

**DIE EINHEIT DES ABENDLANDES, VON DER  
DEUTSCHEN MITTE AUS GESEHEN**

Von Universitätsprofessor Dr. Hans Eibl,  
Wien

In mehr als einem Sinne läßt sich von der Einheit des Abendlandes oder überhaupt eines geschichtlichen Abschnittes sprechen. Man kann darunter eine begriffliche Einheit verstehen, indem man gewisse Merkmale hervorhebt, z. B. rein äußerlich oder formal eine räumlich-zeitliche Umgrenzung festsetzt und alles Umschlossene als zusammengehörig definiert, auch wenn dieser Bereich sonst nichts gemeinsam hätte als eben dieses Beisammensein in Raum und Zeit. Man könnte, noch immer bei einer bloß begrifflichen Einheit bleibend, aber vom Äußerlichen ins Innere eindringend, gemeinsame Charakterzüge hervorheben, gewisse weltanschauliche, wissenschaftliche, politische, künstlerische Gestalten und Abfolgen; dann wären die Ereignisse in dem umschlossenen Bezirk auch innerlich verwandt, in dem Sinne der Ähnlichkeit. Entschiedener ist noch innerhalb der zweiten Bedeutung des Wortes Einheit die Nuanzierung, daß nicht nur einander ähnliche, sondern auch voneinander abweichende, ja entgegengesetzte Erscheinungen als zusammengehörig, als Entfaltungen eines einheitlichen Gesetzes begriffen würden. Am innigsten wäre die Einheit in einem dritten Sinne, dem der Kooperation.

Es werden im folgenden alle drei Bedeutungen des Wortes verwendet werden, aber so, daß die zuletzt genannte das letzte Wort behalte. Die geschichtsphilosophische Betrachtung, aus einem Interesse der theoretischen Vernunft unternommen, diene den Forderungen der praktischen Vernunft und sei geleitet von einem Zukunftsglauben. Das ist keine Vermengung der Gebiete, denn in der Geschichte findet Ordnung durch Werte (oder Unordnung durch Unwerte) statt, es ist wesentlich für die Geschichte, daß es so ist, und es ist nicht möglich, auch nur betrachtend an der Geschichte teilzunehmen, ohne zugleich auch mitten in den Prozeß der Werterhöhung oder -minderung einzutreten. Deshalb läßt sich von der Vergangenheit nicht sagen, daß sie endgültig verlunken und für künftige Wertverwirklichung unfruchtbar geworden sei; sie bleibt plastisch. —

Beginnen wir mit der rein formalen, der räumlich-zeitlichen Bestimmung des Begriffes Abendland. Es seien darunter dem herrschenden Sprachgebrauch gemäß die kulturellen und politischen Erscheinungen im römisch-

germanischen Raum seit dem Beginne der Zeitrechnung verstanden, doch sei nach der Zukunft hin dieser Bereich nicht nur in zeitlicher Hinsicht (was ziemlich selbstverständlich ist), sondern auch in räumlicher offen gelassen. Es ist möglich, daß die osteuropäisch-russische Welt in diesen Raum hereinsich wachse, und nichts zwingt uns, in zeitlicher Hinsicht an den nahen Untergang zu glauben. Auch wäre es gekünstelt, diesen Abschnitt „Abendland“ zwei gesonderten Kulturwelten, etwa mit Spengler der frühchristlich-magischen und der spätmittelalterlich-faulstischen zuzuweisen, vielmehr bilden frühes und späteres Christentum eine einzige zusammenhängende Welt, zu deren Voraussetzungen die antike und die hebräische Kultur — bei allem Eigenwert, den diese besitzen — doch auch gehören. — Vergleicht man diese abendländische Welt aus größerer Distanz mit anderen Kulturwelten, so fällt ein Zug zur Erfassung der empirischen Wirklichkeit mit einer anderswo unerhörten Hingebung auf. Er zeigt sich auf künstlerischem Gebiete in einer von keiner anderen Kultur in gleichem Maße geübten Tendenz zum Technisch-Rationalen, — die Wandlungen vom schweren dorischen zum leichten jonischen Stil und endlich zum römischen Bogenbau, vom romanischen Stil zur Gotik, vom Historismus zur modernen Bauweise liegen in den Richtungen zur größeren technischen Vollkommenheit —, er zeigt sich insbesondere auf wissenschaftlichem Gebiete in einer bisher von keiner anderen Kultur erreichten Durchdringung der Natur. Das Streben in die Erfahrungsbreite aber steht mit der Vertikaltendenz zur Höhe und Tiefe in heftiger Spannung.

Diese inhaltliche Kennzeichnung führt zur Einheit in der nüanzierten zweiten der oben angeführten Bedeutungen, zur Einheit im Sinne der Zusammengehörigkeit auch des Widersprechenden. Die erwähnte Spannung nämlich drückt sich in einem dialektischen Gesetz aus, das man mit Worten Hegels als die Dreieit von These, Antithese und Synthese bezeichnen kann. Das Axiom der These lautet: Das Ganze ist früher als der Teil, das Allgemeine ist von höherer Wirklichkeit als das Besondere; umgekehrt behauptet die Antithese: Der Teil ist früher als das Ganze und das Allgemeine ist bloße Abstraktion, einzige Wirklichkeit ist das Einzelne. Die Synthese aber sagt: Der Teil hat nur Sinn in Bezug auf das Ganze; das einzelne wird nur begriffen als Sonderfall eines Allgemeinen; aber das Ganze und das Allgemeine bleiben leere Begriffe, wenn nicht die Erforschung der Teile und der Einzelheiten

bis an die Grenzen des Möglichen geschehen ist. Es scheint, daß man diese drei Phasen des Geistes drei geschichtlichen Abschnitten zuordnen kann; nämlich die These der Zeit bis ins hohe Mittelalter, die Antithese vom Ende des Mittelalters bis in unsere Zeit; doch spricht manches dafür, daß wir uns heute bereits in der Vorbereitung einer Synthese befinden: den Umschwung zur Synthese kann man etwa in die Zeit Kants verlegen. Im Stile der These sind die im frühen Christentum auf Grund der Lehren des Neuen Testaments und mit Hilfe der platonischen Begriffssprache formulierten Dogmen von der realen Gemeinschaft der Menschen in Erbsünde und Erlösung, der Trinitätslehre, der Anteilnahme der Menschen an göttlicher Natur durch die Inkarnation, der Gemeinschaft der Heiligen, die Eine Weltkirche, das Eine Weltreich, die Einheit der Weltanschauung, die Einheit und Kontinuität der Kunststile vom spätantiken Bogenstil durch den um Rationalisierung kämpfenden romanischen bis zum gotischen, in welchem der Baugedanke der Wölbung mit technischer Vollendung durchgeführt ist. — Im Stile der Antithese ist der jähe Übergang zu einer neuen Kunstform, der Zerfall der Christenheit in mehrere christliche Gemeinden und in mehrere einander scharf gegenüberstehende Nationalstaaten, der Individualismus als Lebensstimmung, der Subjektivismus als Erkenntnistheorie, die Lehre vom Staatsvertrag als soziologische Hypothese. Die Prädestinationstheologie, in welcher die einzelnen Seelen dem allmächtigen Gotte gegenüberstehen, der ihr Schicksal unwiderruflich bestimmt, ist das theologische Vorspiel zum mechanistischen Weltbild, in welchem das Bewegungsspiel der Atome unabänderlich festgelegt ist durch das Gesetz der Kausalität. Aber die ungeheure Leistung der Antithese ist die moderne Wissenschaft. — Die schematische Kennzeichnung ist nun mit Inhalt auszufüllen, aber eine Einschränkung sogleich anzumerken: die Einheit der abendländischen Kultur und ihrer dialektischen Entfaltung soll nicht an allen Erscheinungen, sondern an der zentralen, an dem religiösen und philosophischen Weltbild dargestellt und nur gelegentlich ein Blick auf politische und künstlerische Gebilde geworfen werden: diese Einschränkung rechtfertigt sich nicht nur durch die erzielte Ökonomie, sondern auch durch die gewährte Autarkie: es genügt die Kultur vom Zentrum aus, von der Weltanschauung, zu kennzeichnen.

### I. PHASE: DIE THESIS

Es ist leicht, in der Phase der These die Konvergenz der Ideen zu zeigen, und in die große Bewegung gleichgerichteter Gedankengänge den kleineren

Rhythmus und die schwächere Stimmführung der gliedernden Varianten einzutragen. So bricht als neues Element innerhalb des urchristlichen, platonisch gefärbten Realismus um 400 die Augustinische Einsicht vom Bewußtsein als dem eklatantesten Fall realer Verbundenheit mit einer überindividuellen Ordnung auf: in te redi, et transcede te ipsum ist ein treibender Gedanke des Westens, den die östliche Christenheit nicht mehr apperzipiert. Von dieser dringt um 500 ein rein neuplatonischer Strom in die christliche Theologie und Mystik ein durch die pseudodionysischen Schriften. In den Jahrhunderten der Völkerwanderung waren besonnene Geister das traditionelle Gut, im 10. Jahrhundert erlebt der reine Neuplatonismus eine kräftige Nachblüte im System des Eriugena, aber Augustinus gewinnt von da ab immer mehr die Herrschaft über die Geister, ohne daß freilich das unterirdische Beben seiner Erkenntnisbegründung von dem objektiv gerichteten und vom Zweifel nicht erschütterten Zeitalter ganz gefühlt worden wäre, — bis auf der Höhe des Mittelalters, um 1200, Aristoteles, der Kritiker der platonischen Ideenlehre, dem Denken und der Phantasie eine neue Richtung, die Richtung aufs Einzelne weist, die nächste Phase, die der Antithese, leise präludierend. Noch wahrt die klassische Scholastik das platonisch-urchristliche Gedankengebäude, — weshalb es nicht genau ist, sie als christlichen Aristotelismus zu bezeichnen —, mit den konstruktiven Axiomen der Realität des Gemeinsamen, des architektonischen Aufbaues der Welt, der inneren Verbundenheit des Geschöpfes mit dem Schöpfer, aber bald wird dieses Gefüge — und man muß hinzufügen, in Verfolgung der durch den Aristotelismus eingeleiteten Richtung auf das Einzelne — Stück für Stück abgebaut, und zwar zuerst die Realität des Allgemeinen. Es ist richtig, dieser Aufbau der Seinsregionen: der unbelebten, der belebten, der befeelten, der geistigen, der göttlichen — stammt aus Aristoteles, es ist auch richtig, daß das astronomische Weltbild des Mittelalters mit diesem Aufbau in einem phantasiemäßigen Zusammenhang steht und auch dieses Weltbild aus der Antike stammt. Aber das begriffliche Gefüge der Welt, das klar und kurz wie kaum ein anderer Scholastiker *Thomas von Aquin* darstellt (*Summa contra gentiles* IV, Kap. 11), ist viel mehr als das, was Aristoteles gelehrt hatte: das Hinzukommende ist der urchristliche und platonische Realismus. Und dieses so bereicherte Gefüge ist nur historisch-zufällig, aber nicht wesensmäßig verbunden mit dem astronomischen Weltbild der spätantiken Wissenschaft, kann daher auch mit anderen wissenschaftlichen Vorstellungen vom Weltgebäude verknüpft werden. Es bleibt aber psycho-

logisch verständlich, daß die Sonderung von metaphysischer Weltanschauung und naturwissenschaftlichem Weltbild zunächst nicht geschah und von der werdenden Naturwissenschaft lange Zeit auch die Metaphysik bekämpft wurde und vielfach bis heute bekämpft wird.

