf ein Seinsverhältnis ist neuerdings auch von Nikolai Hartmann in seinem Buche „Metaphysik der Erkenntnis" vorgenommen worden, freilich ohne die „voluntative" Daseinstheorie, die dieser Zurückführung erst volle Bedeutung gibt. Der tiefdenkende Verfasser fällt daher auch alsbald wieder in eine Auffassung der Erkenntnis als „Repräsentation" eines extramentalen Gegenstandes und damit in den „kritischen Realismus" zurück, den wir ebenso wie jede Art von Bewußtseinsidealismus aufs schärfste ablehnen. Während der Bewußtseinsidealismus im Gegensatz zum kritischen Realismus klar und richtig sieht, daß das Sosein der Dinge in mente sein muß, vermeint er fälschlich, es müsse darum auch das Da-sein in mente sein können. Während der kritische Realismus richtig sieht, daß das Dasein stets und wesensnotwendig extra mentem ist, vermeint er fälschlich, es müsse auch das Sosein der Sachen extra mentem, und nur extra mentem sein; d. h. es könne nur ein Abbild (eine Repräsentation) oder ein Symbol des Soseins der Dinge in mente sein. Die gemeinsame falsche Voraussetzung beider Theorien ist aber die Annahme, daß Da-sein und So-sein der Dinge in bezug auf ihr Verhältnis zum Intellekt (Wahrnehmen, Denken, Erinnern) untrennbar voneinander seien. Vergl. hierzu Max Scheler „Idealismus-Realismus" im Philos. Anzeiger, II. Jahrgang, Heft III, Verlag Cohen, Bonn 1927; ferner die Wahrnehmungstheorie in der Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit".

25) Denn Dasein der Gegenstände (die der Idealismus mit Gegenständlichkeit des Daseienden zu verwechseln pflegt) ist nur der Trieb- und Willensbezogenheit als das wider-stehender Werksobjekte, nicht irgendwelchem „Wissen", unmittelbar gegeben. Auch ontologisch ist es ein Wesensgesetz, daß Da-sein nie aus dem Logos notwendig folgt, sondern (wie schon Schelling und Eduard von Hartmann klar erkannten) dynamisch gesetzt ist. Erst bei der Frage, ob ein Soseinsbestimmtes auch Dasein habe, resp. was schon ein als real Gegebenes sei, entscheiden die gesetzlichen Zusammenhänge, in die das gesetzliche Etwas eingegliedert ist. Diese Zusammenhänge sind für Totes und Lebendiges und Geistiges ihrem Wesenstypus nach grundverschiedene, für Biologisches und Psychologisches aber Zusammenhangsformen desselben Typus. Grundirrig ist die (neukantische) Lehre, „Dasein", „Realsein" bedeuteten nichts anderes als Stehen in „gesetzlichen Zusammenhängen", und es sei der Typus des gesetzlichen Zusammenhangs außerdem immer derselbe, nämlich der normal-mechanische Typus.

26) Die Rangordnung der drei Wissens-werdeziele entspricht genau der objektiven Rangordnung der Wertmodalitäten (Heiligkeitswerte, Geisteswerte, Vitalwerte), wie ich sie in meiner Ethik entwickelt und streng be-

gründet habe. (S. „Formalismus in der Ethik" III. Aufl. 1927, S. 103ff.) Daß wir nicht nur „ideae ante res" im göttlichen Geiste, die schon vor dem realen Weltwerden gedacht wären, nachbilden; daß vielmehr die Differenzierung der Ideen aus dem Λόγος (als Bestandteil des ersten Attributs des Weltgrundes, des gotthaften „Geistes") erst unter den gerichteten Antrieben des ursprünglich geist-blinden Schöpfungs-dranges (als ihres zweiten Attributs) gleichursprünglich mit dessen daseinsetzendem Wirken erfolgt — daß der Welt-grund im Weltprozeß selbst also „lernet" (in gewissem Sinne), hoffen wir eingehend in unserer Metaphysik zu begründen. Sehr viel Treffendes über diesen Punkt findet sich bei Eduard v. Hartmann: „Kategorienlehre"; vgl. Kategorie der „Substanz" in der metaphysischen Sphäre. Die damit gegebene Auffassung des Verhältnisses von Weltgrund und Welt als creatio continua (sowohl der Körper, Kraftzentren und Vitalwesen als der Personzentren) schließt die theistische Scheidung von Schöpfung und Erhaltung der Welt aus.

27) Vergleiche zu dem Inhalt dieses Absatzes meine Abhandlung „Probleme einer Soziologie des Wissens" in meinem Buche: „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926, vor allem dort die Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis"; ferner meinen Aufsatz: „Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens" (Das Dreistadiengesetz August Comtes) in „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre", I. Band „Moralia".

22) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie" im Buche „Vom Ewigen im Menschen" I; sowie „Probleme einer Soziologie des Wissens". Vgl. ferner die tiefgründige Studie von H. Bäcker: „Der Ursprung des Causalgedankens. Eine phänomenologische Studie über die Verwunderung", Kölner Dissertation 1925.

29) Vgl. hierzu meine beiden Abhandlungen „Probleme einer Soziologie des Wissens" und „Erkenntnis und Arbeit" in meinem Buche die „Wissensformen und die Gesellschaft". Eine eingehende Theorie und Technik der Ausschaltung des Realitätsmoments und eine Bestimmung der Ordnung, in der bestimmte Gegebenheiten unseres Weltbildes gelegentlich dieser Ausschaltung wegfallen und das „reine Wesen" uns zur Anschauung kommt, wird der I. Band meiner Metaphysik geben. Vgl. auch den oben zitierten Aufsatz „Idealismus – Realismus". Teil II 8.

*

SPINOZA

Rede, gehalten in Amsterdam zum 250. Todestage des Philosophen am 21. Februar 1927.

1) Über den Ablauf seines Lebens vergl. J. Freudenthal „Spinoza, sein Leben und seine Lehre". Stuttgart 1904.

2) Anhang zu den „Principia philosophiae", einer Schrift Spinozas über die Philosophie des Descartes.

3) Herausgegeben von Christoph Sigwart unter dem Titel „Benedict de Spinozas kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit". Tübingen 1870.

4) Über die geschichtliche Bedeutung der politischen und staatsphilosophischen Lehren Spinozas vergl. Fr. Meinecke „Die Idee der Staatsraison" Seite 270 ff., Verlag Oldenbourg, München 1924.

5) Trefflich herausgegeben von K. Gebhard in der Philosophischen Bibliothek von F. Meiner.

6) Siehe hierzu die wichtige Arbeit von C. Stumpf „Spinoza-Studien" in den Abhandlg. der Preuß. Akad. der Wiss.

Namenregister

A

Adler A. 30, 32
Alsberg P. 35, 142
Alverdes 147
Anaxagoras 22
André H. 147
Aristoteles 1, 6, 22, 23, 24, 41, 70, 73, 81, 118, 124
Augustinus 21, 104, 127
Avenarius 2
Averroes 18, 125

B

Bachofen 40, 142
Bäcker H. 153
Bacon 30
Baeumler A. 142
Bergson H. 40, 62, 112
Bernoulli C. A. 142
Bismarck 67
Böhme J. 125
Bolk C. 35, 142
Bonn M. J. 63
Bossuet 21
Brentano Fr. 150
Breysig K. 46, 142
Buddhismus 69

C

Carlyle 46
Cassirer E. 141
Christentum (Anthropologie, Historik) 17 f., 34, 41, 64, 69, 108
Comte 30, 33, 42, 153
Cysarz H. 142

D

Daqué E. 40 ff., 53, 142, 144, 146
Darwin 26, 30, 33, 51, 85
Delacroix H. 147
Demokrit 29
Descartes 18, 24, 26, 30, 37, 66, 125, 126, 128, 129, 132, 154
Dilthey W. 2, 25 f., 111, 141
Dionysius Areopagita 129
Driesch H. 140
Dubois 29
Duns Scotus 18, 150

E

Edinger 145
Ehrenberg 144, 145
Epikur 29, 115
Eucken R. 58
Euklid 128

F

Fabre 73
Fascismus 63
Fechner Th. 133
Feuerbach L. 30
Fichte J. G. 1, 85, 130, 137, 138
Fiktionalismus 30, 41
Fischer E. 55
Franziskus von Assisi 73
Freud S. 30, 32, 56, 141
Freudenthal J. 153
Friedenthal 145

Friedrich d. Gr. 128
Frobenius L. 40, 53, 142
Fundamentalism 85

G

Galilei 26, 125, 129
Gebhardt K. 126, 154
George St. 46
Giordano Bruno 17, 125, 129, 131
Gobineau 32, 33, 59
Goethe 72, 73, 81, 105, 106, 109, 112, 126, 128, 131, 132, 137, 139
Goltz 145
Gratry 55
Gumplowicz 32, 33
Gundolf Fr. 46
Guyau J. M. 145

H

Haeckel E. 33
Hartmann E. v. 18, 41, 81, 95, 116, 138, 146, 148, 152, 153
Hartmann N. 43ff., 140, 142, 152
Hegel 1, 18, 24, 33, 41, 79, 81, 116, 128, 138, 148
Heimsoeth H. 148
Herder 128
Hobbes 28, 30, 32, 33
Hölderlin 66
Humboldt 68
Hume 30
Husserl E. 6, 140
Huygens 129

J

Jacobi 128, 138
James W. 109

K

Kant 1, 5, 10f., 21, 24, 26, 33, 41, 44, 59, 73, 82, 97, 106, 107, 110, 130, 131, 138, 145
Kerler D. H. 43ff., 142
Klaatsch H. 144
Klages L. 40, 41, 42, 53, 54
Köhler W. 147
Kopernikus 17
Kraus Fr. 31

