

ECHT UND UNECHT

VON WALTER FROST



VERLAG VON ERNST REINHARDT · MÜNCHEN

10/100

ECHT UND UNECHT

ECHT UND UNECHT

BETRACHTUNGEN ÜBER DAS DENKEN
UND DEN CHARAKTER

VON

WALTER FROST

O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT RIGA
A.O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN



VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN 1923

HAUPTAUSFÜHRUNG

Vorwort	1
I. Kapitel: Logische und sachliche Erklärung der Begriffe echt und unecht	11
1. Vorbereitende Umschau	11
2. Form und Stoff in den Dingen und die Unzulänglich- keit des begrifflichen Denkens	18
II. Kapitel: Aus der Geschichte des Echtheitsuchens	26
1. Sokrates	26
2. Das Christentum	30
3. Renaissance und Neuzeit	36
III. Kapitel: Spalte in der Menschennatur	46
1. Die innere Ganzheit und ihre Störungen	46
2. Die Verankerung nach außen	58
3. Ergänzungbedürftigkeit des Ganzheitsgesichtspunktes	63
IV. Kapitel: Quellen des Echten im Charakter	70
1. Tugenden in der Richtung des positiven Moments des Echtheitsgeistes	71
2. Tugenden in der Richtung des negativen Moments des Echtheitsgeistes	80
3. Der Geist des Unechten	85
Schlußwort	89

NEBENAUSFÜHRUNGEN

ZUM ERSTEN KAPITEL

1. Eigentlich und Uneigentlich, Beispiele aus den Naturwissenschaften 95
2. Über die Lehre der formalen Logik von der Festigkeit und Unzweideutigkeit der Begriffe 100
3. Das Wort echt zeigt seinen Charakter besser in der prädikativen als in der attributiven Stellung 105
4. Gilt die Echtheitsfrage nur für Einzelercheinungen? . 106
5. Form und Stoff und ihr Wertverhältnis 107
6. Anwendung des Diamantengleichnisses auf die Vorgänge der Begriffsbildung 113
7. Eigentlich, echt und wahr 116
8. Das Dialektische im Form-Stoff-Gedanken 125
9. Eine selbständige Bedeutung des Begriffs des Echten neben dem des Unechten 126
10. Wertprobleme schließen sich an die zentralen Echtheitsprobleme an 128
11. Unecht und unvollkommen 129
12. Unechtheit und Verstellung 130
13. Das Unechte, das wirkt 131
14. Echtheitsfragen in der Wissenschaft 132
15. Skeptische Bedenken gegen das Studium des Begriffs des Echten 132
16. Beurteilung der höchsten künstlerischen und wissenschaftlichen Leistungen 134

ZUM ZWEITEN UND DRITTEN KAPITEL

17. Erkenntnistheoretisches über die Idee des Werts . . 138
18. Übergang von der Idee des Guten zu der Idee des Echten 142
19. Gründe zur Zentralisation der Ethik auf den Einzelmenschen 145
20. Die Ethik des Nahen 149

-
- | | |
|--|-----|
| 21. Nächstentreue, Mütterlichkeit der Intelligenz, Pflicht | 150 |
| 22. Das echte Böse | 154 |
| 23. Der Begriff des Unbewußten bei Freud | 156 |

ZUM VIERTEN KAPITEL

- | | |
|---|-----|
| 24. Primäre und sekundäre Echtheitsreflexionen | 158 |
| 25. Das Fluidum des echten Menschen in seinen Äuße-
rungen und Leistungen | 162 |
| 26. Das positive und das negative Moment | 162 |
| 27. Echtheitsgeist korrigiert und verklärt seine eigenen
Schwächen und Fehler | 165 |
| 28. Bewußtes und Unreflektiertes im Echtheitsgeist . . . | 165 |
| 29. Gedehte Rührung | 166 |
| 30. Das bloß Geistreiche | 166 |
| 31. Unechtheiten bei übermäßiger Suggestibilität . . . | 167 |
| 32. Die Freiheit der Vernunft macht unsicher. Verwöhnung
durch Suggestionsgewohnheiten | 167 |
| 33. Führerlosigkeit | 168 |
| 34. Glaubenswerte | 169 |
| 35. Erlebnis-Intensität, Intuitions-Rausch | 172 |
| 36. Cant | 172 |
| 37. Wille zur Form | 175 |
- RÜCKBLICK 177
-
-

VORWORT

Die Regeneration unserer Kultur muß mit philosophischem Nachdenken beginnen. Es würde nicht genügen, auf alte Ideale und Werte zurückzugreifen; denn mehr als jede andere Zeit hat die unsrige neue Situationen und neue Probleme mit sich gebracht. Es wird daher nötig sein, ganz von neuem und bei den von jedem erlebbaren tiefsten Urproblemen der Sittlichkeit und des Menschenlebens anzufangen, um diejenige Wahrheit zu finden, die wir heute brauchen. — Recht betrachtet, haben auch frühere Generationen in ihrer Weise vor der gleichen Aufgabe gestanden, ganz von neuem anzufangen. Und sie haben ihre volle geistige Energie dafür eingesetzt und Erfolg gehabt.

Man stellt eine unzureichende, einseitige Forderung, wenn man allein auf die elementare Arbeit und auf die Technik des Wirtschaftslebens alle Hoffnung setzen will. Die rüstige Entschlossenheit vieler, die so sprechen, ist wertvoll; aber dennoch ist dieser Gesichtspunkt zu eng, und wenn er die Alleinherrschaft haben würde, so wäre ein solcher Geist dem Materialismus, der die Welt ins Unglück gebracht hat, nur allzu nahe verwandt.

Wir werden von *Echt* und *Unecht* sprechen. Das sind zwei Worte, die einerseits fast bei einem jeden Gegenstand eine bescheidene formale Rolle spielen und die andererseits doch einen sehr tiefen und besonderen Sinn gewinnen können. Mit dem Hervorkehren dieses Sinnes und Gesichtspunktes der Menschenechtheit und der Taten- und Gedanken-Echtheit sollen andere Werte und Ideale nicht verdrängt werden. Vielmehr, welches Ideal und welche sittliche Hoffnung ein Mensch sonst auch haben mag, ein jeder sollte es mit den Betrachtungen dieses Buches verbinden können.

An die allgemeinen Probleme der philosophischen Ethik muß da angeknüpft werden, wo die großen Meister der Weltweisheit sie stehen gelassen haben. Heute besteht vielfach die Empfindung des Chaotischen und Hoffnungslosen gegenüber aller Spekulation. Jedoch mit Un-

recht. Jene alten Meister gruben sehr tief; sie hatten Vertrauen zu der immanenten Methode ihrer wissenschaftlichen Gedankenkunst und durften es haben. Aber es gab irgendwo einen Punkt, wo sie stecken blieben und ihrer Aufgabe nicht Herr wurden. An diesem Punkt gerieten sie in Widersprüche untereinander. Daher stehen beispielsweise die Ethiken des Sokrates und des Aristoteles, oder die des Kant und des Hegel miteinander in Widerspruch. Nur wer die Probleme des menschlichen Charakters und der menschlichen Sittlichkeit mit eigenem Herzen und Erleben ganz von neuem und ganz von innen heraus durchdenkt, würde es vielleicht verstehen lernen, warum gerade an jenen besonderen Punkten die großen Denker auf verschiedene Wege gelangt sind und er könnte so zu einer höheren verbindenden oder zu einer weiter vordringenden neuen Ansicht geführt werden. Wer sich dagegen nur ästhetisch oder historisch zu den überlieferten Systemen der Philosophie einstellt, der muß notwendig zu einem lahmen Skeptizismus gegenüber den Schwierigkeiten der Probleme und gegenüber den Unsicherheiten der Methoden geführt werden. Auf diese Art ist es gekommen, daß die philosophische Spekulation in Mißkredit geraten ist. Das war ein großes Unglück für die Welt. Denn wenn die große Welt der breiteren Menschenmassen die philosophischen Spekulationen auch nicht richtig zu verstehen vermag, so dringt der Geist eines mutigen höheren Glaubens in der Erkenntnis vom Kreise der Denker und Forscher aus doch auf unsichtbaren Wegen in die gesamte Atmosphäre eines Zeitalters ein. Fehlt es aber hier im Zentrum, so vermögen die zum Teil minderwertigen Ideale der Politiker und Finanzmänner stärker in der Welt hervorzutreten. Das Versagen der philosophischen Spekulation in irgendeinem Zeitalter braucht nicht die Folge einer geringeren Zahl von Talenten zu sein, die in ihm geboren wurden. Es kann die Folge einer inneren, unvermeidlichen Krisis in der Wissenschaftsentwicklung selber sein.

Auch der ungelehrte jedoch tiefveranlagte Mensch könnte, wenn er die folgenden Gedankenreihen durchgeht, in sich einen Widerhall spüren. Denn er wird gefühlsmäßig im voraus wissen, daß Echtheit das Wort ist,

das alles zusammenfaßt, worauf es bei der Kunst ankommt, — Echtheit auch etwas Feines und Sicherndes in Moral und Sitte bedeutet, — Echtheit die Quintessenz des methodischen und Genialitäts-Wertes intellektueller Leistungen in Wissenschaft und Volksleitung ausmacht und daß von dem, was wir am Wesen eines einzelnen Menschen echt nennen könnten, die meiste und beste Leuchtkraft und Wärme ausgeht.

Aber was ist diese Echtheit? Ist sie ein ästhetischer Wert? Ist sie nur ein Gefühlswert? Oder ist sie ein sittlicher Wert? Oder bedeutet sie wohl gar nur einen erkenntnistheoretischen Charakter der Begriffsbildung? Wir antworten: In dem Worte Echtheit liegt von alledem etwas, aber im wesentlichen ist Echtheit ein sittlicher Wert.