Realistisch ist an der Darstellung des Thomas 1. der innere Zusammenhang innerhalb jeder Seinsregion dadurch, daß sie eine bestimmte Form des göttlichen Abbildes darstellt, 2. der innere Zusammenhang der Seinsstufen untereinander dadurch, daß a) die Ebenbildlichkeit nach oben zunimmt durch Steigerung eines Merkmals: der modus emanationis jeder Seinsregion wird nach oben immer innerlicher; b) dadurch, daß die höheren Seinsregionen die tieferen zum Teil durchdringen (so ist ein Teil der Materie vom Leben durchdrungen, ein Teil des Lebens von der empfindenden Seele, ein Teil des befeelten Lebens von der Vernunft, und eine einzige Stelle des befeelten, vernünftigen Lebens mit der Gottheit hypostatisch vereint, aber in Annäherung an diesen Gipfel das ganze Menschengeschlecht zur Erfüllung mit göttlichem Leben durch Gnade berufen), c) dadurch, daß Gott als Schöpfer die ganze Seinspyramide erhält und durchdringt. In keinem möglichen Denksystem ist der Schöpfungsgegriff so folgerichtig aus dem Ganzen konstruiert, wie in dem System der Hochscholastik. Wenn nämlich die unsere Erfahrung hereinragenden Teile dieses Aufbaues nach oben zunehmende Innerlichkeit und Macht aufweisen, dann ist, wenn wir die Reihe über die Erfahrung hinaus fortsetzen, an der Spitze der Seinspyramide eine höchste Macht und vollendete Innerlichkeit zu erschließen, d. h. das höchste Wesen ist nicht nur, als Gipfel, in dem Dasein und Sosein zusammenkommen, absolutes Wesen, sondern zugleich Persönlichkeit (als innigste Innerlichkeit) und Schöpfer (als absolute Macht).

## II. PHASE: DIE ANTITHESIS

Diese größte philosophische Zusammenfassung der Geistesgeschichte ist zusammengehalten durch den platonischen Realismus. Bei diesem Gedanken beginnt nun auch der Abbau vom 15. Jahrhundert an, indem das Axiom des Nominalismus, welches lautet: das Allgemeine ist nicht wirklich, ist bloße Konstruktion des Subjektes oder gar Benennung, konventionelles Zeichen, wirklich ist nur das Einzelne, der Teil — den Realismus verdrängt. Darauf lockert sich allmählich das Gefüge dieser Weltarchitektur und es sinken dahin der Reihe nach die begrifflichen Konstruktionen, in denen die Lehren vom Leben, von der Seele, vom Sinn der Geschichte untergebracht waren, zuletzt wird die Lehre von Gott erschüttert, an die Stelle des übersichtlichen Gebäudes tritt eine unübersehbare Menge kleinster Elemente: aber hinter diesem Staubschleier werden die ursprünglichen konstruktiven Linien bald hier, bald dort wieder sichtbar und das Thema der Philosophiegeschichte seit der Renaissance ist wohl auf der einen Seite die Prinzipienlehre der unerhört erfolgreichen nominalistischen Wissenschaft, auf der anderen Seite aber die nie

ganz schwindende Erinnerung an die große abendländische Metaphysik. Man kann die Entwicklung seit Kant so sehen, daß diese Erinnerung wieder lebhafter wird, die konstruktiven Gedanken langsam auch außerhalb der kirchlichen Tradition erwachen, wieder geglaubt werden. Die Erneuerung der Scholastik am Ende des 19. Jahrhunderts war ein Signal.

Während in der ersten Phase die Ideen zu einem einheitlichen Weltbild konvergieren und Verschiedenheiten der Tendenzen nur als Nuancen bereichern, ist für die Phase der Antithese die Divergenz, die Überspannung, das Auseinanderfallen kennzeichnend. Und während die urchristliche und mittelalterliche Welt vorwärtsgerichtete, apokalyptische Zeiten sind, wobei allerdings seit Augustinus die Gegenwartswirklichkeit der Kirche das Apokalyptische in das Dämmerlicht einer Zukunft von unbestimmter Ferne schiebt, sind Renaissance und Reformation der Vergangenheit zugewendete Bewegungen. Gemeinsam haben beide außerdem das nominalistische Axiom und die damit verbundene individualistische Lebensstimmung. Aber sie sind zugleich einander dialektisch entgegengesetzt; der Humanismus verherrlicht den Menschen und bewundert eine Kultur, von der er glaubte, daß sie den Menschen verklärt habe, die Reformation verzweifelt an den durch die Sünde verderbten Kräften der Natur. Aber gemeinsam haben beide doch wieder, daß sich an ihnen die „List der Idee“ bewährt: denn diese rückwärts gewandten Bewegungen erreichen etwas ganz Neues: das naturwissenschaftliche, genauer: das mechanistische Weltbild. Der Humanismus als Bewunderung der alten Literatur, die Renaissance als Nachahmung der antiken Kunst sind Vordergrundsercheinungen; dahinter treibt das leidenschaftliche Interesse an der Natur; Repräsentant dieses Triebes in seiner künstlerischen und seiner wissenschaftlichen Form ist Leonardo da Vinci, lebendiges Symbol der Renaissance, als Naturforscher Vertreter des Mechanismus. Die Reformationstheologie andererseits, indem sie dem nominalistischen Axiom gemäß die reale Gemeinschaft abbaut und die individuelle Seele der erdrückenden göttlichen Allmacht gegenüberstellt, die Freiheit durch die Prädestination aufhebt, ist schon Mechanismus: wie die Individuen zur Prädestination so verhalten sich die Atome zur alles bestimmenden, unentrinnbaren Weltkausalität. Der moderne Atomismus ist keineswegs eine Erneuerung des antiken: diesem fehlt der Begriff des kausalen Weltgesetzes, jener ist ohne dieses Gesetz undenkbar; das Gesetz aber war den Begründern der modernen Naturwissenschaft so selbstverständlich, weil dieser Begriff durch eine anderthalb Jahrtausende alte theologische Überlieferung einge-

prägt war. Es war Problemblindheit, wenn Naturalisten, die das Spiel der Atome vom Gesetz geregelt sein ließen, glaubten Materialisten zu sein. Das mechanische Gesetz ist der letzte Schatten Gottes. Die Tatsache dieser Problemblindheit beweist, wie tief im Innersten das Denken durch die theologische Überlieferung geformt worden war; man sah und sieht das Problem der Tatsache des Gesetzes meistens nicht, weil sie selbstverständlich geworden war; über Selbstverständliches wundert man sich nicht.

Das architektonische Weltbild der übereinander aufgebauten Seinsregionen ist dahingefunken, aber es bleibt noch lange die Einheit und Realität Gottes als Reststück realistischen Denkens. *Descartes*, der erste Systematiker des neuen Weltbildes, ist soweit noch Anhänger der aristotelischen Physik, daß er das Leere leugnet, daher auch die Welt nicht aus Atomen aufbaut; aber Mechanist ist er wie nur irgend einer: ja gerade durch die lückenlose Ausfüllung des Weltraumes mit mechanisch bewegter Materie wird für die Phantasie und das Gefühl der Mechanismus noch bezwingender. Wo ist noch Platz für die Seele? Gleichwohl behauptet *Descartes* sowohl ihre Substantialität wie ihre Freiheit, ja er entdeckt, vielleicht gerade weil er durch den Mechanismus sich in die Enge getrieben fühlt, das, was Augustinus vor ihm schon erkannt hatte, von neuem, nämlich daß das Bewußtsein das Einzige unmittelbar Gegebene sei, und so konstruiert er, ohne rechte innere Form, das Seiende aus den Seelen, der mechanisch bewegten Materie und Gott, wobei er sich die belebte Natur als feelenlosen Mechanismus und die Wirkung der Seele auf die Materie als eine mechanische, nämlich als Bewegungsänderung denkt. Das Unnatürliche der Verbindung der Seele mit einem Mechanismus hat er empfunden, die Verbindung ist ihm eigentlich ein Wunder. Aber die so gewonnene Antithese von Materie und Seele, von Ausgedehntem und Denkendem, erweist sich alsbald als eine vorläufige, gewissermaßen zufällige Position. Das zeigt die sofort einsetzende Debatte mit der Klarheit eines platonischen Dialoges. Denken und Ausdehnung sind also zunächst Gegensätze, deren Vereinigung ein Rätsel ist, aber man kann an der Realität beider nicht zweifeln, denn das Denken ist das einzige Gewisse und die Ausdehnung ist doch eine klare Idee, mit deren Hilfe man die Welt konstruieren kann. Es muß also zwei Arten von Substanzen geben, geistige und körperliche (wobei *Descartes* zugeibt, daß doch nur Gott im eigentlichen Sinne Substanz, schlecht-hin Unabhängiges ist). Aber wie diese beiden zusammenwirken, das weiß Gott allein. — Eben wegen dieser Gegenfätzlichkeit können sie

nicht aufeinanderwirken, Gott wirkt von Fall zu Fall auf beide, lehren die *Okkasionalisten*. Übrigens ist die Ausdehnung durch ihre Unendlichkeit doch eine Ausdrucksform wenigstens des göttlichen Geistes; wir können sie außerdem denken und schauen alles in ihr, so daß wir, auch wenn wir die Dinge im Raume anschauen, sie gewissermaßen in Gott schauen, sagt *Malebranche* in Erinnerung an den Augustinischen Realismus. — Also ist der Gegensatz nicht so arg, meint *Spinoza*, vom extremen Realismus der *Kabala* herkommend, wir können beides, Denken und Anschauung, als Attribute der einen göttlichen Substanz auffassen; freilich ist dann alles Geschehen unausweichlich festgelegt durch die Notwendigkeit der göttlichen Natur, aber das ist ja die allgemeine Überzeugung der mathematisch verfahrenen Wissenschaft. — Aber damit opfern wir das Individuum, wendet *Leibniz* ein; nein, verlassen wir die nominalistische Voraussetzung doch nicht, von der unser Denken seit fast drei Jahrhunderten ausgeht: Substanz ist Einzelsubstanz; darüber sind wir doch alle einer Meinung, auch *Aristoteles* sagt es gegen platonische Übertreibungen. Doch soviel ist richtig: wir sollen Denken und Ausdehnen nicht dualistisch entgegensetzen: am besten, wir fassen die Ausdehnung als das Ergebnis eines weniger klaren Vorstellens auf und konstruieren die Welt aus feinfachen Monaden mit mehr oder weniger deutlichen Vorstellungen; die dumpfsten sollen zusammengeballt die Materie bilden. Die Monaden mögen füreinander undurchdringlich sein, jede soll die Umwelt in sich nur spiegeln können, der Ablauf, das Geschehen sei determiniert, prädestiniert von Anfang an, so daß wir den von Fall zu Fall eingreifenden Gott der Okkasionalisten nicht brauchen; natürlich ist der Ablauf streng notwendig, einem Mechanismus vergleichbar, doch soll zugleich durch die Weltmechanik das Reich Gottes verwirklicht werden. Gott selbst steht dem Kosmos anders gegenüber als die geistigen Monaden einander; er schafft und durchdringt die Welt. — Doch halt! Das ist eine Stelle, an der die strenge Getrenntheit der Einzelwesen durchbrochen wird, und nicht die einzige. Die andere ist Leibnizens spätere Lehre von den „herrschenden“ Monaden, den Lebensformen. So taucht hinter der homogenen, zunächst nur durch Gradunterschiede gegliederten Vielheit der Monaden doch das architektonische Gerüste der Welt neuerdings auf. —

Die englische Philosophie reduziert diesen sich regenden Reichtum.

