

fragt, mag, wie gesagt, dieser Gesichtspunkt sekundär und deshalb ungenügend oder sehr einseitig sein. Sind wir uns jedoch der Einseitigkeit unseres Verfahrens und seiner sekundären Bedeutung bewußt, dann behält unser Versuch seine volle Berechtigung, und zumal unsere Zeit, die geneigt ist, alle Güter der Kultur dadurch zu relativieren, daß sie sie an ihrer Bedeutung für „das Leben“ mißt, wird prinzipielle Einwendungen gegen ihn nicht erheben.

ZWEITES KAPITEL

DER GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE WEG

Welchen Weg aber sollen wir einschlagen, um zum Ziel zu kommen? Wir brauchen einen Rahmen, der sehr weit zu nehmen ist, so daß er große Gebiete eines mannigfaltigen historischen Materials umspannt. Wir müssen das Wesen der modernen Kultur bestimmen, um sagen zu können, was Kant für sie bedeutet, und ihr Begriff ist so zu bilden, daß wir sie in ihrer Eigenart gegen die anderen Kulturen, besonders die antike und die mittelalterliche, abgrenzen. Wir haben daher zunächst von den früheren Zeiten zu reden, also Kant und seine Philosophie in den Hintergrund treten zu lassen. Dabei kommen die verschiedenen Kulturen zwar nur so weit in Betracht, als sie für das philosophische Denken wichtig sind. Trotzdem sehen wir uns an eine Fülle schwieriger und umstrittener Probleme der Geschichtswissenschaft herangeführt. Andererseits ist jedoch die Betrachtung von vornherein unter den Gesichtspunkt zu stellen, daß wir durch sie Klarheit über das Wesen der Kantischen Philosophie in ihrem Verhältnis zur modernen Kultur gewinnen, und deshalb können die Erörterungen nicht etwa den Charakter einer historischen Untersuchung tragen. Eine solche würde ja auch den Rahmen dieser Schrift völlig sprengen.

Mit vollem Bewußtsein unternehmen wir daher eine geschichtsphilosophische und insofern ungeschichtliche Konstruktion. Das ist mit Nachdruck zu betonen, schon damit es nicht von solchen Lesern als Einwand gegen unsere Darlegungen geltend gemacht wird, die historische Einsichten erwarten und dann enttäuscht sein müssen.

Doch was bedeutet es, daß wir nicht Geschichte, sondern Geschichtsphilosophie treiben? Zunächst: wir wollen die Vergangenheit nicht unbefangen oder gar vollständig würdigen, sondern heben aus ihr das allein heraus, was für unsere Zwecke brauchbar ist, d. h. wir stellen die Darstellung in den Dienst einer philosophisch systematischen, also ungeschichtlichen Erörterung. Aber ist das nicht bedenklich? Kann es dabei ohne Willkür abgehen? Haben wir ein wissenschaftliches Recht dazu, ein fast unübersehbares Material, das für sich schwerwiegende Eigenbedeutung besitzt, mit philosophischen Begriffen umzuformen, die von außen herangebracht sind? Kommt das nicht auf eine Vergewaltigung der Geschichte oder zum mindesten auf den Versuch heraus, „die Fesseln der Wissenschaft abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln“? Wenn uns aber diese Worte Kants einfallen, müssen wir dann nicht davor zurückschrecken, bei der Behandlung grade der Kantischen Philosophie zu einer geschichtsphilosophischen Konstruktion zu greifen?

In der Tat, unser Versuch ist unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten fragwürdig. Es empfiehlt sich daher, daß wir über seinen methodischen Charakter zur vollen Klarheit kommen, ehe wir an seine Ausführung gehen, und vor allem wissen, wie er sich zur empirischen Geschichtswissenschaft verhält.

Die Geschichtsphilosophie stand eine Zeitlang in Blüte, galt dann als veraltet oder unmöglich und erfreut sich neuerdings wieder großer Beliebtheit. Was jedoch ihren Charakter als Wissenschaft ausmacht, darüber gehen die Meinungen noch weit auseinander. Es werden als geschichtsphilosophisch verschiedene Arten von Gedanken bezeichnet, die wenig miteinander zu tun zu haben scheinen. Unter diesem Namen gehen einmal zusammenfassende Darstellungen des historischen Universums oder der Weltgeschichte. Ferner sucht die Geschichtsphilosophie Gesetze oder Prinzipien, die allem historischen Leben gemeinsam sind, und endlich werden auch Untersuchungen über die Logik der Geschichtswissenschaft geschichtsphilosophisch genannt¹⁾.

