(Ro) Filos.

Cassirer, E.

Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie

1939.

GÖTEBORGS
KUNGL. VETENSKAPS- OCH VITTERHETS-SAMHÄLLES
HANDLINGAR
FEMTE FÖLJDEN. SER. A. BAND 7. N:o 3.

Naturalistische und humanistische Begründung der Kultur-philosophie

VON

ERNST CASSIRER

GÖTEBORG
WETTERGREN & KERBERS FÖRLAG

Pris Kr. 2:—.

GÖTEBORGS
KUNGL. VETENSKAPS- OCH VITTERHETS-SAMHÄLLES
HANDLINGAR
FEMTE FÖLJDEN. SER. A. BAND 7. N:o 3.

Naturalistische und humanistische Begründung der Kultur-philosophie

VON

ERNST CASSIRER

MITGETEILT AM 13. FEBRUAR 1939

GÖTEBORG 1939
ELANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

VON all den einzelnen Gebieten, die wir innerhalb des systematischen Ganzen der Philosophie zu unterscheiden pflegen, bildet die Kulturphilosophie vielleicht das fragwürdigste und das am meisten umstrittene Gebiet. Selbst ihr Begriff ist noch keineswegs scharf umgrenzt und eindeutig festgelegt. Hier fehlt es nicht nur an festen und anerkannten Lösungen der Grundprobleme; es fehlt vielmehr schon an der Verständigung darüber, was sich innerhalb dieses Kreises mit Sinn und mit Recht f r a g e n lässt. Diese eigentümliche Unsicherheit hängt damit zusammen, dass die Kulturphilosophie die jüngste unter den philosophischen Disziplinen ist, und dass sie nicht, gleich ihnen, auf eine gesicherte Tradition, auf eine jahrhundertelange Entwicklung zurückblicken kann. Die Gliederung der Philosophie in die drei Hauptteile der Logik, Physik und Ethik ist schon in der Antike vollzogen und seither fast unverändert festgehalten worden. Noch Kant hat diese Dreiteilung als gültig anerkannt; er hat erklärt, dass sie der Natur der Sache vollkommen angemessen sei und keiner Verbesserung bedürfe[1]). Dass es neben diesen drei Gebieten, neben der Logik, der Moralphilosophie und der Naturphilosophie noch andere, selbständige Weisen und Richtungen philosophischer Fragestellung gibt, dessen wird sich das moderne Denken nur allmählich bewusst. Die Periode der Renaissance bildet freilich auch in dieser Hinsicht den Auftakt zu einer eigentümlichen und originalen Entwicklung. Im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert reift langsam eine neue Aufgabe heran: es bildet sich das heraus, was Dilthey das »natürliche System der Geisteswissenschaften» genannt hat. Aber dieses »natürliche System der Geisteswissenschaften», das die ersten Keime zu einer künftigen Kulturphilosophie in sich barg, bleibt innerhalb der philosophischen Systeme der Zeit vorerst noch gleichsam heimatlos. Das Neue, was sich hier zu regen begann, wurde noch auf lange Zeit hinaus zurückgehalten und gehemmt. Diese Hemmung ist keine blos zufällige oder periphere. Denn sie stammt aus der stärksten positiven und produktiven Kraft, über die jene ersten Jahrhunderte des modernen Geistes verfügten. Es ist die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft, die

[1]) KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. W. (Ausg. CASSIRER IV, 243).

das Erkenntnisideal dieser Epoche geformt hat. Neben ihnen, neben der Geometrie, der Analysis, der Mechanik, schien es keinen Raum für eine wahrhaft strenge, wissenschaftliche Fragestellung zu geben. Sollte daher die Wirklichkeit der Kultur der philosophischen Vernunft zugänglich und für sie durchdringlich sein, sollte sie nicht in mystischem Dunkel oder in den Fesseln der theologischen Tradition verbleiben, so musste sie, in demselben Sinne wie der physische Kosmos, mathematisch fassbar und deutbar sein. Kraft dieser Grundanschauung versucht Spinoza die systematische Einheit zwischen Ethik und Geometrie zu vollziehen. Die Welt des Menschen soll fortan keinen »Staat im Staate» mehr bilden. Wir müssen den Menschen und sein Werk beschreiben und betrachten, als ob es sich um Linien, Flächen oder Körper handelte. In dieser Forderung gipfelt die Spinozistische Einheitslehre, die nicht nur ein metaphysischer, sondern auch ein strenger methodischer Monismus ist. In der adaequaten philosophischen Erkenntnis ist der Zweckbegriff getilgt und ausgelöscht; denn wenn wir auf den Ursprung dieses Begriffs zurückgehen, so wird deutlich, dass er nichts als eine anthropomorphe Verkennung und Verfälschung ist, während die Wahrheit ausschliesslich dem reinen mathematischen Gesetzesbegriff zukommt.

Die Folgezeit ist von Spinozas methodischem Monismus aufs stärkste bestimmt worden. Auch in der Wiedererweckung des Spinozismus, die sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts vollzieht, ist es eben diese Einheitsforderung, die ein wichtiges und entscheidendes Motiv bildet, Schelling konnte hier unmittelbar an Spinoza anknüpfen; er erklärt ausdrücklich, dass seine Identitätsphilosophie nichts anderes sein wolle, als die Vollendung dessen, was Spinoza in einem ersten und kühnen Entwurf hingestellt habe. »Da es die Natur der Philosophie ist» — so heisst es in Schellings »Darstellung meines Systems der Philosophie» vom Jahre 1801 — »die Dinge zu betrachten, wie sie an sich, d. h. insofern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht die wahre Philosophie in dem Beweis, dass die absolute Identität (das Unendliche) nicht aus sich selbst herausgetreten, und alles, was ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst sei, ein Satz, welchen von allen bisherigen Philosophen nur Spinoza erkannt hat, obgleich er den Beweis dafür nicht vollständig geführt, noch auch ihn so deutlich ausgesprochen hat, dass er nicht hierüber fast allgemein missverstanden worden wäre»[1]).

[1]) Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie, § 14, S. W. IV, 120.

Aber trotz dieser Versicherung der Übereinstimmung und der völligen Einmütigkeit mit Spinoza kann Schelling das Problem nicht an derselben Stelle aufnehmen, an der Spinoza es stehen gelassen hatte. Denn, wenngleich auch er eine absolute Identität zwischen Natur und Geist lehrt, so hat sich doch für ihn innerhalb dieser Gleichung das eine Glied: der Begriff der Natur selbst grundlegend gewandelt. Wenn Schelling von der Natur spricht, so denkt er nicht an ein Sein, das sich in Ausdehnung und Bewegung erschöpft. Er fasst sie nicht als einen Inbegriff geometrischer Ordnungen und mechanischer Gesetze, sondern als ein Ganzes lebendiger Formen und Kräfte. Die Natur der mathematischen Physik sinkt für ihn zu einer blossen Abstraktion, zu einem Schatten herab. Echte und wahrhafte Wirklichkeit besitzt die Natur nur in der Form des organischen Geschehens und der organischen Gestaltung. Von dieser ersten Stufe des Seins steigt der philosophische Gedanke zur eigentlichen Welt des Geistes hinauf: zur Welt der Geschichte und der Kultur. Von der theoretischen Philosophie, die uns die Gesetze von Zeit und Raum, von Materie und Kraft kennen lehrt, führt der Weg über die Welt des praktischen Bewusstseins bis zur höchsten Stufe, bis zur Stufe der ästhetischen Anschauung. »Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Form verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht: denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.»[1])

Auf dieser Schelling'schen Grundanschauung baut sich die Kulturphilosophie der Romantik auf. Sie hat ihre Stärke und ihre Schwäche darin, dass sie alle Erscheinungen des Bewusstseins, von der ersten traumhaften Dämmerung des Mythischen, von Sage und Dichtung bis hinauf zu den höchsten Bekundungen des Denkens in Sprache, Wissenschaft und Philosophie, in einem Blick umfassen und aus einem Prinzip erklären will. Das »Land der Phantasie», von dem Schelling spricht, und das Gebiet des strengen logischen Erkennens greifen hier ständig ineinander ein; sie scheiden sich nicht, sondern sie überlagern und überdecken einander. Aus dieser Kraft der Imagination und Intuition schöpfte die Romantik ihre höchsten Leistungen. Sie sah nicht nur die Natur in einem neuen Lichte, sondern

[1]) Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 6. Hauptabschnitt, § 3, S. W. III, 628.