Nach *Berkeley* genügt es, vorstellende Geister anzunehmen, in denen Gott die Vorstellungen erzeugt, wir können die dumpfen Monaden, welche die reine Materie bilden sollen, streichen; die Materie existiert *nur*

als Vorstellung. *Berkeley* stimmt darin den Vorgängern noch bei, daß er die Vorstellungen in den Seelen aus Gott stammen läßt. Aber die Mehrzahl der führenden Denker aus England ist der Meinung, daß die Philosophen auf dem Kontinent sich eigentlich überflüssige Sorgen machen, wenn sie die Ideen, da sie angeblich nicht aus den Dingen stammen können, auf Gott zurückführen. Sie stammen eben aus den Dingen, aus der Erfahrung, und dürfen die Erfahrung nicht überschreiten. Das ist der gemeinsame Glaube von *Hobbes*, *Locke* und in gewissem Sinne auch von *Hume*. Dabei beunruhigt den Materialisten *Hobbes* die Frage nicht im geringsten, wie es überhaupt zu einem erfahrenden Bewußtsein komme, *Locke* gibt zwar zu, daß die sekundären Qualitäten aus dem Bewußtsein stammen, die primären jedoch hält er für objektiv und stellt fest, daß gewisse zusammengesetzte Vorstellungen (Substanz, Kraft) sich bewähren; *Berkeley* streicht auch die primären Qualitäten, *Hume* folgt ihm darin, löst auch die allgemeinen Ideen der Kausalität und Substantialität auf, sogar die Annahme einer Konstanz des Ich scheint ihm auf Verwechslung zu beruhen: dabei allerdings geht er über den Empirismus tatsächlich hinaus; denn er behauptet, daß das Bewußtsein die Erfahrung mit Vorstellungen ordne (wie Kausalität und Substanz), welche die Erfahrung überschreiten und warnt daher vor diesen Begriffen. Man kann, wie *Kant* sogleich geltend machen wird, auf diese Tatsache noch anders reagieren als durch die Anklage wegen Kompetenzüberschreitung. Alle diese Nominalisten übersehen, was schon ihr Stammvater *Ockam* übersehen hatte, daß sie die Tatsache der Regelmäßigkeit voraussetzen und damit das objektive Fundament der abstrakten Begriffe bejahen.

### III. PHASE: UMSCHWUNG ZUR SYNTHESIS

#### 1. *Kant und der deutsche Idealismus*

*Kant* versucht, die in Unordnung geratenen Gedankenmassen neuerdings zu klären und zu ordnen. Er stellt fest: Richtig ist der Ausgangspunkt, die Bewußtseinstatsache. Es mag sein, daß *Hume* recht habe, gegen *Descartes*, *Malebranche*, *Leibniz* und *Berkeley*, mit dem Einwand, daß das Ich nicht Substanz sei. Aber das Bewußtsein ist doch beharrend; mag es metaphysisch sein was immer, es ist doch Synthesis. Zu sagen, daß diese Synthesis, diese Voraussetzung alles Denkens, überhaupt alles Vorstellens, eine Täuschung sei, ist einfach sinnlos. Richtig ist es auch, wenn *Berkeley* es für Willkür hält, daß bloß die sekundären Qualitäten als subjektiv gelten

hollen; in der Natur des Subjektes begründet ist noch viel mehr, und es handelt sich nun darum, dieses festzustellen. Aber zu weit geht die andere Behauptung Berkeleys, daß es deshalb keine objektiven Dinge an sich gebe; diese gibt es, man kann nur von ihnen nichts anderes sagen, als daß sie sind und daß sie den im Bewußtsein auftauchenden Erscheinungen und den vom Bewußtsein auf Grund dieser Erscheinungen und der im Bewußtsein selbst liegenden ordnenden Kräfte konstruierten Begriffen zugeordnet sind.

Damit ist die kritizistische Position gewonnen. Es gilt nun im einzelnen zu zeigen, inwiefern das Weltbild von der Organisation des Bewußtseins abhängt, und zugleich, innerhalb welcher Grenzen und in welchem Sinne gleichwohl Erkenntnis möglich und warum sie möglich sei.

Die grundsätzliche Lösung ist die, daß eine unbekannte Welt der Dinge an sich in unerklärlicher Weise mit dem Bewußtsein zusammenhänge, im Bewußtsein die hereinragende Welt, und zwar nur die sinnliche Erscheinung, diese aber nicht nur durch die Anschauungsformen Raum und Zeit, sondern auch durch Denkformen, von denen die wichtigsten Substanz und Kausalität sind, zu einer zusammenhängenden, räumlich-zeitlichen und wissenschaftlich bearbeitbaren Erscheinungswelt geordnet werde. Die Ordnungsprinzipien des Bewußtseins gelten nur soweit, als sie ursprünglich gewirkt haben: also nur innerhalb der Erscheinungswelt. Wissenschaft ist nur Entfaltung oder Analysis der ursprünglichen Synthesis des ordnenden Bewußtseins. Dieses Bewußtsein ist aber nicht das individuelle, es ist ein allgemeines Bewußtsein überhaupt — eine metaphysische Konstruktion von platonischem Typus.

Des näheren sind die Begriffskomplexe, in denen sich Kant mit den Vorgängern auseinanderfetzt, 1. das Verhältnis von Bewußtsein und Ausdehnung (Descartes, Berkeley), 2. von Bewußtsein, Substanz und Kausalität (Hume), 3. die Lehre vom Bewußtsein als metaphysischer Größe, d. i. eine metaphysische Anthropologie oder das Problem von der Stellung des Menschen im Ganzen der Welt, 4. kosmologische Probleme, von denen das wichtigste das Verhältnis des Kosmos zu Gott ist.

ad 1. Daß es keine durchschaubare und nicht in Begriffen konstruierbare Gemeinschaft zwischen dem Bewußtsein und dem „anderen“ gebe, gilt für Kant als ausgemacht, doch ist dieses „andere“ nicht das Ausgedehnte (wie für Descartes), denn die Ausdehnung ist eine Vorstellung (Malebranche, Leibniz, Berkeley), aber das „andere“ ist wesentlich unvorstellbar. Nicht nur der Raum, sondern auch die Zeit gehört dem Bewußtsein an (das geht über Berkeley noch hinaus).

ad 2. Dem Hume gibt Kant darin recht, daß auch Substanz und Kausalität aus dem Subjekt hervorgehen. Aber damit wird die Geltung der durch diese Begriffe gebildeten Gedanken nicht erschüttert, denn die Wissenschaft bezieht sich eben auf keine andere Welt als die der Erscheinungen: eine Erschütterung des Glaubens an die Tragweite dieser Begriffe tritt nur auf, wenn man ihnen von vorneherein mehr zumutet als sie leisten können.

ad 3. In der Zuordnung der Verstandesformen zur sinnlichen Mannigfaltigkeit liegt ein Problem, das auch Hume im Grunde nur durch die aphoristisch erwähnte, nicht in das Zentrum seiner Lehre gerückte Annahmen einer prästabilierten Harmonie lösen zu können glaubte.

Warum passen denn die Denkformen, die dem Geiste einwohnen, überhaupt auf den Stoff des Denkens? So einfach wie Spinoza es sich gedacht hatte, daß die modi des Denkens den modis der Ausdehnung genau entsprächen, geht es nicht. Das ist eine unbewiesene, willkürliche Behauptung, und eine unrichtige dazu, denn im Modus der Ausdehnung ist manches koexistent, was im Modus des Denkens in einer Sukzession sich darstellt. Die transzendente Apperzeption, eine Leistung des Bewußtseins überhaupt, scheint eine Lösung dieser Frage durch den Gedanken anzubieten, daß es eben dasselbe Bewußtsein sei, welches raumzeitlich und kategorial ordnet, und der Kritizismus beruhigte sich dabei. Aber es ist keine Lösung; denn das Problem der Anwendbarkeit der dem Geiste immanenten Formen auf den reinen Stoff der Empfindung besteht auch für das Bewußtsein überhaupt. Nur wenn das Bewußtsein auch den Stoff der Empfindung hervorbrächte, wäre es verständlich, daß es den ihm einwohnenden Formen diesen Stoff anpaßt: so wird hinter dem Bewußtsein überhaupt, das selbst schon eine metaphysische Annahme ist, eine weitere metaphysische Hypothese sichtbar, die eines schlechthin schöpferischen Bewußtseins. Eine andere Frage aber, die nach dem Grunde der Übereinstimmung zwischen den Gedanken und Anschauungen des Subjektes A mit denen der Subjekte B, C . . . vermag die Theorie des Bewußtseins überhaupt plausibel zu beantworten; dieses ist etwas wie eine platonische Idee, an der die einzelnen Seelen Anteil haben. Soviel also scheint Kant gewiß: die Seele erkennt, weil sie teilnimmt an einem irgendwie schöpferischen Bewußtsein.

Die Frage nach der Erkenntnisbegründung führt Kant zu einer metaphysischen Theorie des Bewußtseins. Zunächst baut er diese Theorie nur so weit aus, als er sie braucht, um sich die Tatsache des Erkennens zu deuten. Aber man kann natürlich die Frage nach der Stellung des Bewußtseins im Ganzen der Welt in viel weiterem Umfange stellen. Vielleicht hat das Bewußtsein auch durch schöpferische Tat, durch Freiheit, Anteil am schöpferischen Grunde; und vielleicht erstreckt sich diese Verwurzelung hinein bis in die Individuation?. In der Kritik der reinen Vernunft versucht Kant, den Schluß aus der Konstanz des Ich auf die Substanzialität der Seele als irrig zu beseitigen, dagegen eine andere umstrittene Lehre sicherzustellen: die der Freiheit. Die Kritik der Substanzialität der Seele wird verständlich, wenn man sich der Bedeutung erinnert, die das Wort „Substanz“ im Zeitalter der klassischen Mechanik angenommen hatte.



