

selbständig für sich entfalten will, nicht wieder zurück. Doch es gibt auch kein Vorbild für irgendeine neue Art der Verbindung, denn in der Antike hatte eine Religion wie die des Christentums weder neben der Wissenschaft noch neben dem Staat bestanden. Wohl aber war es bereits in der ersten christlichen Zeit zu den lebhaftesten Konflikten sowohl zwischen Religion und Wissenschaft als auch zwischen Religion und Staat gekommen, bevor das Mittelalter den Ausgleich vollzog. Mußten die Kämpfe jetzt nicht wiederkehren?

Endlich ist klar: auch hier handelt es sich nicht allein um praktische Schwierigkeiten im realen Leben der Kultur, sondern sie lassen zugleich theoretische Probleme einer umfassenden Kulturphilosophie entstehen. Ist es möglich, in einem einheitlichen Gedankengebilde einer Religion wie der christlichen, bei der alles auf das irrationale Verhältnis der einzelnen Seele zur persönlichen Gottheit ankommt, gerecht zu werden und zugleich die Wissenschaft und den Staat in seiner Bedeutung zu verstehen, also Kulturgebilde zu würdigen, in denen zu wirken der Mensch, wie es scheint, nur dann vermag, wenn er den Schwerpunkt aus dem rein persönlichen Verhältnis seiner Seele zur Gottheit heraus verlegt und sich mit seinem Denken oder Wollen einfügt in überindividuelle Gebilde von eminent rationaler Struktur? So stellt das Evangelium auch den Philosophen der modernen Kultur vor schwer zu beantwortende Fragen.

NEUNTES KAPITEL

DAS MODERNE KULTURBEWUSSTSEIN UND
DER INTELLEKTUALISMUS DER NEUZEIT

Unsere Ausführungen über die mittelalterliche Kultursynthese und ihre Auflösung durch Renaissance und Reformation hatten den Zweck, das Wesen der modernen Kultur und des sich daraus ergebenden modernen Kulturbewußtseins zu bestimmen. Sie brauchen daher nicht weiter fortgesetzt zu werden. Der entscheidende Punkt ist klar. Wir verstehen, daß es eine Kultur von der Einheit, wie das Mittelalter sie anstrebte und zum Teil wohl auch erreichte,

nach Renaissance und Reformation nicht mehr gibt. Die drei früher vereinigten Mächte sind wieder auseinander getreten. Wir begreifen ferner, daß wenigstens zunächst alles auf eine weitere Differenzierung der Gesamtkultur gerichtet sein mußte, wenn die Tendenzen der Renaissance und der Reformation sich entfalten sollten. Wissenschaft, Staat und Religion brauchten Freiheit oder Unabhängigkeit, und zwar nicht nur von der Kirche, sondern auch voneinander, um sich in ihrer Eigenart zu entwickeln und sich dabei von keinen anderen Werten als von den durch sie selber in Kulturgütern zu realisierenden Eigenwerten leiten zu lassen. So kam es vor allem auf die Herausarbeitung der Eigenart und der Eigenbedeutung jedes besonderen Kulturgebietes an. Nur wo solche Bestrebungen zu konstatieren sind, können wir von einer spezifisch modernen Kultur in der hier gemeinten Bedeutung des Worts sprechen.

Auch das ist klar, warum damit Kämpfe von neuer Art entstanden. Es konnte nicht ausbleiben, daß die verschiedenen modernen Strömungen sich nicht allein gegen das Mittelalter wehrten, sondern daß es auch zwischen ihnen selbst zu Konflikten kam, und zwar um so mehr, je energischer sie die Richtung auf Selbständigkeit verfolgten. Es fehlte die Autorität, der sich alle gebeugt hatten, und für die sie ihr Eigenwesen so weit beschränkten, daß ein harmonisches Zusammenwirken möglich wurde. Jetzt will man sich überhaupt keiner Autorität unterwerfen, die von außen kommt, und man muß daher nicht nur die Autorität der alten Kirche, sondern ebenso die Autorität einer der modernen Kulturmächte ablehnen, die den Anspruch erhebt, die anderen sich irgendwie unterzuordnen. Das geht alles bereits aus unserer Darstellung als notwendig hervor. Die moderne Kultur ist von Kräften beherrscht, die einander widerstreben, und das moderne Kulturbewußtsein trägt daher, um mit Hegel zu reden, den Charakter der „Zerrissenheit“. Darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben. Auch ist nicht zu verkennen, daß der Mangel an Einheit im Wesen der Sache liegt. So wird es zu einem schweren praktischen und theoretischen Problem, wie sich Selbständigkeit und Eigenbedeutung der verschiedenen Kulturgebiete mit einer Geschlossenheit der Gesamtkultur verbinden lassen. Man kann darin geradezu das Grundproblem der modernen Kultur und des modernen Kulturbewußtseins sehen.

Selbstverständlich besteht dies Problem in voller Allgemeinheit nur für den, der über das Wesen der modernen Kultur theoretisch reflektiert und ferner die Eigenbedeutung und das Eigenrecht der verschiedenen Kulturgebiete, insbesondere der Wissenschaft, des Staates und der Religion ausdrücklich anerkennt. Der wissenschaftliche oder der politische oder der religiöse Mensch kann jeder für sich auch in der modernen Kultur einseitig sein, und er wird dann keinem anderen Wert Eigenbedeutung zuschreiben als dem, den er zu realisieren sich zu seiner besonderen Aufgabe gemacht hat. Ja er verlangt dann eventuell, daß die anderen Kulturmächte sich in den Dienst seiner Arbeit stellen. Aber er muß in der modernen Welt bald in Konflikt mit den übrigen Kulturmächten kommen, und insofern wird dann auch sein Kulturbewußtsein den Charakter der Zerrissenheit tragen. Abgesehen davon ist es wohl möglich, daß ein und derselbe Mensch die Eigenbedeutung sowohl der modernen Wissenschaft als auch des modernen Staates als auch der modernen Religion anerkennt, ja selber als wissenschaftlicher, als politischer und als religiöser Mensch zugleich modern leben will. Dann werden in seinem individuellen Bewußtsein die Kennzeichen der modernen Kultur sich erst recht geltend machen und das wirkliche Kulturbewußtsein der einzelnen Individuen so bestimmen, daß durchaus nicht ein bloßes Produkt theoretischer Reflexion vorzuliegen braucht, wenn wir von der Uneinheitlichkeit des modernen Kulturbewußtseins sprechen.