Man wird weiter fragen: Wozu bedürfen wir auf sittlichem Gebiet des Begriffs des Echten, da wir doch die altbewährten Ausdrücke «sittlich», «Wert» und «gut» haben? Das zusammenfassende und höchste sittliche Ideal wird das Ideal des Guten genannt. Dieser Ausdruck wird zunächst meist sehr allgemein genommen, und zwar so, daß, was immer der reine und unverdorbene menschliche Wille ergreift, «das Gute» zu heißen habe. Mit andern Worten: man pflegt anzunehmen, daß der menschliche Wille im Grunde stets das Gute will, so daß man ihn nur mit sich selbst in Übereinstimmung zu bringen braucht, um zu erkennen, was das Gute sei. Nach dieser Theorie scheint es, als bedeutete das Wort «das Gute» nichts als eine Art Willenspol, d. h. als die Idee dessen, worauf der Wille des Menschen von Natur gerichtet sei. Was alles der menschliche Wille im Grunde und eigentlich will, das ist das Gute und sonst nichts. Das Böse würde nach dieser Theorie ein Selbstmißverständnis des Willens sein. Also wäre die Idee des Guten nicht viel mehr als ein Korrelatbegriff zur Idee des rein und vollkommen gedachten Willens, fast als ob einer sagte: es gehöre zum Wesen des Willens, daß er ein Ziel habe. Solche Lehren leuchten aus einigen Stellen der Platonischen Republik hervor.

Die Idee des Guten ist also nach dieser Auffassung (von der wir ihrer Einfachheit halber einmal ausgehen

wollen) das allumfassende, allbeherrschende Ideal. Aber dies Ideal ist ein rein formaler Begriff und es wäre nun noch nötig, in concreto seinen Inhalt zu bestimmen. Wie das zu geschehen habe, ist streitig. Fichte glaubte den Inhalt aus der Form ableiten zu können; Rickert sagt, daß die konkreten inhaltlichen Werte des sittlichen Wollens im Zusammenhang mit der Kulturgeschichte bestimmt werden müßten. — Noch ehe man zu diesen konkreten, inhaltlichen Untersuchungen und Feststellungen hinabsteigt, bleibt Raum im Reiche des Ethisch-Formalen zur Bildung solcher Ideen, wie der des Echten.

Man kann zu einem guten Teil das Auftreten solcher besonderer Ideen, wie der des Echten, als Zeiterscheinungen auffassen. Freilich sind diese formal-besonderen Ideen Zeiterscheinungen, die sich *über Jahrhunderte* hinziehen und einen hohen positiven und bildenden Wert haben. Das Wort Zeiterscheinung hat also hier nichts Herabsetzendes. Es muß aber zugegeben werden, daß die Ideen des Echten und ähnliche allgemeine formal-sittlichen Ideen gegenüber der altherwürdigen Idee des Guten als bloße Modifikationen aufzufassen sind. Solche besonderen Wertmodifikationen und Wertverbindungen von allgemeiner, formaler Natur treten in gewissen Zeitaltern vor dem Bewußtsein der Menschheit hervor und erzeugen eine eigene Kristallisation ihres geistigen Zustandes. Das neue Ideal kann so selbständig und mächtig werden, daß es die ältere und allgemeinere Idee des Guten fast zu verdrängen scheint oder in einen gewissen Gegensatz zu ihr tritt. Von solcher Art sind die Ideen des Heroischen oder der metaphysischen Vergeistigung des Menschen oder der religiösen Konzentration des Lebens oder der individualistischen Persönlichkeitskultur oder der weltgeschichtlichen Entwicklung schlechthin. Von solcher Art ist nun auch das Ideal des Echten. Diese sittlichen Teil-Ideen stehen niemals still, sondern verschieben sich gegeneinander und ändern sich je nach den Zeitaltern.

So hat der Gegensatz von *Stark und Schwach* in den letzten hundert Jahren große Bedeutung gewinnen können. Es schien, als könne man den guten Menschen verachten, wenn er schwach sei, und den bösen achten, wenn

er stark sei. So sehr konnten sich die Begriffe verschieben und mit ihnen die sittliche Einstellung der Menschen ins Wanken geraten. Stark und Schwach sind ohne Zweifel Wertkategorien, jedoch nicht die höchsten. Denn der Wert des Starken müßte sich in richtiger Weise an den Wert des Guten anlehnen und sich ihm unterordnen. Wäre ein philosophischer Entwurf im Sinne einer gesunden Verbindung von Stark und Gut durchgeführt worden, so würde er unser größtes Interesse verdienen. Leider ist das nicht geschehen.

In der jüngstvergangenen Zeitepoche bediente man sich auch in *ästhetischen* Fragen gern der Wertkategorien des Starken und Schwachen. Durch die Ausdehnungsfähigkeit dieser Kategorien in die Gesamtheit aller Wertfragen hinein hatten sie einen gewissen Vorzug in sich, während andererseits das Begriffspaar von Gut und Böse im Lauf der Zeit etwas Enges und Konventionelles erhalten zu haben schien.

Ebenso, wie das Aufkommen der Kategorien des Starken und Schwachen als ein Versuch zu beurteilen ist, eine Lücke auszufüllen, so ist es auch mit den Begriffen des Echten und Unechten. Und ich glaube, daß die Vertiefung in diese Begriffe des Echten und Unechten besser als die Anwendung jener Kategorien des Starken und Schwachen das ernst begründete Suchen unserer Zeit zu befriedigen vermag.

Gut und Böse,
Stark und Schwach,
Echt und Unecht,

dies sind Gegensätze und Ideen, die in ihrer wechselnden Vorherrschaft weit mehr Einfluß auf die Zeiten und Völker haben, als man es im allgemeinen denkt. Die Philosophie hat die Aufgabe, solche Begriffe zu klären. Tut sie dies nicht in hinreichender Weise, so wird es mit der Wahl zwischen diesen Begriffen bei der Masse der Menschen nicht gut bestellt sein. Mit den altbewährten Ideen des Guten und Bösen wollen die Menschen, besonders die jungen, nun doch nicht allein auskommen: Auch wenn Gut und Böse die letzten Richtpunkte bleiben müssen, so bedürfen sie doch der Belebung durch die Hervorkehrung neuer und besonderer Gesichtspunkte.

Es kann daher garnicht ausbleiben, daß heute viele Menschen versuchen, nach Echtheitsgesichtspunkten zu denken, eben weil sie in der Luft liegen; eine andere Frage aber ist die, ob sie richtig oder falsch, grob oder fein nach ihnen denken. So denkt z. B. der junge Künstler, die Echtheit seines Schaffens hänge von der Gewalt seines Erlebens ab und er wird vielleicht aus einem irrigen Idealismus im Dienste seiner Kunst — was dann um so tragischer ist — ein Abenteurer. Ihm heißt dann Echtheit soviel als Intensität des Lebensrausches.

Damit dies nicht geschieht, muß die Philosophie über diese Fragen bessere Klarheit schaffen. Sie muß mit Besonnenheit den ganzen Kreis der Echtheitsquellen in der Menschennatur abschreiten und sie sich zum Bewußtsein bringen.

Derjenige, dessen wissenschaftliches Denken bereits systematisch abgeschlossen ist, wird der Behauptung, daß hier noch eine völlig neue Idee von großer Wichtigkeit zu gewinnen sei, nicht leicht Glauben schenken. Er wird etwa (im Bereiche des Ethischen) folgende abstrakte Erwägung anstellen. Echt ist, wird er sagen, eine Modifikationskategorie, d. h. ein Wort, das nur als Zusatzwort zu brauchen ist. Also sei auf sittlichem Gebiet wohl unter dem Worte das «Echte» das «echte Gute» zu verstehen. Das echte *Gute* aber wäre das wahre oder wirkliche Gute, d. h. es würde sich um die altbekannte Idee des Guten handeln, hinsichtlich deren der Anspruch gemacht werden kann, daß sie besser als bisher bestimmt werden soll. Solche verbessernde Ausgestaltung der Begriffe und Ideen würde aber noch nicht zur Einführung neuer Worte und auch nicht zu der Behauptung berechtigen, daß eine neue Idee gefunden worden sei.

Es ist nicht leicht, in einem zusammenfassenden Vorbericht auf solche Einwände zu antworten. Ich möchte dies aber doch versuchen und füge zu diesem Zweck dem, was bereits oben über das Verhältnis der Idee des Guten zu der Idee des Sittlich-Echten gesagt worden ist, das folgende hinzu.

Unsere Idee des Echten-Guten zielt nicht, wie mein Gegner annimmt, auf *jede beliebige* Verfeinerung in der philosophischen Bestimmung der Idee des Guten. Son-

dern es wird sich ergeben, daß ganz bestimmte Schwierigkeiten in der menschlichen Natur und in der menschlichen Stellung zum Weltganzen vorliegen und uns nötigen, die sittlichen Probleme *von einem ganz bestimmten Punkte aus* aufzurollen, wenn wir von Sittlich-Echtem oder Echtem-Gutem reden wollen. So wird z. B. davon zu sprechen sein, daß es eine heilsame Einschränkung des Willenshorizontes gibt, derzufolge sich der gute Wille auf Aufgaben, die uns als «nahe» gegeben sind, zu konzentrieren hat. Die Wichtigkeit, die die «Forderung des Tages» hat, gehört hierher. Der Begriff der Nächstenliebe wird eine philosophische Erläuterung erfahren und es wird der Versuch gemacht werden, ihm einen Begriff der Nächstentreue zur Seite zu stellen. Alle diese Einzelideen gehen aus einer zentralen innerseelischen Problemspannung hervor. Es bringt nämlich die menschliche Freiheit ein Gefühl der Unsicherheit und eine Gefahr der Entwurzelung für den Menschen mit sich. Die Freiheit ist nicht nur der Grund des Bösen, wie man früher oft gesagt hat, — wir lassen diese Frage offen —, sondern sie ist für uns vor allem der Grund der Unsicherheit der geistig-sittlichen Orientierung. Hier liegt die wesentliche Schwierigkeit, aus der das Ideal des Echten geboren wird. Denn um dieser Gefahr entgegenzutreten, besinnt sich der Mensch auf die Gesamtheit der Zusammenhänge, in denen er sich zu den geistigen und natürlichen Realitäten befindet. Er will sich, um ein echter Mensch zu sein, diesen Zusammenhängen lieber besonnen einfügen, anstatt sie durch einen wilden und angemaßt übermenschlichen Gebrauch seiner Freiheit zu zerreißen. Und doch will er auch die echte Vernunftfreiheit — im Sinne der berühmten Stelle der Kantischen Kritik der reinen Vernunft («Von den Ideen überhaupt») — nicht preisgeben. Die scheue Frage der Vernunft, was eigentlich Gott mit dem Menschen und seinen Lebensformen auf Erden gewollt habe, ist nicht auf doktrinäre Art klipp und klar zu beantworten.