sie umfasste, in und mit dieser Anschauung, zugleich alle Formen des geistigen Seins. Zum ersten Mal schienen hier die echten und tiefsten Quellen des Mythos und der Religion, der Sprache und der Poesie, der Sitte und des Rechts erschlossen zu sein. Es genügt, Namen wie Eichhorn oder Savigny, wie Jakob Grimm oder August Boeckh zu nennen, um anzudeuten, was diese Bewegung für die Grundlegung der Rechtsgeschichte, der Sprachgeschichte, der klassischen Altertumskunde bedeutet und geleistet hat. Die Philosophie der Romantik hat für diese gewaltige wissenschaftliche Arbeit zweifellos den Boden bereitet, und sie hat sie auch im einzelnen immer wieder inspiriert. Aber nach einem Prinzip für diese Arbeit, im strengen logischen Sinne, konnte und durfte diese Philosophie nicht fragen. Denn sie hätte schon mit dieser Frage sich selbst verleugnen müssen; sie hätte in das helle Licht des Verstandes rücken müssen, was, nach der Grundüberzeugung der Romantik, dem Verstand unfassbar und für immer unzugänglich ist. Wurde hier ein »Prinzip» gesucht, so konnte es sich in ihm nicht um eine logische Grundlegung, sondern nur um einen halb-mythischen »Anfang» handeln. Dieser Anfang für alles Geistige, der zugleich geheimnisvoll und offenbar ist, liegt für die Romantik im »Volksgeist». Auch dies ist Naturalismus, wenngleich dieser Naturalismus die Sprache einer spiritualistischen Metaphysik spricht. Denn Geschichte und Kultur sind hier ganz in den Schoss des organischen Lebens zurückgenommen. Sie besitzen keine eigentliche »Autonomie», keine Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit. Sie entstehen nicht auf Grund einer ursprünglichen Spontaneität des Ich, sondern sie sind ein ruhiges Werden und Wachsen, das sich gewissermassen von selbst vollbringt. Wie der Samen nur in das Erdreich gesenkt zu werden braucht, um aus ihm den Baum hervorgehen zu lassen, so wächst das Recht, die Sprache, die Kunst, die Sittlichkeit aus der Urkraft des Volksgeistes hervor. Diese Ruhe und diese Sicherheit schliesst ein quietistisches Gedankenelement in sich. Die Welt der Kultur wird nicht mehr als eine Welt der freien Tat gesehen; sie wird als ein Schicksal erlebt. In diesem Sinne hat z. B. Savigny alle Rechtsbildung auf Sitte, auf Gewohnheit und Volksglauben zu gründen und auf diese Sphäre zu beschränken gesucht, indem er immer wieder betonte, dass echtes Recht nur durch solche »innere, stillwirkende Kräfte» erwachsen könne. »Es macht den Vorzug und den Reiz des Organismus-Gedankens aus» — so sagt Theodor Litt in seiner Schrift »Individuum und Gemeinschaft», die sich durch eine besonders klare und treffende metho-

dische Kritik an den Grundgedanken der organologischen Metaphysik auszeichnet — »dass er das unbeirrbar durchgreifende Walten einer Macht, für deren säkulare Fortbewegung alle Erschütterungen und Zerrissenheiten des Weltlaufs nur ein Kräuseln der Oberfläche bedeuten, im Bilde des traumhaft-sicheren Pflanzendaseins mit sinnfälliger Plastik zur Darstellung bringt; es ist seine Schwäche, dass er ... die Auflösung des personalen Daseins offenbar werden lässt, die ein unablegbares Attribut dieser Lehren bildet.»[1])

Diese Schwäche und diese Gefahr wird freilich erst ganz deutlich, wenn der Schleier, in den die Romantik Natur und Geschichte einhüllt, zerreisst. Dies geschieht in dem Augenblick, in welchem sich die Erkenntnis nicht mehr damit begnügt, sich rein intuitiv in die Urgründe des Lebens zu versenken, sondern statt dessen ein Wissen vom Leben verlangt. Die Naturphilosophie Schellings wird jetzt verlassen; an ihre Stelle tritt das Ideal einer rein empirischen Wissenschaft, die die Lebensphänomene sowohl, wie alle »geistigen» Phänomene aus allgemeinen Naturgesetzen erklärt. Die allgemeine Lebenslehre, die theoretische Biologie muss damit zum Vorbild und Muster, auch für alle Geschichtsbetrachtung und für alle Philosophie der Kultur, werden. Es ist diese Wendung, die sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vollzogen und die ihren deutlichsten Ausdruck in der französischen Kulturphilosophie gefunden hat. Die Denker, die diesem Kreise angehören, haben ihre philosophische Schulung durch Comtes »Cours de Philosophie positive» erhalten. Dieses Grundwerk des Positivismus bestimmt ihre Methode und ihre Fragestellung. Aber noch stärker als diese allgemeinen philosophischen Voraussetzungen hat auf sie die besondere Gestalt der Wissenschaft gewirkt, der sie sich gegenüber sahen. Das Weltbild, das sie vorfanden, und das für sie den Charakter der Endgültigkeit besass, war das der klassischen Physik. Als das oberste Axiom dieser Physik galt der Kausalsatz in jener Fassung, die er in dem berühmten Bilde des »Laplace'schen Geistes» gefunden hat. Auch kritisch gerichtete und an Kant geschulte Denker wagten es nicht, an dieser Fassung zu rütteln. Als Beispiel hierfür kann eine knappe und gehaltreiche Schrift von Otto Liebmann zitiert werden. In seiner Schrift »Die Klimax der Theorien» geht Liebmann davon aus, dass die Voraussetzung des strengen Determinismus für sämtliche Gebiete menschlichen Denkens, Forschens und Erkennens in gleicher

[1]) Litt, Individuum und Gemeinschaft, Grundlegung der Kulturphilosophie, 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1924, S. 153.

Weise gelte, und dass in dieser Hinsicht zwischen den Wissenschaften der moralischen Welt und denen der physischen Welt nicht der geringste Unterschied bestehe. »Ob es sich nun um die Bewegung von Gestirnen und Atomen oder um die der Marktpreise und Papierkurse handelt» — so schreibt Liebmann — »ob die Reihe der geologischen Revolutionen und Metamorphosen unseres Erdballs oder die hinter den Märchen des Livius versteckte Urgeschichte Roms rekonstruiert werden soll, ob menschliche Charaktere, Entschlüsse und Handlungen oder Meeresströmungen und meteorologische Prozesse in Frage stehen, überall beruht rationelle Wissenschaft zum Unterschied vom kindlichen Aberglauben auf der Fundamentalvoraussetzung, dass in den unserer Beobachtung unzugänglichen Partieen des realen Geschehens ein strenger Causalnexus herrsche, welcher dem in unseren Erfahrungsfragmenten sporadisch constatierten Causalnexus aufs genaueste entspricht. Das schwere Problem aber, wie mit dieser wissenschaftlichen Grundüberzeugung die sittliche Freiheit des Willens und die logische Freiheit des Denkens zu vereinigen sei, ist transzendent und darf, nach welcher Seite hin auch immer die Lösung des Problems gesucht werden mag, in unsere erkenntnistheoretische Untersuchung schlechterdings nicht eingemengt werden. Hier wäre es ein fremdartiger, störender Eindringling und würde nur Verwirrung stiften. Es gehört an einen ganz anderen Ort.» »Nicht Wundergläubiger sein» und »an ganz strenge ausnahmslose Gesetzlichkeit alles Geschehens glauben», d. h. an der unbedingten objektiven Allgemeingültigkeit des Causalitätsprinzips schlechterdings nicht zweifeln, — dies beides sind einfach Wechselbegriffe oder Synonyma»[1]).

Ich habe diese Sätze angeführt, weil sie die allgemeine Problemlage der Naturwissenschaft und der Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in besonders knapper und eindringlicher Form bezeichnen. Beide sahen sich vor eine Entscheidung gestellt, der sie, wie es schien, nicht ausweichen konnten. Sie mussten das Ideal des »Laplace'schen Geistes» annehmen oder sich zum Wunderglauben bekennen. Nach welcher Seite die Wagschale sich zu neigen hatte, konnte unter diesen Umständen für den Erkenntnistheoretiker und für den kritischen Philosophen nicht fraglich sein. Heute überkommt uns freilich, wenn wir Liebmanns Sätze lesen, ein eigentümliches Gefühl. Sie sind vor etwa 50 Jahren geschrieben; aber was hat sich in diesem kurzen Zeitraum nicht alles für die Erkenntniskritik

[1]) Liebmann, Die Klimax der Theorien, Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre, Strassburg 1884, S. 87 ff.

und für die allgemeine Wissenschaftslehre verändert! Kein Erkenntniskritiker könnte es heute wagen, das Prinzip des universellen Determinismus in der Form einzuführen, die Liebmann ihm gegeben hat. Denn er sähe sich hierbei sogleich vor all die gewichtigen Fragen und Zweifel gestellt, zu denen die Entwicklung der modernen theoretischen Physik geführt hat. Ich glaube nicht, dass diese Zweifel eine wirkliche Gefahr für den Kausalbegriff als solchen in sich schliessen, und dass sie uns nötigen können, uns schlechthin für den Indeterminismus zu erklären. Aber in jedem Falle fordern sie von uns, dass wir das, was der allgemeine Kausalsatz besagt, und was er nicht besagt, einer erneuten Prüfung unterziehen. Auf diese Seite des Problems, die ich an anderer Stelle eingehend behandelt habe, will ich indes hier nicht eingehen[1]). Ich will statt dessen lediglich die Folgen ins Auge fassen, die das Axiom des universellen Determinismus für die Gestaltung der Kulturwissenschaften und für die Grundlegung der Kulturphilosophie gehabt hat. Die Denker der französischen Kulturphilosophie, die das Problem zunächst in Angriff nahmen, waren, wenngleich sie sich auf die exakte Physik als Vorbild beriefen, weder Mathematiker noch Physiker. Ihr Interesse ging in einer anderen Richtung. Nicht das Weltbild von Newton oder Laplace, sondern das von Darwin und Spencer war es, das ihre Grundanschauungen bestimmte. Auch hier werden, wie bei Schelling und in der romantischen Naturphilosophie, Natur und Kultur dadurch geeint und gewissermassen auf ein und denselben Nenner gebracht, dass sie beide unter ein gemeinsames Gesetz, das Grundgesetz der Entwicklung gestellt werden. Aber die Richtung dieser Einheitssetzung hat sich gewandelt, und sie hat sozusagen ein entgegengesetztes Vorzeichen erhalten. Denn die Differenz, die zwischen Natur und Kultur zu bestehen scheint, soll nicht mehr, wie in der Romantik, durch eine Spiritualisierung der Natur, sondern durch eine Materialisierung der Kultur überbrückt werden. Nicht Metaphysik oder Theologie, sondern Chemie und Physik, Zoologie und Botanik, Anatomie und Physiologie müssen die Führung übernehmen, wenn eine wirkliche Wissenschaft der Kultur gewonnen werden soll. Der Organismus wird als Bild beibehalten; aber er wird nur unter der Bedingung geduldet, dass er sich, in letzter Analyse, auf den Mechanismus zurückführen und vollständig in ihn auflösen lässt.