1) Vgl. meine Abhandlung: Geschichtsphilosophie in: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. 1905, 2. Auf. 1907. Ich lasse diese Schrift demnächst in 3. Auflage unter dem Titel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie erscheinen.

Vielleicht kann man diese verschiedenen Forschungen alle zu einem einheitlichen Ganzen vereinigen, das dann einen systematischen und auch streng wissenschaftlichen Charakter trägt. Doch Logik der Geschichtswissenschaft und historische Prinzipienlehre kommen für uns nicht in Betracht. Nur so etwas wie ein Ueberblick über das Ganze wenigstens der europäischen „Welt“ scheint notwendig zu sein, falls das Wesen der modernen Kultur im Unterschied von dem der antiken und der mittelalterlichen zutage treten soll. Das liegt dem, was die empirische Geschichtswissenschaft anstrebt, von allen geschichtsphilosophischen Untersuchungen am nächsten und trägt trotzdem einen ungeschichtlichen Charakter. Inwiefern unser Versuch dennoch ein methodisches Recht hat, müssen wir zuerst klar machen.

Es läßt sich nicht vermeiden, daß wir hier mit Begriffen von grosser *Allgemeinheit* arbeiten, während alle Geschichtswissenschaft ihrem logischen Wesen nach Darstellung einmaliger und individueller Vorgänge ist. Allerdings kann auch die empirische Geschichte allgemeine Begriffe wie modern, mittelalterlich und antik oder ihnen entsprechende nicht entbehren, doch handelt es sich für den Historiker dabei stets um Namen für Gebilde, die zwar sehr umfassend sind, trotzdem aber einmalig und individuell bleiben, denn es wird mit den allgemeinen Bezeichnungen auf eine Mannigfaltigkeit hingewiesen, die dann von der Geschichtswissenschaft in ihren Einzelheiten weiter zu erforschen ist. Freilich nimmt auch eine noch so sehr ins Detail gehende Untersuchung nicht die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was einmal wirklich geschehen ist, in die Darstellung auf. Jede Wissenschaft bedarf einer Trennung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, d. h. es muß das Eine hervorgehoben und das Andere weggelassen werden. Aber die Prinzipien, die solcher Trennung zugrunde liegen, sind in der empirischen Geschichtswissenschaft nicht von außen an den Stoff herangetragen, sondern ihm selbst entnommen, und vor allem haben grade die allgemeinsten Begriffe geschichtlich immer nur vorläufigen Charakter, ja bedeuten als allgemeine Begriffe für den Historiker lediglich einen leeren Rahmen, der durch die Wissenschaft erst erfüllt werden soll.

Für uns aber sind die Bedeutungen von Worten wie antik, mittelalterlich und modern in ihrer Allgemeinheit schon etwas Endgül-

tiges, d. h. sie kommen als allgemeine Begriffe in Betracht, denn es werden an den Objekten, die damit gemeint sind, nur die Elemente für uns wesentlich, die ausdrücklich als deren gemeinsame Merkmale in den Begriff aufgenommen sind. Einer solchen Art der generalisierenden Begriffsbildung, die sich von der geschichtlichen, individualisierenden prinzipiell unterscheidet ¹⁾, muß ein klar bestimmtes Prinzip zugrunde liegen, falls Willkür ausgeschaltet bleiben soll. Daher fragen wir: von welchem Prinzip machen wir Gebrauch bei dem Versuch, durch allgemeine Begriffe das Wesen der modernen Kultur im Unterschied von der mittelalterlichen und der antiken zu bestimmen? Das Prinzip kann nur einen philosophisch-systematischen Charakter tragen und darf trotzdem dem geschichtlichen Stoff nicht fremd sein, sondern muß, wenn es auf ihn bezogen wird, darin wesentliche Bestandteile von unwesentlichen zu scheiden gestatten.

Ungeschichtlich ist sodann unser Unternehmen noch in anderer Hinsicht. Wir berücksichtigen die verschiedenen Kulturzeitalter nicht in ihrer Totalität, wie die Geschichte sie bei historischer Behandlung darstellen würde. Das philosophische Interesse, das wir an der Vergangenheit nehmen, begrenzt den Stoff von vornherein in bestimmter Weise, und zwar so, daß weniger von der geschichtlichen Kultur selbst, als vielmehr von dem Kulturbewußtsein der Zeiten die Rede ist.