Das ehrliche Bewußtsein von dieser Lage bei einem Menschen, der dennoch den Mut des guten Willens und die Initiative des Denkens nicht aufgibt, ist eine der Wurzeln des Echtsinns. Echtsinn ist die Fähigkeit, an

das absolut Gute zu glauben und doch zugleich den Blick für die Relativitäten der Werte im irdischen Leben offen zu halten. Die Überwindung einer solchen Gegensatz-Spannung erfordert Kraft. Also ist der Echtsinn eine dynamische Realität im sittlich-anthropologischen Sein des Individuums. Die Kraft des Echtsinns ist bei dem einen größer als bei dem andern.

Diese vorläufigen Hinweise mögen der Phantasie des Lesers als Material zu der oben aufgeworfenen Frage dienen, ob denn die Idee des Echten-Guten etwas mehr bedeuten könne als den Anspruch, die altbekannte Idee des Guten in ausgefeilterer Darstellung uns zum Bewußtsein zu bringen.

Freilich ist die Idee des Sittlich-Echten oder des Echten-Guten nur eine besondere Konstruktions- oder Entwicklungsweise der Idee des Guten. Weil aber das Eigene des Ausgangspunktes dieser Konstruktion im Innersten der geistigen Persönlichkeit liegt und etwas sehr Mächtiges und Wichtiges bezeichnet, so bleibt dies Eigene in allen sittlichen Echtheitsbetrachtungen in seiner Besonderheit erhalten und deutlich spürbar. Um dieses Eigenen und Besonderen willen sind wir berechtigt, unserer neuen Konstruktion des Sittlichen — die von Spaltungs- und Ganzheitsproblemen ausgeht, an die Macht des Unbewußten glaubt und Schutzmittel gegen eine falsche und gefährliche Freiheit ins Auge faßt — einen besonderen Namen zu geben, und zwar den Namen des Echten-Guten oder des Sittlich-Echten. Hier also hat das Wort einen anderen und tieferen Sinn als den einer bloßen Modifikationskategorie von unbegrenzter logischer Allgemeinheit.

Die Idee des Echten hat ihre konkrete Selbständigkeit für das Jahrtausend, in dem wir leben. Rechnet man auf längere Zeiträume, so ist freilich anzunehmen, daß diese Idee einst wieder mit der Idee des Guten vollkommen zusammenfließen wird.

Meinen Fachgenossen möchte ich vorschlagen, alle Fragen des erkenntnis-theoretischen Schulstreits beiseite zu stellen. Ob einer Realist oder Idealist sei oder wie er sich zu den Problemen von Logik und Psychologie stelle, alle derartigen Fragen müssen nicht notwendig als

grundsätzliche Vorfragen zuerst beantwortet sein, ehe man materiale Philosophie treibt. Im Gegenteil, da es Streitpunkte sind, so könnte es leicht kommen, daß der wirkliche Fortschritt nicht durch sie hindurch, sondern an ihnen vorbei sich vollziehen wird. Ich möchte immer glauben, wenn jemand überhaupt etwas Wahres und Richtiges gesehen hat, daß ebendies auch von allen anderen Standpunkten der verschiedenen Parteigruppen gesehen werden könnte. Es ist *deren* Sache, sich das Neue und Besondere, das ihnen gezeigt wird, gemäß ihren bereit gehaltenen Rahmenformen zurecht zu ziehen. Sehr wortgläubigen Denkern, d. h. solchen, die von altfestgelegten Worten in Sachen der allgemeinsten Begriffe stark präokkupiert sind, bemerke ich, daß das Echte weder gleichbedeutend mit dem Vollkommenen, noch gleichbedeutend mit dem Wahren oder Adäquaten, noch gleichbedeutend mit irgendeiner anderen sonst bereits bekannten und benannten Idee ist. Plato würde dem Echten in seinem Himmelreich eine ganz neue und besondere Stelle einräumen müssen. Das vorliegende Buch ist daher nicht ein Gang durch die Reihe der Erfahrung, um einen in sich leicht klarzumachenden Begriff in seine Anwendungen hinein zu verfolgen, sondern es ist die Erzeugung eines neuen Begriffs aus Erfahrungsmaterialien und konstruktiv-spekulativen Ansätzen zugleich.

Sollten seine Ergebnisse verbesserungsfähig sein, — und welches tiefsuchenden philosophischen Buches Lehren wären es nicht? — so wolle der freundliche Leser bedenken, daß schon die eindringende Beschäftigung mit Fragen dieser Art zur Erziehung des philosophischen Denkens unserer Zeit nützlich sein kann.

Das vorliegende Buch ist aus zehnjährigen Studien hervorgegangen. Es enthält nur einen Teil der über den Gegenstand von mir gesammelten Materialien. Es besteht aus einer Hauptausführung und einer Reihe von Anmerkungen, deren Gesamtumfang dem Umfang der Hauptausführung ungefähr gleich ist. Diese Anmerkungen kann man hintereinander lesen; es besteht ein fortlaufender Zusammenhang zwischen ihnen. Das systematische Bedürfnis manches Lesers wird erst dort seine

volle Befriedigung finden, während die Hauptausführung in raschem Fluge durch den Problemenkreis hindurchgeht und eine intuitive Mitarbeit des Lesers erfordert.

Ich habe noch zu erwähnen, daß das Problem der Begriffe *Echt* und *Unecht* zum ersten Male in wissenschaftlicher Weise berührt worden ist in dem Aufsätze Pfänders „Zur Psychologie der Gesinnungen“, den er in dem Husserlschen „Jahrbuche für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie“ erscheinen ließ. In Riga hatte ich die Freude, in Herrn Kollegen Dauge einen Denker zu finden, der von sich aus gleichzeitig in derselben Richtung forschte und dachte. Seine Publikationen hierüber sind in kleineren Aufsätzen in lettischer Sprache erschienen und beziehen sich auf das Gebiet der Ästhetik.

Bonn und Riga, im Sommer 1922.

WALTER FROST.

LOGISCHE UND SACHLICHE ERKLÄ- RUNG DER BEGRIFFE ECHT UND UNECHT

1. Vorbereitende Umschau

Der erste Anstoß, mich mit der Idee des Echten zu beschäftigen, ward mir durch methodologische Erfahrungen gegeben. In meinem Buch über Naturphilosophie findet sich über den Begriff der geistigen Synthese eine Bemerkung in dieser Richtung. Es könne nie verhindert werden, sagte ich dort, daß nicht von dem Begriff der Synthese eine törichte Anwendung gemacht werde; schwerlich werde eine so tiefe und präzise Formulierung zu finden sein, daß deren Befolgung dies verhüten könnte. Diese Bemerkung war nicht als Skeptizismus gemeint. In den späteren Teilen jenes Buches habe ich positive Grundanschauungen in Bezug auf derartige Fragen entwickelt. Das Wesentliche für unsern jetzigen Zusammenhang ist aber immerhin, daß beim Begriff der Synthese eine gewisse Unsicherheit der Verdeutlichung und des Gebrauchs nicht verhindert werden kann.

Es liegt nun nahe, die Frage, die mir beim Begriff der Synthese begegnet war, zu verallgemeinern. Gibt es, so fragen wir, nicht überall die Möglichkeiten des Echten und des Unechten dicht neben einander? Oder, wenn nicht überall, so gibt es vielleicht bestimmte Kreise typischer Fälle, in denen menschliche Definitionskunst und Regeldetermination versagen? Und wo liegen sie, und wie sind sie abzugrenzen? — Diese Fragen würden uns in die erkenntnistheoretische Untersuchung des Sinnes unserer kleinen Worte hineinführen, die manchem nur als Flickworte erscheinen.

Von einer andern Seite her melden sich Eindrücke und Ideen, die in das Gebiet des Ästhetischen gehören.

Es gibt Textbücher zu den Wagnerschen Musikdramen, in denen neben den Worten überall die Tonmotive angegeben sind, die im Flusse der Musik auftauchen. Ich

habe dies als lästig empfunden. Viele musikalische Menschen, die ich sprach, empfanden es ebenso. Der Musikstudierende zwar muß solche Zergliederungen vornehmen, aber beim Genuß der Musik für ein gesundempfindendes Publikum sind sie störend. Nur der von Grund aus Unmusikalische, der das Genießen um jeden Preis lernen will, sucht den Genuß mit Hilfe einer Art von Kopfarbeit herbeizuzwingen. Etwas anderes wäre es, wenn sich ein Zuhörer die halbintellektuelle Freude machte, solche Dinge selbst zu entdecken; diesen Fall wollen wir beiseite lassen.

Im allgemeinen gehört zum Echten der Musik und des Musikgenusses das Musikalisch-Stimmungsmäßige; dieses aber erfordert ein gewisses Fernhalten der Reflexion und der Verstandesbelehrung. Nicht alles Echte in der Welt gehört zu diesem Zauberkreise des Musikalisch-Stimmungsmäßigen, und es steht auch nicht alles Echte im Gegensatz zur Reflexion. Aber in der Musik ist es so. Jede Art des Echten hat ihr besonderes Gesetz. Bei Kunstingen betreffen diese Gesetze nicht unmittelbar die Formen und Inhalte der Werke; sondern sie beziehen sich auf den Boden des eigentümlich feinen, mannigfach schwebenden Verhältnisses zwischen Mensch und Kunst. Daß dieses Verhältnis in seiner natürlichen Reinheit und Gesundheit erhalten wird, darauf vor allem beruht die Echtheit in Kunstingen. — Man sieht hier eine neue Tür im Tempel der Wissenschaft sich öffnen: es könnte eine Ästhetik geben, welche nicht von der Frage nach dem Begriff der Kunst, auch nicht von der Analyse des ästhetischen Zustandes ausgeht, sondern die von der Frage nach dem sittlich-anthropologischen Verhältnis zwischen Mensch und Kunst und Schönheit handelt. Es gibt seit Schiller und Kant schon mancherlei Erwägungen dieser Art in der Wissenschaft, aber diese Zielrichtung der Forschung ist bisher nicht genügend isoliert worden und nicht von den andern Problemstellungen der Ästhetik unabhängig gemacht worden, was wohl mit Nutzen geschehen könnte. Der Gesichtspunkt des *Echtheits*problems könnte die Energie dieser tiefsten und besten Richtung in der ästhetischen Forschung künftig verstärken.