---

[1]) Vgl. meine Schrift »Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem», Göteborgs Högskolas Årsskrift 1936: 3.

Einer der ersten Denker dieses Kreises, der eine neue kulturgeschichtliche und literargeschichtliche Betrachtung nicht nur gefordert, sondern der sie auch mit wirklicher Meisterschaft gehandhabt hat, ist Sainte-Beuve gewesen. Er ist weder Philosoph noch kann man ihn in irgendeinem Sinne und in irgendeinem Gebiet der Wissenschaft als strengen Systematiker bezeichnen. Seine eigentliche Stärke liegt nicht im Allgemeinen und Grundsätzlichen, sondern in der Fülle des Einzelwissens und in der Anschauung des feinsten Details. In dieser Hinsicht hat er für die geistesgeschichtliche Betrachtung ganz neue Schätze des Wissens erschlossen. Seine Wirkung auf den französischen Gedankenkreis war so stark, dass Anatole France ihn den »Doctor universalis» des neunzehnten Jahrhunderts genannt hat. Er selbst hat sich mit Vorliebe als einen Naturforscher im Reiche des Geistes bezeichnet; er wollte »un naturaliste des esprits» sein.[1]) Aber was Sainte-Beuve mit spielender Virtuosität und mit einer unübertrefflichen Gabe der Einfühlung geübt hat, das ist zu einer festen und strengen Methode erst von seinem grossen Schüler, von Hippolyte Taine, weitergebildet worden. Taine zuerst führt ein festes Schema ein, das fortan für alle kulturgeschichtliche Betrachtung gelten soll. Er schafft jene Trias der Bedingungen, die nach ihm alle Erklärung der besonderen Erscheinungen in sich schliesst, die Trias: Rasse, Milieu, Moment. Haben wir uns einmal dieser drei Grundelemente versichert und halten wir sie fest in der Hand, so ist das Problem vollständig gelöst. Indem wir sie in der rechten Weise miteinander verbinden, können wir jetzt die ganze Weite der geschichtlichen Erscheinungen und der Phänomene der Kultur, in all ihrer schillernden Buntheit, aus ihnen gleichsam hervorzaubern. Und man kann nicht bestreiten, dass es Taine in seinen Hauptwerken, in der »Histoire de la Littérature Anglaise» und in der »Philosophie de l'Art» wirklich gelungen ist, diesen Zauber auszuüben. Er wird nicht müde, eine Unzahl von Einzelheiten zusammenzutragen, um durch sie den Charakter und die Grundgesinnung einer bestimmten Epoche zu beleuchten. In der Sammlung dieser Fakta folgt er keinem bestimmten methodischen Plan. Er nimmt sie auf gut Glück und ohne strenge Prüfung, wo immer er sie findet, auf. Eine Anekdote gilt ihm hier ebensoviel wie ein historischer Bericht oder eine dokumentarische Quelle; ein Wort aus einer Predigt, aus einer zeitgenössischen Satire, aus einem Memoirenwerk wird ohne viele kritische Skrupel zugelassen

[1]) Näheres hierzu s. bei Irving Babbitt, The masters of modern French criticism, Boston and New York 1912.

und an der rechten Stelle verwendet. Aus solchen charakteristischen Einzelzügen, aus dem was Taine selbst »de tout petits faits significatifs» nennt, baut sich seine Darstellung auf. Aber Taine ist sich dabei freilich völlig klar darüber, dass eine blosse Zusammenstellung von Einzeltatsachen niemals zu einer streng begründeten wissenschaftlichen Theorie führen kann. Die Vollendung der Theorie besteht auch nach ihm in ihrem konstruktiven und deduktiven Teil. »Après la collection des faits la recherche des causes»: nach der Aufsuchung der empirischen Einzelerscheinungen die Erforschung der Kräfte, aus denen sie resultieren. Es ist nach Taine nicht schwer, diese Kräfte aufzufinden, sofern wir nur den Grundsätzen des Positivismus treu bleiben. Wir müssen sie als rein immanente, nicht als transzendente Kräfte denken. Sie gehören nicht, wie die überpersönlichen Einheiten und Ganzheiten der romantischen Theorien, einer übersinnlichen Welt an, sondern sie sind dieselben, die die materielle Welt aufbauen und beherrschen. »Die moderne Methode, der ich zu folgen versuche», — so sagt Taine in der Einleitung zu seiner »Philosophie de l'Art» — »und die jetzt in alle Geisteswissenschaften einzudringen beginnt, besteht darin, die menschlichen Werke und insbesondere die Kunstwerke, als Tatsachen und Produkte anzusehen, deren Kennzeichen man aufweisen und deren Ursachen man aufsuchen muss; nichts mehr. So betrachtet, hat die Wissenschaft weder zu rechtfertigen, noch zu verurteilen — sie hat lediglich festzustellen und zu erklären. Die Kulturwissenschaft muss wie die Botanik verfahren, die mit dem gleichen Interesse den Orangenbaum und den Lorbeer, die Fichte und die Birke studiert. Sie ist selbst nichts anderes als eine Art angewandter Botanik, die sich nicht auf Pflanzen, sondern auf die Werke des Menschen bezieht. Auf diese Weise folgt sie der allgemeinen Bewegung, vermöge deren sich heute die Geisteswissenschaften (sciences morales) und die Naturwissenschaften einander nähern, und kraft deren die ersteren die gleiche Sicherheit und den gleichen Fortschritt gewinnen werden, der in den letzteren besteht». Wenn wir eine Gruppe von Tatsachen als physische, eine andere als geistige oder moralische Tatsachen bezeichnen, so mag darin vielleicht irgendein inhaltlicher Unterschied ausgedrückt sein. Aber für die Art ihrer Erkenntnis ist dieser Umstand völlig irrelevant. Denn die Erkenntnis hat es niemals mit den Einzelfakten als solchen, sondern immer nur mit ihrem kausalen Zusammenhang zu tun, und dieser ist in beiden Fällen von gleicher Art und von gleicher Stringenz. »Es gibt Ursachen für den Ehrgeiz, den Mut, die Wahr-

haftigkeit, ganz ebenso wie es Ursachen der Verdauung, der Muskelbewegung, der tierischen Wärme gibt. Laster und Tugend sind Produkte wie Vitriol und Zucker — und jedes komplexe Sein entsteht aus der Verbindung anderer, einfacherer Gegebenheiten, von denen es abhängt. Suchen wir also die einfachen Data der moralischen Eigenschaften auf, ganz ebenso, wie man sie für die psysischen Eigenschaften sucht. Es gibt eine Reihe grosser, allgemeiner Ursachen, und die allgemeine Struktur der Dinge und die grossen Züge der Ereignisse sind ihr Werk. Die Religionen, die Philosophie, die Dichtung, die Industrie und Technik, die Formen der Gesellschaft und der Familie sind schliesslich nichts anderes als das Gepräge, das den Geschehnissen durch diese allgemeinen Ursachen gegeben worden ist.» »Heute» — so kann Taine mit Stolz erklären — »hat die Geschichte, ebenso wie die Zoologie ihre Anatomie gefunden; und welches auch der besondere Zweig der Geschichte sein mag, dem wir uns zuwenden, — ob wir eine philologische, eine linguistische oder eine mythologische Frage behandeln mögen — immer müssen wir auf diesem Wege fortschreiten, um zu neuen, fruchtbaren Resultaten zu gelangen».[1])

In drei Richtungen und unter drei verschiedenen systematischen Voraussetzungen kann die strenge Begründung des historischen Determinismus versucht werden. Man könnte sie als die physikalistische, als die psychologistische und als die metaphysische Begründung voneinander unterscheiden. Die erstere hat ihren klarsten Ausdruck bei den Denkern des französischen Positivismus, bei Comte, bei Sainte-Beuve, bei Renan, bei Taine gefunden; die zweite wird in der Philosophie der Gegenwart durch Spenglers Kulturphilosophie vertreten. Die dritte stellt sich in Hegels Geschichtsphilosophie und in seiner Phänomenologie des Geistes dar. Die physikalistische Auffassung und Begründung geht davon aus, dass alles Geschehen in der Menschenwelt den allgemeinen Naturgesetzen unterliegt, und dass es aus festen Naturbedingungen erwächst. Die physische Anlage, der Boden, das Klima, die Gesetze der Vererbung und die der socialen Nachahmung: das sind die Grundfaktoren des Geschehens, durch die es vollständig und eindeutig bestimmt wird. Es gibt keine Spontaneität des Ich, die diese Gesetze durchbrechen und diese Faktoren umformen könnte. Zwar lässt sich auch in dieser Theorie die Aktivität des Ich nicht völlig zurückdrängen. Denn irgendein, wenn auch noch so bescheidener

[1]) Taine, Histoire de la Littérature Anglaise, Introduction, 8e éd. Paris 1892, S. IX ff.