Daß beides auch inhaltlich nicht zusammenzufallen braucht, liegt auf der Hand. Wird es doch sogar nur wenige Zeitalter geben, denen das Wesen ihrer eigenen Kultur so vollständig zum Bewußtsein gekommen ist, daß die spätere Geschichtsforschung in bezug hierauf nichts mehr zu tun vorfände, d. h. nicht noch manches ausdrücklich ins Bewußtsein zu heben hätte, dessen Eigenart die Zeit selbst nicht kannte. Doch ist unter Kulturbewußtsein nicht etwa eine Kulturphilosophie oder auch nur der Ansatz dazu gemeint. Ja es braucht sich überhaupt nicht um ein rationales Bewußtsein zu handeln. In Formen des Verstandes werden die Kulturinhalte oft erst

1) Das logische Problem ist hier vereinfacht. In Wahrheit ist die geschichtsphilosophische Begriffsbildung nur relativ generalisierend und trägt insofern auch einen relativ individualisierenden Charakter. Doch bleibt das hier unwesentlich. Vgl. darüber mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896—1902, 3. und 4. Aufl. 1921.

viel später gebracht, und für uns können Kulturen sehr wichtig sein, in denen es an jeder rationalen Reflexion auf ihr eigenes Wesen fehlt. Bewußt nennen wir einen Kulturinhalt z. B. auch dann, wenn er die Form einer künstlerischen Gestaltung angenommen hat oder als sittliche, rechtliche, staatliche Ordnung, als Religion oder als Mythos auftritt. Wir werden später genauer sehen, was rationale oder gar wissenschaftliche Bewußtheit im Unterschied von der hier gemeinten bedeutet. Zunächst kam es nur darauf an, den Begriff des für uns Wesentlichen nicht zu eng zu fassen.

Andererseits ist ein Punkt zu berücksichtigen, der den Stoff von vornherein auch wieder beschränkt. Wir berücksichtigen nämlich unter den bewußt gewordenen Kulturinhalten allein solche, die über die Zeit, in der sie zuerst ihren Ausdruck fanden, hinaus sich erhalten haben und für die spätere Kultur von Bedeutung geworden sind. Das mag dadurch geschehen sein, daß man sie aufgenommen und weitergebildet hat, aber auch dadurch, daß sie zum Gegenstand der Bekämpfung geworden sind oder als Kontrasterscheinungen auf andere Weise ihre Zeit überdauert haben. Die Kulturinhalte dürfen mit anderen Worten nicht vollständig erstorben sein oder nur noch antiquarisches Interesse erregen. Sie müssen entweder direkt in die spätere, noch lebendige Kultur eingegangen sein oder doch zu ihr in einer aus dem Wesen der Sache selbst stammenden Beziehung stehen.

Für den Historiker entscheidet dieser Umstand nicht darüber, ob er Ereignisse der Vorwelt behandelt oder beiseite läßt. Er kann sich sogar das Ziel setzen, eine völlig abgestorbene, d. h. für den nicht historisch interessierten Menschen gleichgültig gewordene Kultur durch seine Wissenschaft wieder lebendig zu machen, indem er sie so darstellt, daß sie auch von anderen nachzuerleben ist, obwohl ihr die faktische Verbindung mit der späteren Kultur fehlt. Unsere geschichtsphilosophische Konstruktion dagegen vermag mit einem, wie man sagt, völlig „historisch gewordenen“ Material nichts anzufangen. Sie braucht eine mehr als theoretische Verbindung mit dem Kulturleben der heutigen Welt, d. h. eine Beziehung, die nicht erst durch die Geschichtswissenschaft hergestellt wird.