Die folgende Bemerkung, an sich einfach, vielleicht auch anfechtbar, mag immerhin geeignet sein, ein weiteres Beispiel von der Richtung des Suchens und Forschens zu geben, die wir hier meinen.

Ein frommer Mensch empfindet die Nähe Gottes und seiner Offenbarungen als einen Akt der Gnade, das heißt: als etwas, das er nicht aus eigenem Willen herbeischaffen könnte. Ähnlich sollte es mit der Seele eines ästhetisch Empfangenden sein; sie sollte nicht nach Genüssen suchen. Der Wert eines wirklich tiefen und großen Eindrucks kann dem Empfänglichen nur von ungefähr zufallen, vielleicht am ehesten dann, wenn er am wenigsten daran denkt. — Dies würde also zu der Frage nach dem echten Verhältnis zwischen Mensch und Kunst gehören.

Doch auch über Inhalt und Form der Kunstwerke selbst wäre von unserem Standpunkte ein Wort zu sagen. Echte Menschen empfinden z. B. in der Musik einen Choral oder ein Volkslied als das Tiefste und zugleich als das Höchste, was es in der Musik geben kann. Wenn zwei junge Leute am Sommerabend über die Wiese gehen und zweistimmig singen, dann ist es, als ob Goldfäden über Welt und Leben gesponnen würden. In der liedartigen Melodie liegt das Herz der Musik, und es kann keine anderen Formen geben, welche größer und höher heißen dürfen. Damit kämen wir zu der Frage: Was atmet Echtheitsgeist in den mannigfachen Entwicklungsformen der Musik? Hat z. B. das technische Brillantfeuerwerk mancher Lisztschen Paraphrasen ein wirkliches Existenzrecht? Was kann die Kunst des Konzertsaales überhaupt noch neben der Kunst des Liedes und der Haus- und Kammer-Musik wollen? Wahrscheinlich wird es eine Rechtfertigung für manche dieser verwickelteren Formen geben; aber daß es einer solchen Rechtfertigung bedarf, das ist wichtig, zu bedenken. — Goethe war ein Gegner der überdifferenzierten und übervermischten Formen in der Musik. Auch Tolstoi stellt sich solche Fragen; aber Tolstoi ist in solchen Dingen weniger ernst zu nehmen, da er zum Extremen neigt und oft das Kind mit dem Bade ausschüttet.

Die Volkstümlichkeit und Unmittelbarkeit der Kunst sind grundsätzlich wichtig, und alle künstliche Verwicke-

lung und Vermittelung muß zunächst als eine Gefahr für die Kunst angesehen werden. Man erkennt hier, daß die Echtheitsidee eine Tendenz zum Werte des Schlichten hat, und man hätte nun zu überlegen, was das Schlichte ist und inwieweit es außerdem Nicht-Schlichtes geben darf.

Die Künstler selbst suchen nach *Notwendigkeiten* in den Bedingungen ihrer Kunst. Dieses Notwendigkeits-Suchen ist ein Echtheits-Suchen, und die ganze Geschichte der Wandlungen der Kunsttheorien dürfte sich von diesem Punkt aus einmal darstellen lassen. Aber dieses theoretische Suchen vermag die Künste nicht sicher vorwärts zu führen; der Adel der Künste beruhte bisher in ihren guten Zeiten nicht auf den Prozessen reifender ästhetischer Erkenntnis.

Ich fürchte jetzt, daß die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, welche sich hier herandrängen, den Leser verwirren könnte. Ich bitte um Nachsicht wegen dieser Schwierigkeit, in die ich durch den Reichtum meines Gegenstandes gebracht werde, und bitte den Leser zu bedenken, daß es sich für jetzt nur um eine vorbereitende Umschau handelt.

Wenn wir heute die Echtheit der Kunst durch Nachdenken über das Wesen der Kunst zu sichern suchen würden, so würde das zwar eine gute Hilfsarbeit für die Philosophie des Echten, aber nicht der Hauptweg für die Gesundung der Kunst sein. Günstig für die Entwicklung echter Kunst sind weit mehr andere Dinge, wie Heimatgeschlossenheit und Bodenständigkeit eines Volkstums. Unter einfachen, gesunden Verhältnissen kann am leichtesten echte Kunst erblühen. Unechte Kunst ist mehr in der Unruhe der Großstädte und den zerfahrenen geistigen Bewegungen überfeinerer Kultur zu finden. Daher könnte die Gesundheit der Kunst nur zum Teil durch Nachdenken über das Wesen der Kunst gesichert werden, zum andern Teil würde besser noch ein Nachdenken über die allgemeine Natur des Menschen und seine Charakter-Echtheiten nötig sein.

Mit allen diesen Erwägungen soll nur ein Hinweis gegeben sein, daß wir an einem prärogativ wichtigen Punkte begrifflicher Spekulationsmöglichkeiten stehen.

Ein voller, klarer Durchblick durch die Probleme ist für jetzt noch nicht möglich.

Wir dürfen jedoch schon jetzt die Behauptung wagen, daß das Echte der Kunst auf einer Echtheit des Charakters beruht. Ein Fluidum von höchster Geistesart, das weder als rein künstlerisch noch als rein intellektuell zu qualifizieren wäre, muß hier entscheidend sein.

Durch den Besitz nur dieses Fluidums allein kann niemand ein echter Künstler werden, wohl aber wird man dadurch zu einem echten Menschen. Und was man sonst noch wird, ob Künstler oder Kaufmann oder Handwerker oder Politiker oder Forscher, das bestimmt dann eben jener Echtheitsgeist, welcher uns anleitet, nur dessen uns zu unterfangen, was wir können, und welcher alles Getane und Versuchte verklärt, selbst dann, wenn es — trotz aller gesunden Energie und Besonnenheit — mißlang.

Echtheitsgeist allein macht also niemanden zu einem Künstler, der nicht zugleich die künstlerische Wesensmischung hat, so wenig jemand durch Echtheitsgeist allein ein Denker und Wahrheitsforscher werden könnte. Aber der Echtheitsgeist macht allein den Gebrauch künstlerischer Talente wertvoll, ebenso wie der sittliche Geist allein den Besitz und Gebrauch der Körperkraft wertvoll macht. Dieser gute Geist des Echten im Menschen ist etwas, das alles andre lenkt, das von den vorhandenen Talenten und Gaben bald Gebrauch macht, bald auch nicht Gebrauch macht. Dieser gute Geist führt den Menschen an das heran, was er auf echte Weise machen *kann*, und hält ihn von dem fern, was er nicht auf echte Weise leisten könnte.

So hätten wir nun gehört, daß in den Wissenschaften die Reinheit der Methoden uns Echtheitssorgen machen kann und daß auf dem Gebiete der Kunst das Andrängen der Echtheitsfragen die alten Systeme der Kantischen und der Hegelschen Ästhetik und auch die Systeme der neueren psychologischen Ästhetik fast in das Licht bringt, als sei dort überall das Herz der Fragen noch nicht gefunden. Ganz neue Arten der Problemstellung werden nötig werden.

Wir wenden für jetzt unsern Blick noch dem Gebiet

der sittlichen Lebenserscheinungen zu, da wir vermuten dürfen, daß sich uns auch dort prärogativ Wichtiges zeigen wird.

Wenn man einem Menschen begegnet, der eine von Grund aus freundliche Art hat, der einem die Hand entgegenstreckt, ohne durch Erwägungen über die Notwendigkeit der Reserve oder über die Erwünschtheit eines persönlichen Prestiges beengt zu sein, so fühlt man sich erwärmt und wünscht sich wohl, daß alle Menschen so sich begegnen möchten. Es ist das Ideal der Unmittelbarkeit im Wesen und Gebahren, das wir in den uns so Begegnenden verkörpert sehen und das einen Teil des Echtheitsideales ausmacht. Oft wird freilich der Begriff der Unmittelbarkeit in den der Impulsivität und Sprunghaftigkeit hinübergezogen; diesen Begriff meinen wir hier nicht. Vielmehr sind in dem betrachteten Beispiel eine Art Herzenswärme und Güte das Wesentliche. Die Unschuld, in der sich diese Eigenschaften hier äußern, führt oft zu Unüberlegtheiten. Und man kann wohl auch dahin gedrängt werden, sich die Gegenfrage zu stellen, ob nicht vielleicht diese Art innerster Vornehmheit des unmittelbaren warmherzigen echten Menschen unnötige Mißerfolge im Leben herbeiführt und ob sie nicht bisweilen mit einem Mangel an weltkluger Formgewandtheit zusammenhängt, den man wohlmeinender Weise heute niemandem anpreisen dürfte. — Das Gegenteil des Menschen von unmittelbarer echter Freundlichkeit ist der anspruchsvolle und anmaßende Mensch, der Wichtig-tuer, dem es Vergnügen bereitet, andere «abfallen zu lassen».

Es gibt noch andere und bedeutendere Erscheinungen auf dem Gebiete des Sittlichen, die wir mit den Problemen des Echtheitsideals in Verbindung bringen müssen. Die Tugend der Aufrichtigkeit z. B., und besonders der inneren Aufrichtigkeit gegen sich selbst, steht dem Echtheitsideal nahe. Wichtig ist auch das Prinzip der Spontanität oder Selbsttätigkeit. Kluge Pädagogen haben dies Prinzip im Auge, wenn sie darauf halten, daß im Kinde und Schüler alles Geistige stetig aus sich selber wachse und daß es selbstschöpferisch erarbeitet und nicht aufgefropft werde. Blickt man weiter auf die Lei-

stungen der großen Philosophen und Ethiker, so kann man sich folgendermaßen darüber ausdrücken. Alle haben an irgendeiner Stelle, jeder auf seine besondere Weise, daran mitgearbeitet, den Begriff des Guten zu einem Begriff des echten Guten zu reinigen. Bei Kant springt das in die Augen. Doch auch für Sokrates, Rousseau, Hegel, Fichte und viele anderen gilt es.