Anteil dieser Aktivität ist schon in dem Entwicklungsbegriff, der den Rahmen für sie enthält, vorgesehen und zugestanden. In ihm wird vorausgesetzt, dass das einzelne Sein seiner Umwelt nicht starr eingefügt und ihr, kraft dieser Einfügung, sozusagen verfallen ist, sondern dass es sich ihr »anpassen», also innerhalb bestimmter Grenzen sich selbst modifizieren kann. Um diese beiden Seiten des Entwicklungsbegriffs zum Ausdruck zu bringen, hat Comte den merkwürdigen Begriff eines »modifizierbaren Fatums», einer »fatalité modifiable» geprägt, — ein Begriff, der als empirischer und positiver gemeint war, von dem man aber freilich sagen muss, dass er an Schwierigkeit und antinomischer Zwiespältigkeit wohl keinem der von Comte bekämpften metaphysischen Begriffe etwas nachgibt.[1])

Die zweite Form des historischen Fatalismus, die ich die psychologistische genannt habe, wird durch Spengler vertreten. Spenglers Konstruktion glaubt sich weit erhaben über die Enge des positivistischen Naturalismus. Er sieht in der Kultur nicht das Produkt bestimmter physischer Faktoren, sondern den Ausdruck eines bestimmten Seelentums, das nicht weiter ableitbar, nicht kausal erklärbar ist, sondern als eine ursprüngliche Gegebenheit hingenommen werden muss. Wir können nicht fragen, woher und woraus eine bestimmte Kultur entsteht; denn ihre Geburt ist immer ein mystischer Akt. Eine Kultur wird geboren, wo eine grosse Seele mit einem Schlage »aus dem urseelenhaften Zustande ewig kindlichen Menschentums erwacht». Es liegt auf der Hand, dass sich dieses Erwachen nicht in naturwissenschaftlichen Begriffen beschreiben, sondern sich nur ahnend erfassen lässt. Nicht die Wissenschaft, sondern die Dichtung wird damit zum eigentlichen Organon der Kulturphilosophie. »Geschichte wissenschaftlich behandeln wollen» — so erklärt Spengler einmal — »ist im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles... Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten». Und so dichtet er denn sein welthistorisches Epos und seine Tragödie vom Untergang des Abendlandes. Er führt die Reihe der grossen Kulturen, die apollinische, die arabisch-magische, die faustische oder gotische Kultur an uns vorbei. Eine jede ist völlig in sich geschlossen, mit keiner anderen vergleichbar und durch keine andere verstehbar, weil sie der Ausdruck eines einmaligen Seelentums ist, das aufblüht und verwelkt, das aber niemals gleichartig wiederkehren kann. Diese mystische Fatalität umschliesst das einzelne

[1]) Zu Comtes Begriff der »fatalité modifiable» vgl. TROELTSCH, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, S. 390 ff.

Sein und das einzelne Tun noch weit enger und unterwirft beide einer noch weit strengeren und unerbittlicheren Notwendigkeit als das »modifizierbare Fatum» des naturalistischen Positivismus. Denn hier ist jede Möglichkeit der Modifikation geschwunden. Das Aufblühen und Verwelken der einzelnen Kulturen ist ein Schicksalsspruch, den wir in keiner Weise abwenden können. Wir können dem Schicksal nicht in den Arm fallen, wir können das Rad des Ixion, an das wir gefesselt sind, nicht hemmen oder ihm eine andere Richtung geben. Vor den »ungeheuren Lebensläufen» der Kulturseelen versinkt alles Dasein und alles Wollen des Einzelnen; das Individuum kann nichts anderes tun, als sich ihnen gefangen geben und sich ihnen gegenüber in seiner Nichtigkeit erkennen.

Eine diametral-entgegengesetzte Auffassung scheint uns in der Geschichtsphilosophie Hegels entgegenzutreten. Denn Hegels Philosophie will eine Philosophie der Freiheit sein. Und doch hat die Freiheitsidee des metaphysischen Idealismus, wie sie dem Hegelschen System zu Grunde liegt, den Befreiungsprozess nur für das unendliche, nur für das absolute Subjekt, nicht aber für das endliche Subjekt vollzogen. Das letztere bleibt nach wie vor streng gebunden, denn es ist nichts anderes als ein blosser Durchgangspunkt des Weltgeschehens, als ein Mittel, dessen sich der Weltgeist bedient. Das endliche Subjekt ist nur scheinbar der Täter seiner Taten; was es ist und was es leistet, trägt es vielmehr von der absoluten Idee zu Lehen. Diese ist es, die ihm seine Rolle zuweist und ihm seinen Wirkungskreis bestimmt. Eben darin besteht nach Hegel die »List der Vernunft», dass sie den Individuen ständig eine Selbständigkeit vortäuscht und sie mit dieser Täuschung verlockt, ohne ihnen eine wirkliche Selbständigkeit zu gewähren. Die absolute Vernunft bedient sich der Sonderzwecke und der besonderen Leidenschaften des einzelnen, aber sie nimmt sie nicht für diesen selbst, sondern für sich allein in Anspruch. So wird auch hier, gegenüber der Allmacht der sich selbst bewegenden Idee, der einzelne zur blossen Marionette. Wir glauben zu schieben, und wir werden geschoben; wir sind die Werkzeuge einer höheren Macht, die uns nach ihren Zielen lenkt, und deren Gebot wir unterliegen. Gibt es gegenüber dieser dreifachen Bindung, wie sie uns hier durch die Physik, durch die Psychologie, durch die Metaphysik verkündet wird, noch irgendeinen Ausweg, und an welcher Stelle können wir den Hebel ansetzen, um dem individuellen Sein und dem individuellen Tun wieder eine selbständige Bedeutung und einen selbständigen Wert zurückzugewinnen?

Die Antwort auf diese Frage — eine Frage, die uns am Ausgangspunkt jeglicher Kulturphilosophie empfängt — kann ich hier nicht in prinzipieller und systematischer Hinsicht zu formulieren versuchen. Im Rahmen dieser knappen Skizze muss ich mich damit begnügen, an die Stelle einer solchen systematischen Darstellung eine historische Beschreibung zu setzen. Sie kann nicht kürzer und nicht besser gegeben werden als dadurch, dass wir die Namen der Männer nennen, die nicht nur das abstrakte Ideal einer neuen »humanistischen» Grundlegung der Kultur erfasst, sondern die es durch ihr Werk unmittelbar vor uns hingestellt und ihm Seele und Leben eingehaucht haben. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, in der klassischen deutschen Literaturepoche, ringt sich jener neue Humanismus empor, der von ganz anderer Art und von viel grösserer Weite und Tiefe ist, als das, was die Renaissance mit diesem Namen bezeichnet hatte. Auch der Humanismus der Renaissance war keine blosse Gelehrtenbewegung; auch er hat in seinen grössten Geistern, wie in Erasmus, ein universelles Bildungsideal verkörpert, das unmittelbar in das Leben eingreifen wollte und eingegriffen hat. Aber das Losungswort: »*ad fontes*» wies diesen Humanismus auf die Vergangenheit hin und hielt ihn immer wieder an ihr fest. Der Klassizismus des achtzehnten Jahrhunderts ist von anderer Art. Bei aller Verehrung und Bewunderung der Antike, die auch ihn beherrscht, und die ihm den Stempel aufgeprägt hat, ist er weit mehr auf die Zukunft als auf die Vergangenheit gerichtet. Denn der Wille zur Gestaltung, nicht der Wille zur Betrachtung ist hier das entscheidende Motiv. Herders Geschichtsansicht geht, in ihren rein philosophischen Motiven, auf Leibniz zurück. Und für Leibniz birgt die Gegenwart, sofern sie nicht nur als physisches Dasein, sondern als echte geistige Gegenwart gedacht wird, stets ein doppeltes Moment in sich. Sie ist »chargé du passé et gros de l'avenir»; sie ist von der Vergangenheit erfüllt, aber sie geht zugleich mit der Zukunft schwanger. Diese neue Dimension, die die geschichtliche Anschauung erfährt, spüren wir in Herders Ideen, wie wir sie in Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts» spüren. Aber es ist schwer, die neue Lehre vom Menschen und das neue »historische Menschengefühl»[1]), das hier überall zu Grunde liegt, rein begrifflich zu fassen und zu bestimmen. Wir können es uns nicht anders als am Werk Winckelmanns und Lessings, Herders und Schillers, Goethes und Wilhelm von Humboldts zur Anschauung bringen. Goethe hat