Bei Descartes wirkt die Seelensubstanz mechanisch, ähnlich wie ein Körper, bei Leibniz ist sie einfach und undurchdringlich wie ein Atom. Indem Kant das Wesen des Subjektes in den Akt der Synthesis verlegt, nähert er sich der scholastischen Theorie, derzufolge die Substantialität der Seele in ihrer Aktualität liegt, aber er kennt diesen Begriff der Substanz nicht, er kennt nur den nach dem Schema des Atomismus geprägten Begriff der schlechthin unveränderlichen Substanz. Ein nicht entwickelter Gedanke, der aber innerhalb der Voraussetzungen liegt, wäre die Begründung auch der individuellen Bewußtseinseinheit aus dem Metaphysischen. Das Einzelbewußtsein ruht im Metaphysischen nicht nur dadurch, daß es Bewußtsein, sondern auch dadurch, daß es Individualität ist. Die Freiheit, die dem bewußten Wesen zukommt, insofern es metaphysisches Wesen oder Ding an sich ist, käme ihm dann auch das Individuum zu. — Die Freiheit gewinnt Kant aus demselben Gedankengang, der sich gegen die Substantialität richtet; wie die Kategorie der Substanz so soll auch die Kategorie der Kausalität nicht auf die Seele als metaphysisches Wesen anwendbar sein, wobei in beiden Fällen Kants Denken bestimmt ist von physikalischen Vorstellungsweisen, in einem Falle von dem Gedanken an die Substanz als träge Beharrendes, im anderen Falle von dem Gedanken an die Kausalität als Ursache von Bewegung, also im Sinne einer physikalischen Kausalität.

ad 4. Die letzte Gedankengruppe beschäftigt sich mit dem Kosmos; Probleme sind die räumliche und zeitliche Ausdehnung, die Arten der Ordnung der Erscheinungen im Kosmos, das Verhältnis des Kosmos zu Gott. Die Frage nach der Ausdehnung ist nach Kant grundsätzlich nicht zu beantworten. Die Einzelheiten dieses Stückes der Untersuchung sind hier nicht wichtig. Die Frage nach den Arten der Ordnung beantwortet Kant in der Vernunftkritik unvollständig, indem er hier nur zwei Ordnungen untersucht: die der Kausalität und die der Freiheit. Später holt er die Ordnung der Teleologie nach, ohne allerdings diesem Begriff denselben logischen Rang zuzuerkennen wie den beiden anderen Begriffen, mit Unrecht. Als kausale Ordnung ist der Kosmos geschlossener Ablauf, in dem jedes Geschehen zusammenhängt sowohl in der Richtung der Vergangenheit mit Vorausgehendem, wie in der Gegenwart mit Gleichzeitigem, wie in der Richtung der Zukunft mit Folgendem; da aber die Zeit eine Anschauungsform ist, so besteht eine Präjudiz dafür, daß im Metaphysischen alles zusammenhänge sub specie aeternitatis, also in einer der Wechselwirkung ähnlichen Weise; nur der

subjektiven Blickrichtung erscheint die eine Ordnung als kausal, die andere als teleologisch. Übrigens steckt die Teleologie bereits in der von Kant als vollwertig anerkannten Kategorie der Wechselwirkung; der vermittelnde Begriff ist die Ganzheit.

Die teleologische Ordnung ist eine Ordnung im Hinblick auf einen letzten Zweck; dieselbe Welt kann nach Kant zugleich kausal und teleologisch geordnet sein, die mechanische Kausalität kann zugleich Zwecke verwirklichen: der Leibnizische Ausgleich der beiden Begriffe. Aber in der Kritik der Urteilskraft definiert Kant noch einen konkreteren Begriff der Teleologie — eine deutliche Korrektur — nämlich die Ganzheitskausalität in den organischen Wesen. Kant ist daran, die Teleologie endlich im Weltaufbau an die gebührende Stelle zu setzen, die Teleologie als Mittelstück und Übergang zwischen Mechanismus und Freiheit einzufügen und dem Organischen seinen Platz zwischen der unbelebten Welt und der Region des Bewußtseins zuzuerkennen. Die Fixierung der Teleologie im Sinne einer im Reiche des Lebendigen wirkfamen Macht hätte auch insofern einen passenden Mitteltrakt zwischen Mechanismus und Bewußtsein abgegeben, als die Ganzheit innerhalb des Lebendigen eine Vorstufe zur Einheit des Bewußtseins ist. Aber Kant scheut sich, die Teleologie als eine ordnende Macht (in entfernter Analogie zur Synthesis des Bewußtseins) einzuführen, er will sie doch nur als regulatives Prinzip, als helfenden oder leitenden Gedanken gelten lassen, wobei er nicht zu bedenken scheint, daß auch die Kategorien in seinem System nichts anderes sind.

Der dritte Kreis von kosmologischen Betrachtungen beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Welt zu Gott. Wie in der Seelenlehre gegen einen unter dem Bilde der physikalischen Substanz vorgestellten Seelenbegriff, so kämpft er in der metaphysischen Kosmologie gegen einen physikalisch gedachten Gottesbegriff. Das ist das Richtige in seiner Kritik des kosmologischen Argumentes; mißlungen ist die Zurückführung des kosmologischen Argumentes auf das ontologische. Wohl ist es wahr, daß es unzureichend ist, Gott als eine die phänomenale Reihe als erstes Glied beginnende Ursache der Weltvorgänge zu denken; so vorgestellt fiel Gott unter den Begriff der erscheinenden Welt. Aber Gott könnte ja die zeitlose Ursache der Welt und ihres Ablaufes sein, auch wenn dieser in der Zeit anfangs- und endlos wäre. Und Kant selbst müßte eigentlich eine solche Konstruktion annehmen. Indem er von Dingen an sich spricht, setzt er eine hinter der Erscheinung liegende intelligible Welt. Die Einheitlichkeit des Seienden, soweit



sie vorhanden ist, die Möglichkeit der Synthesis der Elemente durch die transzendente Apperzeption, das Bewußtsein überhaupt, die Freiheit — alle diese Dinge sind verwurzelt in der intelligiblen Welt; und dort liegt auch das Wesen Gottes. — Wogegen Kant sich mit Recht wehrt, ist die Veräußerlichung des Gottesbegriffes, die unter dem Einfluß des nominalistischen und mechanistischen Denkens geschehen war. Gott darf nicht gedacht werden als eine Ursache neben andern, wenn auch als überragende; er muß anders gedacht werden. Die anderen Arten des Verhältnisses Gottes zur Welt sind Schöpfung, Emanation, Selbstverwandlung. Welche von diesen zu wählen sei, darüber zu sprechen würde Kant ablehnen: aber welche man auch wähle, auf jeden Fall wird dann das göttliche Wesen als eine übergreifende und durchdringende Wirklichkeit gedacht.

Wenn wir alles zusammennehmen, so steht Kant da als derjenige, der das mechanistische Weltbild entwirrt, indem er die Kausalität als eine Schöpfung des Subjektes hinstellt: so eröffnet er dem Subjekt den Ausweg in Metaphysik und Freiheit. Hinter dem Dualismus wird eine geschichtete Welt wenigstens in Umrissen wieder sichtbar. Von platonischem Typus ist, wie erwähnt, seine metaphysische Konstruktion des Bewußtseins überhaupt.

Es ist daher gesetzmäßig, daß der deutsche Idealismus, vom Bewußtsein überhaupt ausgehend, verschiedene Formen der neuplatonischen Theologie erneuert. Die von Kant beibehaltene neuplatonische Trennung von phänomenon und noumenon übernehmen seine Nachfolger und suchen durch die Erscheinung hindurch das noumenon oder den intelligiblen Charakter der Welt zu erraten. Das läuft zum Schluß auf die Beantwortung der Frage hinaus, welche Äußerung des uns am nächsten liegenden noumenon, d. h. welche Äußerung des Bewußtseins als beste Veranschaulichung des Absoluten gewählt werden solle. *Fichte* entscheidet sich für den sittlichen Willen, *Schelling* für das im Zustand schöpferischer Intuition wirkliche Ahnungsvermögen, *Hegel* für die logisch ordnende Vernunft. Jeder sucht von seinem Ausgangspunkt aus alles andere zu umfassen. Am engsten ist Fichte, dem es nicht gelingt, die Natur anders denn als Widerstand zu deuten, viel weiter Hegel, der in seinen logischen Begriff auch den dialektischen Widerspruch aufnimmt, am weitesten Schelling, der aus dem telepathischen Dämmerzustand der Ahnung Zugang zu gewinnen sucht sowohl zum hellen Bewußtsein wie zum dunkeln Drang. Die Systematiker des Idealismus spiegeln zugleich die Zeitgeschichte wider. *Fichte* vollzieht die Synthese von

neuplatonischer Metaphysik mit der Idee der Freiheit. *Hegel* vertritt mit den Mitteln eines alle Entfaltungen des Geistes rechtfertigenden Denkens die Reaktion sowohl gegen die französische Revolution als auch gegen die deutsche Freiheitsbewegung, damit aber zugleich eine Rückkehr zum aufgeklärten Absolutismus, aber nicht um seiner einzigartigen Gültigkeit willen, sondern weil der neue Absolutismus eben tatsächlich der Abschluß eines Prozesses ist, der auch die Revolution als notwendigen Bestandteil in sich enthält. Weil die Idee der Revolution in Hegels Dialektik des Geistes mit enthalten ist, hat sein System nicht nur konservativ, sondern auch revolutionär gewirkt. *Schelling* allerdings weist in zweifacher Hinsicht über seine Zeit hinaus, einmal durch seine Metaphysik der Natur, dann durch seine apokalyptische Kultur- und Religionsphilosophie. Davon folgte mehr.

## 2. Das 19. Jahrhundert

Wir haben die Schwelle des 19. Jahrhunderts überschritten. Am Beginn steht in Deutschland der Klassizismus; Kant, der Synthetiker und Neuordner, ist als eine Teilerscheinung des Klassizismus zu begreifen. Der deutsche Klassizismus ist ein Symptom der Synthese, Beginn der dritten Phase der abendländischen Geistesbewegung.