Ich wiederhole nun die Hauptpunkte des bisher Gesagten. Eine erste Anregung zur Betrachtung des Gegensatzes von echt und unecht gaben methodologische Fragen. Das Verfahren der Synthese kann auf echte oder auch unechte Art geübt werden. Auf ästhetischem Gebiet sodann trat die Idee eines echten oder auch unechten Verhältnisses des Menschen zur Kunst hervor. Auf sittlichem Gebiet sodann trat uns das Bild eines Menschen von warmherziger Unmittelbarkeit vor Augen. Auf die Werte der innern Aufrichtigkeit und der Selbsttätigkeit und auf das Suchen der Philosophen nach dem echten Guten wurde nur hingedeutet.

Ist es nun dem Leser möglich, sich eine vorläufige Vorstellung davon zu machen, daß es etwas Einheitliches ist, dem wir hier nachforschen? Wenn er dieses Vorgefühl hat, wird er uns um so besser in unsere systematischen und prinzipiellen Forschungen hinein folgen können. Denn es handelt sich hier nicht darum, etwas Altes zu erklären, sondern etwas Neues sehen zu lernen. Worin aber das besteht und wie es sich begrifflich fassen ließe, das auseinanderzusetzen, ist die Aufgabe dieses ganzen Buches und kann nicht in wenigen Worten vorweggenommen werden.

Die Existenz des Wortes echt kann uns schon einiges Vertrauen geben. Es wäre nicht in Aufnahme gekommen, wenn nicht etwas geistig Besonderes in den Köpfen der Menschen wäre, dem es dienen könnte. Jemand hat gesagt: Philosophie sei Aufmerksamkeit auf die Sprache. Darin liegt ein Teil Wahrheit. Denn in dem Schatz unserer Worte bekundet sich ein Schatz von Begriffen und Gedanken des Volks. Es wird aber für uns nicht darauf ankommen, den bloßen Umfang eines volksmäßigen Wortgebrauchs festzustellen. Wir müssen vielmehr darauf achten, wann ein Wort, wie das Wort echt, mit be-

sonderem Nachdruck gebraucht wird und gerade an seinem rechten Platze zu stehen scheint. Das ist nicht immer in gleicher Weise der Fall. Der Gebrauch der Worte ist dehnbar, und wenn man nur darauf ausginge, den ganzen möglichen Umfang eines Wortgebrauchs zu erschöpfen, so würde man sich in unwichtige Dinge verlieren und nicht viel Charakteristisches in den Händen behalten. Es gilt also, gleichsam von Punkt zu Punkt fortschreitend, an jeder Stelle das Tastgefühl zu üben und zu prüfen, welches Gewicht der betrachtete Fall habe. Man hat sich die Aufgabe nicht so vorzustellen, als handle es sich bei einer derartigen Arbeit um eine plane Fläche, auf der man Grenzen abzustecken habe, sondern eher so, als handle es sich um eine wolkige oder nebelige Substanz, nach deren Schwerpunkt man tastet. Insofern wäre Philosophie schon mehr als Aufmerksamkeit auf die Sprache.

Aber mit dem geschilderten Tasten nach dem Gewicht der einzelnen Fälle ist noch nicht alles geleistet. Auch wenn wir uns auf die wichtigsten und inhaltsschwersten Anwendungen eines solchen Wortes beschränken, finden wir, daß die Sprache mehr Ungleiches miteinander vermischt, als der wissenschaftlichen Begriffsbildung passend erscheinen kann. Daher geschieht es ganz mit Recht, daß der wissenschaftliche Gebrauch vieler Worte ein etwas anderer ist als der volkstümliche. Die Wissenschaft sieht Zusammenhänge, die das Volk nicht sieht, und sie bestreitet Zusammenhänge, die das Volk auf äußerliche, willkürliche Weise durch den Wortgebrauch herstellt. Daher wird unsre Forschungsweise vom Analytischen ins Konstruktive übergehen müssen.

2. Form und Stoff in den Dingen und die Unzulänglichkeit des begrifflichen Denkens

Man gebraucht die Begriffe des Echten und Unechten bei manchen sinnlichen Dingen, z. B. bei Edelsteinen. Wir gehen von diesem Einfachsten aus, um für die Anschaulichkeit der Begriffsgrundlagen etwas zu gewinnen.

Wir finden dann folgendes. Es beruht der Unterschied von echt und unecht bei sinnlichen Dingen darauf, daß in gewissen Fällen ein Ding in allen sinnlich faßbaren Hinsichten genau nachgeahmt werden kann, ohne daß deshalb das Produkt der Nachahmung jemals jenem nachgeahmten Ding gleichwerden könnte. Ein Edelstein z. B. kann durch Schleifen von Glas genau in der *Form* nachgeahmt werden. Das Unechte kann aber niemals zum Echten werden, soviel Mühe man sich mit solcher Formungsarbeit auch geben mag. Diese allgemeine Überzeugung beruht offenbar darauf, daß man den von der Natur hervorgebrachten *Stoffen*, aus denen das Echte jeweilig besteht, die vorzüglichsten Qualitäten zutraut und diese Qualitäten der Stoffe für den Gesamtwert als entscheidender ansieht als die kunstbeflissene Formgebung, welche schlechteren Stoffen erteilt werden kann.

Wir haben es also bei den echten und unechten Dingen mit dem Unterschiede von Form und Stoff zu tun, dem bekannten Kategorienpaar, das von Aristoteles in die Philosophie eingeführt worden ist. Es ist merkwürdig, wie sich bei dem Problem von Echt und Unecht der Wertgegensatz von Form und Stoff umzukehren scheint. Denn seit Aristoteles gilt sonst die Form bei allen Dingen als das Vornehmere und als das für den Wert Entscheidendere. In den von uns betrachteten Fällen aber ist es anders.

Betrachten wir noch ein paar Beispiele. Wenn es bei Lessing heißt: «Der echte Ring vermutlich ging verloren,» so steckt in der sinnbildlichen Fabel der Glaube an geheime Kräfte und mystische Bestimmungen, die ein Stück Materie haben kann. Dadurch scheint es, als ob die Materie einen ganz tiefen und besonderen Wert haben könne, wenigstens in vereinzelten Fällen, so daß dieser Wert im Gegensatz zu dem stände, was man im allgemeinen unter Formwerten versteht.

Vielleicht könnte hier jemand widersprechen und behaupten, daß mit dem Wert echt nur auf die erste Herkunft eines Dinges hingewiesen sei. So spricht man ja auch von echten Brunnensalzen, echten Teppichen und dergleichen. Darauf ist aber zu antworten: Wenn man den Begriff des Echten so, wie bei Brunnensalzen, ge-

braucht, so liegt darin nur eine besondere Ausgestaltung der von uns angegebenen Grundidee. Denn die besondere Herkunft soll für die Besonderheit des Stoffes bürgen, der anderwärts in dieser Vortrefflichkeit nicht zu haben und überhaupt unnachahmlich ist.

Freilich könnte man bei äußerlicher Betrachtung das Lessingsche Wort vom «echten Ring» so nehmen, als hieße es nur soviel als «ursprünglicher Ring». Aber es fließt doch noch etwas anderes in den Ausdruck unseres Dichters hinein. Denn wer bei den echten Brunnensalzen und dem echten Ringe den Ursprungsort vor Augen hat, fixiert doch nur seinen Glauben an den besonderen geheimen Wert bestimmter Stoffe an einem zufälligen äußeren Punkte. Man versichert sich in Gedanken einer bestimmten örtlichen Herkunft dieser Dinge, weil man das, was man meint, anders in Begriffen und Worten kaum bezeichnen kann. Denn Begriffe und Worte knüpfen meist ans Besondere der Form an und für den geheimnisvollen Wert, den wir hier den Stoffen zutrauen, finden wir sonst keine Beschreibung noch Bezeichnung. Da ist es denn bequem, sich mit der Bezeichnung von etwas Akzidentellem, also etwa mit einer Ortsangabe, zu helfen.

Bei sinnlichen Dingen begründet also der Gegensatz von Form und Stoff den Gegensatz von Echt und Unecht. Gilt das auch nicht in jedem einzelnen Fall, so trifft es doch etwas prärogativ Wichtiges.

Diese Betrachtung mag uns zur äußeren Anknüpfung dienen. Denn das Zentrum der Anwendung des Begriffs des Echten wird erst gewonnen, wenn man ihn auf innere menschliche Dinge anwendet. Hier ist er recht eigentlich zu Hause.

Auf geistigem Gebiet spricht man beispielsweise von einem echten Gefühl. Es besteht nun folgende Analogie. Wie in den zuvor genannten Dingen der *sinnliche Anschein* auf künstliche Weise ganz täuschend nachgeahmt werden kann, so kann bei den seelischen Dingen teils die seelische Ausdrucks-Erscheinung, teils aber auch die *begriffliche Struktur* einer Sache so täuschend hergestellt werden, daß man schwer durch eine Definition das Unrecht und den Unwert des Unechten erweisen könnte.

Der letztere Fall ist der wichtigere. Liebenswürdigkeit z. B. kann echt oder auch unecht sein. Wenn jemand nur seinen Gesichtszügen einen liebenswürdigen Ausdruck gibt, ohne überhaupt den Willen zur Liebenswürdigkeit zu haben, so würde dies nicht eigentlich als unecht, sondern vielmehr geradezu als Verstellung zu bezeichnen sein. Unecht dagegen ist ein Gefühl, das der Besitzer desselben wirklich zu haben sich einbildet, ohne daß es doch im wahren und vollen Sinne da wäre. Aber was ist dieser wahre und volle Sinn des Gefühls der Liebenswürdigkeit? Sollte man nicht auch dem vermeintlich Liebenswürdigen es zutrauen, daß er den richtigen Begriff der Liebenswürdigkeit besitze? Wenn man es versucht, begrifflich auseinanderzusetzen, was Liebenswürdigkeit sei, so wird man es kaum vermeiden können, auch die unechte Liebenswürdigkeit innerhalb der Grenzen der Definition anzutreffen. Man könnte sich höchstens mit dem Ausdruck helfen, die Liebenswürdigkeit solle von Herzen kommen. Aber das ist für eine Definition ein ziemlich vager Ausdruck; da könnte man auch ebensogut sagen, sie solle echt sein.