Endlich ist noch zu bemerken, daß diese Eigentümlichkeiten nicht etwa nur während der Anfänge der modernen Welt, also in den Zeiten von Renaissance und Reformation bestehen, sondern in der weiteren Entwicklung der europäischen Kultur, mehr oder weniger deutlich, überall zu konstatieren sind, ja sich in voller Stärke bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Es leben noch jetzt Menschen in der Ueberzeugung, daß es unmöglich sei, auf einem der verschiedenen Kulturgebiete zu wirken, ohne dadurch in Konflikte mit den Vertretern anderer Kulturgebiete zu kommen, ja sie sehen hierin gradezu das Wesen der modernen Kultur im Unterschied sowohl von der antiken als auch von der mittelalterlichen. Bei modernen Politikern mag ein solches Bewußtsein sich seltener finden, und auch bei religiösen Menschen tritt es gewiß nicht immer zutage. Wer aber

wissenschaftlich arbeitet und dabei nicht gegen das, was um ihn her vorgeht, absichtlich die Augen verschließt, dem müssen die Eigen-tümlichkeiten der modernen Kultur in der angegebenen Weise zum Bewußtsein kommen, und er wird sich dann völlig darüber klar sein, daß es ohne Konflikte und Kämpfe in der modernen Welt auch für die Wissenschaft nicht abgeht.

Wir vergegenwärtigen uns dies noch an einem Beispiel aus der neuesten Zeit und wählen zu diesem Zwecke wieder Sätze von Max Weber. Sie finden sich in seinem Vortrag über Wissenschaft als Beruf, der freilich mehr Widerspruch als Zustimmung gefunden hat, trotzdem aber, wie man auch über seine Einzelheiten denken mag, für die Stellung des modernen wissenschaftlichen Menschen zur Gesamtkultur der Neuzeit ungemein charakteristisch bleibt. Daß Weber die Schwierigkeiten, die sich ihm ergaben, für dauernd und für grundsätzlich unvermeidlich hielt, ändert an der Bedeutung seiner Ausführungen für uns gewiß nichts, denn das Problem wird dadurch nur um so schärfer herausgearbeitet ¹⁾.

In der modernen Kultur streiten verschiedene Götter miteinander, und zwar nach Weber für alle Zeit. Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinn: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Es läßt sich nur verstehen, was das Göttliche für die eine und für die andere oder in der einen und in der anderen Ordnung ist. Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der

1) Der Vortrag, der zuerst 1919 erschien, ist wieder abgedruckt in Webers Gesammelten Aufsätzen zur Wissenschaftslehre. 1922. Der Widerspruch dagegen ist in Bezug auf einzelne Punkte vielleicht begründet, zum großen Teil aber wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen. Bei den „Schau“-lustigen, „Erlebnis“-bedürftigen und anderen Aestheten, denen hier ein so unbarmherziger Spiegel vorgehalten wird, mußte Opposition entstehen, und es ist nur ergötzlich, zu beobachten, wie sie, denen Webers „Persönlichkeit“ zugleich eine so anziehende Sensation verschaffte, sich vor dieser herben Wissenschaftlichkeit drehen und winden. Besonders drollig wirkt es, wie sie sich dabei mit der unbequemen Tatsache abfinden, daß der von ihnen angeschwärmte Mann zu meiner, ihren Sentimentalitäten erfreulicherweise höchst unsympathischen Wissenschaftslehre sich durchaus zustimmend verhalten, ja ausdrücklich als entscheidend von ihr beeinflußt erklärt hat.

Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist. So geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des „Einen, das not tut“, und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser „Alltag“. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.

Vielleicht findet man die Gegensätze, die das moderne Kulturleben durchziehen, übertrieben und die Schwierigkeiten der Situation allzusehr zugespitzt. Aber darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Das Prinzip bleibt dadurch unberührt, und unsere Darlegungen müssen gezeigt haben, wie in der Tat mit dem Wesen der modernen Kultur seit Renaissance und Reformation Konflikte, insbesondere zwischen Wissenschaft, Staat und Religion notwendig verknüpft sind. Jede dieser drei Kulturkräfte steht im Dienst der Verwirklichung von besonderen Eigenwerten und darf keine Rücksicht auf die Realisierung anderer Werte nehmen, falls sie dadurch in der vollen Entfaltung ihrer Eigenart gestört wird. Der moderne Mensch lehnt es einerseits ab, sich einer Autorität zu unterwerfen, die Partei ist, und die ihm daher notwendig als Fremdherrschaft auf allen von ihr nicht bevorzugten Kulturgebieten erscheint, und er weigert sich andererseits auch, eine über den Parteien stehende Autorität anzuerkennen, welche wie die mittelalterliche Kirche die verschiedenen Kulturtätigkeiten nur dadurch zu würdigen weiß, daß sie sie als Mittel zu einem nicht mehr in ihnen selbst liegenden Zweck benutzen will.

Solange das Kulturbewußtsein im Sinne einer solchen streng durchgeführten Eigengesetzlichkeit modern bleibt, werden auch immer wieder Kämpfe zwischen den verschiedenen Wert- und Zielsetzungen entstehen, und sie lassen sich auf keinen Fall dadurch schlichten, daß eine der Kulturkräfte die Vorherrschaft an sich reißt, um ihre Autorität den anderen Mächten aufzudrängen. Das

wäre mit dem Prinzip der Autonomie der Werte unverträglich, und besonders ist zu beachten: der Wissenschaft kann man in dieser Hinsicht keine Sonderstellung einräumen. Wie wir gesehen haben, ist sie in der modernen Kultur seit den Zeiten der Renaissance und der Reformation eine der Parteien neben den anderen, insofern sie sich wie einst in Griechenland ausschließlich der Realisierung des theoretischen Wahrheitswertes widmet.