Es gilt, um diesen Satz zu erläutern, dreierlei zu klären: 1. In welchem Maße es berechtigt ist unter der Synthese gerade des deutschen Geistes in besonderer Weise die europäische Geistesbewegung zu betrachten; 2. inwiefern der deutsche Klassizismus als Synthese, als Gegenbewegung gegen das 16. Jahrhundert aufgefaßt werden kann; 3. inwiefern dieser Klassizismus eben doch Symptom oder Vorbereitung ist. Diese dritte Frage ist zu erörtern im Zusammenhang mit der Frage nach der Stellung und dem Charakter des 19. Jahrhunderts als Gesamterscheinung.

ad 1. Zuerst ist über die zentrale Stellung der deutschen Geistesbewegung zu sprechen. Das deutsche Volk liegt in der Mitte Europas, das ist sein geographisches Schicksal, und eben deshalb haben die Päpste vom 10. Jahrhundert an im römischen Reich deutscher Nation sein weltliches Oberhaupt zur Übernahme des Imperiums bestimmt: in der Zeit der These, in der Zeit des Glaubens an Gemeinschaften höheren Ranges war der deutsche Kaiser prinzipiell das weltliche Oberhaupt der Christenheit. In der Phase der Antithese greift auch der Zerfall von der Mitte Europas aus um sich; hier zerbricht die Christenheit in Stücke und der Riß geht zugleich mitten durch das deutsche Volk. Der Explosion im Zentrum entspricht die Expansion an der Peripherie: die schaffenden Kräfte des Wesens Abendland werden auseinander-

dergerissen und die peripheren Teile weit über die Grenzen Europas hinausgetrieben: die Zeit der Zertrümmerung in der Mitte ist zugleich die Zeit der Begründung der großen abendländischen Kolonialreiche, die Zeit einer Hegemonie der weißen Rasse in allen Erdteilen. Zusammenzubringen mit dieser wechselseitigen Zuordnung von Zerfall und Expansion sind die Ereignisse am Ende dieser Periode: der Herrschaftsbereich der europäischen Nationen schrumpft ein, vielleicht ist in absehbarer Zeit das europäische Volk ungefähr auf den mittelalterlichen Raum eingeschränkt: aber es bereitet sich (indem wir besonders auf die Mitte achten) eine Neuordnung auf anderen Grundlagen als denen der Antithese vor. Doch davon sogleich mehr, kehren wir zunächst zum deutschen Klassizismus zurück.

ad 2. Es ist nicht genau, wenn man ihn als Fortsetzung und Vollendung der Reformation auffaßt. Zunächst ist dieses Vorurteil nur dann einigermaßen plausibel (obwohl auch dann unrichtig), wenn man den deutschen Klassizismus auf die klassische deutsche Literatur einschränkt; aber es gehört viel mehr dazu; er beginnt mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (Leibniz ist zwei Jahre vor dem Westfälischen Frieden geboren) und umfaßt in einer ersten Periode Leibniz und die deutsche Barockarchitektur, sowie die Musik von Bach, in der zweiten die klassische deutsche Literatur, Kant und die klassische deutsche Symphonie, in der dritten die deutschen Metaphysiker nach Kant und die Romantik. Unter den Voraussetzungen des deutschen Klassizismus erscheint die eigentliche Reformation weniger stark vertreten als der Humanismus (welcher der Reformation entgegengerichtet ist) und die Gegenreformation. In Wahrheit ist der deutsche Klassizismus das Bestreben des gesamten deutschen Geisteslebens über dem Trümmerfeld einer zerstörten Welt eine neue aufzubauen. Darum sind auch alle großen Schöpfer Synthetiker, Leibniz, der den Gegensatz der christlichen Bekenntnisse überwinden will und die Einheit des Abendlandes empfindet (wie das Memorandum für Ludwig XIV. beweist), der Schöpfer des Faust, der Schöpfer der IX. Symphonie, die neueren deutschen Metaphysiker; und es geht der eine große Zweig des Klassizismus, die österreichische Musik, aus der Kultur jenes Teiles des alten Reiches hervor, in dem sich die Idee des mittelalterlichen Weltreiches erhalten hatte. —

Wenn das 19. Jahrhundert und der es einleitende deutsche Klassizismus als Vorbereitungen bezeichnet worden sind, so liegt der Einwand nahe, daß jede Gegenwart Durchgang von einer Vergangenheit zu einer Zukunft sei, jede Zeitepoche daher irgendwie

etwas Provisorisches habe. Allein dieser Einwand ist doch zu sehr gedacht aus einer naturwissenschaftlichen Art des Sehens, für welche es eine gleichmäßig dahinfließende Zeit, eine Größe  $T$  mit verschiedenen Indices 1, 2, 3 . . . gibt. In der geschichtlichen Zeit dagegen treten geistige Gestalten von eigenartigen Charakteren auf. Und so wie es auch unter Menschen von etwa gleich hohem geistigem Range solche gibt, die als Vollendete wirken, andere dagegen wirken zwiespältig, problematisch, so gibt es auch Zeiten, die das Gepräge der Sinnerfüllung an sich tragen, während andere Perioden als Nachwirkung, als Epigontum oder Vorbereitungen und Verheißungen empfunden werden; bei genauerer Analyse stellt sich freilich immer heraus, daß in der Vollendung Nachwirkung und Vorbereitung ist, und auch jene anderen Perioden ihren eigenen Wert haben; aber der erste Eindruck verliert dadurch nicht seine Berechtigung: in ihm ist die Gestaltqualität festgehalten.

Den Eindruck der Vorbereitung auf eine neue Synthese machen an der europäischen Welt des 19. Jahrhunderts zwei Züge: 1. Die Rekapitulation der Vergangenheit in einer von keinem früheren Zeitalter erreichten Raschheit und Reichhaltigkeit; ein Maskenzug des Geistes brauft an uns vorüber; 2. in dialektischer Spannung mit dieser der Vergangenheit zugewendeten Tendenz steht ein stürmischer Drang zur Zukunft. Der dominierende Zug aber ist der zweite, der erste ist Nachwirkung der in die Vergangenheit gerichteten Aufmerksamkeit seit der Renaissance und Reformation. —

Außerlich, in der Kunstform spricht sich der zuerst genannte Charakterzug in der raschen Abwandlung der historischen Stile aus, angefangen von der Antike, über Romantik und Gotik bis zu Renaissance und Barock. — In Weltanschauung und Dichtung beginnt das Jahrhundert bei uns, sowohl in Weiterbildung Kants, wie auch im Gegensatz zu Kant, dessen Denken von den Naturwissenschaften ausgegangen war, mit einseitiger Zuwendung zu den Ereignissen des Geisteslebens, — eine humanistische Haltung, welche der Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts entspricht. Verantwortlich für diese Haltung sind einerseits wohl auch die Gedanken Kants, insofern diese gegen die Alleinherrschaft einer unter dem Bilde des Mechanismus gesehenen Weltanschauung gerichtet waren und dadurch die Erhöhung des Bewußtseins über die Natur erwirkten, sodann aber die gewaltige Gesamterfcheinung des Klassizismus in Philosophie nicht nur, sondern auch in Literatur und Musik, endlich das große Schicksal der Revolutions- und Gegenrevolutionskriege. Dem Überschwange einer die Natur überfliegenden und lediglich mit Kategorien psychologischer Herkunft arbeitenden Metaphysik tritt in der zweiten Generation des Jahrhunderts der naturalistische Einbruch vernichtend entgegen. Er wiederholt die naturalistische Aufklärung des 18. Jahrhunderts, bringt auch die demokratische Revolution und den Liberalismus nach der Mitte von Europa, birgt aber in sich zwei

in der Folge gerade diese Aufklärung überwindende Gedanken, die allerdings beide in der vorangegangenen Metaphysik, bei Schelling und bei Hegel, vorgebildet waren: den Begriff der Entwicklung des Lebens und den der Entwicklung der Geschichte. Beide treten zu jener Zeit im Heerbann einer naturalistischen Aufklärung auf, gehören natürlich nicht dorthin und führen sinngemäß um 1900 zur Erkenntnis vom Ganzheitscharakter des Lebendigen und vom dialektischen Charakter der Geschichte. Daß die Menschen der letzten naturalistischen Aufklärung das nicht sahen, ist eine Problemlblindheit ähnlich jener, in welcher die Materialisten des 18. Jahrhunderts (und auch die des 19.) geglaubt hatten, daß der Begriff des Gesetzes in einem materialistischen System Platz habe. Da ertönt in der dritten Generation der Ruf: „Zurück zu Kant!“, wodurch der Kritizismus vom Ende des 18. Jahrhunderts noch einmal heraufgeholt wird; so daß im Laufe dreier Generationen die geistigen Haltungen von drei Jahrhunderten rekapituliert werden. Es ist, als ob eine große Seele, bevor sie Neues vornimmt, noch einmal aller Eindrücke sich erinnern wollte, die in einem größeren Abschnitt ihres Lebens für sie bestimmend gewesen waren.

Seit etwa 1900 verwandelt sich der Kritizismus — in klarer Voraussicht hatte Leo XIII. 1879 die Erneuerung der Scholastik eingeleitet — allmählich in *Metaphysik*, es lassen sich auch außerhalb der Neuscholastik und außerhalb des Kritizismus Wendungen zur Metaphysik feststellen, aber die werdende Metaphysik trägt nicht mehr den Charakter des Idealismus des 19. Jahrhunderts, schon im Tempo nicht, sie ist viel langsamer und vorsichtiger; was nicht lediglich ein Zeichen schwindender Genialität ist, sondern vielmehr davon, daß die neueinsetzende metaphysische Bewegung, im wesentlichen auf dem kritischen Realismus aufruhend und insofern der Scholastik verwandt, ein Unternehmen auf lange Sicht und darum mit der Aussicht auf Bewährung ist.

Der zweite Charakterzug ist der Drang zur *Zukunft*. Die erste Zukunftsvision des Jahrhunderts ist die Idee des dritten Reiches, es folgen die Vision des Übermenschen und die sozialistische Apokalypse; vom Hintergrunde imperialistischer Pläne, großer Weltreichsgedanken, hebt sich in der ersten Generation des 20. Jahrhunderts die wenigstens für den engeren abendländischen Raum aussichtsreiche Idee einer größeren Völkergemeinschaft ab. — Dem humanistischen, geistesgeschichtlichen Zug des vorigen Jahrhundertbeginnes entspricht es, daß die Vision der Zukunft sich zunächst als Idee des

dritten Reiches darstellt. Humanistische Gefinnung sucht die geistigen Leistungen auf, erfüllt sich mit ihren Bildern, überbietende Leistung der Zukunft kann für sie nur in einer letzten Synthese des Geistigen bestehen; die soll das dritte Reich bringen, indem es die großen geistigen Erbschaften des gegenwärtigen Weltalters, nämlich Antike und Christentum, in sich vereinigt. Ein klassisches Werk des dritten Reiches ist Goethes *Faust*. *Goethe* war in seinem denkenden Kulturbewußtsein überzeugter Klassizist. Aber wenn der Genius vom Geiste berührt wird, muß er das Wesen der Dinge verkünden. Und so zeigt der Dichter, wie der Übermensch *Faust* zum Humanisten wird, aber mit dem Phantom der klassischen Schönheit kein lebensfähiges Kind erzeugen kann, Euphorion schwebt auf und stürzt ab, das Phantom zu sich ins düstere Reich hinabrufend, nur seine Exuvien bleiben zurück; *Faust* aber nimmt einen anderen Weg, wird in den Frevel des Willens zur Macht verstrickt und nur durch die Gnade erlöst. Das ist etwas anderes als bloßer Klassizismus, das ist Prophetie und Apokalypitik, das ist drittes Reich.