So sind die folgenden Erörterungen in mehrfacher Hinsicht bewußt unhistorisch, und zwar sowohl mit Rücksicht auf die formale

Art der Begriffsbildung als auch mit Rücksicht auf deren Inhalt. Aber da sie gar nicht den Zweck haben, geschichtswissenschaftliche Erkenntnis zu geben, sondern unter einem kulturphilosophisch systematischen Gesichtspunkt angestellt werden, bedeutet ihr unhistorischer Charakter für sich allein noch keinen Einwand gegen ihre Wissenschaftlichkeit. Nötig ist nur, daß die Auswahl dessen, was wir aus der Vergangenheit hervorheben, nicht willkürlich erfolgt, sondern von einem dem Stoffe angemessenen Prinzip geleitet wird. Wenn wir also dies Prinzip ausdrücklich ins Bewußtsein heben und genau angeben, wozu wir es benutzen, dann können die Bedenken gegen unseren Versuch schwinden. Es ist nicht einzusehen, warum geschichtliches Material nur geschichtlich und nicht auch unter systematischen Gesichtspunkten dargestellt werden soll. Der wissenschaftliche Charakter der Untersuchung bleibt gewahrt, sobald die Tatsachen, die wir mit bewußter Einseitigkeit auswählen, als Tatsachen wissenschaftlich gesichert sind.

Weiter brauchen wir die methodischen Erwägungen im allgemeinen nicht auszuspinnen und z. B. nicht ausdrücklich zu sagen, warum wir die allmählichen Uebergänge ignorieren, was ebenfalls unhistorisch ist. Die Totalität des Materials wird in keiner Hinsicht wesentlich. Was in unserem besonderen Fall den historischen Stoff begrenzt und gliedert, also der Auswahl als Prinzip zugrunde liegt, ergibt sich bei der Behandlung der Sache selbst, und der Hauptpunkt muß schon nach den früheren Erörterungen klar sein.

Wir fragen nach der Bedeutung Kants für die moderne Kultur. Die Vergangenheit interessiert uns daher nur soweit, als sie zur Neuzeit in einer nicht erst durch die theoretische Reflexion hergestellten Beziehung steht. Um unseren Stoff zu begrenzen, haben wir also von der modernen Kultur auszugehen. Doch brauchen wir nicht zu fragen, wo es zum erstenmal modernes Kulturleben wirklich gibt, sondern wichtig ist allein, wo in weiteren Kreisen zum erstenmal so etwas wie ein modernes Kulturbewußtsein entsteht, oder wo Menschen modern im Gegensatz zu den vorangegangenen Zeiten sein wollen. Das aber beginnt nicht früher als mit dem, was man als Renaissance und Reformation bezeichnet. Was bedeuten diese Bewegungen? Genauer: was ist das Moderne in ihnen? Das müssen wir wissen, wenn wir einen Begriff der modernen Kultur gewinnen und

feststellen wollen, in welchem Verhältnis das Kantische Denken zu ihr steht.

Klarheit darüber aber werden wir nur erhalten, wenn wir die moderne Zeit gegen die ihr vorangehende, noch nicht moderne abgrenzen, und damit scheinen wir wieder vor ein unübersehbares geschichtliches Material gestellt. Doch weil die Vergangenheit in der Neuzeit selbst noch eine Rolle spielen muß, falls sie für uns wichtig werden soll, ergibt sich die Begrenzung unseres Stoffes leicht auch mit Rücksicht darauf, wo f r ü h e s t e n s in der Vergangenheit die Betrachtung einzusetzen hat.

Wir gehen wieder vom Ende, d. h. jetzt von der Renaissance und der Reformation aus und denken daran, daß diese beiden spezifisch modernen Bewegungen, so verschieden sie untereinander sind, in ihrem Verhältnis zur Vorwelt trotzdem etwas miteinander gemein haben. Sie stehen beide im Gegensatz zum sogenannten Mittelalter ¹⁾, ja sie sind sich wenigstens teilweise dieses Gegensatzes bewußt, und außerdem gibt es noch etwas, das beide mit der Vergangenheit in derselben Art und daher auch miteinander verbindet. Beide wollen nicht allein über das Mittelalter h i n a u s , sondern knüpfen dabei an etwas an, das schon früher einmal da war, um es wieder herzustellen. Beide wollen also in gewisser Hinsicht in frühere Zeiten z u r ü c k , ja dadurch erst erhalten die viel umstrittenen Ausdrücke „Renaissance“ und „Reformation“ eine prägnante Bedeutung, und dieser Umstand führt uns weiter. Wir müssen fragen: was ist es, das beim Beginn der modernen Kulturwelt aus der Vergangenheit wieder hergestellt werden soll? Wenn wir darüber Bescheid wissen, können wir auch sagen, welches geschichtliche Material, das zeitlich v o r der Renaissance und der Reformation liegt, für uns wesentlich ist.