[1]) Ein Wort Goethes, vgl. Maximen und Reflexionen, hg. von Max Hecker, Schriften der Goethe Gesellschaft, Band 21, Weimar 1927, Nr. 494.

sich einmal, im Gespräch mit Eckermann, gegen alle Versuche gewehrt, die allgemeine Idee, die der Faustdichtung zu Grunde liegt, in abstracto auszusprechen. »Es hätte auch in der Tat ein schönes Ding werden müssen» — so sagt er — »wenn ich ein so reiches, buntes und so höchst mannigfaltiges Leben, wie ich es im Faust zur Anschauung gebracht, auf die magere Schnur einer einzigen, durchgehenden Idee hätte reihen wollen».[1]) So lässt sich auch das höchst mannigfaltige geistige Leben, das sich in der Dichtung und in der Philosophie der klassischen deutschen Literaturepoche regt, nicht durch eine einzelne Idee bezeichnen und gewissermassen auf sie allein verpflichten. Es wäre verfehlt und irreführend, wenn man, zum Ausdruck für dieselbe, eine jener scharf geschliffenen Formeln wählen wollte, wie Taine, der solche Formeln liebt, und der sie meisterhaft handhabt, sie für seine eigene Grundanschauung gegeben hat. Hier lässt sich vielmehr nur der Weg der mittelbaren Beschreibung und der mittelbaren historischen Charakteristik versuchen. Und hierbei drängt sich zunächst ein negatives Moment auf. Man hat sich daran gewöhnt, das »Humanitätsideal» des achtzehnten Jahrhunderts vor allem unter ethischen Gesichtspunkten zu betrachten; man pflegt in ihm, wo nicht ausschliesslich, so doch in erster Linie, ein ethisches Ideal zu sehen. Aber diese Auffassung ist zweifellos zu eng. Für Winckelmann und Herder, für Goethe und Humboldt, ja auch für Schiller und Kant liegt die eigentliche konkrete Bedeutung der Humanität an einer anderen Stelle. Sie sind freilich überzeugt, dass eine bestimmte Form der Sittlichkeit und eine bestimmte Ordnung des staatlich-gesellschaftlichen Lebens die Folge der »*humanitas*» sein und dass sie gewissermassen ihre reifste und edelste Frucht darstellen werde. Aber sie sehen nicht auf dieses Ziel allein, sondern ihnen steht ein viel allgemeineres Thema und ein weit umfassenderes Problem vor Augen. Was sie unter dem Namen der Humanität suchen, das liegt nicht innerhalb der Grenzen der sittlichen Form. Es erstreckt sich vielmehr auf jegliche Gestaltung überhaupt, gleichviel in welchem besonderen Lebenskreise sie sich vollziehen mag. Als der Grundzug alles menschlichen Daseins erscheint es, dass der Mensch in der Fülle der äusseren Eindrücke nicht einfach aufgeht, sondern dass er diese Fülle bändigt, indem er ihr eine bestimmte F o r m aufprägt, die letzten Endes aus ihm selbst, aus dem denkenden, fühlenden, wollenden Subjekt herstammt.

---

[1]) Gespräch mit Eckermann vom 6. Mai 1827; Goethes Gespräche, hg. von Flodoard Frh. v. Biedermann, Leipzig 1910, III, 394.

Dieser Wille zur Form und dieses Vermögen zur Form ist es, was von Herder und Humboldt am Wesen der Sprache, von Schiller am Wesen des Spiels und der Kunst, von Kant an der Struktur der theoretischen Erkenntnis aufgezeigt wird. All dies wäre nach ihnen als Ergebnis, als blosses Produkt nicht möglich, wenn ihm nicht je eine eigentümliche Weise des Produzierens zu Grunde läge. Dass er dieser Art der Produktivität fähig ist, das ist es, was als der eigentümliche und auszeichnende Charakter des Menschen erscheint. Die »*humanitas*» im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet jenes ganz universelle und doch in seiner Universalität einzigartige Medium, in dem allein »Form» entstehen, und in dem sie sich weiterbilden und fortpflanzen kann. Dabei schliesst die Auszeichnung dieser spezifischen Sphäre keineswegs die Annahme und die Forderung in sich, dass wir, zu ihrer Begründung und Behauptung, den Kreis des natürlichen Daseins durchbrechen und prinzipiell aus ihm heraustreten müssten. Für die Kantische »Revolution der Denkart» bedurfte es in der Tat in gewissem Sinne einer solchen Sprengung und Durchbrechung des Naturbegriffs. Kants Lehre beruht auf dem Dualismus zwischen Natur und Freiheit, zwischen dem »*mundus sensibilis*» und dem »*mundus intelligibilis*». Aber Herder und Goethe sind ihm auf diesem Wege nicht gefolgt. Sie sehen in dem, was sie unter der Idee der »*humanitas*» zusammenfassen, nicht sowohl ein spezifisches Sein, als vielmehr eine spezifische Leistung. Dieser Leistung ist unter allen Naturwesen nur der Mensch fähig. »Er unterscheidet, wählet und richtet, Er kann dem Augenblick Dauer verleihen.» Was der Mensch vollzieht, ist die Objektivierung, die Selbstanschauung auf Grund der theoretischen, der ästhetischen, der ethischen Formung. Sie stellt sich schon in den ersten Äusserungen der Sprache dar, und sie entfaltet sich immer reicher und vielfältiger in der Poesie, in der bildenden Kunst, in der religiösen Anschauung, im philosophischen Begriff. All dies drückt die eigentümliche Fähigkeit und Fertigkeit des Menschen aus, seine »*capacitas infinita*», um es mit einem Worte des Comenius zu bezeichnen. Aber diese »*capacitas infinita*», diese Richtung auf das Unendliche, schliesst zugleich eine strenge Selbstbegrenzung in sich. Denn alle Form verlangt ein bestimmtes Mass und ist in ihrer reinen Erscheinung an dasselbe gebunden. Das Leben kann rein aus sich heraus, als blosses frei dahinströmendes Leben, keine Form erzeugen; es muss sich zusammenfassen und sich gewissermassen in einen bestimmten Punkt zusammennehmen, um der Form teilhaft zu werden.

Die eigentlich-philosophische Darstellung und Begründung dieser Anschauung ist nicht in den metaphysischen Systemen des deutschen Idealismus gegeben worden, wenngleich auch sie das hier gestellte Problem immer wieder berührt und nach einer Lösung für dasselbe im Rahmen ihrer eigenen Voraussetzungen und Begriffsmittel gesucht haben. Aber nicht Fichte, Schelling oder Hegel, sondern Wilhelm von Humboldt ist es, der hier die Brücke geschlagen hat. Den Gang des philosophischen Denkens zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts kann man sich nicht völlig klar machen, wenn man nur die Linie der grossen Systeme verfolgt. Man verliert bei dieser Einteilung, die noch immer die philosophiegeschichtliche Darstellung beherrscht, etwas Wichtiges und Wesentliches; man verschliesst sich den Blick für einen geistigen Zusammenhang, der beim Studium Humboldts sofort in voller Prägnanz und Klarheit hervortritt. Humboldts Werk erscheint auf den ersten Blick weit weniger geschlossen als das Werk Fichtes, Schellings, oder Hegels. Je weiter er auf seinem Wege fortschreitet, um so mehr scheint er sich in die wissenschaftliche Einzelforschung und in Detailfragen dieser Forschung zu verlieren. Aber er durchdringt dies alles mit echtem philosophischem Geist, und er lässt das Ganze, dem seine Untersuchung gilt, niemals aus den Augen. Was Humboldt als praktischer Staatsmann und als Theoritiker der Politik, was er als Geschichtsphilosoph, als Aesthetiker, als Neubegründer der Sprachphilosophie geleistet hat, das steht alles im Zeichen Einer grossen Idee: im Zeichen eines allumfassenden Universalismus, der zugleich der reinste Individualismus sein und bleiben will. Hier wird auch die Grenze gegen Spinoza deutlich, dessen Gedankenwelt auf Humboldt stark gewirkt hat. Spinozas Universalismus ist metaphysischer Art und Herkunft. Er muss von dem Ich, wenn es der Anschauung des Ganzen, der adaequaten Erkenntnis der Natur und der Gottheit teilhaft werden soll, eine Art von Selbstverzicht verlangen. Denn auch für die menschliche Persönlichkeit gilt der Satz: »Omnis determinatio est negatio». Sie ist in ihrer Besonderheit und Begrenzung der Gegenpol zum unendlichen Sein Gottes und der Natur. Wir können an ihr nicht festhalten und uns nicht in sie versenken, ohne damit wieder allen Gefahren des Anthropozentrismus und Anthropomorphismus zu verfallen. Aber der Neu-Humanismus, der Humanismus Goethes, Herders und Humboldts fordert hier ein anderes Verhältnis. Der Spinozistische Satz, dass alle Begrenzung Schranke ist, gilt nach ihm nur dort, wo es sich um eine von aussen gesetzte Begrenzung handelt,