Wir können also einen Vergleich zwischen der räumlichen Formbestimmtheit des Diamanten, die in Glas nachgebildet werden kann, und dem ziehen, was man an einer geistigen Sache durch Begriffe scharf zu erfassen vermag. Wir wissen nämlich, daß die Begriffe, die populären sowohl als die wissenschaftlichen, zwar gern das ganze Wesen und Geheimnis der Sachen erfassen möchten, daß ihnen dies aber meist nur zum Teil gelingt. Das was sich explizite von dem Begriff einer Sache darlegen läßt, etwa durch Definitionen, entspricht etwa dem, was die geometrische Winkel- und Kanten-Messung vom Diamanten wiedergibt.

Der Gegensatz von Form und Stoff im Geistigen ist nicht etwa bloß in der Weise zu verstehen, in der ihn Aristoteles durchgeführt hat, sondern er ist in einer mannigfachen und anderen Weise aufzufassen. Zum Beispiel könnte man sagen: Der echte Stoff für alle geistigen Dinge sei die gesunde ursprüngliche Menschenatur. Oben hieß es: die echte Liebenswürdigkeit müsse «von Herzen» kommen. Bestimmter gesprochen: der

echte Stoff liege im Reich der starken unterbewußten Bindeglieder zwischen dem intellektuellen Leben und den Instinkten, oder im Reich der seelischen und unterseelischen Verankerungen des Intellekts. Dies wäre eine erste Antwort, die wir versuchen könnten; sie enthält aber nicht alles Wesentliche.

Der Begriff des Erheuchelten ist dem des Unechten verwandt, jedoch nicht gleich. Beim Unechten handelt es sich nicht um den Versuch, zu täuschen, sondern um den Versuch mancher schwach ausgestatteter Menschen, etwas zustande zu bringen, wovon sie gehört haben, daß es Wert hätte. Nach allen erkennbaren und bestimm- baren Merkmalen wird dann das Erstrebte auch von diesen schwach ausgestatteten Menschen erreicht, und doch ist das so Erreichte nichtig und wertlos. Damit streifen wir ein wichtiges Kulturproblem, nämlich die allgemeine Frage, worauf eigentlich die schlimme Mittel- mäßigkeit beruhe und worin das Wesen des «Pedanten-, Heuchler- und Pfuscher»-tums bestehe, von dem Goethe im Lehrbrief des Wilhelm Meister spricht.

Die einfache Heuchelei oder Verstellung beruht ebenso wie der Unterschied zwischen dem Echten und Unechten auf der Zerlegbarkeit des seelischen Lebens in Form- und Stoffschichten, oder allgemeiner gesagt: auf irgendwel- chen Spaltbarkeiten der Menschennatur. Es unterscheidet sich aber das Wesen der Verstellung vom Wesen des Unechten dadurch, daß der unecht Verfahrende sich der Differenz in seinen seelischen Schichten nicht recht be- wußt ist, sie jedenfalls nicht absichtlich verwendet. Das letztere tut der Heuchler.

Die Spaltbarkeit der Menschennatur zeigt sich in man- nigfacher Weise.

Bei rein geistiger Arbeit haben wir es gelegentlich mit dem *unechten Gebrauch von Prinzipien und Ideen* zu tun. Auch dieser ist dadurch möglich, daß die naturgewach- sene Ganzheit der geistigen Funktionen irgendwie durch- brochen werden kann. Man setze z. B. den Fall, daß ein Denker von einem guten neuen Gedanken, während er daran arbeitet, ihn in extenso literarisch zu entwickeln, wieder ableitet; er verliert den springenden Punkt aus den Augen und sagt nun etwas ganz anderes und schlech-

teres, als er sagen wollte. Er hat die Spannkraft des Geistes für seinen neuen Gedanken nicht festhalten können. Die naturgemäße Ganzheit seiner geistigen Funktion hat sich bei ihm in zwei Teile zerlegt: in die Spannkraft der Eingebung und in den äußeren Arbeitswillen. So sind Schichten entstanden, die gegen einander verschiebbar sind; oder man kann auch sagen, es sind zwei nebeneinander hergehende Bewegungen der geistigen Energie entstanden, die nicht Schritt miteinander halten. Man kann den Fall eines solchen Gelehrten als eine Art von Untreue gegen das Echte betrachten.

Stellen wir das Beispiel vom Abgleiten des Gelehrten von seiner ersten guten Idee neben das Beispiel von der unechten Liebenswürdigkeit, so liegt es nahe, in diesen zwei Beispielen zwei verschiedene Klassen von Fällen repräsentiert zu sehen. Der erste Fall bedeutet eine Spaltung innerhalb der rein intellektuellen Funktionen und des in ihnen investierten Willens; der zweite Fall gehört dem allgemeinen und sittlichen Willensleben an. Die Spaltungen der ersten Art beruhen zum Teil auf den Schwierigkeiten, die der Verstand mit der Erkenntnis der Wirklichkeit hat; die der zweiten Art sind solche, die der Charakter des Menschen mit sich selber hat, wie wenn ihm etwa das gute Prinzip seines Handelns unbemerkt zur Hülle für ein böses wird. Der Gesichtspunkt unserer Betrachtung ist so allgemein genommen, daß er diese beiden Fälle zugleich umfaßt.

Man sieht: unser Problem ist zugleich ein charakterologisches und erkenntnistheoretisches. In letzterer Hinsicht ist unser wichtigstes bisheriges Ergebnis das, daß in den Fällen des Problems von Echt und Unecht die Kunst des begrifflichen Denkens auf eine Grenze stößt. Es gibt Fälle, in denen kein Definieren weiter hilft. Eben darum bedarf man ja der Zusätze echt und unecht, sobald man bei gewissen Begriffen zur Anwendung schreitet. Bei allgemeinen Begriffen und Prinzipien tritt diese Schwierigkeit öfter ein als bei den der Erfahrung naheliegenden Begriffen.

Dieser Tatbestand bedeutet nicht bloß eine zufällige und vorübergehende Unvollkommenheit des Zustandes unseres Wissens. Erläuterungen und Definitionen kön-

nen wohl auch in absehbarer Zukunft nicht so weit gehen, daß nicht der Versuch gemacht werden könnte, durch eine witzige Anwendung ein Prinzip ad absurdum zu führen.

Der Logiker hätte es lieber anders. Nach ihm sollte alles, was einen Begriff erfüllt, echt sein; erfüllt etwas den Begriff nicht, so gehörte es eben nicht unter diesen Begriff, sondern unter einen andern, und die Worte echt und unecht brauchte es garnicht zu geben. Sie bringen etwas Paradoxes in seine Schematik. Aber das wirkliche Leben und Arbeiten des Geistes ist reicher und bedarf mannigfaltigerer Mittel, als sie die Rüstkammer der Logik bisher zu bieten vermochte.

Die bezeichnete Schwierigkeit tritt, wie schon gesagt, nicht bei allen Begriffen hervor. Es gibt keine echten und unechten Pferde. Die Natur läßt uns nicht darüber im Zweifel, was ein Pferd ist. Das läßt sich genau erklären, und die Begriffe haben hier deutliche Grenzen und vollständige Zuverlässigkeit in der Anwendung. Bei einigen Begriffen der Rechtswissenschaft ist es schon anders. Auch bei einigen Begriffen der Methodologie ist es, wie wir gesehen haben, anders. Daß jemand das Verfahren der Induktion in diesem oder jenem Falle seinem echten Geiste nach angewendet habe, kann wohl einmal bestritten werden. Ob dann wohl auch der Grund dafür angegeben werden kann, warum es unangemessen verwendet worden sei? Vielleicht nicht ganz; denn in einem toten äußerlichen Sinne läßt sich vielleicht das, was der schlechte Gelehrte getan hat, als Induktion aufrecht erhalten. Das Gleiche gilt in noch höherem Grade für den Begriff der Dialektik (Fichtes und Hegels). Solche Begriffe verdeutlicht man sich an der Hand schematischer Vorstellungen; ihr eigentlicher Sinn aber geht auf etwas Tieferes, Lebendiges, das vielleicht niemals so ganz unzweideutig herausgestellt werden kann, daß nicht eine Mißanwendung möglich wäre. Die Wissenschaften arbeiten unausgesetzt daran, solche Mißdeutungen auszuschließen. Aber haben wir ein Recht, das in dieser Arbeit steckende Postulat für irgendeine Zukunft als erfüllt zu antizipieren? Diejenigen, die eine solche Erfüllung für ihr System einer idealen Logik und Erkenntnislehre anti-

zipieren möchten, werden gleichwohl mit uns darin übereinstimmen, daß für die Gegenwart und die nächste Zukunft die Diskrepanz, oder die Unvollkommenheit, bleibt. In diese Lücke wird man es demnach nötig haben, die Begriffe echt und unecht hineinzuschieben. Hier erfüllen sie ihre wichtige Funktion.

AUS DER GESCHICHTE DES ECHTHEITSSUCHENS

Das Suchen nach dem echten Guten, dessen Schicksale im Verlaufe zweier Jahrtausende wir jetzt betrachten werden, ist kein typisches Beispiel für das Suchen nach der Unterscheidung von echt und unecht. Man soll nicht meinen, daß das Suchen nach dem echten Guten den andern Echtheitsfragen gleichgeordnet ist, also: den Fragen nach echter Kunst, nach echter Wissenschaft, nach echter Liebe, echter Freundschaft, echter Begeisterung, echter Jugendlust, echter Anmut, echter Bildung, echter Genialität und dergleichen mehr. Alle diese Probleme stehen nicht in einer genauen Parallele zu der Frage nach dem echten Guten, sondern das Verhältnis ist ein anderes.