Schematisch sei das sogleich wenigstens angedeutet, damit das Prinzip, welches unsere Auswahl leitet, klar wird. Das Leben der früheren Zeit, das man am Beginn der Neuzeit wieder herzustellen wünscht, ist nicht in allen modernen Bewegungen dasselbe, sondern

1) Wir benutzen dies Wort zunächst in konventioneller Bedeutung, um damit auf eine Reihe von Jahrhunderten der europäischen Geschichte hinzuweisen. Erst allmählich erhält der umstrittene Begriff einen bestimmten Inhalt.

wir stoßen bald sogar auf sehr verschiedene Tendenzen, und mit Rücksicht hierauf gliedert sich unser Stoff.

In der *Renaissance* handelt es sich um die Wiedergeburt der *Antike*. Doch ist auch das nicht eindeutig. Denken wir an solche Kulturprodukte, an denen der *kontemplative* Mensch interessiert ist, dann sind es vor allem die griechische Kunst und die griechische Wissenschaft, zu der man zurückzukehren strebt. Doch kann man über die faktische Bedeutung der antiken Kunst für den Beginn der Neuzeit streiten, und man hat es getan, so daß in dieser Hinsicht der Begriff der Renaissance problematisch geworden ist. Unbestreitbar dagegen bleibt die Bedeutung der *griechischen Wissenschaft* für die gesamte moderne wissenschaftliche Kultur, und die Leistungen des griechischen Intellekts stellen wir daher voran.

Aber auch wenn wir von der Kunst absehen, haben wir damit das, was aus der antiken Welt wichtig wird, nicht erschöpft. Es kommt überhaupt nicht nur das Gebiet in Frage, auf dem der kontemplative Mensch zu Hause ist, sondern auch die tätigen, besonders die *politisch* gerichteten Naturen fühlen sich zum Altertum hingezogen, und dabei sind es das römische Rechtsleben und der römische Staat, die für sie wichtig werden. Das Bestreben, politisch zum Römertum zurückzukehren, muß als ein zweiter wesentlicher Zug in den Anfängen des modernen Kulturbewußtseins bezeichnet werden, und deshalb haben wir außer der griechischen Wissenschaft den *römischen Rechtsstaat* als für unseren geschichtsphilosophischen Zusammenhang bedeutsam zu konstatieren. Zugleich erweitert sich dadurch unser Begriff einer Renaissance der Antike.

Doch auch damit sind wir noch nicht fertig. Die andere spezifisch moderne Bewegung, die *Reformation*, will, wie wir schon sagten, ebenfalls zur Vergangenheit zurück. Aber sie hat zur heidnischen Antike gar kein oder ein negatives, feindliches Verhältnis. Als religiöse Bewegung bekämpft sie das Mittelalter, indem sie das ursprüngliche Christentum gegen die Kirche ausspielt. So vermehrt sich das geschichtliche Material. Aus der Vergangenheit tritt neben die griechische Wissenschaft und den römischen Staat als wesentlich für uns das *Evangelium*, und wir können jetzt alles kurz zusammenfassen: es kommt darauf an, zu verstehen, wie die mo-

derne Welt in ihrem Wesen dadurch bestimmt ist, daß sie die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in sich aufnimmt, um alle drei als Bausteine für ihre Kultur zu benutzen.

Doch treibt das Ergebnis gleich weiter, denn solange wir bei einer so allgemeinen Formulierung bleiben, ist es nicht möglich, die moderne Welt gegen das Mittelalter abzugrenzen. Ja das, was wir bisher gefunden haben, scheint diesem Zweck gradezu entgegen zu stehen. Die mittelalterliche Kultur baut sich ebenfalls aus Bestandteilen auf, die der griechischen Wissenschaft, dem römischen Staatsleben und der christlichen Religion entnommen sind. Es kommt also darauf an, zu sehen, welcher Unterschied zwischen Neuzeit und Mittelalter in der Art, wie sie die Vergangenheit aufnehmen und verarbeiten, zu konstatieren ist. Modern kann das Kulturbewußtsein nicht anders als dadurch werden, daß es zur griechischen Wissenschaft, zum römischen Staat und zur christlichen Religion eine wesentlich andere Stellung einnimmt, als die Zeit vorher, besonders die mittelalterliche Kirche es tat, und erst wenn es uns gelingt, klar zu machen, worauf dieser Unterschied beruht, erhalten wir den Begriff der modernen Kultur, den wir brauchen.