um eine Form, die einem Gegenstand durch äussere, ihm selbst fremde Kräfte aufgeprägt wird. In der freien Persönlichkeit aber hebt sich diese Art der Bestimmung auf. Sie ist nur dadurch Form, dass sie sich selbst ihre Form gibt, und deshalb dürfen wir in ihr, dem unendlichen Sein Gottes und der Natur gegenüber, nicht lediglich eine Schranke sehen, sondern wir müssen sie als eine echte und ursprüngliche Kraft erkennen und anerkennen. Das Allgemeine, das sich uns im Bereich der Kultur, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, in der Philosophie enthüllt, ist daher stets zugleich individuell und universell. Denn in dieser Sphäre lässt sich das Universelle nicht anders als in der Tat der Individuen anschauen, weil es nur in ihr seine Aktualisierung, seine eigentliche Verwirklichung finden kann. Humboldt hat diese seine Grundthese, in der Vorrede zu seinem grossen Kawi-Werk, vor allem an der Sprache durchgeführt. Die Sprache ist für ihn »die leuchtendste Spur und der sicherste Beweis, dass der Mensch nicht eine an sich abgesonderte Individualität besitzt, dass »Ich» und »Du» nicht blosse, sich wechselseitig fordernde, sondern wahrhaft identische Begriffe sind, und dass es in diesem Sinne Kreise der Individualität gibt, von dem schwachen, hilfsbedürftigen und hinfälligen Einzelnen hin bis zum uralten Stamme der Menschheit.» Ohne ein solches ursprüngliches Verhältnis wäre nach Humboldt alles Einander-Verstehen, alles Leben der Menschen im Medium der Sprache, bis in alle Ewigkeit unmöglich. Der Geschichtsforscher und der Geschichtsphilosoph Humboldt hält diese Grundanschauung fest und er findet für sie eine neue Bestätigung und Begründung. Alles geschichtliche Leben ist national-bedingt und national-begrenzt; aber es vermag gerade in dieser Bedingtheit und kraft ihrer zum Zeugen der Ganzheit und der ungebrochenen Einheit des Menschengeschlechts zu werden. »Eine Nation. . . ist eine durch eine bestimmte Sprache charakterisierte geistige Form der Menschheit, in Beziehung auf idealische Totalität individualisiert. In allem, was die menschliche Brust bewegt, namentlich aber in der Sprache liegt nicht nur ein Streben nach Einheit und Allheit, sondern auch eine Ahndung, ja eine innere Überzeugung, dass das Menschengeschlecht trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit, dennoch in seinem Urwesen und seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist. . . Die Individualität zerschlägt, aber auf eine so wunderbare Weise, dass sie gerade durch die Trennung das Gefühl der Einheit weckt, ja als ein Mittel erscheint, diese wenigstens in der Idee herzustellen. . . Tief innerlich nach jener Einheit und Allheit

ringend, möchte der Mensch über die trennenden Schranken seiner Individualität hinaus, muss aber gerade, da er, gleich dem Riesen, der nur von der Berührung der mütterlichen Erde seine Kraft empfängt, nur in ihr Stärke besitzt, seine Individualität in diesem höheren Ringen erhöhen.[1]) Auch dem »Klassizismus» Humboldts gibt dieser Zug das Gepräge. »Griechenland» — so sagt er in seinem Aufsatz »Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers» — »stellt . . . eine weder vorher noch nachher jemals da gewesene Idee nationeller Individualität auf, und wie in der Individualität das Geheimnis alles Daseins liegt, so beruht auf dem Grade, der Freiheit und der Eigentümlichkeit ihrer Wechselwirkung alles weltgeschichtliche Fortschreiten der Menschheit.»[2])

In solcher Reinheit und Tiefe ist das Prinzip der Individualität von keinem der Systeme des historischen Determinismus, die wir betrachtet haben, gefasst worden. Blickt man auf die Denker des französischen Positivismus, so findet man freilich, dass ihr Naturalismus und Determinismus sie keineswegs am Verständnis des individuellen Seins gehindert hat. Alle diese Denker sind viel zu sehr Artisten, um nicht zugleich Individualisten zu sein. Wenn sie es als Theoretiker oft schwer finden, den spezifischen Wert des Individuellen anzuerkennen, so kennen sie doch seinen ganzen Reiz und unterliegen immer wieder, gewissermassen wider Willen, diesem Reiz. Sie verfügen über alle Gaben der ästhetischen Einfühlung und der psychologischen Analyse, und sie nutzen dieselben, um die letzten Feinheiten des Seelischen aufzuspüren und darzustellen. Sainte-Beuve hat in seinem grossen Werk über Port Royal, sowie in seinen »Causeries du Lundi» und in seinen »Portraits littéraires» eine neue Form und eine neue Technik des literarischen Porträts geschaffen, die nach ihm kaum jemals wieder erreicht, geschweige überboten worden ist. Und auch Taines Lehre von der Allmacht des »Milieus» besagt für ihn nicht, dass sich für den Blick des naturalistischen Historikers die Geschichte schlechthin in Massenbewegungen auflöst. Taine will sich den geistigen Gehalt jeder Epoche, die er studiert, durch die Betrachtung des Einzelmenschen zugänglich machen, und er will diesen in seiner völligen, konkreten Bestimmtheit sehen. Im Grunde — so erklärt er, — gibt es weder Mythologien noch Sprachen; es gibt nur Menschen, die Worte brauchen und Bilder und Begriffe

[1]) Humboldt, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, Gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Band VII, 1, Berlin 1907, S. 125.

[2]) Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers, Gesammelte Schriften IV, 52 f.

schaffen. »Ein Dogma ist nichts an sich selbst; um es zu verstehen, blickt auf die Menschen hin, die es gemacht haben, auf dieses oder jenes Porträt des sechzehnten Jahrhunderts, auf das harte und energische Gesicht eines Erzbischofs oder eines englischen Märtyrers. Die wirkliche Geschichte erhebt sich vor uns erst, wenn der Historiker dazu gelangt, über den Abstand der Zeiten hinweg, den lebendigen Menschen vor uns hinzustellen: von bestimmten Bräuchen beherrscht, von bestimmten Leidenschaften besessen, mit seiner Stimme und seiner Physiognomie, mit seinen Gesten und Kleidern, deutlich und vollständig, wie den Menschen, den wir eben in der Strasse verlassen haben.» *Rien n'existe que par l'individu; c'est l'individu lui-même qu'il faut connaître*». Eine Sprache, eine Gesetzgebung, ein Katechismus sind stets nur etwas Abstraktes; das Konkrete, das eigentlich Wirkliche ist der handelnde, der körperliche und sichtbare Mensch, der Mensch, der isst, der arbeitet, der sich schlägt. Lasst also die Theorie der Verfassungen und ihres Mechanismus, die Theorie der Religion und ihres Systems beiseite, und versucht statt dessen die Menschen in ihrer Werkstätte, in ihrem Bureau, auf ihren Feldern, mit ihrer Sonne, ihrem Boden, ihren Häusern, ihren Kleidern, ihren Mahlzeiten zu sehen. Das ist der erste Schritt in der Geschichte.»[1])

Schärfer und rückhaltsloser, als es hier geschieht, kann, wie es scheint, das Bekenntnis zum Individualismus nicht ausgesprochen werden. Aber was ist letzten Endes für Taine das Individuum selbst, und wo haben wir den Kern seines Wesens zu suchen? Dieser Kern liegt für ihn nicht mehr, wie für den Humanismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in dem »monadischen» Sein, in der »geprägten Form, die lebend sich entwickelt». Er liegt viel mehr im physisch-psychischen Stoff, in dem Grund t r i e b, von dem der einzelne beherrscht und gleichsam besessen ist. Haben wir einmal diesen Grundtrieb erfasst, so haben wir damit den Menschen in seiner Gesamtheit, mit all seinen Vorstellungen und Gedanken, seinen Ideen und Idealen vor uns. Denn vom Standpunkt der Entwicklungsgeschichte gesehen ist der Mensch nichts anderes und kann er nichts anderes sein, als ein Tier einer höheren Gattung: ein Tier, das mit derselben Notwendigkeit Gedichte oder philosophische Systeme produziert, wie die Seidenraupen ihre Puppen und die Bienen ihre Zellen hervorbringen.