Es gibt nämlich, erstens, in jenen Sonderfragen nach echter Kunst, echter Beredsamkeit, echtem Gefühl usw. stets einen Punkt, an dem die zentrale Frage nach dem, was sittlich gut sei, sich erhebt. Keine jener Sonderfragen kann ohne die Beantwortung der zentralen Frage völlig aufgelöst werden. Soweit aber, zweitens, eine Näherungslösung der Sonderfragen angebahnt werden kann, geschieht dies auf anderen Wegen als bei der zentralen Frage. Bei der Frage nach dem echten Guten nimmt die Unterscheidung von Form und Stoff keine wesentliche Stellung ein. Wir betrachten im folgenden den historischen Gang und die heutige Lage des Suchens nach dem echten Guten. Die feinere methodische Frage aber nach dem Verhältnis der beiden Arten der Echtheitsforschung bleibe dem zweiten Teile des Buches vorbehalten.

1. Sokrates

Daß man der Erfassung des Echten durch die Arbeit des Definierens und Erklärens näher kommen kann, das fühlt oder glaubt jeder tatkräftig denkende Mensch. So-

bald man ihm nur irgendein Beispiel vorlegt, so wird er sofort, von der innern Gewalt seines Verstandes getrieben, den Versuch machen, eine klare und entscheidende Antwort für das ihn vorgelegte Begriffsproblem zu finden. Derjenige, der unter allen Menschen den stärksten Glauben dieser Art hatte, war Sokrates. Er war der erste Sucher des Echten — wenn es erlaubt ist, hier eine vereinfachte Linie durch die Geschichte der Welt zu ziehen — ; für einen ersten Typus dieses Suchens ist sein Vorgehen charakteristisch. Seine eindringliche, unablässige Begriffsforschung ist in dieser Hinsicht wahrhaft rührend. Er hätte es für Verrat am Verstande und an allen guten und göttlichen Kräften gehalten, die dem Menschen, damit er sie gebrauche, gegeben sind, wenn man dies Fragen und Nachdenken hätte mutlos verzichtend fahren lassen. In diesem Sinne fragte er: Was ist Tapferkeit, was ist Frömmigkeit, was ist Gerechtigkeit? Man könnte auch sagen, daß es der Sinn dieser Fragen gewesen sei, zu erforschen, was echte Tapferkeit, was echte Frömmigkeit, was echte Gerechtigkeit sei? Denn die tiefere Absicht war doch die, von dem *üblichen* Wortgebrauch dieser Begriffe einiges auszuschließen, was nicht viel wert ist und nur zu oft unter den Namen jener Tugenden mitsegelt.

In dem Platonischen Dialog Eutyphron begegnet dem Sokrates am Vorabend des Prozesses der zu seiner Verurteilung führte, ein sonderbarer Klügler und ziemlich wertloser Mensch. Es war dies ein Mann, der seinen eigenen Vater wegen eines Totschlags an einem Fremden zur Anzeige gebracht hatte. Dieser Denunziant seines eigenen Vaters, in einer Sache, die ihn garnichts anging, galt als ein Frommer und tat alles, was er tat, wie er selber sagte, aus Frömmigkeit. Er glaubte den Begriff derselben wohl zu kennen. Er spielte diesen seinen Begriff gegen Sokrates aus, und Sokrates antwortete ihm und suchte durch Gegenfragen die enge begriffsdogmatische Ansicht zu erschüttern. Wie peinlich zugespitzt ist diese Situation! Der eine, tief und feinfühlig, stand selber am Vorabend eines Prozesses, den er zu bestehen hatte, weil man ihm Gottesleugnung vorwarf; der andre, ein im Herzen elender Wicht, stand noch fest im Leben und

rühmte sich seiner eklen Begriffe! Das konnte nur so sein, weil es an der Feinheit der Begriffe fehlte, so dachte sich Sokrates, und darum arbeitete er nun mit allem Eifer daran, die Begriffe zu klären und zu verbessern.

Die letzte Antwort, die Sokrates in diesem Gespräch findet, lautet: «Frömmigkeit ist etwas, was mit dem *richtigen Wissen* von dem, was in Bezug auf die Götter das Rechte ist, zusammenhängt.» Diese Antwort ist besser als die abgelehnten Versuche jenes Dialogs; aber auch sie leistet nicht genug. Wenn man falsche Vorstellungen von dem hat, was die Menschen den Göttern schuldig sind, so kann auch die hierauf begründete Frömmigkeit nicht die rechte sein. Das will Sokrates sagen. Frömmigkeit sei also wenigstens zum Teil eine Sache der *Einsicht*, nicht bloß eine Sache des Gefühls und des Willens. So etwa hätten wir die Sokratische Ansicht in die heutige Rede-weise zu übersetzen. Es ist also wohl wirklich etwas Bestimmtes und Wichtiges mit der obigen Sokratischen Definition gesagt, jedoch nicht genug. Sie bietet nur einen Anhaltspunkt für Forschungen, die weiter fortgeführt werden müßten.

Betrachtet man den Dialog Eutyphron alles in allem, so wird man finden, daß die Idee des Echten auf dreierlei Art durch diesen Dialog leuchtet und die Lehre und die Person des Sokrates umspielt: Erstens nämlich zeigt sie sich in dem eigentümlich intellektualistisch gerichteten Schlußsatze des Sokrates über das Wesen der Frömmigkeit. Der Intellektualismus nämlich in der Ethik bedeutet eine besondere Art des Echtheits-Suchens; doch können wir in diesem Zusammenhange hiervon nicht mehr sagen. Zu zweit ist die Begriffsforschung als solche ins Auge zu fassen; dies ist der Punkt, den wir soeben in den Vordergrund gestellt haben. Die Art seiner Begriffsforschung ist hier für uns das wichtigste an der Erscheinung des Sokrates. Die Methode der Begriffsforschung beherrscht den Gang des Dialogs, sofern man von schlechteren Fassungen des Begriffs zu besseren vorwärts geführt wird. Drittens aber empfindet man, daß das Licht der Idee des Echten ahnungsvoll über die Köpfe der Verhandelnden hinweg spielt und sich in der leisen, düsteren Stimmung einer tragischen Ironie sam-

melt, insofern zwei solche Menschen in solcher schicksalsschweren Stunde so zusammentreffen. Diese Tragik ist ja typisch; denn die Differenz zwischen echt und unecht wird nie aus der Welt geschafft werden können. Das wußten freilich Sokrates und Plato noch nicht. Wir aber wissen es und erkennen somit in der künstlerischen Konzeption des Dialogs eine Wahrheit, die sein Autor schwerlich mit Bewußtsein hat aussprechen wollen, daß es im Wesen der Dinge liegt, daß echt und unecht in der gemeinen Welt durcheinander gewirbelt zu werden bestimmt sind, so daß das Echte allzuoft verkannt wird.

Die Sokratisch-Platonischen Definitionen erreichen ihr Ziel sehr selten, vielleicht nie; es gelingt nicht, die Begriffe so sicher und fest zu fassen, wie man es gewünscht hatte.

So lautet beispielsweise die Platonische Definition der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit sei das harmonische Wohlverhältnis der drei Tugenden, welche den drei Hauptseelenkräften zukämen. Diese drei Haupt-Seelenkräfte sind nach Plato: die Vernunft, das Gemüt und das Begehungsvermögen, und ihre Tugenden heißen: Weisheit, Mannhaftigkeit und Mäßigung. Das harmonische Wohlverhältnis der drei Tugenden (Weisheit, Mannhaftigkeit und Mäßigung) zueinander soll also Gerechtigkeit heißen. Man sieht heute ohne weiteres ein, daß mit dieser Definition der Gerechtigkeit etwas voll Befriedigendes nicht geleistet ist. Bei dieser Definition geht der besondere Sinn des Wortes Gerechtigkeit verloren. Es kann uns nicht genügen, daß sich sonst vielleicht alles, was Tugend heißt, in dem ziemlich leeren Rahmen dieser Definition unterbringen läßt.

Um ein anderes Beispiel heranzuziehen, so ist die Definition der Tapferkeit merkwürdig. Tapferkeit heißt es, sei das richtige Wissen von dem, was wahrhaft furchtbar sei. Das heißt: Die echte Tapferkeit soll mit einem Bewußtsein der Gefahr verbunden sein, zugleich aber auch mit einem Bewußtsein von dem größeren Unheil, das kommen würde, wenn man der Gefahr feige auswiche. In manchen Fällen wird dies Letztere das «wahrhaft Furchtbare» sein. Im Gegensatz zu dieser geistesstarken Tapferkeit soll gedankenloses, tollkühnes Draufgehen nach So-

krates-Plato nicht echt menschliche Tapferkeit, sondern nur eine natürliche Wildheit sein, wie sie auch bei Tieren und Sklaven gefunden werde.

Wir geben noch ein weiteres Beispiel. Es ist von außerordentlicher und tiefer Bedeutung; es betrifft den Begriff eines Amtes oder eines Berufs. Man hat hier davon auszugehen, daß alle menschliche Tätigkeit sich im Grunde auf etwas richtet, was außerhalb ihrer selbst liegt. Die Kraft, aus der eine Tätigkeit hervorgeht, ist nicht ihr Ziel. So dient auch der Tätige nicht sich selbst, sondern andern. Das liegt in der Grundnatur der meisten und wesentlichsten Tätigkeiten. So dient der Arzt nicht sich selber, sondern dem Kranken, der Steuermann dem Schiffe und seiner Besatzung, der Beamte dem Staate. Nur in zweiter Linie findet es sich, daß der Arzt von seiner Tätigkeit auch Einnahmen hat; aber dies ist nicht das Wesentliche an der Tätigkeit des Arztes. Man sieht hier, daß die Tiefenforschung bei diesen Begriffen schon hier und da zu etwas Rechtem zu führen vermag. Aber irgendwo kommt dann doch der Punkt, an dem diese analytische Methode versagt.