Die stärksten Anregungen zur Vision des dritten Reiches liegen in der Philosophie *Schellings*. Aus den Voraussetzungen der dialektischen Methode, die Schelling von Fichte übernimmt und an Hegel weitergibt, wäre es leicht, die Kultur der Zukunft als Synthese aus der (äußeren, formalen) Schönheit der Antike und dem (inneren, sittlichen) Reichtum des Christentums zu konstruieren — so ungefähr sieht die Stilvereinigung aus, nach welcher, mit beschränkteren Mitteln, die Nazarener strebten —, beim früheren Schelling finden sich solche Konstruktionen selbst nicht, wohl aber ähnlich gerichtete Gedanken, so in dem „System des transzendentalen Idealismus“ die Lehre von den drei Perioden der Geschichte: Schicksal, Natur und Vorlesung; man müßte, um aus dieser Trias jene andre zu machen, das erste Glied weglassen und als drittes etwa Weisheit anfügen; aber beim späteren Schelling dringt der Gedanke des dritten Reiches durch als Vision der dritten abschließenden Form des Christentums, des johanneischen Christentums, welches das petrinische (römisch-katholische) und das paulinische (protestantische) Christentum in sich vereinigen wird. In ähnlicher Weise glaubte *Hegel*, daß der absolute Geist sich äußerlich als Anschauung in der Kunst, innerlich als Vorstellung in der Religion, endgültig und als Begriff in der Philosophie darstelle, und die Religion wieder drei Phasen aufweise, indem Gott in seinem An-sich-sein der Vater, in seinem Außer-sich-sein der Sohn, in seinem In-sich-sein der Geist sei, oder Gott vor der Schöpfung, Gott von der

Entzweiung bis zur Verföhnung, Gott innerhalb der verföhlten Gemeinde, — nur daß Hegel die dritte Phase der Vollendung schon eingetreten sein läßt und nicht erst in Zukunft erwartet. — Die mehr kulturgeschichtliche Formel der Vereinigung des antiken und des christlichen Erbes hat auf den skandinavischen Norden, auf Ibsen, gewirkt, die religionsphilosophische auf den slawischen Osten, auf die Slawophilen, auf Solowjew; beide Formen waren, nachdem der materialistische Einbruch um die Mitte des Jahrhunderts die Geschichtsmetaphysik aus dem Zentrum vertrieben hatte, an der Peripherie wirksam; besonders stark ist die russische Ideologie vom deutschen Idealismus beeinflusst worden. —

Wenn von der Idee des dritten Reiches und ihrer Wirkung auf den Norden Europas die Rede ist, denkt man in erster Linie an Ibsens Gesellschaftsdramen, nicht an Kaiser und Galiläer; und doch ist gerade diese Tragödie das programmatische Werk der Vision vom dritten Reich. Denn hier handelt es sich um das Thema in der ursprünglichen Gestalt, um die Vereinigung von Antike und Christentum in einem höheren Dritten. Kaiser Julian sucht dieses Neue, welches den sittlichen Ernst des Christentums in der schönen Form des Griechentums darstellen soll. Der Dichter zeigt das Vergebliche dieses Bemühens, einen Zusammenbruch auf der Bühne, der das Anzeichen eines analogen Vorganges in der Seele des Dichters ist. Was Julian will, ist Literatur, gelehrte Konstruktion; die wirklichen Kräfte sind im Christentum, von hier aus muß das Neue wachsen. (Merezhkowsky hat in seinem Julian-Roman Ibsens Tragödie ergänzt und berichtet, indem er am Schlusse einen Blick in die Gedankenwelt des Klemens von Alexandrien wirft, der das dritte Reich, das höhere Dritte — für ihn war es das Dritte über Judentum und Antike — im Christentum entdeckte; das ist richtig gesehen.) Aber eben diesen Mangel, daß es bloß eine literarische Konstruktion kulturkundiger Gelehrter ist, fühlt Ibsen selbst an dem Programm: Antike und Christentum. Darum stellt er das Zukünftige gar nicht vom Standpunkt der Gegenwart aus dar, sondern projiziert diese Vision in die Vergangenheit, dichtet nicht als Prophet, sondern als Historiker und verwendet die an einer Gegenwartssehnsucht erwachte Hellsichtigkeit nur, um ein bedeutendes Geschehen der Vergangenheit symbolisch zu deuten. Indem der Dichter die Unfruchtbarkeit einer bloß literarischen Prophetie darstellt, beweist er Klarheit des Urteils über ein vergangenes Geschehen und über sich selbst, — eine Selbstkritik, ähnlich der, die Goethe im Euphion gegeben hatte, nur im Pathos anders, leidvoller, selbstquälerischer, während Goethes Bekenntnis etwas Freies, Naives hat, als ob den durch das Schauen Beglückten das, was er schaut, gar nichts weiter angehe. — Mehr zu tun, als in einem Fall aus der Vergangenheit eine Not der Gegenwart wiederzuerkennen und umgekehrt, ging über die Kraft des nordischen Dichters. Aber er litt unter der Sehnsucht nach der prophetischen Schau und rächte sich an dieser Sehnsucht, indem er sie — in Hedda Gabler — einem verkommenen Genie verlieh, dem Ejler; der schreibt ein Buch, das verbrannt wird, es ist das Buch von der „Kultur der Zukunft“, das Buch der Sehnsucht des Dichters selbst; von dem zerstörten Werk sind einige vorbereitende Zettel übrig geblieben, ein gelehrter Herr begibt sich sogleich daran, sie zu sammeln: das allein bleibt uns zu tun übrig, meint der Dichter, nichts anderes als die vorbereitenden Andeutungen des Künftigen sorgfältig zu sichten; man hat nicht mehr als den heuristischen Gedanken, daß etwas Neues im Werden ist. Zur Vision des Neuen reicht die Kraft nicht. Ja, Ibsen tut so, als ob durch seine späteren Gesellschaftsdramen gelegentlich eine Seele aus dem dritten Reiche hindurchschritte, aber wie legitimieren diese Gestalten ihre Herkunft

aus jenem Reiche? Die romantische Sehnsucht nach dem Reiche, das für ihn allmählich nicht mehr Synthese und kulturphilosophische Konstruktion, sondern etwas Schlichtes, Klares, Puritanisches und sittlicher Wertmaßstab wurde, etwas Edles und Tüchtiges, aber nicht eine neue Welt, Heiland und Civitas Dei . . ., diese Sehnsucht ist durch die naturalistische Aufklärung zerfallen worden. Von der Projektion in die Zukunft, von dem Jenseits-der-Gegenwart blieb ihm nichts übrig als ein Standort der Kritik an der Gegenwart. Ab und zu, vor allem im „Brand“, blitzt noch eine Vision des Künftigen auf, aber als jüngstes Gericht, als Kritik der Kritik, also doch wieder als Kritik, freilich großen Stiles. Denn der starre Willensmensch und Einsamkeitsfanatiker, der Weltflüchtling, dem nichts rein genug ist, wird zurückgewiesen in seine Beschränktheit durch den Richterpruch: Gott ist Deus caritatis. Wieder eine Selbstkritik: denn wahrlich, es ist leicht sich rein zu halten, indem man dem Schmutz des Lebens entflieht: aber inmitten dieses Lebens zu stehen und es zu lieben, das wäre wahrhaft göttlich. Das Leben lieben trotz seinem Schmutz und seinem Leid, im Leben selbst Sinn finden, das will Nietzsche lehren, der Verkünder des Übermenschen.

Auch die Lehre vom Übermenschen stammt, so wie die vom dritten Reiche, trotz den heute vielfach nicht mehr wuchtig wirkenden, sondern gelegentlich als Absonderliche streifenden unchristlichen und antichristlichen Gedankengängen doch zuletzt aus einer Form der christlichen Apokalyptik. — Wir müssen nochmals auf Schelling zurückgehen. Die Vollendung der Geschichte ist dem späteren Schelling mehr als eine Synthesis des objektiven Geistes in einer Gesamtkultur, die mit allen Erbstücken der Vergangenheit souverän spielte wie ein Meister der Orgel auf allen Registern: Menschenschicksal bedeutet etwas für Gott selbst, ist Entwicklung des absoluten Geistes, der vollendete Mensch ist die abschließende Phase des theo- und kosmogonischen Prozesses. Die zentrale Stellung, die Kant in einer antikopernikanischen Revolution dem Menschen zurückerobert hatte, wird erhöht zum Gipfel. Der Mensch ist der Ort des Seins, an dem sich die Erlösung Gottes von seinem dunkeln Drang, die Erhebung des Grundes in Gott zur Freiheit des Geistes, der Durchbruch der im Grunde Gottes schlummernden Wertordnung vollzieht. Der Mensch geht hervor aus der Natur und mit der Natur aus Gott, aber unmittelbar aus dem Willen Gottes, der absolut frei, d. h. in diesem Zusammenhang: noch nicht von einem klargesehenen Ziele bestimmt, aber doch auch nicht ziellos ist, sondern, da Gott alle Potenzen, auch Weisheit und Vorsehung in sich enthält, von diesen Potenzen gelenkt wird. Das Bild, unter dem Schelling den Prozeß der Theogenie sieht, ist das eines intuitiven, vom Unterbewußtsein gelenkten seelischen Zustandes. Sicherlich ist der Mensch nicht allein; er stammt durch die Natur aus Gott, aber aus dem göttlichen Grunde, und darum ist er doch tragisch einsam: er ist wie

die vorgeschobene Spitze einer sich vorwärtstastenden Armee. Leid und Sünde sind nicht sekundäre Störungen der Schöpfung, sondern wesentlich mit ihr verbunden. Der Mensch ist das Werkzeug oder Sinnesorgan, das Gott sich bildet, um die aus ihm herausgefallene Natur wieder zu sich, d. h. zu dem verklärten Gott zurückzuführen.

Der Erlöser des Christentums ist nach Schelling sowohl reale historische Person, wie auch eine metaphysische und durch das Wunder der Auferstehung legitimierte göttliche Potenz, deren Aufgabe darin besteht, in der menschlichen Geschichte den Prozeß der Rückführung der Natur einzuleiten. Es ist aber klar: in diesem Weltbilde würde sich nicht viel ändern, wenn der historische Erlöser bloßer Mensch wäre wie jeder andre, nur an Heiligkeit und Weisheit seinen Mitmenschen graduell überlegen, und wenn der Prozeß der Erhebung des metaphysischen Wesens zur Klarheit des Geistes, des Durchbruches der Wertordnung auf den Menschen im allgemeinen übertragen würde. Das geschieht durch *Hartmann*, den Schüler Schopenhauers. Durch zwei Dinge unterscheidet sich Hartmanns Metaphysik von der Intuition Schellings: durch die Tilgung des Historischen im Christentum und durch die völlige Trostlosigkeit des Gedankens, daß das beglückende, das kaum erreichbare Ziel der Natur das Versinken ins Nirwana ist, während Schelling sich die vollendete Herrlichkeit Gottes als den Abschluß des theogonischen Prozesses dachte.