Was hier von den Individuen gesagt wird, das wird in Spenglers Geschichtsphilosophie auf die »Kulturseele» übertragen. Wie Taine

[1]) Taine, Histoire de la Littérature Anglaise, S. V ff.

erklärt, unser Geist sei ebenso mathematisch konstruiert, wie ein Uhrwerk, so ist die Kulturseele für Spengler, trotz des romantisch-mystischen Schimmers, der sie umgibt, ein Mechanismus, dessen Gang wir bis ins einzelne bestimmen und voraussagen können, wenn es uns einmal gelungen ist, seine Triebfeder zu erkennen. Die Einzelnen sind völlig eingespannt in dieses Räderwerk. Ihre selbständige Schöpferkraft ist blosse Illusion. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass die deutsche Kultur eine andere Gestalt gewonnen und einen anderen Lauf genommen hätte, wenn Goethe oder Beethoven in ihrer Kindheit gestorben wären. Der Lebensgang der Kulturseele wäre hierdurch nicht verändert worden: bei ihrem Fortfall wäre das, was sie zu leisten hatten, eben »durch andere Köpfe vertreten» worden. Es ist von hohem systematischen und geistesgeschichtlichen Interesse, zu beobachten, wie in dieser Anschauung zwei Motive miteinander verschmolzen sind, die ihrem Sinn und Ursprung nach diametrale Gegensätze und Gegenpole zu sein scheinen. Hegels Geschichtsphilosophie sieht in der Freiheit das eigentliche grosse Thema der Weltgeschichte, und sie definiert die letztere als den »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit». Die Orientalen haben »nur gewusst, dass E i n e r frei, die griechische und römische Welt aber, dass E i n i g e frei sind; dass w i r aber wissen, alle Menschen an sich, das heisst der Mensch als Mensch sei frei, ist auch zugleich die Einteilung der Weltgeschichte. Die Philosophie lehrt uns, dass alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, dass die Freiheit das einzig Wahrhafte des Geistes sei.»[1]) Aber Hegel verlangt von der Philosophie, dass sie diesen Satz nicht nur als solchen aufstelle, sondern dass sie ihn beweise. Und bewiesen werden kann er nach ihm nur durch die dialektische Methode und durch die immanente logische Notwendigkeit, die dieser Methode innewohnt. Kant und Fichte konnten, nach Hegel, diesen Beweis nicht erbringen. Für sie blieb die Freiheit ein Ideal, das aber als solches, zur »Ohnmacht des blossen Sollens» verurteilt war. Um vom Sollen zum Sein zu gelangen, um Idee und Wirklichkeit endgültig miteinander zu versöhnen, muss gezeigt werden, dass alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich ist. Der französische Naturalismus, hat, so sehr er sich von den inhaltlichen Voraussetzungen des Hegelschen Systems entfernt, seine

[1]) Hegel, Sämtliche Werke, IX, 22 ff.

methodischen Voraussetzungen keineswegs schlechthin aufgegeben. Wenn die Denker dieses Kreises ihr empirisch-wissenschaftliches Rüstzeug der Lehre Comtes entnehmen, so hat doch andererseits die Hegelsche Logik und Phänomenologie stark auf sie gewirkt. Taine hat uns berichtet, dass die Lektüre von Hegels Logik zu den entscheidenden Ereignissen seiner Jugend gehörte, — er fügt hinzu, dass er sechs Monate dazu gebraucht habe, dieses Monstrum zu verdauen.[1]) Und sein Leben lang bleibt er, trotz allem Empirismus, von dem Wunsche beseelt, vom Faktischen und Zufälligen zum Notwendigen durchzudringen: »de passer de l'accidentel au nécessaire, du relatif a l'absolu, de l'apparence à la vérité».[2]) Eben dies erschien ihm als die grosse Aufgabe, die nun nicht mehr, wie früher, der spekulativen Philosophie, sondern der empirischen Wissenschaft gestellt sei, und vor deren naher Erfüllung und Vollendung die Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts zu stehen glaubte. Auch Renan hat in seinem Jugendwerk: »L'Avenir de la Science» der Hoffnung auf diese nahe Vollendung Ausdruck gegeben. Die Wissenschaft wird erfüllen, was die Religion versprochen hat, was sie aber nicht zu leisten vermochte. Sie wird eine neue Menschheit schaffen und das Glück und den Frieden dieser Menschheit begründen. Das ist noch vor Renans eigener Berührung mit der wirklichen Wissenschaft geschrieben. Es ist das Bild, das der 25jährige in einer Art von enthusiastischem Vorblick vor sich aufsteigen sah. Aber je weiter Renan auf seinem Wege fortschritt, je mehr er sich in seine eigentliche Arbeit, in die Arbeit des Philologen, des Religionshistorikers, des Kritikers der Mythen- und Religionsgeschichte versenkt, um so tiefere Schatten fallen auf dieses Bild. Versagt nicht auch die Wissenschaft, — so fragt er jetzt — wenn wir an sie nicht bloss theoretische, sondern ethische Anforderungen stellen, d. h. wenn wir sie nicht als blosses Instrument der Erkenntnis, sondern als echtes Organon der Lebensgestaltung brauchen wollen? Immer mehr neigt er dazu, diese Frage zu bejahen; aber damit droht zugleich der Boden unter seinen Füssen zu versinken. »Der religiöse Mensch» — so sagt er in einer seiner Tagebuchaufzeichnungen — »lebt von einem Schatten; wir leben vom Schatten eines Schattens. Wovon wird man nach uns leben?»[3])

[1]) Taine, Vie et Correspondance, 4. vols., 1903—1907, II, 30; vgl. Babbitt, The Masters of modern French criticism, S. 224 ff.

[2]) Histoire de la Littérature Anglaise, V, 410.

[3]) Vgl. Walther Küchler, Ernest Renan, Der Dichter und der Künstler, Gotha 1921, S. 195.

Hier wird plötzlich ein Bruch in der Lebensanschauung und in dem Wissenschaftsideal des Naturalismus sichtbar. Immer drohender richtet sich jetzt vor ihm diese neue Frage auf: die Frage: »*De quoi vivra-t-on après nous?*» Comte hatte die Lücke, die hier sichtbar wird, nur dadurch zu füllen vermocht, dass er das Bild einer neuen positivistischen und soziokratischen Religion entwarf, und dass er einen neuen Kult, den Kult des »Grand Être» einführen wollte. Aber er hatte damit bereits seiner eigenen Methodik entsagt; er hatte eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begangen. Will man diesen Schritt vermeiden, will man den Weg des Positivismus und Naturalismus bis zu Ende gehen, so sieht man sich immer mehr in den optimistischen Zukunftshoffnungen, von denen man ausgegangen war, enttäuscht. Keiner der Denker des französischen Naturalismus ist dieser skeptischen Stimmung ganz entgangen. Sie fühlen alle, dass der Enthusiasmus, der ihre wissenschaftliche Arbeit durchdringt und beseelt, »nach aussen nichts bewegen» kann. Sie müssen sich, im Praktischen, zuletzt resigniert bescheiden. Sainte-Beuve hat einmal von sich selbst gesagt, er sei im Grunde ein melancholischer Skeptiker, der nicht einmal seines eigenen Zweifels sicher sei.[1]) Taine ist weit entschiedener und doktrinärer, und er hat auch als Historiker diese Haltung nicht verleugnet. Sein geschichtliches Hauptwerk: »Les origines de la France contemporaine» ist weit davon entfernt, jenes methodische Ideal zu verwirklichen, das Taine gezeichnet hatte. Nirgends werden hier Tugend und Laster wie Vitriol oder Zucker behandelt. Zwar erklärt Taine auch in der Vorrede zu den »Origines de la France contemporaine», dass es einem Historiker erlaubt sein müsse, wie ein Naturforscher zu verfahren. Er werde also seinen Gegenstand ohne jeden Hintergedanken betrachten und die politische Entwicklung Frankreichs beschreiben, wie man die Metamorphose eines Insekts beschreibt.[2]) Dennoch fühlen wir, wenn wir uns in seine Darstellung versenken, überall die leidenschaftliche Anteilnahme an den Ereignissen, die er schildert. Statt sie lediglich zu beschreiben und sie aus ihren generellen Ursachen, aus der Trias von Rasse, Milieu, Moment zu erklären, will Taine prüfen und richten, urteilen und werten. Und dieses Urteil, das Urteil des Historikers und Psychologen, ist weit entfernt von jenem Hegelschen Bild der Weltgeschichte, wonach

---

[1]) Vgl. Babbitt, a. a. O. S. 111.

[2]) Taine, Les Origines de la France contemporaine, 12 éd., Paris 1882, Préface, S. V.

in ihr die »Idee» das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige sein sollte. Wie könnten wir hier an einen Sieg der Idee glauben, wie könnten wir nicht sehen, dass der geschichtliche Prozess durch harte Realitäten von ganz anderer Art und ganz anderem Ursprung bestimmt wird? In ihm finden wir überall nur den empirischen Menschen wieder, und dieser kann seine Natur nirgends verleugnen. Dem Traum der »Perfektibilität» müssen wir, nach Taine, entsagen. Psychologie und Geschichte lehren uns, in Bezug auf die eigentlichen und wesentlichen Eigenschaften des Menschen, nur eine vollkommene Stabilität, die durch keinen angeblichen Fortschritt der Kultur abzuändern ist. Der Schein der menschlichen »Weisheit» vergeht. Was wir so nennen, ist immer nur ein glückliches Produkt besonders günstiger Umstände. Es ist daher keineswegs die Regel, sondern die Ausnahme; »*une rencontre*» wie Taine sich einmal bezeichnend ausdrückt. Der Charakter der Menschheit als Ganzes wird durch solche »Zufallstreffer» nicht berührt und nicht verändert. Der Naturalismus begann mit dem Faustischen Wissensdrang und mit einer Apotheose des Wissens, das allein die Erlösung der Menschheit herbeiführen könne. Aber der Glaube, dass die Wissenschaft die menschliche Natur nicht nur erkennen könne, sondern dass sie auch dazu berufen sei, ihre Schwächen und Schäden zu heilen, schwindet um so mehr, je mehr die Denker des Naturalismus, als Historiker und Psychologen, in das Innere dieser Natur hineinblicken. »Ce qu'on appelle nature», — so sagt Taine in seiner Schilderung der realistischen Kunst Fieldings — »c'est cette couvée de passions secrètes, souvent malfaisantes, ordinairement vulgaires, toujours aveugles, qui frémissent et frétillent en nous, mal recouvertes par le manteau de décence et de raison sous lequel nous tâchons de les déguiser; nous croyons les mener, elles nous mènent; nous nous attribuons nos actions, elles les font. Il y en a tant, elles sont si fortes, si entrelacées les unes dans les autres, si promptes a s'éveiller, à s'élancer et a s'entraîner, que leur mouvement échappe à tous nos raisonnements et à toutes nos prises».[1]) Hier findet sich keine Spur des Hegelschen Geschichtsbildes mehr. Wir hören nur noch die Weisheit Schopenhauers und die Weisheit Mephistos:

»Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.»