Zugleich ist uns jetzt der Gang der Untersuchung vorgezeichnet, die sich nun so gliedert. Zunächst haben wir das Wesen der griechischen Wissenschaft und des römischen Staates zu verstehen, soweit sie in der Folgezeit fortgelebt haben, und dann die Faktoren der christlichen Religion kennen zu lernen, durch welche sie bei ihrem Eintritt in Europa für dessen Kultur das Neue brachte. Hierauf kommt die mittelalterliche Kultur in Betracht, insofern sie auf diesen Fundamenten weiterbaute, und endlich ist zu verstehen, wie die moderne Welt im Gegensatz hierzu, aber zum großen Teil mit demselben Material, die ihr eigentümliche Kultur schuf, genauer, wie ein spezifisch modernes Kulturbewußtsein entstand. Aus diesen Gedanken setzt sich der Inhalt der geschichtsphilosophischen Konstruktion zusammen, die wir nicht entbehren können, falls wir wissen wollen, wie weit wir in Kant den Philosophen der modernen Kultur zu sehen haben.

Zugleich läßt sich jetzt noch in anderer Hinsicht das Problem deutlich machen, vor das wir gestellt sind, und damit kommen wir

zur Hauptsache. Wenn die mittelalterliche und die moderne Welt beide die griechische, die römische und die christliche Welt voraussetzen, aber zu diesen drei Kulturmächten ein prinzipiell anderes Verhältnis haben, dann liegt folgender Gedanke nah. Die Verschiedenheit dieser Beziehung zur Vergangenheit braucht nicht allein darauf zu beruhen, daß die drei Kulturmächte, so wie jede von ihnen für sich genommen wird, für den modernen und den mittelalterlichen Menschen etwas anderes bedeuten, sondern es läßt sich der Unterschied eventuell auch darauf zurückführen, daß im Mittelalter die drei übernommenen Mächte zueinander in ein anderes Verhältnis gesetzt werden, als das in der modernen Welt geschieht. Sobald wir aber hieran denken, muß sofort klar sein, was es bedeutet, wenn wir nach der Stellung der Kantischen Philosophie zum modernen Kulturbewußtsein fragen. Sollte vielleicht die Art, wie der moderne Kulturmensch die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in ihrem Verhältnis zu einander auffaßt, der Art entsprechen, in der bei Kant die theoretische Forschung, das praktische Leben und der religiöse Glaube zueinander in Beziehung gebracht sind? Falls diese Frage bejaht werden muß, wissen wir bereits, inwiefern Kant als Philosoph der modernen Kultur zu gelten hat.

Wir stellen also fest, wie für das moderne Kulturbewußtsein Griechentum, Römertum und Christentum, und sodann wie für Kant die Wissenschaft, die Sittlichkeit und die Religion sich zueinander verhalten. Haben wir durch unsere geschichtsphilosophische Konstruktion eine Antwort auf die erste Frage, so daß wir die Kantische Philosophie in Rücksicht hierauf mit der modernen Kultur vergleichen können, dann dürfte auch über den theoretischen Wert einer solchen Konstruktion kein Zweifel mehr bestehen. In diesem Fall nämlich hat der Zweck, der erreicht worden ist, das Mittel „geheiligt“, d. h. gerechtfertigt.

Freilich, fragwürdig bleibt jedes derartige Unternehmen in wissenschaftlicher Hinsicht trotzdem, denn so klar das Prinzip sein mag, das die Auswahl des Materials leitet, so groß sind die Schwierigkeiten

bei der Feststellung des Materials selbst. Ein unübersehbar mannigfaltiges Gebiet liegt noch immer vor uns, aus dem wir die Tatsachen zu entnehmen haben. Niemand wird sagen wollen, daß er es in allen seinen Teilen gleichmäßig beherrscht. Unsere Situation aber ist ihm gegenüber noch besonders prekär. Wir können nicht daran denken, im Rahmen dieser Schrift für irgendeinen Teil des Stoffes selbständige geschichtliche Untersuchungen anzustellen. Soweit etwas anderes als Geschichte der Philosophie in Betracht kommt, sind wir durchweg auf fremde Forschungen angewiesen. So behält vieles von dem, was wir sagen, hypothetischen Charakter. Wir müssen uns auf Autoritäten verlassen. Das einzige, was wir tun können, ist, daß wir anerkannte Autoritäten heranziehen und an entscheidenden Stellen als Gewährsmänner ausdrücklich nennen. Diese wissenschaftliche Unselbständigkeit ist wieder allein durch den selbständigen Zweck zu rechtfertigen. Wir streben hier gar nicht danach, den Leser über irgend ein historisches Faktum neu zu belehren. Wer seine geschichtlichen Kenntnisse zu bereichern wünscht, muß zu anderen Büchern greifen. Ihm haben wir nichts zu sagen. Die Absicht unserer Darlegungen ist systematisch-philosophisch.