Hartmanns Lehre, die letzte Form des deutschen Idealismus, in welcher das Bewußtsein als kosmogonische Macht keine andere Funktion mehr hat als die, den irren Drang des Urwillens aufzuheben, ist das letzte Zerfallsprodukt der Metaphysik überhaupt. Eine solche Metaphysik wird vom Leben beiseite geschoben. Die Wertordnung ist dazu da, um das wirkliche Leben zu ordnen und zu erhöhen, nicht um es zu vernichten. Aber es liegt Gesetzmäßigkeit einer dialektischen Entfaltung darin, daß auch diese Form ausgedacht wurde, und zugleich, daß sie am Schlusse steht; wobei noch auf die merkwürdige, auch sonst zu beobachtende Kompensation aufmerksam zu machen ist, daß die schwere Kriegszeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts vom Optimismus der Kantischen Ethik, der Fichteschen Metaphysik, überhaupt des deutschen Klassizismus erfüllt war, während die pessimistischen Systeme Schopenhauers und Hartmanns gerade in der für die gebildeten Schichten ungleich beglücklicheren Zeit der liberalen Aufklärung wirkten. Es war eben nicht ein Behagen mit gutem Gewissen. —

Überschätzung des Menschen. Verzweiflung und krampfhafter Kampf dagegen sind die seelischen Voraussetzungen für Nietzsches Vision des Übermenschen. Ihre wissenschaftlichen Vorbedingungen sind der Naturalismus, der, berechtigterweise, aufräumt mit dem Rest von Metaphysik, den Hartmann konserviert hatte, und vor allem die Idee vom Aufstieg des Lebens. Es ist das Verdienst von Nietzsche, daß er als erster Denker das Positive des Entwicklungsgedankens erfaßt hat. Der Einblick in die schmerzliche Geschichte des Lebens auf Erden war Stimmungsgemäß verwandt den Visionen Schellings, Schopenhauers und Hartmanns von dem leidvollen Ursprung der Schöpfung; aber die Entwicklungslehre unterschied sich eben durch die Idee des Aufstieges, der wenn auch mühsamen, so doch erfolgreichen Bereicherung des Lebens von den trostlosen Lehren Schopenhauers und Hartmanns und steht insofern der Apokalyptik Schellings näher; nur wird — das ist die Wirkung der antimetaphysischen Aufklärung in der Mitte des Jahrhunderts — das Ziel nicht mehr in einer Erhebung der Welt zu höherem Dasein, sondern nur mehr in einer Steigerung des Lebens selbst erblickt. Der unheimliche Hintergrund, der freilich auch hinter diesem Zukunftsbild sich auftut, ist die Aussicht auf eine allmähliche Erstarrung der Erde, die auch dem reichsten Leben ein trauriges Ende bereiten muß. Aber auch aus dieser Verzweiflung rettet sich Nietzsche, diesmal durch die Idee der ewigen Wiederkehr. Sie erschien ihm innerhalb einer mechanischen Weltordnung der einzige Ausweg, um zur Dauer, ja zur Ewigkeit des Lebens zu gelangen. Die Lehre vom Übermenschen geht aus ähnlichen psychologischen und geschichtlichen Voraussetzungen hervor wie der Ibsensche Mensch des dritten Reiches; aber Nietzsche vermochte ein Zukunftsbild zu erfassen und es zu formen.

Freilich auch Nietzsche kann sich nicht ganz frei machen von störenden historischen Reminiszenzen. Er begnügt sich nicht damit, den Übermenschen als bereicherte Zukunftsforn des menschlichen Typus zu schauen, er sucht auch in der Vergangenheit (Antike und Renaissance) nach Annäherungen an diesen Typus, der die Züge eines widerchristlichen Gewaltmenschen erhält, blind für das christliche Weltalter, wie die meisten seiner aufgeklärten Zeitgenossen. Darum sieht er nicht, wie auch in seiner Apokalypse, ähnlich wie in der Lehre vom dritten Reiche, christliche Vorstellungen von der künftigen Erhöhung des Lebens, der Auferstehung, der verklärten Welt, Vorstellungen, die dem Pfarrersöhne von Kindheit an eingeprägt waren, formal nachwirken. —

Und so beruht, wie öfters hervorgehoben worden ist, auch die *sozialistische Apokalypse* nicht nur auf dem revolutionären Teil der Geschichtsphilosophie Hegels, nicht nur auf der antimetaphysischen Aufklärung, sondern auch auf dem urchristlichen Geschichtsbild: und ihre große praktische



Wirkung erklärt sich nicht nur aus der berechtigten Forderung, daß diejenigen, auf welchen das Gebäude der Kultur in drückender Schwere aufruhet, auch ihrerseits erhöhten Anspruch auf den Mitgenuß der materiellen und geistigen Früchte ihrer Mitarbeit haben sollen; sie erklärt sich nicht nur aus dem Umstand, daß die marxistische Lehre zur Zeit ihres Aufkommens außerdem getragen war von der fast allgemein und ausschließlich anerkannten materialistischen Wissenschaft — was heute nicht mehr der Fall ist —; sie erklärt sich auch daraus, daß die verkündete Lehre ein Geschichtsbild entrollte, das den gleichen Aufbau, die gleiche Abfolge der Phasen zeigt wie etwa das Geschichtsbild in Augustinus' Werk vom Gottesstaate.

Am Anfang steht das kommunistische Paradies; der kapitalistische Sündenfall, nämlich die Besitzergreifung der Produktionsmittel durch einige wenige, zerreißt die ursprüngliche Gemeinde in die Klasse der Ausbeuter und die der Ausgebeuteten, die einander gegenüberstehen wie Weltreich und Gottesreich. Es ist die lange, schwere Zeit eines für die gedrückten Vertreter des Rechtes fast aussichtslosen Kampfes. In der Mitte der Zeit tritt der Kündler und Deuter des Schicksals auf. Von da an kämpfen die Gedrückten mit verbesserten Methoden und in der Gewißheit des endgültigen Sieges. Am Ende dieser Periode, welche dem christlichen Weltalter mit der wohlorganisierten Kirche entspricht, steht ein jüngstes Gericht, die sozialistische Revolution, die den zu einem einzigen Welttyrannen emporgekippten Kapitalismus enthauptet, so wie in der christlichen Apokalypse der Antichrist gestürzt wird. Den Abschluß bildet das zweite kommunistische Paradies, eine erhöhte Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit: das Gegenstück zum Triumph des Gottesreiches. In das urchristliche Schema sind neue Mächte eingetragen (und die herübergenommene Macht der Kirche mit verkehrtem Vorzeichen); auch ist die Metaphysik dieses Geschichtsbildes das gerade Gegenteil der urchristlichen, denn nicht auf dem Glauben an reale Verbundenheit, zuletzt in Gott, soll die echte Gemeinschaft beruhen, sondern auf der Theorie von dem der Natur ursprünglich einwohnenden Egoismus, weshalb es nur Zusammenballungen zu kämpfenden Gruppen geben soll — also auf der Lehre, die Augustinus als die Lehre des Weltstaates kennzeichnet, ein verhängnisvolles Erbstück aus dem Liberalismus und ein innerer Widerspruch von Anbeginn. So wie die Vision des Übermenschen ein freilich verzweifelt rohes, dem christlichen Grundgedanken der Liebe widersprechendes, dennoch, um dieses psychologische Gleichnis zu gebrauchen, gewissermaßen positives Nachbild der urchristlichen Idee von der Wiedergeburt des Menschen ist, aber auf dem kalten und dunklen, doch klaren Hintergrund eines entgötterten Weltalls, so ist die marxistische Botschaft ein gewissermaßen negatives Nachbild der urchristlichen Apokalypse auf dem vom Staub der Atome erfüllten Grau des atomistischen Weltbilds und der materialistischen Geschichtsphilosophie. —

Wenn, dem gewählten Thema gemäß, der Rhythmus der abendländischen Geistesentwicklung hauptsächlich an der deutschen Mitte gezeigt wurde und die Bedeutung des fränkischen, später französischen Auserwählungsbewußtseins, des angelsächsischen Gottesreichsgedankens, des polnischen und russischen Messianismus, die Bedeutung der Konzentration des Wissens an der mittelalterlichen Pariser Universität, die Bedeutung des

späteren französischen Nominalismus für das Weltbild der Neuzeit, die Bedeutung der französischen und englischen Aufklärung für das Humanitätsideal, endlich die Bedeutung der französischen Revolution für den Begriff des Staatsbürgers — mag man das eine oder andre von diesen Dingen bejahen oder nicht bejahen, von Wichtigkeit für die Geistesgeschichte sind sie und noch viele andre Dinge, das spanische Weltreich, die italienische Renaissance — nicht hervorgehoben und in den Rhythmus der abendländischen Geistesentwicklung einbezogen worden sind, so liegt dieser Beschränkung zum Teil der Zwang des Raumes zugrunde. Doch mag man zu ihrer inneren Rechtfertigung vielleicht soviel sagen, daß ein hinlänglich großes, daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit für das Auftreten markanter Menschen ausgestattetes Volk, das mehr als ein andres inmitten anderer großer Kulturvölker liegt, immer dadurch gekennzeichnet sein wird, daß es in besonderer Weise Konzentrationspunkt und Ausstrahlungszentrum von Schicksalen und Ideen ist. Ein solches Schicksal ist eher eine Last, als ein Vorzug, vielleicht auch weder das eine, noch das andre, sondern einfach eine hinzunehmende Gegebenheit. Da man über jeden hinlänglich gewichtigen Teil der Wirklichkeit philosophieren kann, also auch über den Sinn im Schicksal eines Volkes, also auch über den Sinn des deutschen Schicksals, müßte eine philosophische Betrachtung der deutschen Geschichte u. a. auch den besonderen geistigen Formen nachgehen, die sich aus der zentralen Lage der Deutschen ergeben. Es gehört wohl zum Stilgesetz im Schicksal dieses Volkes der Mitte, daß in der Phase der These ihm das Heilige Reich anvertraut war, daß in der Phase der Antithese die Zerreißung der Christenheit von der Mitte aus sich umstürzend verbreitete, daß in der Vorbereitung zu neuen Synthesen so stark auf das Denken und die Phantasie des Abendlandes wirkende Intuitionen, wie die Kantische Philosophie, der deutsche Idealismus und die aus krampfhafter Sehnsucht geborenen und darum vielfach verzerrten Zukunftsvisionen vom dritten Reich, von der dritten Religion, vom Übermenschen, endlich die sozialistische Apokalypse von der Mitte ausgingen.