Jetzt verstehen wir das Wesen der modernen Kultur so weit, daß wir feststellen können, welche Aufgabe eine wahrhaft moderne Philosophie der Kultur gegenüber dem modernen Kulturbewußtsein haben muß, und damit kommen wir zu unserem eigentlichen Thema, d. h. zu dem Problem, was Kants Denken für die Philosophie der modernen Kultur bedeutet.

Trotzdem schließen wir auch jetzt die vorbereitenden Betrachtungen noch nicht ganz ab. Stets empfiehlt es sich nämlich, das Wesen einer Sache auch durch Vergleich zu bestimmen, und daher fragen wir zunächst, wie die Philosophie der Neuzeit, die vor Kant entstand, sich zur modernen Kultur stellte. Wenn wir darüber Klarheit haben, läßt sich Kant mit allen Denkern, die vor ihm wirkten, vergleichen, und dann dürfen wir hoffen, das nur ihm Eigentümliche in seiner Bedeutung für die Philosophie der modernen Kultur zu erfassen. Wie weit also findet das moderne Kulturbewußtsein einen theoretischen Ausdruck in den ersten philosophischen Systemen der Neuzeit, die sich nach der Uebergangszeit als die im eigentlichen Sinne modernen Systeme darstellen? Sind sie auch in der Hinsicht schon modern, daß sie eine Philosophie der modernen Kultur enthalten?

Ehe wir jedoch hierauf eine Antwort geben, ist die Fragestellung noch genauer zu bestimmen. Was erwartet man mit Recht von einer Philosophie der Kultur überhaupt, oder in welcher Sphäre liegt das Problem, das eine jede Disziplin dieser Art zu lösen hat?

Wir verstehen unter Philosophie unter allen Umständen eine Wissenschaft, wie die Griechen dies Kulturgut geschaffen haben, und deren Beruf kann nicht sein, mit den Schwierigkeiten des Kulturlebens in der Weise fertig zu werden, daß sie sagt, wie man sie beseitigt, oder was man tun soll. Vorschriften zur Besserung zu geben, ist niemals Aufgabe der Theorie. Davon handelt eine Kulturpolitik

in der weitesten Bedeutung des Worts. Als Theorie vermag die Philosophie lediglich Klarheit zu schaffen über das, was ist oder was besteht. So wird sie auch der modernen Kultur gegenüber sich darauf beschränken, ihr Wesen ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen und in Begriffen theoretisch niederzulegen.

Doch das versucht jede Erkenntnis, auch in den Spezialwissenschaften von der Kultur. Worin besteht die spezifisch philosophische Aufgabe? Man setzt das Wesen der Philosophie im Unterschied von dem der Sonderdisziplinen in ihr Streben nach Allgemeinheit, und das ist gewiß berechtigt. In diesem Fall aber kann das nicht heißen, sie habe in den besonderen Kulturgebilden die Unterschiede beiseite zu lassen und nur auf das ihnen allen Gemeinsame zu achten. Es gilt vielmehr, das Ganze der Kultur als Inbegriff aller ihrer Teile zu erfassen. Die Philosophie muß also ihren Gegenstand nach allen seinen verschiedenen Seiten behandeln, und bei der modernen Kultur heißt das: sie hat der Bedeutung jedes einzelnen ihrer Sondergebiete gerecht zu werden. Zu diesem Zweck ist zunächst die Mannigfaltigkeit der Kultur in allen ihren wesentlichen Unterschieden klarzustellen, ehe man daran denkt, die besonderen Kulturfaktoren so zu nehmen, wie sie sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen.

Die Allgemeinheit, die demnach von der Kulturphilosophie zu verlangen ist, bedeutet so viel wie Universalität und kann nur zustande kommen, wenn man jedes Teilgebiet des Kulturlebens in seiner Eigenart für sich würdigt, ohne dabei das eine vor dem anderen zu bevorzugen. Umfassend darf mit anderen Worten erst die Philosophie der modernen Kultur genannt werden, der es gelingt, den Prozeß der *Differenzierung*, auf dem das Wesen der vielgestaltigen modernen Kulturarbeit beruht, in seinem ganzen Umfang und nach allen seinen verschiedenen Richtungen gleichmäßig theoretisch zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen.

Das alles erscheint im Grunde vielleicht selbstverständlich, und sollte es in der Tat sein, wo man die Philosophie als Wissenschaft ansieht. Ihr Wesen ist „Objektivität“ im Sinn der Parteilosigkeit. Aber grade bei dem Gedanken an die Wissenschaftlichkeit der Philosophie ergibt sich gegenüber der modernen Kultur daraus eine eigentümliche Schwierigkeit. Wir sahen, wie das Forschen seit der

Renaissance sich wieder verselbständigte, und wie grade darin das Wesen der modernen Wissenschaft besteht, daß sie nur nach Wahrheit um der Wahrheit willen sucht. Eine Philosophie der modernen Kultur wird auch als Wissenschaft „modern“ sein wollen, d. h. in dem Sinn nach Selbständigkeit und Eigenbedeutung gegenüber den anderen Kulturgebieten streben, wie das die Wissenschaft seit Beginn der Neuzeit überall tut. Ist eine solche Philosophie in der Lage, zugleich *u n i v e r s a l* zu sein, wie wir das von einer Philosophie der modernen Kultur verlangen müssen? Kann eine wahrhaft moderne Wissenschaft innerhalb der modernen differenzierten Kultur objektiv im Sinne der *P a r t e i l o s i g k e i t* bleiben?

Sobald wir diese Frage verstanden haben, sehen wir, daß es sich nicht um eine bloße Selbstverständlichkeit handelt, wenn wir von der wissenschaftlichen Philosophie der Kultur verlangen, sie solle allen verschiedenen Seiten des modernen, also differenzierten Kulturbewußtseins gleichmäßig gerecht werden. Wird sie als moderne Wissenschaft eine solche Aufgabe mit Erfolg in Angriff nehmen? Bleibt sie als *W i s s e n s c h a f t* im modernen Kulturleben nicht notwendig *P a r t e i*?

Die Wissenschaften waren in den Zeiten der Renaissance alle bei den Griechen in die Lehre gegangen und hatten dort gelernt, die Wahrheit nur um der Wahrheit willen zu suchen. Dadurch erst wurden sie modern im Gegensatz zum Mittelalter. Der theoretische Mensch strebte wieder nach einem mythenfreien, objektiven Erkenntniszusammenhang und bediente sich, um ihn herauszuarbeiten, des sokratischen Begriffs. Diesem Ziel ordnete er seine Tätigkeit durchaus unter und nahm dabei keine Rücksicht auf andere Kulturkräfte, welche die Forschung zu anderen als theoretischen Zwecken benutzen wollten. Als *G r i e c h e* arbeitete auch der moderne Philosoph, und nur so weit er das tat, verdient er die Bezeichnung modern. In diesem Sinn griechisch also muß auch eine Philosophie der modernen Kultur verfahren, falls sie den Anspruch erheben will, eine moderne Wissenschaft zu sein. Das scheint selbstverständlich und einfach.

Doch nicht nur der theoretische Mensch erstand wieder, sondern die Philosophie übernahm, soweit das unter den veränderten Kulturbedingungen möglich war, vom Griechentum zugleich die Weltan-

schauung des Intellektualismus, und sobald man verstanden hat, was das bedeutet, ergibt sich daraus alles übrige nahezu von selbst. Als Intellektualist war der Philosoph im Gesamtleben der modernen Kultur notwendig Partei, oder anders ausgedrückt: mit Rücksicht auf die Totalität der modernen Welt bleibt die im angegebenen Sinn griechische Wissenschaft stets partikular. So verstehen wir die nur scheinbar paradoxe Frage, ob eine im Sinne der Griechen wissenschaftliche Philosophie in der Lage ist, universal zu werden und jene Objektivität der Betrachtung zu erreichen, die man von einer wissenschaftlichen Philosophie der modernen Kultur verlangen muß. Ja, wir kennen bereits die Antwort: eine volle Würdigung auch des atheoretischen Kulturlebens im Sinn des Römertums und der christlichen Religion läßt sich vom intellektualistischen griechischen Standpunkt aus nicht geben. Die Wertung des theoretischen Wertes als des Wertes aller Werte ist mit einer wahrhaft umfassenden Philosophie der modernen, d. h. nicht nur griechisch, sondern auch römisch und christlich orientierten Kultur unvereinbar.

Kurz: die Wissenschaft, die mit der Selbständigkeit des theoretischen Forschens zugleich die einseitig griechische Weltanschauung in der alten Weise vertritt, bleibt innerhalb der modernen Welt stets in dem Sinne Partei, daß ein wahrhaft universales Verständnis der modernen Welt ihr versagt sein muß. Wer das begriffen hat, sieht das letzte Problem einer wissenschaftlichen Philosophie der modernen Kultur, falls unsere geschichtsphilosophische Konstruktion zutrifft.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachten wir nun zunächst die Systeme der modernen Philosophie vor Kant. Es ist dann nicht schwer, zu zeigen, weshalb sie den Anforderungen an Universalität und Objektivität, die an eine Philosophie der modernen Kultur zu stellen sind, nicht entsprochen haben, also in dieser Hinsicht noch nicht als wahrhaft modern angesehen werden können. Und zugleich ergibt sich, daß ihr Mangel nicht etwa auf einem Zufall beruht, sondern aus dem Wesen der modernen Wissenschaft im allgemeinen, der modernen Philosophie im besonderen, wie sie sich seit den Zeiten der Renaissance entwickelt hat, mit Notwendigkeit folgt. Darüber brauchen wir vor allem Klarheit, um dann im Gegensatz dazu Kants Bedeutung für eine Philosophie der modernen Kultur zu verstehen.

Wenige Tatsachen werden genügen, um zu zeigen, daß unsere Behauptung nicht etwa eine bloße Konstruktion ist.

Unter allen Systematikern nach der Renaissance hat vor Kant Descartes den weitaus größten Einfluß auf das europäische Denken ausgeübt. Allerdings ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß dieser Metaphysiker nicht nur Intellektualist gewesen sei, ja man hat sogar von einem „Primat des Willens“ bei ihm gesprochen. Doch brauchen wir auf die Streitfragen, die hier entstehen können, uns nicht einzulassen, denn selbst wenn man alle antiintellektualistischen Tendenzen, die man bei Descartes gefunden hat, zugeben will, reichen sie doch nicht aus, um die Grundlagen seiner Philosophie als geeignet zum Aufbau einer im angegebenen Sinn modernen, d. h. universalen und objektiven Philosophie der modernen Kultur zu erweisen.

Descartes geht von dem Satz „sum cogitans“ aus, um die Welt in ihrer Totalität zu begreifen. Zwar fällt sein „Denken“ nicht von vorneherein mit dem spezifisch logischen Denken zusammen, aber es bekommt im Verlauf der Untersuchung bald einen Charakter, der dem System ein intellektualistisches Gepräge aufdrückt: nur das wird als gewiß und deshalb als wirklich anerkannt, was sich „klar und deutlich“ denken läßt. So gibt ein logisches Prinzip den festen Punkt, von dem die Welt aus den Angeln gehoben werden soll. Was vor dem Intellekt nicht besteht, hat keinen gesicherten Bestand im Realen. Auch die Körper, die es außer dem Denken gibt, sind nur so weit wirklich, als sie klar und deutlich erkannt werden, und die Gottheit läßt sich begreifen als das Ideal der theoretischen Vollkommenheit. Descartes' Gottesbeweis kommt gradezu darauf hinaus, daß der irrende Mensch als Maßstab seines Denkens einen Gott anerkennen muß, der als Wahrheit über allem Irrtum steht. Damit ist die Religion ebenso wie die Metaphysik intellektualistisch bestimmt.

Mit dem sittlichen Leben steht es schließlich nicht anders. Es gibt in der menschlichen Seele zwar etwas, das nicht reiner Gedanke ist, aber darin haben wir lediglich eine Störung zu sehen, und auch ethisch hat der Mensch die Aufgabe, die *perturbationes animi* als Hemmnisse des klaren Denkens zu überwinden. Ich bin denkend, so beginnt Descartes sein System. Ich soll nur denkend sein, so schließt er es ab. Dem Grundgedanken gegenüber kommen Einschränkungen,

die man in bezug auf Einzelheiten machen kann, für unser Problem nicht in Betracht. Descartes kennt nur einen entscheidenden Wert, an dem alle Güter zu messen sind, und das ist der Wert der theoretischen Wahrheit. Dadurch erhält seine Weltanschauung einen durchaus intellektualistischen und insofern griechischen Charakter, so ungriechisch dieser Mann in anderer Hinsicht gewesen sein mag.

Von Descartes aber bleibt die europäische Philosophie in wesentlichen Punkten abhängig. Mit seinen Problemen ringen die Metaphysiker bis auf Leibniz, und sie arbeiten bei ihrer Lösung mit seinen nur modifizierten Begriffen. Das gilt für die materialistischen Tendenzen bei Hobbes ebenso wie für den Spiritualismus von Malebranche und den Okkasionalisten.

Es gilt, um nur noch ein Beispiel zu nennen, nicht minder für den „Monismus“ Spinozas. In allen Grundbegriffen der „Ethik“, die *more geometrico* verfährt, tritt ein intellektualistischer Zug zutage, wie er bei den Griechen nicht deutlicher ausgeprägt war. Spinoza wollte nicht nur beim Philosophieren die atheoretischen Wertungen zurückdrängen — das tut jeder wahrhaft theoretische Mensch — sondern die Erkenntnis, die der Philosoph anstrebt, ist ihm zugleich das höchste Gut überhaupt. Sittlichkeit und Frömmigkeit erreichen ihre Vollendung erst, wenn sie sich zum Erkennen steigern lassen. Sittlich handeln heißt: seiner Leidenschaften erkennend Herr werden. Gott lieben heißt: ihn adäquat erkennen. Die *cognitio intuitiva* ist *amor dei intellectualis*. So gibt Spinoza ein umfassendes System der Weltanschauung, ohne dabei die theoretische Wertsphäre zu verlassen. Das atheoretische Leben kommt nirgends zu seinem vollen Recht.

Das aber dürfen wir verallgemeinern. In der Philosophie dieser Zeit unterscheidet sich die Weltanschauung der anderen Systematiker von der Spinozas nicht prinzipiell. Auf Leibniz brauchen wir nicht einzugehen, denn die Wirkungen, die er ausgeübt hat, durchbrechen vor Kant den Bann des Intellektualismus nicht. Das Werten des theoretischen Wertes bleibt letzte Grundlage der Weltanschauung, und das eigentliche Ziel des menschlichen Lebens liegt nach der Philosophie in der Erkenntnis. Man mag die Durchführung solcher Gedanken im höchsten Grade bewundern, aber auf dem Bo-

den einer solchen Metaphysik ist eine umfassende Philosophie, welche der Mannigfaltigkeit des differenzierten, auch am Römertum und Christentum orientierten Kulturlebens und dem differenzierten Kulturbewußtsein gerecht wird, nicht möglich.

Doch bei den metaphysischen Systemen des Intellektualismus blieb es nicht. Sie traten vielfach zurück, schon bevor Kant sie kritisierte. So werden wir vor eine neue Frage gestellt. Besserte sich die Situation, als die Philosophie begann, sich auf den Menschen zu beschränken? Der Gedanke liegt nahe, daß diese Verengung des Horizontes, welche für die anthropologisch oder psychologisch gerichtete „Aufklärung“ charakteristisch ist, einer Philosophie der Kultur günstig gewesen sei, denn auf den Menschen kommt es in ihr doch vor allem an, und man kann ihn unbefangener betrachten, wenn man ihn nicht von vorneherein als Glied einer Welt ansieht, deren Wesen die theoretische Vernunft ist. Das mag man zugeben, und in der Tat, in bezug auf ihr Verhältnis zum Intellektualismus ist die Lage der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung nicht so einfach, wie in der Zeit der großen metaphysischen Systeme. Wir müssen hier verschiedene Richtungen unterscheiden.

Zum Teil freilich blieb die Auffassung des Seelenlebens von der intellektualistischen Metaphysik abhängig, so daß in dieser Hinsicht keine prinzipielle Aenderung eintreten konnte, und das war um so bedenklicher, als die Psychologen meist nicht wußten, welche Erbschaft sie angetreten hatten, und wie einseitig oder wie parteiisch sie daher innerhalb der modernen Kultur dachten. Sie sahen vielfach das logische Denken, als verstünde sich das ganz von selbst, für das Wesentliche im Menschen an. Die Betätigung des Verstandes auf dem theoretischen Gebiet erschien ihnen dann von entscheidender Bedeutung für die Kultur in ihrer Gesamtheit. Besonders in den ersten Zeiten zeigt die wissenschaftliche Aufklärungsphilosophie gerade bei ihren einflußreichsten Vertretern ein psychologisch abgeschwächtes und verflachtes, aber darum nicht minder intellektualistisches Gepräge, und zwar grade dort, wo sie sich mit der menschlichen Kulturarbeit beschäftigte. Die Würdigung der atheoretischen Kulturgebiete trat zurück, oder man versuchte, das Leben außerhalb des Intellekts theoretisch umzudeuten. Ja es kam diesen Denkern, die den ganzen Menschen erforschen wollten, oft gar nicht zum Be-

wußtsein, daß seine irrationalen Seiten überhaupt Probleme für den enthalten, der das Wesen der menschlichen Kultur universal begreifen will.

Man versteht das geschichtlich leicht, sobald man daran denkt, daß der führende Geist der Zeit John Locke war. Er hat, ähnlich wie Descartes den Metaphysikern, den meisten der auf ihn folgenden Psychologen die Probleme gestellt, und er übernahm dabei seine entscheidenden Begriffe der intellektualistischen Philosophie von Descartes, um sie aus dem Metaphysischen ins Anthropologische oder Psychologische umzubiegen. Das Wort von Lockes „verwässertem Cartesianismus“ mag hart sein, aber ganz unbegründet ist es nicht. Allerdings wurden die Gedanken Lockes bald entschieden kritisiert und umgebildet. Doch in bezug auf das intellektualistische Prinzip und dessen Unfähigkeit, die irrationalen oder auch nur die außerintellektuellen Seiten der Kultur zu verstehen, ist dadurch nicht viel gebessert worden. Wohl sorgte der „gesunde Menschenverstand“ bei den meisten Aufklärungsphilosophen dafür, daß es zu einer radikalen Zuspitzung des Intellektualismus in der Weise wie bei den großen Metaphysikern nicht kam. Die so entstandene Prinzipienlosigkeit führte jedoch in der Kulturphilosophie erst recht nicht weiter. Es fehlte an einem neuen positiven Gedanken, der grundsätzlich den einseitigen Intellektualismus überwand.

Aber auf die bisher charakterisierten Richtungen dürfen wir uns bei einer Erörterung der Aufklärung nicht beschränken, und zwar um so weniger, als in der Philosophie dieser Zeit sich auch Tendenzen geltend machten, die faktisch auf eine Zerstörung des Intellektualismus hinaus kamen. Die psychologische Zergliederung des menschlichen Verstandes führte allmählich dazu, daß man seine Fähigkeit, das Wesen der Welt zu erkennen, immer mehr bezweifelte, und schließlich vertrat man einen extremen Sensualismus, der allem Intellektualismus abhold zu sein scheint. Man legte den Schwerpunkt auf die sinnlichen Wahrnehmungen, die für die Griechen grade das nicht wahrhaft Reale gewesen waren, und suchte alles Seelenleben, ja alles Sein überhaupt, als zusammengesetzt aus Impressionen und Kopien von Impressionen zu verstehen. Da konnte von einer Gleichsetzung des Weltgrundes mit der theoretischen Vernunft in der Tat keine Rede mehr sein, und es schien so wenigstens die Bahn frei ge-

macht für eine unbefangene Würdigung des Menschenlebens in seiner Totalität.

Doch haben auch diese, für die spätere Entwicklung und besonders für Kant gewiß sehr wichtigen analytischen Vorarbeiten in unserem Zusammenhang noch keine positive Bedeutung, denn zu einer prinzipiellen Würdigung der atheoretischen Seiten des Kulturlebens führten die „positivistischen“ und skeptischen Richtungen der Aufklärung so wenig wie die intellektualistischen. Ja ihre Vertreter beschränkten sich im wesentlichen doch auf den theoretischen Menschen, insofern sie vor allem bemüht waren, den menschlichen Intellekt in Wahrnehmungstätigkeit aufzulösen. Wo sie über das theoretische Gebiet hinausgingen, fehlte es ihnen ebenso wie den Vertretern des gesunden Menschenverstandes an einem neuen philosophischen Prinzip, das zum Aufbau einer umfassenden Philosophie der modernen Kultur hätte führen können. Gewiß sind manche Schriften dieser Zeit an interessanten Einzelbeobachtungen auch des atheoretischen Lebens reich. Aber es blieb bei Einzelbeobachtungen, und in den letzten Prinzipienfragen kamen die Denker, soweit sie überhaupt philosophische Grundprinzipien hatten, über die frühere Philosophie selbst dann nicht hinaus, wenn ihnen persönlich jede einseitig intellektualistische Tendenz fernlag.

So verlief trotz des in vielen speziellen Punkten bewundernswürdigen Scharfsinnes die Zerstörung des Intellektualismus sozusagen im Sande der Einzelerfahrung, und wo sie das wie bei Hume nicht tat, konnte sie vollends für eine Philosophie der Kultur nicht fruchtbar werden, denn je konsequenter man die sensualistischen Gedanken ausbildete, um so mehr mußte man dazu kommen, an dem Eigenwert der theoretischen Erkenntnis überhaupt zu zweifeln und damit nicht allein die Weltanschauung, sondern auch die Wissenschaft der Griechen völlig problematisch zu machen. Man zerstörte also zwar den Intellektualismus, aber man griff zugleich die Grundlagen an, auf denen die rein theoretische Erkenntnis überhaupt ruht, und eine wissenschaftliche Philosophie der modernen Kultur, die universal und objektiv verfährt, war auf diesem Wege des Impressionismus gewiß nicht zu schaffen.

Man braucht darum die allgemeine Kulturbedeutung der Aufklärung nicht zu unterschätzen. In der negativen Kritik waren sowohl

die intellektualistischen als auch die sensualistischen Denker stark, und das bedeutet in jener Zeit nicht wenig, denn es gab damals in Europa noch viel „aufzuklären“, d. h. alte Vorurteile und Dogmen zu beseitigen. Hierfür blieb auch der einseitige Verstand ebenso wie das sich auf Einzelheiten beschränkende zergliedernde Verfahren eine durchaus geeignete Waffe. Aber es ist nicht nur von vorneherein klar, daß es auf diesem Wege zu einem positiven Aufbau nicht kommen konnte, sondern es muß, grade mit Rücksicht auf die Probleme der Kultur, noch etwas anderes hinzugefügt werden. Sogar die Vorzüge und Verdienste der aufklärenden oder aufräumenden Denker haben eine bedenkliche Kehrseite gehabt. Im Zusammenhang mit der gewiß notwendigen Zerstörungsarbeit entwickelte sich nämlich dort, wo man mit dem Verstand und der Analyse über die Negation hinauszugehen versuchte, nicht selten ein neuer Dogmatismus der Verständigkeit, der zwar erfolgreich gegen alte Dogmen ankämpfte, dafür aber die Freiheit aller nicht verstandesmäßigen Regungen im Menschenleben ebensosehr einschränkte, wie die von ihm verachtete metaphysische Tradition es tat. Ueberall sollten jetzt „vernünftige Gedanken“ entscheiden, und was sich vor dem zergliedernden Verstand nicht als berechtigt auszuweisen vermochte, blieb entweder unbeachtet oder wurde gradezu bekämpft, mochte es auf sittlichem oder auf künstlerischem oder auf religiösem Gebiet liegen.