L

Lamarck 30, 85
Lamettrie 56
Laplace 26
Leibniz 18, 24, 147, 150
Leonardo 125, 129
Lessing G. E. 84, 128, 139
Lessing Th. 35, 41, 42, 53, 142
Levy-Brühl 107
Linné 56, 138
Locke 26
Lorenz Ottokar 33
Luther 32, 64, 82, 104, 106

M

Mac Dougall 30
Mach E. 2, 150
Machiavelli 30, 32, 33, 56, 81
Mahatma Gandhi 72
Malebranche 24
Marx K. 2, 32, 33, 56, 62, 64, 80 81, 85
Marburg, Schule v. 112
Marsilius Ficinus 125

Meinecke Fr. 154
Meinong A. 109, 151
Mill 30
Moore G. E. 151

N

Nernst 150
Newton 26, 28
Nicolaus Cusanus 110
Nietzsche 25, 32, 40, 43ff., 51, 62, 63, 110, 126, 134, 142, 145
Novalis 128

O

Oppenheimer Fr. 30
Otto von Freysing 21

P

Pareto 47
Pico da Mirandola 125
Pindar 103
Planck M. 150
Platon 1, 22, 23, 24, 70, 73, 81, 82, 130, 133
Positivismus 2, 27ff., 30, 42, 44, 54, 60, 113, 117, 122, 131, 153
Pragmatismus 27ff., 30, 42, 85, 112, 117, 122
Psychoanalyse 40, 62

R

Ranke 33, 56, 71
Rathenau W. 74, 149
Ratzenhofer 32
Riegl 107
Rohan A. 75
Rothenbucher 143
Rothmann 145
Roux W. 147
Rubner 145

S

Savigny 40
Schelling 1, 34, 41, 68, 138, 152
Schilder P. 30
Schiller Fr. 93
Schleiermacher 139
Schmitt C. 80
Schopenhauer 30, 32, 34, 35, 36, 40, 41, 68, 81, 148
Schwalbe G. 144
Shakespeare 138
Sigwart Chr. 154
Simmel G. 151
Solowjew 67
Sombart W. 143
Spencer 30, 33, 42, 52, 145
Spengler O. 2, 40, 53, 60, 142
Spinoza 17, 18, 24, 73, 81, 116, 124/139, 141, 150, 153, 154
Spranger E. 106
Steinmann 144
Stern W. 145
Stoa 23
Stoker H. G. 145
Stumpf C. 149, 154
Südwestdeutsche Schule 112
Suarez 18, 125, 150

T

Tauler 125
Thales 124

Thomas von Aquino 18, 24
Toennies F. 39
Treitschke 33, 46
Troeltsch E. 2, 64, 80, 143, 149
Tschermack A. v. 145, 147

U

Ubaldi 125, 129

V.

Vaihinger H. 41

W

Weber M. 64, 80
Weißmann 51, 95
Wells J. G. 67
Weyl H. 140, 146
Wundt W. 133

L.C.WITTICH'SCHE HOFBUCHDRUCKEREI IN DARMSTADT

VERLAG VON
FRIEDRICH COHEN IN BONN

MAX SCHELER

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

der

„PHÄNOMENOLOGIE
DER SYMPATHIEGEFÜHLE"

dritte Auflage

8°. VI, 311 Seiten. Geheftet RM. 8.—,
Halbleinen RM. 10.—

Die erweiterte Fassung von Schelers Schrift „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß" hat auf die Forschung die tiefgehendste Wirkung ausgeübt. Sie gehört zu den reifsten und vollkommensten wissenschaftlichen Arbeiten des Philosophen. Das Buch zeigt, wie eine Besprechung sagt, die große Fähigkeit Schelers, den Erscheinungen unseres emotionalen Lebens bis in die zartesten Verästlungen phänomenologisch schauend nachzuspüren.

VERLAG VON
FRIEDRICH COHEN IN BONN

MORITZ GEIGER

DIE WIRKLICHKEIT DER WISSENSCHAFTEN UND DER METAPHYSIK

8°. 1929. etwa 130 Seiten.
Geheftet etwa RM. 6.—.

Das Buch gibt mehr als der Titel andeutet: Es zeigt, daß eine Metaphysik auf der Grundlage der Wissenschaften unmöglich ist, weil die Wissenschaften bereits in ihren Grundstrukturen durch ihre an sich widerspruchsvollen Einstellungen geopfert sind. Darüber hinaus wird dargetan, daß viele Streitigkeiten innerhalb der einzelnen Wissenschaften (der Psychologie, der Soziologie, der Sprachwissenschaften usw.) auf dem Gegensatz dieser beiden Einstellungen beruhen.