Wir erwecken daher auch an keiner Stelle den Anschein, als brächten wir *g e s c h i c h t l i c h* Neues. Ja wir heben noch aus einem anderen Grunde hervor, daß alles Historische in dieser Schrift auch dort aus zweiter Hand stammt, wo es zu umständlich wäre, Gewährsmänner mit Namen zu nennen. Wir sind nämlich in der angenehmen Lage, aus unserer historischen „Not“ eine philosophische „Tugend“ zu machen. Grade weil wir nicht bis zu den Quellen zurückgehen, verringert sich die Gefahr, daß die geschichtsphilosophische Konstruktion bei der Auswahl des Materials willkürlich verfährt. Wir halten uns in der Hauptsache an Darstellungen, die den für uns wichtigen Stoff unter anderen Gesichtspunkten betrachten, und denen insbesondere der Gedanke völlig fernliegt, es könne die von ihnen erforschte Vergangenheit für die Beantwortung der Frage, wieweit Kant Philosoph der modernen Kultur ist, wesentlich werden. Ja, einer unserer Gewährsmänner, Wilhelm Dilthey, würde vermutlich unser Problem in ganz anderem Sinn in Angriff nehmen und wenig damit einverstanden sein, daß wir seine Sätze mit Verlegung ihres systematischen Schwerpunkts, wenn man von einem

solchen bei Dilthey überhaupt reden will, in unserem Zusammenhang benutzen. So machen wir es überall: wir lösen die Ergebnisse, zu denen andere Forscher gekommen sind, soweit wie möglich aus den Zusammenhängen, in denen sie bei ihnen stehen, heraus und stellen sie in eine Gedankenreihe hinein, die jene bei dem Ziel ihrer Untersuchungen nicht im Auge haben konnten.

Das ist auch der Grund, warum in dieser Schrift die geschichtlichen Arbeiten Windelbands, von denen der Verfasser am meisten gelernt hat, ausdrücklich nicht herangezogen werden. Von allen Darstellungen der Philosophie Kants steht die Windelbands der hier vertretenen Auffassung am nächsten. Grade deshalb vermeiden wir es, bei unserer geschichtsphilosophischen Konstruktion uns auf sie zu berufen, und stützen uns auf Gedanken anderer Forscher, die in bezug auf die geschichtlichen Tatsachen ebenso zuverlässig sind, aber in ihrer Auffassung stark von der Windelbands abweichen.

Nachdem jetzt sowohl die Fragestellung als auch das Wesen des Weges, auf dem wir hoffen, eine Antwort zu finden, klargestellt ist, gehen wir dazu über, die Vergangenheit der europäischen Kultur, soweit sie für unsere Zwecke bedeutsam wird, ins Auge zu fassen. Von Kant selbst ist dabei wenig die Rede. Wir weisen zwar an geeigneten Stellen auf sein Denken hin, damit der Zusammenhang mit ihm möglichst früh hervortritt. Aber ausdrücklich und ausführlich kann Kant erst in den letzten Kapiteln behandelt werden. Zunächst muß der geschichtsphilosophische Gedankengang klar vor uns liegen. Deshalb ist nie zu vergessen, daß das Ganze ein Buch über Kant ist. Nur dann wird man seine Absicht und seinen Gehalt richtig verstehen.

DRITTES KAPITEL

DER EUROPÄISCHE RATIONALISMUS

Bevor wir jedoch das Wesen der griechischen Wissenschaft, des römischen Staates und des ursprünglichen Christentums feststellen, um dann den Unterschied von Mittelalter und Neuzeit mit Rücksicht darauf zu erörtern, wie sie diese drei Kulturkräfte in verschiedener Weise verarbeiten und miteinander in Verbindung bringen, ist noch