Was uns in alledem entgegentritt, ist im Grunde eine Krise des

[1]) Taine, Histoire de la Littérature Anglaise, IV, 130.

Entwicklungsbegriffs, auf welchem die gesamte naturalistische Kulturphilosophie sich aufbaut. Der dialektische Sinn der Entwicklung, wie er sich in Hegels System darstellt, lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass alle Entwicklung auf ein einziges und höchstes Ziel gerichtet, dass sie die Verwirklichung der »absoluten Idee» ist. Und dieser teleologische Einschlag verschwindet keineswegs gänzlich, wenn der Entwicklungsbegriff seine idealistische Bedeutung verliert und in rein empiristisch-naturalistischer Prägung erscheint. Denn auch für Comte und Spencer gilt, dass die Natur als solche unter dem Gesetz des Fortschreitens, der Differenzierung und Höherbildung steht. Spencers Entwicklungslehre — so sagt Troeltsch mit Recht — »ist das vollendete empiristische und reflexionsmässige Gegenstück der Dialektik, wie er denn in der Tat die erste Anregung den durch Coleridge vermittelten Gedanken Schellings vom Aufstieg des Lebens zu zunehmender Organisation und zugleich Individualität entnahm und diese Gedanken dann in die ihm selbstverständliche positiv-naturwissenschaftliche Denkweise übertrug.»[1]) Für Spencer selbst musste dieser Dualismus seines Entwicklungsbegriffs verborgen bleiben; denn er ist, trotz allem Empirismus und Agnostizismus, in den Grundlagen seines Systems noch ganz »naiver» Metaphysiker. Aber eine kritische Durchdringung der Voraussetzungen der biologischen Erkenntnis selbst musste hier alsbald weiterführen und neue Probleme ans Licht heben. Sie musste zeigen, wie wenig eine rein kausale Theorie der Entwicklung den Beweis für einen »Fortschritt» innerhalb der Natur und innerhalb der Menschheitsgeschichte erbringen kann. Hier blieb, wenn man die Gebote der wissenschaftlichen Objektivität in ihrer ganzen Strenge durchführen wollte, nur die Entsagung übrig, eine Entsagung, der man sich unterwarf, die man aber, gegenüber den hochgespannten Erwartungen des Anfangs, doch immer wieder als Enttäuschung empfinden musste.

Welche Folgerungen sollen wir aus alledem ziehen? Sollen wir die Wissenschaft anklagen, dass sie unsere Hoffnungen nicht erfüllt und ihre Versprechungen nicht eingelöst hat? Und sollen wir daraufhin, wie es so oft und so leichthin geschehen ist, den »Bankrott» der Wissenschaft verkünden? Das wäre voreilig und töricht; denn es ist nicht die Schuld der Wissenschaft, wenn sie uns auf eine falsch gestellte Frage die Antwort schuldig bleibt. Und es war eine falsche Problemstellung und eine verfehlte Forderung, wenn man von der

[1]) Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, S. 421.

Wissenschaft verlangte, dass sie uns nicht nur die Gesetze der objektiven Wirklichkeit in immer schärferer und exakterer Fassung kennen lehren sollte, sondern dass sie, darüber hinaus, noch eine Voraussage über ihre eigene Zukunft und über die Zukunft der menschlichen Kultur machen sollte. Eine solche Vorherbestimmung, — das müssen wir freilich zugestehen und das müssen wir uns eingestehen — ist weder auf empirisch-induktivem Wege, noch ist sie auf dialektisch-spekulativem Wege möglich. Aber *diese* Art der »Prädetermination» ist uns nicht nur im Bereich des geistigen Geschehens, sondern auch im Gebiet des Naturgeschehens mehr und mehr problematisch geworden. Dem Ideal der vollständigen Voraussage, im Sinne des Laplaceschen Geistes haben wir auch hier mehr und mehr entsagen müssen. Der Kausalbegriff ist damit keineswegs aufgegeben; aber er hat eine andere und erkenntnistheoretisch einwandfreiere Fassung erhalten.[1]) Schon auf dem Boden der klassischen Physik haben kritisch-gesinnte Physiker wie Helmholtz erklärt, dass man von dem Naturforscher als solchem einen *Beweis* des Kausalsatzes, im üblichen Sinne, weder erwarten noch fordern könne. Denn jeder empirische Beweis — und um einen solchen könnte es sich für die Naturforschung allein handeln — müsste uns in einen unentrinnbaren Zirkel verwickeln. Aber dies kann nach Helmholtz die Naturwissenschaft nicht hindern, ihre Strasse weiterzugehen. Hier gilt für sie nur der eine Rat, der Rat: »Vertraue und Handle!» Die Forschung muss den Kausalsatz als die für sie gültige immanente Regel voraussetzen, und sie muss sehen, wie weit sie in ihrem Fortgang diese Regel mit immer reicherem konkret-empirischen Gehalt erfüllen und sie dadurch bestätigen und bewähren kann.[2])

Wenn dies für den Physiker gilt, so gilt es in einem noch viel schärferen und prägnanteren Sinne für alle Geisteswissenschaften. Die zukünftige Gestalt der Kultur lässt sich nicht vorwegnehmen und sie lässt sich durch all unser empirisches Wissen über ihre Gegenwart und ihre historische Vergangenheit nicht vollständig bestimmen. Und auch die Philosophie kann diese Grenze unserer empirischen Erkenntnis nicht willkürlich überschreiten. Sie will, als kritische Philosophie, die allgemeinen Grundrichtungen der Kultur erkennen; sie will zu einem Verständnis der universellen Prinzipien

---

[1]) Näheres hierzu in meiner Schrift: Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1936: 3.

[2]) Helmholtz, Die Tatsachen in der Wahrnehmung, (1878), Vorträge und Reden 4. Aufl., Braunschweig 1896, S. 244.

der »Formgebung» überhaupt vordringen. Aber auch sie kann nicht prophezeien; am wenigsten dort, wo es sich nicht nur um physisches Sein und Geschehen, sondern um menschliches Tun handelt. Das Tun erkennt sich erst in seinem eigenen Vollzug und wird sich erst in ihm der in ihm liegenden Möglichkeiten bewusst. Es ist nicht von vornherein an einen bestimmten, klar abzugrenzenden Kreis von Möglichkeiten gebunden, sondern muss sich ständig neue Möglichkeiten suchen und schaffen. Dieses Suchen und Schaffen ist die Leistung der eigentlich grossen, der wahrhaft produktiven Individuen. Die immer wieder aufbrechende Unsicherheit über das Schicksal und die Zukunft der menschlichen Kultur kann somit eine kritische Kulturphilosophie nicht vermeiden. Sie muss die Grenzen des historischen Determinismus, die Grenzen der Vorausberechnung anerkennen. Alles was hier gesagt werden kann, ist, dass die Kultur sein und fortschreiten wird, sofern die formbildenden Kräfte, die letzten Endes von uns selbst aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen. *Diese* Voraussage freilich können wir machen und sie ist für uns selbst, für unser eigenes Tun und für unsere eigenen Entscheidungen die einzig belangreiche. Denn sie versichert uns freilich nicht von vornherein der unbedingten Erreichbarkeit des objektiven Zieles; aber sie lehrt uns gegenüber diesem Ziele unsere eigene, subjektive Verantwortung kennen. Und damit gewinnt an diesem Punkte selbst unser Nicht-Wissen nicht nur eine negative, sondern eine entscheidende positive Bedeutung. Hegel wollte in seiner Philosophie der Geschichte den endgültigen spekulativen Nachweis dafür erbringen, dass die Vernunft die Substanz und die unendliche Macht sei. Hierfür aber müssen wir nach ihm vor allem zu der Einsicht gelangen, die Vernunft sei »nicht so ohnmächtig, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen». D i e s e Form des Beweises ist brüchig geworden; die Kritik an den Grundlagen des Hegelschen Systems hat ihr den Boden entzogen. Wenn man von der Hegelschen Bedeutung der Idee wieder zur Kantischen, von der Idee als »absolute Macht» wieder zur Idee als »unendliche Aufgabe» zurückgeht, so muss man damit dem spekulativen Optimismus der Hegelschen Geschichtsansicht freilich entsagen. Aber zugleich entgeht man damit auch dem fatalistischen Pessimismus mit seinen Untergangsprophezeiungen und Untergangsvisionen. Das Handeln hat wieder freie Bahn, sich aus eigener Kraft und aus eigener Verantwortung zu entscheiden, und es weiss, dass von der Art dieser Entscheidung die Richtung und die Zukunft der Kultur abhängen wird.

Tryckt den 3 april 1939.

GÖTEBORG 1939
ELANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG