

VIERZEHNTE KAPITEL

DAS PROBLEM DER LETZTEN EINHEIT

Im Anschluß hieran ist endlich noch eine schon berührte Frage zu erörtern, die aufs engste besonders mit Kants Trennung von Wissen und Glauben zusammenhängt. Es handelt sich dabei um das, was viele für die am meisten angreifbare Eigentümlichkeit der modernen Kultur halten werden. Das Prinzip kam zur Sprache, als wir auf den Gedanken hinwiesen, die Philosophie könne sich nicht damit begnügen, die Differenziertheit des Kulturbewußtseins theoretisch zum Ausdruck zu bringen, sondern müsse auch versuchen, die verschiedenen Teile der Kultur, die sich in den Zeiten der Renaissance und der Reformation voneinander getrennt haben, wieder als Glieder eines einheitlichen *Ganzen* zu sehen.

Der jetzt erreichte Zusammenhang führt uns noch einmal auf dies Problem zurück, und seine Verbindung mit ihm liegt auf der Hand. Wie man in der Philosophie nach einer Synthese sucht, so wird man eine Vereinigung zum Ganzen für die moderne Kultur selber verlangen. Die Feindschaft, die gegen die moderne Differenziertheit besteht, kann sich ihre wirksamsten Waffen holen, wenn sie auf die „Zerrissenheit“ des Kulturbewußtseins hinweist, und unter diesem Gesichtspunkt wird es möglich, daß auch ein Gegner der modernen Kultur sich in seiner Weise auf Kant beruft, indem er ausführt, Kant habe die Uneinheitlichkeit des modernen Kulturbewußtseins nicht nur zum Ausdruck gebracht, sondern zugleich vom Standpunkt des Autonomieprinzips in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt. Insofern werde gerade durch ihn deutlich, wie unmöglich es sei, bei der durch das Autonomieprinzip verschuldeten Vielgestaltigkeit und Differenziertheit der Kultur als etwas Endgültigem stehen zu bleiben.

Allerdings ist nicht zu leugnen, daß es hier in mehrfacher Hinsicht noch Probleme gibt, sowohl für das Kulturleben selbst wie auch für seine Theorie. Die praktischen Fragen sind freilich in unserem Zusammenhang nur so weit bedeutsam, als sie die wissenschaftliche Behandlung veranlassen; aber die theoretischen Schwierigkeiten lassen sich nicht beiseite schieben, und so drängt sich denn von

neuem die Frage auf, ob Kants Gedanken auch für eine theoretische Vereinheitlichung des modernen Kulturbewußtseins etwas leisten, oder ob der Kritizismus wirklich nur deshalb eine Philosophie der modernen Kultur ist, weil er ihrer Differenziertheit und Vielseitigkeit gerecht wird.

Wir sagten jedoch bereits, daß eine Antwort hierauf den Rahmen der Schrift überschreiten würde, und daß wir uns daher in der Hauptsache darauf beschränken, Kants Leistung für die theoretische Analyse des modernen Kulturbewußtseins zu verstehen. Nur die Gründe für eine solche Beschränkung können wir jetzt, wo Kants kulturphilosophische Gedanken vor uns liegen, noch klarer machen, und zugleich läßt sich dann noch besser zeigen, wie wenig von einer Antwort auf die letzte Frage die Entscheidung über Kants wissenschaftliche Bedeutung abhängig gemacht werden darf. Deshalb kommen wir im Anschluß an Kants Religionsphilosophie auf diesen Punkt noch einmal zurück. Was Hegel die Zerrissenheit des modernen Kulturbewußtseins nennt, muß bei der Trennung von Wissen und Glauben nicht nur besonders deutlich hervortreten, sondern von vielen auch als besonders schwer erträglich empfunden werden. Darum haben wir ein Interesse daran, das Problem gerade von dieser Seite zu beleuchten. Wir dürfen hoffen, es damit in seiner schärfsten Zuspitzung und ganzen Tragweite zu sehen.

Es kann in der Tat so scheinen, als habe die Kantische Philosophie durch die Trennung von Wissen und Glauben einen höchst unerfreulichen Zustand, bei dem es auf die Dauer sein Bewenden nicht haben dürfe, gewissermaßen *sanktioniert*, und als verdiene Kant besonders, ja nur mit Rücksicht hierauf den Namen eines modernen Philosophen. Lassen sich Wissen und Glauben dauernd so nebeneinanderstellen, daß es gar keine positive Verbindung zwischen ihnen gibt? Bleiben sie so voneinander getrennt, wie die Forschung und die Kunst? Ist das das letzte Wort der Religionsphilosophie? Schon deshalb, weil nach unserer bisherigen Darstellung solche Fragen auftauchen können, gehen wir auf das Problem der Kultureinheit wenigstens soweit ein, als nötig ist, um zu zeigen: von einer endgültigen Sanktionierung der modernen Zerissenheit durch den Kritizismus darf keine Rede sein. Allerdings hat Kant, wie jeder theoretische Mensch es tun sollte, zunächst einmal klargestellt, wie die Dinge

faktisch liegen. Aber daß man auf dem Boden seiner Philosophie für immer bei einem Zustande zu verharren habe, der jede theoretische Ueberbrückung der Gegensätze ausschließt, folgt daraus in keiner Weise. Vielmehr war Kants l e t z t e s Bemühen durchaus auf Vereinheitlichung gerichtet.

Bevor wir darauf näher eingehen, ist nur noch genau zu sagen, welche Aufgabe man der modernen Philosophie als Wissenschaft in bezug auf die Vereinheitlichung des Kulturbewußtseins überhaupt stellen darf. Das Wesentliche wird deutlich, sobald wir den Blick auf die Arten von Einheit richten, die uns bisher begegnet sind, und dann fragen, ob die Philosophie die Aufgabe haben könne, uns zu einer von ihnen wieder zurückzuführen. Besteht darüber Klarheit, dann muß sich auch ergeben, in welcher Richtung die weitere Entwicklung einer einheitlichen Kulturphilosophie zu suchen ist.

Im Mittelalter war es, wie wir sahen, eine Autorität, welche alles zusammenhielt, und sie lag nicht nur außerhalb des Staates und der Religion, sondern auch außerhalb der Wissenschaft. Es sollte sich daher von selbst verstehen, daß zur Herstellung einer Einheit, wie sie hier bestand, die Philosophie nichts tun kann. Gewiß ist es niemandem benommen, sich nach der Totalität, von der er glaubt, daß sie im Mittelalter vorhanden war, zurückzusehnen und darüber allerlei Betrachtungen anzustellen, die sich als „Philosophie“ geben. Aber werden die aus solcher Sehnsucht geborenen Meditationen uns in den Nöten unserer Zeit irgend etwas helfen? Man mag es beklagen, daß der modernen differenzierten Welt die Einheit fehlt, und daß insbesondere Wissenschaft, Staat und Religion einander vielfach bekämpfen. Als theoretische Forscher haben wir jedoch die Aufgabe, die Situation, in der wir uns befinden, scharf und nüchtern ins Auge zu fassen, um uns zunächst darüber klar zu werden, wo wir als moderne Kulturmenschen wirklich stehen. Ja, etwas anderes als K l a r h e i t zu schaffen, ist die Philosophie überhaupt nicht berufen, und deshalb gehen uns die Fragen, ob es für uns wünschenswert ist, in irgendeiner Weise zu Kulturformen zurückzukehren, die denen des Mittelalters gleichen, in diesem Zusammenhang nichts an. Darin steckt kein p h i l o s o p h i s c h e s Problem.

Aber es gibt noch eine andere Synthese, und an ihr können wir nicht vorübergehen, denn sie ist von rein theoretischer Art. Einheit

der Kulturphilosophie läßt sich so herstellen, daß man einem Kulturgebiet die Vorherrschaft einräumt und dann die anderen ihm unterordnet. So kommt man ebenfalls zu einem in sich geschlossenen Ganzen. Doch auch hier bleibt nicht mehr jeder Weg gangbar. Für den modernen theoretischen Menschen darf die Instanz, welche durch ihre Vorherrschaft die Einheit der Kulturtotalität bringen soll, nicht eine der um ihre Autonomie ringenden und deshalb miteinander kämpfenden Parteien sein. Insofern ist die Rückkehr zu einer Synthese, wie sie z. B. im griechischen Intellektualismus vorlag, ausgeschlossen, und ebensowenig können wir eine andere Art der Zusammenfassung wünschen, die dazu führt, daß im Ganzen der Kultur das eine Wertgebiet auf Kosten der anderen überwiegt. Es läßt sich also im Besonderen die Einheit von Wissen und Glauben, auf die wir uns beschränken wollen, unter keinen Umständen so wieder herstellen, daß man den Glauben in Wissen auflöst, und noch weniger dürfen wir in der Wissenschaft daran denken, das Wissen in seiner Autonomie irgendwie durch atheoretisch religiöse Gesichtspunkte in seiner freien Entfaltung zu hemmen.

So muß klar sein: nur eine neue Art der Synthese, die es bisher noch nicht gab, führt uns weiter, eine Synthese, die, wie wir schon früher bemerkten, insofern ebenfalls „kritisch“ genannt werden darf, als sie die in ihr vereinigten Bestandteile zugleich in ihrem Sonderwesen und in ihrer Selbständigkeit bewahrt. Die verschiedenen Kulturgebiete bleiben dann also zugleich notwendig gegeneinander abgegrenzt. Welche Art von Einheit ist unter solchen Bedingungen noch möglich? Sie allein kann die Einheit sein, die innerhalb einer Philosophie der modernen Kultur Platz hat.

Es empfiehlt sich, daß wir zur Klärung dieser Frage nicht sogleich auf die Kantische Philosophie selbst eingehen, sondern an Gedanken anknüpfen, die Fichte entwickelte, als er im Atheismusstreit genötigt war, das Verhältnis von Wissen und Glauben theoretisch zu erörtern<sup>1)</sup>. Er wollte es im Sinne des Kantischen Kritizismus tun, und es kam für ihn besonders darauf an, die Forberg'sche Philosophie des Als-Ob, die sich ebenfalls auf Kant berief, zurückzuweisen, um

---

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung: Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie 1899. [Kantstudien.] Wieder abgedruckt mit einem Nachtrag in: Kritizismus, eine Sammlung von Beiträgen zum Neukantianismus. 1924.

ihr gegenüber den wahren Kern der Kantischen Lehre herauszuarbeiten. Dieser Kern aber war der Gedanke einer letzten Einheit.

Fichte setzte die Gottheit der moralischen Weltordnung gleich und bestimmte das Wesen des religiösen Glaubens so, daß nach ihm jede wahrhaft gute Handlung gelingen, jede böse sicher mißlingen muß. Theoretische Beweise für solchen Glauben gibt es jedoch nicht, ja jeder Versuch eines Beweises führt uns sogar von Gott weg, denn nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Vernunft finden wir die Grundlage für die Religion. Die letzte Basis unseres Glaubens ist das Gewissen. Trotzdem gibt es ein übergreifendes Band für Glauben und Wissen, denn der Glaube steht nicht unvermittelt neben der theoretischen Erkenntnis und ist auch nicht nur für den praktischen Menschen notwendig. Er erweist sich vielmehr als ein im Wesen der Vernunft überhaupt begründetes Fürwahrhalten, für das Fichte nicht allein volle Gewißheit in Anspruch nimmt, sondern das er für das Gewisseste erklärt, was es überhaupt gibt, obwohl es theoretisch unbeweisbar bleibt. So will er zwar seinen Glauben, d. h. die Annahme einer moralischen Weltordnung, nicht logisch begründen, aber nur deswegen lehnt er alle Beweise dafür ab, weil er eine viel größere Gewißheit besitzt, als irgendein theoretischer Beweis sie ihm geben könnte. Trotz aller Trennung des Wissens vom Glauben wird jeder störende Gegensatz zwischen beiden aufgehoben, und von einer bloßen Nebeneinanderstellung, die mit dem Bedürfnis nach Einheit unverträglich wäre, kann keine Rede mehr sein.

Die Gedanken, die hierfür entscheidend sind, finden sich bei Fichte zum erstenmal im System der Sittenlehre vom Jahre 1798, und es empfiehlt sich, daß wir sie uns in der Hauptsache mit Fichtes eigenen Worten vergegenwärtigen. Sie enthalten den in unserem Zusammenhange prinzipiell bedeutsamen Versuch, die theoretische und die praktische Vernunft, also die letzten Grundlagen des Wissens und des Glaubens, auf dem Boden des Kritizismus miteinander so zu verbinden, daß von einer einheitlichen Gesamtphilosophie gesprochen werden muß. Den Weg zu Kant selbst werden wir von hier aus leicht wieder zurückfinden.

Nach Fichte ruht die Religion auf unserem Gewissen und geht von unserem pflichtmäßigen Verhalten aus. Er sucht nun zu zeigen,

daß, wenn pflichtmäßiges Verhalten möglich sein soll, es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung über die Pflicht geben muß. Er folgert demnach aus dem Vorhandensein des Sittengesetzes etwas im Erkenntnisvermögen und behauptet eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft. Das Sittengesetz ist zwar gewiß kein Erkenntnisvermögen, und es kann seinem Wesen nach die Ueberzeugung nicht durch sich selbst aufstellen. Diese muß vielmehr durch das Erkenntnisvermögen gefunden und bestimmt sein. Aber dann erst autorisiert das Sittengesetz die Ueberzeugung. Die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stoßen, was gebilligt werden kann. Nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im Praktischen, und das ist das Erste und Höchste im Menschen und sein wahres Wesen. Das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung ist ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit. Ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich, denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches, sondern ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnis unserer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnis gilt. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Zwar das Gewissen gibt nicht das Materiale her, denn dieses wird allein durch die Urteilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urteilskraft. Aber die Evidenz gibt es her, und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewußtsein der Pflicht statt.

Was Fichte hier sagen will, ist klar, und es leuchtet auch ein, weshalb es für unser Problem einer letzten Einheit der verschiedenen Wertgebiete prinzipielle Bedeutung hat. Besonders verstehen wir leicht, wie sich hier die Möglichkeit ergibt, theoretische und praktische Vernunft miteinander zu verbinden und trotzdem keine von beiden gegenüber der anderen herabzusetzen. Auf unserem Pflichtbewußtsein beruht nach Fichte nicht nur unser sittliches Leben, sondern in letzter Hinsicht auch die Wissenschaft. Das Erkenntnisvermögen gibt uns für sie lediglich den Stoff. Die Ueberzeugung von

ihrer Wahrheit aber liegt in einem Gefühl, das wir anerkennen sollen, und wo diese „kalte Billigung“, wie Fichte charakteristisch sich ausdrückt, nicht vorhanden ist, da gibt es auch keine theoretische Ueberzeugung. Alle Ueberzeugung ist daher nach Fichte praktisch. „Ich soll mich überzeugen“, sagt er einmal. Ohne den praktischen Willen zur Ueberzeugung ist nichts für mich wahr und gewiß. Jedes theoretische Urteil, das auf Wahrheit Anspruch erhebt, setzt also den praktischen Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewißheit voraus. Ein sittliches Wollen im weitesten Sinn, ein Wollen, das ein Sollen anerkennt, ist die Basis nicht nur für den sittlich wollenden, sondern auch für den theoretisch denkenden Menschen.

So verstehen wir: es wird hier nicht wie im Intellektualismus das Theoretische dem Praktischen, sondern umgekehrt das Praktische dem Theoretischen übergeordnet und dadurch die Einheit von beiden hergestellt. Trotzdem ist keine Rede davon, daß durch die Vorherrschaft des Praktischen das Theoretische nicht zu seinem vollen Rechte käme, und deshalb liegt hier eine prinzipiell andere Art der Synthese vor als im griechischen Intellektualismus. Mit Hilfe der Lehre vom Primat des Sittengesetzes vor der theoretischen Vernunft, aus der etwas im Erkenntnisvermögen selbst gefolgert wird, kann Fichte auf dem Boden seines religionsphilosophischen Moralismus für den religiösen Glauben, obwohl er seinem Wesen nach etwas völlig Atheoretisches bleibt, die denkbar höchste Gewißheit in Anspruch nehmen und damit sein Recht dem Wissen gegenüber außer Frage stellen. Auch er trennt also Wissen und Glauben voneinander, aber nicht so, daß er sie unvermittelt nebeneinander stehen läßt, denn dadurch wäre eine Einheit unserer Weltanschauung niemals zu erreichen. Er zeigt vielmehr, inwiefern der Glaube, sobald wir das Wort weit genug nehmen, die Basis sogar für das Wissen ist. Damit fand er dann den Punkt, „der Denken und Wollen in eins vereinigt und Harmonie in mein Wesen bringt“.

Das hat er auch so zum Ausdruck gebracht: „Das Element aller Gewißheit ist Glaube.“ Obwohl also die Religion auf der praktischen Vernunft beruht, ist sie darum doch nicht „nur“ Glaube, d. h. ein Fürwahrhalten, dem irgendeine andere Ueberzeugung durch ihre Gewißheit neben- oder gar übergeordnet werden könnte, sondern ohne den religiösen Glauben würde „selbst diejenige Gewißheit,

welche alles mein Denken begleitet, und ohne deren tiefes Gefühl ich nicht einmal auf das Spekulieren ausgehen könnte, schlechterdings unerklärbar sein.“ „Es gibt keinen festen Standpunkt als den angezeigten, nicht durch die Logik, sondern durch die moralische Stimmung begündeten.“ So kann Fichte sagen, daß „jene Weltordnung (an die wir religiös glauben) das absolut erste aller objektiven Erkenntnis“ ist, oder daß die religiöse Ueberzeugung alle Ueberzeugungen trägt, die wissenschaftlichen mitinbegriffen. Der Glaube ist mehr als Wissen, ist gewisser als alles Wissen.

Damit kennen wir genug von Fichtes Gedanken und können jetzt ihren Zusammenhang mit unserem Thema genauer ins Auge fassen. Zunächst läßt sich nicht bezweifeln, daß Fichte, wenigstens formal, eine Einheit zwischen zwei Gebieten hergestellt hat, die für die Einheitlichkeit der gesamten Weltanschauung von Bedeutung sein muß. Es gibt in ihr jetzt nicht mehr zwei letzte Fundamente, die theoretische und die praktische Vernunft, und es gibt sie deshalb nicht, weil die praktische Vernunft die Grundlage auch für die theoretische ist. Religionsphilosophisch bedeutet das: der wissenschaftliche Mensch hat nun volle Freiheit zum Forschen auch mit Rücksicht auf den Glauben. Es besteht keine Möglichkeit, daß er dabei jemals mit der Religion in Konflikt kommt, denn er würde die Grundlage seiner eigenen Tätigkeit zerstören, falls er sich gegen den Glauben wendete. Auch der religiöse Mensch hat daher keinen Grund mehr, die Wissenschaft als Beeinträchtigung seiner Ueberzeugungen zu fürchten. Religion und Wissenschaft bleiben getrennt und sind doch zugleich verbunden, aber so daß die Autonomie der einen die der anderen nie stören kann.

Ferner wird man nicht in Abrede stellen, daß solche Gedankengänge durchaus in der Richtung liegen, die bereits Kant selber eingeschlagen hatte. Fichte war im Recht, wenn er meinte, im Geiste Kants zu arbeiten. Die Lehren, die er im Atheismusstreit vertrat, sind auf dem Boden des Kritizismus erwachsen, und wie man über ihre inhaltliche Richtigkeit denken mag, zeigen sie jedenfalls: das kritische Prinzip der Philosophie braucht nicht so ausgestaltet zu werden, daß es dazu dient, die „Zerrissenheit“ des modernen Bewußtseins als etwas Endgültiges theoretisch zu rechtfertigen. Es gibt vielmehr im Kantischen Kritizismus selber grundsätzlich die



Möglichkeit, Gegensätze zu überbrücken und das menschliche Leben trotz der Verschiedenheit seiner Aeüßerungen als ein einheitliches Ganzes zu verstehen. Allerdings gilt das mit Rücksicht auf die Totalität der Kultur zunächst nur in formaler Hinsicht, d. h. wir müssen, um das Problem ganz allgemein zu stellen, von den inhaltlichen Bestimmungen der verschiedenen Gebiete, insbesondere des religiösen, dabei absehen. Aber das ändert am Prinzip nichts.

Wenden wir uns nun wieder Kant selber zu, so kommt aus seiner Philosophie selbstverständlich vor allem das in Betracht, was er seine Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ genannt hat. Sofort ist klar: deren Gedanken stehen nicht nur im äußersten Gegensatz zum Intellektualismus, sondern geben auch als Synthese etwas ganz Neues, wenn wir sie mit den früheren Arten der Vereinheitlichung vergleichen. Sie beschränken sich jedoch auf ein spezielles Problem, und daher können wir bei diesem Ergebnis nicht stehen bleiben. Es muß gefragt werden, ob das Prinzip, das ihnen zugrunde liegt, sich so erweitern läßt, daß es zur Vereinheitlichung einer umfassenden Philosophie der gesamten modernen Kultur zu benutzen ist, und im besonderen haben wir erst noch zu entscheiden, ob Kant in Wahrheit jede Art von Parteilichkeit vermeidet, d. h. ob er nicht schließlich doch ein Kulturgebiet in wissenschaftlich ungerechtfertigter Weise den übrigen vorzieht und erst dadurch die gesuchte Einheit zustande bringt.

Beide Fragen hängen aufs engste miteinander zusammen. Die Einheit, die für eine Philosophie der Kultur wichtig wird, muß auf jeden Fall im religiösen Gebiet liegen, denn dieses verträgt eine Unterordnung unter ein anderes Gebiet in keiner Weise. Der Religion gebührt stets der Primat. Ist trotzdem eine Kulturphilosophie möglich, die das religiöse Gebiet nicht auf Kosten der übrigen bevorzugt? Behält das ganze Kulturleben auch der Religion gegenüber seine Autonomie? Darauf kommt alles an.

Die Antwort ist mit Rücksicht auf die Kantische Philosophie nicht einfach. Wir trennen, um zur letzten Klarheit zu kommen, in der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft zwei Tendenzen voneinander. Auch hier ist Kants Größe durch seine Grenze bestimmt.

Zweifellos bestand bei Kant die Absicht, über die Parteien, die in diesem Fall durch die theoretische und die praktische Vernunft re-

präsentiert werden, hinaus zu einer höheren Einheit zu gelangen, und das erreichte er auch dadurch, daß er zeigte, die theoretische Vernunft kommt, sobald sie ihre Begriffe ganz zu Ende denkt, nicht ohne praktische Bestandteile aus. Infolgedessen liegt die letzte Wurzel sowohl des theoretischen als des praktisch vernünftigen Lebens in einer Sphäre, die einerseits beiden übergeordnet ist, und die andererseits trotzdem inhaltlich so bestimmt werden muß, daß sie zum Praktischen im weitesten Sinne des Worts gehört. Damit erhält die praktische Vernunft auch in der Wissenschaft den Primat, und wir haben daher das theoretische Recht, die theoretische Vernunft ihr unterzuordnen, ohne sie damit irgendwie in ihrer Eigenbedeutung und in ihrem Eigenwert zu beeinträchtigen. Ja erst die in ein richtiges Verhältnis zur praktischen Vernunft gesetzte theoretische Vernunft kann sich in ihrer Eigenart voll entfalten. Insofern geht die Absicht Kants zweifellos in einer Richtung, die dem Vorwurf der Parteilichkeit nicht ausgesetzt ist, und formal hat demnach auch schon Kant eine Einheit erreicht, wie eine Philosophie der modernen Kultur sie braucht. Mit Rücksicht hierauf dürfen wir daher sagen, daß Fichte nur Kants Gedanken zu Ende dachte, wenn er ausdrücklich den religiösen Glauben dem theoretischen Wissen in der angegebenen Weise überordnete. Von irgendeiner Herabsetzung der theoretischen Vernunft kann dabei keine Rede sein. Ihre Autonomie bleibt bei Kant und Fichte der Religion gegenüber voll erhalten.

Trotzdem muß man fragen, ob Kants Absicht, das Prinzip der Parteilosigkeit zu wahren, von ihm auch mit Rücksicht auf die Totalität der Kultur durchgeführt ist. Der Zweifel darf sich nicht etwa darauf stützen, daß der letzte Einheitspunkt in der Religion, also in einem besonderen Gebiet liegt, denn in diesem Gebiet muß man die letzte Entscheidung auf jeden Fall suchen. Der religiöse Wert trägt seinem Wesen nach eine bloße Nebenordnung mit den übrigen Kulturwerten nicht, und wenn eine Einheit des Kulturlebens durch eine Theorie, welche auch die Religion verstehen will, überhaupt gefunden werden soll, muß sie daher im religiösen Wertgebiet liegen. Damit aber ist noch nicht gesagt, daß Kant seine Religionsphilosophie nun auch inhaltlich so ausgestaltet hat, daß sie sich dazu eignet, den Gesichtspunkt für die Einheit der gesamten Philosophie der Kultur zu geben. Warum sie unzureichend ist, wissen

wir bereits aus unseren früheren Ausführungen. Gewiß wird von Kant die theoretische Vernunft der praktischen nicht in ungerechtfertigter Weise so untergeordnet, daß sie dadurch vergewaltigt erschiene. Wohl aber kommen die irrationalen Faktoren des religiösen Lebens in der durch die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft hergestellten und religionsphilosophisch ausgestalteten Einheit nicht zu ihrem vollen Recht, und das kann nicht anders sein, weil Kant sein letztes Einheit gebendes Prinzip zu moralistisch und deshalb zu rationalistisch faßt.

Ziehen wir die Summe. Es bleibt in Kants Gedanken einerseits ein unverlierbarer Kern, an dem wir festhalten: um die Totalität des menschlichen Lebens philosophisch zu verstehen, muß man nicht nur ihre atheoretischen Seiten einer theoretischen Betrachtung unterwerfen, sondern um zur Einheit der Mannigfaltigkeit zu kommen, ist auch das theoretische Gebiet noch auf sein letztes Fundament hin zu durchforschen, das nicht theoretisch zu sein braucht. Gelingt es dann, eine übertheoretische Basis für das Theoretische, ein Ueberlogisches im Logos selbst aufzuzeigen und mit logischen Mitteln ausdrücklich ins theoretische Bewußtsein zu heben, dann ist das letzte Ziel einer umfassenden Philosophie des Kulturlebens erreicht, denn dann kann man die ganze Mannigfaltigkeit der Wertgebiete parteilos anerkennen und trotzdem zugleich das Prinzip ihrer Einheit in der überlogischen Sphäre aufzeigen. Das ist die positive Seite der Sache.

Dennoch bleibt andererseits Kants Prinzip eines Primats der praktischen Vernunft unzureichend, denn das Praktische macht, so rational, wie Kant es versteht, faktisch nur einen Teil des menschlichen Lebens aus und darf vielleicht als dem Theoretischen, doch nicht als der ganzen Kultur übergeordnet gelten. Kant kommt also zwar vom Intellektualismus los, verfällt aber zugleich in einen Moralismus, der, weil er sich bei ihm mit dem praktischen Rationalismus verknüpft, nicht minder einseitig ist. In einer wahrhaft umfassenden Weltanschauung, auf welche sich eine wahrhaft universale Philosophie der modernen Kultur gründen läßt, ist nicht nur der Primat der theoretischen, sondern auch der Primat der praktischen Vernunft, wie Kant sie faßt, ausgeschlossen. Man muß nach einem Dritten suchen, welches dann die letzte Basis sowohl des Theoretischen als

auch des Praktischen gibt. Die Probleme aber, die hierbei entstehen, sind nur von einer systematischen Philosophie aller Werte, also nicht von der Ethik als der praktischen Philosophie, auf die Kant sich stützt, in Angriff zu nehmen.

An diesem Punkte hat denn auch die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus eingesetzt. Fichte gab später den Moralismus seiner ersten Religionsphilosophie selber auf, und besonders von Schleiermacher wurde schon vorher darauf hingewiesen, daß man mit der Alternative von theoretischer und praktischer Vernunft nicht auskommt. Man suchte den Einheitspunkt in einer anderen Sphäre, die weder im Theoretischen noch im Praktischen liegt. Angeregt jedoch wurden diese und andere Gedanken alle durch Kants Kritizismus, ja sie waren auf seinem Boden überhaupt erst möglich. Deswegen kann man, wie jetzt verständlich wird, die ganze Bedeutung Kants erst dann würdigen, wenn man die im Anschluß an ihn entstandenen idealistischen Systeme ebenfalls überblickt. Nur von hier aus wird deutlich, was das Prinzip des Kritizismus für eine ebenso umfassende wie einheitliche Philosophie des modernen Kulturbewußtseins zu leisten vermag, wenn man es durchführt.

Da wir in dieser Schrift darauf verzichten, den ganzen deutschen Idealismus mit Rücksicht auf das Problem einer modernen Kulturphilosophie ins Auge zu fassen, läßt sich für das Problem einer neuen Synthese, die über das Verständnis der Differenzierung hinausführt, nichts anderes sagen als dies: die kritische Philosophie gibt durchaus die Möglichkeit einer theoretischen Vereinheitlichung von völlig anderer Art, als sie im Intellektualismus vorlag. Sie kann, ja sie muß ihrem Prinzip nach über die Analyse und die Trennung der verschiedenen Kulturgebiete hinweg nach Faktoren suchen, von denen sich zeigen läßt, daß sie in jedem der verschiedenen Reiche von wesentlicher Bedeutung sind, und insofern einen ihnen allen gleichmäßig übergeordneten Charakter besitzen. Von diesen Faktoren her ist dann die Einheit des Kulturlebens so zu verstehen, daß zugleich seine Mannigfaltigkeit voll gewahrt wird. Fraglich bleibt dabei nur, ob ein letzter Begriff, der in Wahrheit nichts anderes als die allen Kulturgebieten gemeinsamen und insofern übergeordneten Elemente enthält, auch noch wissenschaftlich fruchtbar zu machen ist, so daß sich mit seiner Hilfe einerseits die Differenzierung der modernen

Kultur als notwendig mannigfaltig, andererseits zugleich als systematisch gegliedert und insofern als einheitlich in sich geschlossen darstellen läßt.

Mehr als ein Problem haben wir damit selbstverständlich noch nicht erhalten, und solange wir uns auf die Kantische Philosophie, wie sie als historisches Gebilde faktisch vorliegt, beschränken, können wir weiter als zu einer Problemstellung nicht gelangen. Wir wollten ja aber auch gar nichts anderes zeigen, als das Eine: von einer Sanktionierung der Zerrissenheit des modernen Kulturbewußtseins durch den Kritizismus darf so wenig gesprochen werden, daß vielmehr auch mit Rücksicht auf die theoretische Vereinheitlichung des Kulturganzen auf seinem Boden Möglichkeiten zu konstatieren sind, wie keine Philosophie sie bisher bot.

Im übrigen wird, sobald wir nur das Problem verstanden haben, das sich auf kritischem Boden ergibt, von neuem deutlich, wie notwendig es war, daß die Philosophie sich zunächst einmal an die Aufgabe machte, der Differenziertheit und Vielseitigkeit des modernen Kulturlebens gerecht zu werden. Bevor nicht die Mannigfaltigkeit in der Fülle ihrer Verschiedenheiten wissenschaftlich zum ausdrücklichen Bewußtsein gebracht ist, darf man eine philosophische Synthese gar nicht v e r s u c h e n. Ein lebendiges und umfassendes Ganzes besteht immer irgendwie aus Teilen und ist nur als ein Ganzes von verschiedenen Teilen theoretisch zu verstehen. Ein Teil aber vermag zum lebendigen Glied nicht anders als dadurch zu werden, daß er im Ganzen die ihm eigentümliche und besondere Bestimmung erfüllt. Von dem Grundsatz, daß die Einheit der Totalität stets die Einheit der Mannigfaltigkeit einer ihrem Eigenwesen nach verschiedenen Teile sein muß, wird also jede Philosophie der modernen Kultur sich leiten lassen. Tut sie das nicht, dann führt ihre Einheitlichkeit nicht zu einer Harmonie des Verschiedenen in seinem Reichtum, sondern zur Monotonie und damit zur Verarmung, und darin hätten wir einen kulturphilosophischen Fortschritt über die Vergangenheit hinaus unter keinen Umständen zu sehen.

Immer wieder ist daher zu betonen, daß Kant vor allem als K r i t i k e r, d. h. als Scheidekünstler, die einzigartige Bedeutung für das wissenschaftliche Verständnis der modernen Kultur besitzt, und auch eine Philosophie, die im Sinne des Kritizismus weiterarbeiten

will, wird sich vor allem in die Mannigfaltigkeit und Differenziertheit des modernen Kulturbewußtseins zu versenken haben, um seine Besonderheiten und seinen Reichtum immer mehr zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen. Mit dieser Arbeit hat Kant den Anfang gemacht, und wir müssen sie fortsetzen. Insofern aber durch Kant dafür überhaupt erst der Boden geschaffen wurde, bleiben alle wahrhaft modernen Philosophen der Kultur notwendig „Kantianer“, selbst wenn sie es nicht sein wollen. Ohne seine Ueberwindung des Intellektualismus kämen wir wissenschaftlich nicht einen Schritt weiter.

Dementsprechend sind andererseits die Intellektualisten und Panlogisten aller Richtungen die eigentlichen „Reaktionäre“. Sie gehen, wie sich ihre Philosophie auch im einzelnen gestalten mag, hinter das, was Kant geleistet hat, wieder zurück. Die Intellektualisten mit negativem Vorzeichen, zu denen die meisten Anhänger einer neuen Dialektik gehören, darf man hiervon nicht etwa ausnehmen. Der Widerspruch bleibt ein rein theoretisches Kriterium, und dadurch, daß man in einem atheoretischen Gebiet „Widersprüche“ aufzeigt, hat man für die Erkenntnis seiner atheoretischen Eigenart nichts geleistet. Ja man verschiebt dadurch den Schwerpunkt der Betrachtung in unzulässiger Weise. Jede Art und Abart des Theoretizismus oder Logizismus ist von Kant endgültig wissenschaftlich überwunden.

Eine wahrhaft universale und zugleich wissenschaftliche Ueberwindung seines Moralismus und partiellen Rationalismus steht freilich noch aus, aber von seiten einer neuen Dialektik ist sie auf keinen Fall zu erwarten. Das kritische oder heterothetische Prinzip, mit Hilfe dessen man das Eine und das Andere feststellen kann, bleibt dem dialektischen oder antithetischen Prinzip, welches das positive Andere in ein logisch N e g a t i v e s intellektualistisch umdeutet und damit verfälscht, grundsätzlich überlegen.