### 3. Die Gegenwart

Man kann den Krieg als das große Brandopfer betrachten, in welchem die Welt der Antithese verzehrt worden ist. Aus der Notlage, in welche die europäischen Völker durch den Krieg und auch nach seiner Beendigung gestürzt worden sind, gibt es nur einen Ausweg, die Anerkennung des von



Willkür unabhängigen Rechtes. Dieser Ausweg aber hat auch metaphysische Konsequenzen und auf diese kommt es an. Das wird klar, wenn man die stärksten Ideen der europäischen Politik nicht lediglich unter dem Gesichtspunkt der Opportunität, sondern auf ihren Sinn hin prüft. In der Stellung, die der Osservatore Romano im August 1927 zu der gegenwärtigen Lage einnahm, steht der Satz: „Bei den Grundlagen muß begonnen und diese müssen auf der Kraft des Rechtes aufgebaut werden.“

Die konkreten Einzelaufgaben jeder, nicht nur der deutschen Außenpolitik: Erleichterung der wirtschaftlichen Lage durch Herstellung wirtschaftlicher Kooperation, die Idee der Selbstbestimmung im allgemeinen und des natürlichen Rechtes aller Volksgruppen, welcher Rasse oder Sprache sie auch angehören mögen, auf Erhaltung ihrer Wesensart, das Ziel einer allgemeinen Abrüstung, erhalten weit über Tagespolitik hinausreichendes, geschichtsphilosophisches Interesse dadurch, daß sie in letzter Konsequenz einerseits zur Idee der inneren Verbundenheit, andererseits zu einer metaphysischen Begründung des Rechtes tendieren. Wäre das Recht lediglich Ausfluß der Staatsgewalt, wäre überhaupt das Recht lediglich eine Funktion der Macht, so wäre es vergeblich und töricht, einen mächtigen Staat etwa auf das natürliche Recht der ihm anvertrauten fremden Volksgruppen aufmerksam zu machen. — Was aber diese Arbeit für das Recht an sich, für das Recht als Bestandteil einer feststehenden, von menschlicher Willkür unabhängigen Ordnung bedeutet, wird klar aus einem Überblick über die Staatsauffassungen der Theses und der Antitheses. Augustinus definiert das Prinzip des Gottesstaates als die Liebe zum Einen Gott, weshalb der Gottesstaat, im eminenten Sinne Staat, Gesellschaft, Vereinigung der Menschen sei, innigste Gemeinschaft in der Einheit des Glaubens, stärkstes Gefühl und Bewußtsein der Verbundenheit aus der gemeinsamen Herkunft, in der gemeinsamen Schuld, aber auch in der Erlösung, während er den Weltstaat, den Widerfacher, kennzeichnet durch den Egoismus der einzelnen, der zunächst zum Kampf aller gegeneinander, zum Schlusse aber zur Despotie führe, in welcher der Zwang die Menschen zusammenhalte, die innerlich unverbunden nach verschiedenen Weltanschauungen, Zielsetzungen, Wertordnungen und Göttern auseinanderstrebten.

Auch wenn man den ersten Teil dieser Theorie für eine allgemeine Gesellschaftslehre nicht für ausreichend hält, da er nur das Gottesreich, nicht auch den natürlichen Staat charakterisiert, und ihn deshalb, im Geiste der

Hochscholastik, unterbaut durch die Staatstheorien des attischen Idealismus, also unterhalb der Liebe die Idee der Gerechtigkeit als organisierendes Prinzip einfügt, bleibt man im Gedankengang des philosophischen Realismus durch das Bekenntnis, daß auch dann das Verbindende als Ausfluß der objektiv bestehenden sittlichen Ordnung eine reale, von menschlicher Willkür unabhängige Macht ist; aber dem zweiten Teil der Augustinischen Theorie muß man sogar mit dem Gefühl der Bewunderung beistimmen. Was Augustinus, nur mit der Gefühlsbetonung des Gegners, gesagt hatte, ist die offen verkündete Gesellschaftstheorie der Antithese. Die Gesellschaft beruht demzufolge auf dem Vertrag der freien Einzelnen. Der Naturzustand ist der Krieg aller gegen alle. Nur die Not zwingt die Menschen zusammen und veranlaßt sie, einen Teil ihrer Willkür an die Gesamtheit, den Staat, abzutreten. Sind die einzelnen von Natur aus gegeneinander wie Raubtiere, so ist der Staat das gigantische Raubtier, der Leviathan. Als höchste Macht setzt er fest, was Recht und was Unrecht ist; über ihm gibt es keinen Richter. Die Theorie vom Gesellschaftsvertrag kann nach zwei Richtungen ausgebaut werden; wird die Übertragung der Einzelwillkür an den Staat als einmaliger und unwiderruflicher Akt aufgefaßt, so ist der Staat absolut souverän: die Theorie des Absolutismus. Wird die Übertragung als kontinuierlich, jederzeit zu erneuernder Akt betrachtet, so daß die einzelnen im Besitz ihres ursprünglichen Rechtes bleiben, also einen gegebenen Zustand auch abzuändern befugt sind, so ist damit der demokratische Staat geschaffen, in welchem den Bürgern das Recht zur periodischen Wahl der Herrschenden, die dadurch immer nur Beauftragte bleiben, und in außergewöhnlichen Fällen das Recht zur Revolution zusteht. Mit dieser ideengeschichtlichen Feststellung ist noch kein Werturteil über die einzelnen demokratischen Einrichtungen abgegeben. Auch nach altem deutschen Rechte und nach der scholastischen Rechtsphilosophie geht die Staatsgewalt in gewissem Sinne vom Volke aus. Aber in der metaphysischen Deutung des Aktes der Machtübertragung liegt der Unterschied. Nach dem alten deutschen Rechte und nach der Scholastik kommt das Recht von Gott, ist jede Rechtssetzung eine Findung des an sich bestehenden Rechtes, während die neuzeitlichen Theorien in der Wurzel vergiftet sind durch den Gedanken vom individualistischen und egoistischen Ursprung des Rechtes, weshalb jede dieser Theorien die letzte Regelung der Verhältnisse der Völker und Staaten untereinander dem Kriege überlassen muß. Es gibt vielleicht keine andere Möglichkeit, diese weit verbreitete Über-

zeugung allmählich zu widerlegen, als wenn der Lebensinstinkt der abendländischen Völker vor die Idee des Rechtes gespannt würde. Darin kann man das Providentielle der gegenwärtigen Lage in Europa erblicken. Das Ziel ist eine Verbindung der Völker auf der gemeinsamen Grundlage des Rechtes, eine Art von übervölkischer Verfassung, eine Erneuerung des Zustandes, wenn auch in anderen Formen, von dem im frühen Mittelalter die Geschichte der christlichen Völker ausgegangen war.

Die praktischen Aufgaben des politischen Neuaufbaus zeigen am deutlichsten, wie die Einheit im Sinne des dialektischen Gesetzes übergeht in die Einheit im Sinne der Kooperation. Von da fällt das stärkste Licht auf geistige Bewegungen auch innerhalb anderer Gebiete, besonders der Künste und Wissenschaften. Es gilt das Werdende zu sehen und die geahnte Zukunft in die Phantasie, in das denkende Bewußtsein und in den sittlichen Willen aufzunehmen. —

Sinnfällig spricht sich ein neuer Geist — ein Geist der Gotik — in der modernsten Architektur aus. Daß die jüngste Kunst auf dem Gebiete der Malerei und Plastik es noch nicht zu vollendeten Leistungen gebracht hat, sondern in Karikatur stecken bleibt, zeigt mit unfreiwilliger Aufrichtigkeit an, daß der moderne Mensch, trotzdem er als Expressionist zum Metaphysischen drängt, doch das innere Verhältnis zum Menschen noch nicht gefunden hat, umfassen vom ethischen Solipsismus. Darum ist ihm der Mensch ein Vorwurf und eine schmerzliche Scham und so stellt er ihn, sich an der Ursache seines bösen Gewissens rächend, als Karikatur dar. Dies ist ein unfreiwilliges Sündenbekenntnis, ein Beispiel von metaphysischer Aufrichtigkeit. Aber die innere Sehnacht der neuen Kunst spricht sich unverkennbar aus in der Vorliebe für romanische und gotische, für barocke, chinesische und indische Malerei und Plastik, also für durchaus metaphysische und religiöse Kunstrichtungen. Sie strebt nach Religion. Der Expressionismus als Ausdruckskunst, die Aufhebung des Impressionismus und seiner Welt der Erscheinung und des Scheines wird erst sinnvoll, wenn durch die verzerrte, ins Wanken gebrachte, in ihrer Selbstherrlichkeit erschütterte Welt der Erscheinung hindurch auf eine dahinterliegende metaphysische Welt gezeigt wird. Auf die Dauer kann aber nur eine solche Sicht auf die jenseitige Welt befriedigen und sich halten, welche die Welt als eine in Heiligkeit vollendete, nicht dem Hexensabbat dumpfer Triebe ausgelieferte zeigt. Darum ist die moderne Kathedrale der ideale Zielpunkt der modernen Kunst.

Aber auch auf dem Gebiete der Wissenschaften scheint sich die Konvergenz zu einem neuen metaphysischen Weltbild zu vollziehen. Die Allmacht der physikalischen Kausalität wird heute nicht mehr bloß durch die Erkenntnistheorie, auch nicht bloß durch Biologie und Psychologie erschüttert, sondern durch die Physik selbst. Der Positivismus bereitet den Weg zur Metaphysik indirekt dadurch vor, daß er unabsichtlich die Vergeblichkeit des Versuches, ohne Ordnungsprinzipien auszukommen, nachweist. Neokritizismus und Phänomenologie erkennen beide richtig an, daß das Seiende Strukturen aufweise und keine bloße Ansammlung von letzten einfachen Bestandteilen sei. Die in dieser Annahme steckende Metaphysik kommt, wie ehemals bei den Nachfolgern Kants, so heute bei den Nachfolgern von Cohen und Natorp einerseits, von Husserl andererseits ans Licht. Die metaphysischen Ansätze und Leitgedanken der modernen Biologie, Psychologie, Geschichts- und Religionphilosophie lassen sich in eine hierarchische Gliederung übereinander gebauter Prinzipien und Seinsregionen bringen, die in ihrer Gesamtheit dem Weltbild der Hochscholastik ähnlich ist, so also, daß jeder Seinsregion ein eigener Ordnungsbegriff zukommt, diese Ordnungsbegriffe aber nach oben zunehmen an Macht und Innerlichkeit und über der rein physikalischen Welt eine Welt des Lebens, darüber eine Welt des bewußten Lebens sichtbar wird, und darüber hinaus noch Platz bleibt für geistige Formen höherer Art, zuhöchst für das Einströmen göttlichen Lebens in die Region der Seelen.