So entstand ähnlich wie in den metaphysischen Systemen für das All der Welt, auf anderem Niveau ein Intellektualismus und Rationalismus für die Totalität des menschlichen Daseins, dessen Verständnislosigkeit gegenüber allem Irrationalen im Leben der Kultur sogar durch einen metaphysischen Intellektualismus nicht zu überbieten war.

In unserem Zusammenhang haben diese Tendenzen noch eine besondere Bedeutung. Sie führten, je konsequenter sie ausgebildet wurden, desto mehr dazu, eine lebhaftere *O p p o s i t i o n* gegen sich hervorzurufen und hatten insofern starken Einfluß auf das Leben der Zeit. Die Gründe dafür verstehen wir nach unseren früheren Darlegungen leicht. Wir brauchen wiederum nur an das zu denken, was wir über den europäischen Rationalismus im allgemeinen ausgeführt haben. Es mußten in ihm als Kontrasterscheinungen antirationali-

stische Bewegungen auftauchen, wo man das rationalistische Prinzip auf die Spitze trieb und dadurch die irrationalen Mächte des Lebens zum Kampf geradezu herausforderte. Wir konnten das am Anfang für die Gegenwart feststellen und stoßen jetzt von neuem auf geistige Bewegungen dieser Art auch in der Aufklärungszeit. Es ist daher, damit unsere Darstellung der vorkantischen Philosophie zum Abschluß kommt, außer den dogmatisch intellektualistischen und den skeptisch sensualistischen Tendenzen noch eine dritte Richtung zu erörtern, die wie der Sensualismus zu einer Zerstörung des Intellektualismus führte, und die schon aus diesem Grunde unsere Aufmerksamkeit verdient. Sie gehört in mancher Hinsicht zu dem Bedeutsamsten, was die Philosophie der Neuzeit vor Kant hervorgebracht hat. Wir müssen hier nur verstehen, weshalb auch durch sie eine wissenschaftliche Philosophie der modernen Kultur nicht entstehen konnte.

Bisher haben wir uns absichtlich auf die rein wissenschaftlichen Bestrebungen beschränkt und damit nur einen kleinen Teil des geistigen Lebens der Aufklärung ins Auge gefaßt, denn grade das ist für die ganze erste Periode der Neuzeit charakteristisch, daß die wissenschaftliche Philosophie in ihr weit davon entfernt ist, ein theoretischer Ausdruck der gesamten Kultur zu sein. Wir heben das jetzt mit Nachdruck hervor, da es zeigt, wie wenig das theoretische Denken nach der Renaissance in Harmonie mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein steht, und wie es schon deshalb nicht zu einer Philosophie der modernen Kultur führen konnte. Im übrigen bleibt nur noch die Frage zu beantworten, weshalb auch die gegen den Intellektualismus und Rationalismus gerichteten Tendenzen in dieser Hinsicht nicht fruchtbarer geworden sind, und dazu bedarf es keiner eingehenden Darstellung.

Der Grund ist einfach der, daß mit ihnen die Philosophie aufhörte, einen rein wissenschaftlichen Charakter zu tragen. Das verbindet diesen Antirationalismus mit den extrem sensualistischen Bestrebungen, von denen wir bereits gesprochen haben, so verschieden sein letztes Motiv auch war. Die einseitig intellektualistische Richtung hatte als Kontrast eine Bewegung hervorgerufen, welche die irrationalen Mächte des Willens und des Gefühls gegen den Verstand auspielte. Das trat nun auch in der Philosophie zutage. Man braucht

nur an Rousseau zu denken, der mit Nachdruck verkündete, das Gefühl sei mehr als der Verstand, und der von hier aus der Kultur der Zeit den Krieg erklärte.

Dabei wurde nicht nur die einseitige Verstandeskultur, sondern zugleich die Wissenschaft überhaupt bekämpft, und infolgedessen konnte es hier zu einer objektiven Philosophie der modernen Kultur noch weniger kommen als bei den einseitigen Intellektualisten. Gewiß zerstörte man hier auch die Weltanschauung des Griechentums und schaffte damit freie Bahn, aber man vernichtete zugleich das Beste, was die Griechen Europa geschenkt hatten. Auf diesem Wege war höchstens neues Material für eine umfassende Kulturphilosophie zutage zu fördern. Nach neuen philosophischen Prinzipien für einen positiven Aufbau sucht man in dieser Form des Antiintellektualismus, der sich gegen den Intellekt überhaupt wendete, vergebens.

Allenfalls wurde die moderne Kultur jetzt in der Weise zu einem Problem, daß man mehr oder weniger deutlich „fühlte“, wie grade in dem, worauf die intellektualistischen Denker besonders stolz waren, etwa sehr Fragwürdiges steckte. Aber zu voller theoretischer Klarheit konnte man schon deshalb nicht kommen, weil man jene Klarheit, die nur die Wissenschaft zu geben vermag, überhaupt nicht mehr als Eigenwert schätzte.

Deshalb liegt denn auch die Hauptbedeutung der antiintellektualistischen Philosophie der Aufklärungszeit nicht eigentlich auf wissenschaftlichem Gebiet. Wir müssen sie vielmehr in eine Reihe mit solchen Bewegungen stellen, wie es in Deutschland Pietismus und Sturm und Drang gewesen sind, die ebenfalls im Gegensatz zur intellektualistischen und rationalistischen Philosophie standen. Zweifellos wurzelt vieles von dem Besten bis weit ins 19. Jahrhundert hinein in diesem Antiintellektualismus, der im 18. Jahrhundert die Verstandesphilosophie der Aufklärung bekämpfte. Nicht nur Kant, sondern auch Goethe hat vom Pietismus, wie jetzt nach den neu aufgefundenen Briefen an Langer wohl nicht mehr bezweifelt werden kann, tiefgehende Einwirkungen erfahren, und so ließen sich noch eine Menge von Beispielen anführen, die zeigen, wie wesentlich der Irrationalismus für die Entwicklung der Kultur im allgemeinen war. Aber das alles beweist doch wieder nur, wie wenig die Wissenschaft der Zeit ihre Aufgabe, eine umfassende Philosophie der modernen

Kultur zu geben, gelöst hat. Sie stand den einander bekämpfenden Tendenzen hilflos gegenüber. Entweder schlug sie sich auf die eine Seite, indem sie an allem nicht Verstandesmäßigen verständnislos vorüberging, oder sie machte zwar den Kampf gegen die verständnislose Verstandesmäßigkeit mit, kam dann aber dazu, sich als Philosophie selbst zu vernichten, indem sie aller Wissenschaft den Krieg erklärte.

Ein Ausgleich dieser Gegensätze, zu denen unsere Betrachtung uns geführt hat, und die in mancher Hinsicht an die Gegensätze unserer Zeit erinnern, war ohne ein neues, übergreifendes Prinzip auf theoretischem Gebiet unmöglich. Es blieb in der Philosophie notwendig entweder bei dem einseitigen Verstandstum, das alles Irrationale und Außerintellektuelle verachtete, oder bei dem ungestümen gefühlsmäßigen Stürmen und Drängen, das zu jedem überschauenden, die Gegensätze in ihrer Notwendigkeit begreifenden Blick auf das Ganze des Lebens vollends unfähig war. So konnte es keine Philosophie geben, die das Wesen der modernen Kultur in seiner Mannigfaltigkeit und Differenziertheit theoretisch begriff. Es fanden sich in der Weltanschauungslehre, soweit sie überhaupt zu den Problemen der Kultur Stellung nahm, nur verschiedene Parteien, von denen jede für ein Sondergebiet eintrat. Die Kultur selbst war seit Renaissance und Reformation durchaus modern in dem angegebenen Sinn geworden, aber das Kulturbewußtsein theoretisch zu klären, gelang der Philosophie durch Jahrhunderte hindurch nicht.

Damit können wir auch den letzten Teil der Vorbereitung abschließen. Unsere Darstellung hat gezeigt, inwiefern die Lage der Philosophie zu der Zeit, in der Kant auftrat, sich im Zusammenhang mit der Kulturentwicklung Europas als notwendig verstehen läßt. Wir fassen kurz noch einmal alles so zusammen.

Da der theoretische Mensch der Neuzeit bei den Griechen in die Schule gegangen war, trieb er wieder Wissenschaft im höchsten Sinne des Worts. Er setzte nach einer durch viele Jahrhunderte sich hinziehenden Unterbrechung das Werk der Griechen mit dem größten Erfolge fort. Trotzdem muß man vom Standpunkt eines wahrhaft umfassenden modernen Kulturbewußtseins, das es in der Philosophie der Aufklärung vor Kant noch nicht gab, sagen: der Erfolg der wissenschaftlichen Forschung beschränkte sich auf Spezialgebiete

der Kultur, und es konnte nicht anders sein, solange man an den Voraussetzungen festhielt, die in Griechenland zum Intellektualismus geführt hatten. Sie schlugen das philosophische Denken der Neuzeit in Fesseln. Die auch in ihrer Weltanschauung vom Griechentum abhängige Wissenschaft stand dem durch nicht-griechische Einflüsse differenzierten modernen Kulturbewußtsein notwendig verständnislos gegenüber. Ihre höchste Leistung für die allgemeine Kultur blieb eine Befreiungsarbeit: die Traditionen der Vorzeit, die sich der Entwicklung hemmend in den Weg stellten, wurden theoretisch zersetzt. Die positiven Kulturkräfte dagegen, soweit sie nicht an der Realisierung theoretischer Werte arbeiteten, insbesondere der moderne Staat, der an das Römertum anknüpfte, und die moderne Religion, die mit dem ursprünglichen Christentum Fühlung suchte, konnten von der in ihrer Weltanschauung entweder griechisch-intellektualistisch gebliebenen oder skeptisch und antiwissenschaftlich gerichteten Philosophie der Neuzeit *wissenschaftlich* nicht gewürdigt werden. Zwischen dem Intellektualismus der Neuzeit und dem allgemeinen Kulturbewußtsein der modernen Welt bestand eine unüberbrückbare Kluft. Deshalb mußten die nicht-intellektualistisch orientierten modernen Bewegungen zu einer Wissenschaft, die von den Werten und Idealen der modernen Welt nichts verstand, in ein feindliches Verhältnis geraten, und insofern war es ebenfalls eine Notwendigkeit, daß die Philosophie mit ihrer einseitig griechischen Weltanschauung Gegner ins Feld rief, die nun ebenso einseitig nicht allein die intellektualistischen Gedanken, sondern die Wissenschaft überhaupt bekämpften.

Damit ist der entscheidende Punkt klar. Solange in der Philosophie die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Forschung und griechischer Weltanschauung nicht grundsätzlich gelöst und dann der Versuch gemacht war, durch die Wissenschaft zu einer Würdigung auch des vom Römertum und Christentum beeinflussten atheoretischen Kulturlebens zu kommen, konnte sich an diesem Zustand nichts ändern. Es fehlte der Philosophie die *theoretische Grundlage*, die es ihr möglich machte, sich in Harmonie mit dem modernen Kulturbewußtsein zu setzen, d. h. sein Wesen wissenschaftlich zu verstehen und es dann in einer umfassenden Philosophie begrifflich zu klären.