Man wird nie in der Geschichte der Philosophie von echt und unecht sprechen können ohne dieses Sokratischen Suchens zu gedenken. Auch darf man glauben, daß dies Verfahren auch in Zukunft immer wieder geübt werden wird, wenn auch die Erfolge ihm nicht schnell zu fallen können. Sie kommen nur dann und wann, jeder zu seiner Zeit, die erfüllt sein muß und nicht von dem Ungestüm des Suchens abhängig gemacht werden kann. So ist also das analytische und induktive Mühen um den Gewinn und die Verfeinerung der Definitionen der erste Versuch und der erste Schritt gewesen, um aus einem Begriff der anfänglich nur auf rohe Art gefaßt ward, den echten tieferen Sinn herauszuschälen.

2. Das Christentum

Es kam zu einer Reaktion gegen das Sokratische Prinzip. Das Christentum brachte sie. Weil nämlich die Begriffsforschung nie zu Ende kommt und weil der Einzelne

während seines Lebens nur kleine Fortschritte hierin erhoffen kann, so lehrte das Christentum, daß die Geistig-Armen ebenso zur Seligkeit berufen seien, als die Geistig-Reichen.

Hiermit verband sich ein weiteres. Das Gutsein ist infolge der gekennzeichneten Sachlage sozusagen mit einem transzendentalen Schleier umgeben. Kein Begriff kann es ja völlig sicherstellen. Zwar ist das Gutsein kein illusorischer Begriff; aber das Ja und Nein liegt hier so tief, daß es nur Gott ganz deutlich scheiden kann. So lehrt das Christentum. Dies ist eine der eigentümlichsten und tiefsten Lehren des Christentums. Das Christentum macht dadurch den Menschen geradezu ein wenig unsicher in den Wertbegriffen. Es macht jeden Menschen hinsichtlich aller Wertmaßstäbe unsicher, mit denen er nicht nur fremde, sondern vor allem auch seine eigenen Handlungen und etwaigen Vorzüge messen möchte. Dem vorchristlichen Altertum lag solche Unsicherheit und Ängstlichkeit fern. Das kann man an der Art erkennen, wie sich Aristoteles über den Begriff der Scham äußert. In einem Lehrgebäude der Ethik, meint er, habe dieser Begriff keinen Platz und bedürfe keiner Behandlung; denn ein rechtschaffener Mensch habe es niemals nötig, sich zu schämen. Dies steht der Empfindungsweise des Christentums diametral entgegen und widerspricht insbesondere auch jener Unsicherheit, von der wir sagten, daß das Christentum sie mit weiser Absichtlichkeit in die Seelen hineinsenke. Denn der Scham ist die Reue verwandt, und der Reue ist die Ängstlichkeit verwandt, welche sich fragt, ob man es auch nicht im Sittlichen an sich fehlen gelassen habe. In allen solchen Regungen vermochte die Ethik des Aristoteles keinen sittlichen Wert zu erblicken. Erst das Christentum schöpfte die ganze Tiefe des Seelisch-Sittlichen nach dieser Richtung hin aus.

Wenn man nun die christliche Empfindungsweise sich genauer verdeutlichen will, so wird man innerhalb des zuletzt Gesagten zwei Fälle unterscheiden können. Erstens nämlich soll der Christ bei allen seinen guten Handlungen demütig sein, auch wenn es dabei nicht zweifelhaft wäre, daß jene Handlungen wirklich gut

sind. Es gibt Tugenden, deren man sich nicht allzu lebhaft bewußt werden darf, wenn man sie nicht um ihren besten Wert bringen will. Zum Beispiel heißt es in der Heiligen Schrift: die rechte Hand soll nicht wissen, was die linke tut, wenn man Almosen gibt.

Doch das ist nicht alles. Das Christentum behauptet noch etwas anderes. Es behauptet nämlich zweitens, daß der Mensch nicht nur keinen Maßstab *anwenden* soll, sondern daß er hinsichtlich der Tugend oder Gerechtigkeit einen letzten Maßstab für sich und andere garnicht *besitzen* kann. Wer den Sinn des Christentums in dieser Weise sich zu deuten versucht, zieht dabei — das ist nicht zu bezweifeln — ein Element desselben etwas stärker hervor, als es in der theologischen Wissenschaft sonst zu geschehen pflegt. In der Bibel selbst sind die verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten auf eine feine und gefühlsmäßige Weise gemischt. Es wird dort nicht in dogmatischer Weise behauptet, daß es kein Sittengesetz mehr gebe. Aber der letzte Wert der Menschen soll nach dem Neuen Testament nicht mehr von der Erfüllung des alten Sittengesetzes abhängen. Ein neues Sittengesetz aber ist nicht aufgestellt worden. Sondern die Worte: Liebe, Glaube und Hoffnung verhüllen und bedecken alle solche Sorgen. Daher vermag, wenn es sich um das Ganze des Charakters handelt, niemand über den Wert eines anderen zu richten. Christus zeigt in seinen Lehren und Gleichnissen und auch handgreiflich an einzelnen Menschen, denen er im Leben und Sterben begegnet, daß Gott oftmals Menschen für sich erwählt habe, die das Urteil der Gerechten in der Welt verworfen hätte.

Fichte wendet diesen christlichen Gedanken der Unsicherheit des sittlichen Urteils auf die Betrachtung historisch-völkischer Erscheinungen und kultureller Zustände an, wobei er ihm freilich eine mehr kulturhistorisch-philosophische Motivierung gibt. Er sagt in der Schrift «Die Bestimmung des Menschen» (Recl. Ausg. S. 150—151): „Er wolle sich durch den Schein des Verfalls und der Ausbreitung des Bösen so wenig aus der Fassung bringen lassen als ‘ sagt er: ‘ein andermal der Anschein, daß nun auf einmal die Erleuchtung wachse und gedeihe, daß Freiheit und Selbständigkeit sich mäch-

tig verbreiten, daß mildere Sitten, Friedlichkeit, Nachgiebigkeit, allgemeine Billigkeit unter den Menschen zu nehmen — mich träge und nachlässig und sicher machen soll, als ob nun alles gelungen wäre. . . . Jene mir erfreulichen Erscheinungen können auf sehr verdächtigen Gründen beruhen; es kann vielleicht nur Vernünftelheit und Abneigung gegen alle Ideen sein, was ich für Erleuchtung (gehalten habe); (es kann) Lüsterheit und Zügellosigkeit (sein), was ich für Selbständigkeit (gehalten habe); (es kann) Ermattung und Schläffheit (sein), was ich für Milde und Friedlichkeit gehalten habe. Ich weiß dies zwar nicht, aber so könnte es sein, und ich hätte dann ebenso wenig Grund, über das erstere (den Anschein der Ausbreitung des Bösen) «mich zu betrüben als des letzteren» (der vermeintlichen Ausbreitung des Guten) «mich zu erfreuen».

Das Christentum behauptet also, daß kein Mensch hinsichtlich der sittlichen Güte oder Gerechtigkeit einen Maßstab für sich oder andere besitzen könne. Dies ist fast erschreckend in seinen Konsequenzen, wenn man sie ernst betrachtet. Scheint es nicht zunächst ein ganz natürliches und angemessenes, ja such sogar fast ein rührend kindliches Gebet zu sein, wenn jemand spricht: «Herr ich danke dir, daß du mich so geleitet hast, daß ich ein guter Mensch werden konnte»? Und doch ging der Zöllner gerechtfertigt vor dem Pharisäer zum Tempel hinaus. Wo bleibt da Kants Wort von der «Würde, die allein Menschen *sich selbst geben können*», indem sie das Sittengesetz achten und ihre Pflicht tun? Nach Kant soll man aufrecht Gott nahen dürfen als ein Mensch, der sich bewußt ist, wenigstens nach besten Kräften an seiner schwachen Natur gearbeitet zu haben. Zwar auch Kant kennt das Gefühl der Demut und seine unumgängliche Bedeutung für alle echte Menschlichkeit. Aber er schiebt den Grund für diese Demut, soweit sie sein ethisches System kennt, ins bloß Quantitative. Er glaubt, daß über die Inhaltsbestimmtheit aller Pflichten des Menschen kein Zweifel herrschen könne, so daß, wer sie alle erfüllt hätte, sich auch für gerechtfertigt halten dürfte. Nur seien die Pflichten zu schwer und die menschliche Natur zu schwach, so daß stets ein Rest unerfüllter

Pflichten übrig bleibe. — Der Sinn der christlichen Demutslehre geht über solche bloß quantitative Auffassung hinaus. Denn sie sagt uns, daß wir es oft überhaupt nicht wissen, was gut und böse ist, und daß wir uns über uns selbst und unsre Beweggründe täuschen können. Daher bricht der wahre Christ die Betrachtungen über das Gute und Böse, dessen er sich bewußt zu sein glaubt, bald ab und denkt: Gott mag in mein Herz sehen und dereinst über mich richten. — Stets hat man jene Stelle in Rousseaus Bekenntnissen als unchristlich empfunden, an der er sagt: er könne mit diesem Buche, seinen Bekenntnissen, in der Hand vor Gott hintreten und zuversichtlich bitten, daß er daraufhin mit anderen verglichen werden möge, da alles in seinem Buche wahr und übrigens die andern nicht besser seien als er.

Die christliche Demutslehre ist, recht verstanden, von hohem Adel und von der größten Zartheit. Erwachsen ist sie natürlich aus stärkeren und härteren Vorstellungen. Wir brauchen nur kurz das Gerüst der dogmatischen Vorstellungen anzudeuten: Der Zorn Gottes und seine schreckensvoll strafende Gerechtigkeit am Tage des Jüngsten Gerichts haben nach den Lehren der Bibel nicht bloß Ehrfurcht sondern Furcht zu erregen; die von Adam ererbte unentrinnbare Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechts begründet das «non posse non peccare»; die Gerechtigkeit erfordert die Verurteilung eines jeden zur Hölle, nur eine unerklärliche und unergründliche prädestinierende Wahl Gottes suche einige wenige aus, die er aus Gnade erlösen und in den Himmel nehmen wolle. Nicht jeder Lehrer des Christentums sieht diese Dinge so an, aber während der längsten Epochen und in den größten Ausdehnungsgebieten des Christentums haben sie wohl so gegolten und gewirkt. Solche Vorstellungen wirken stärker als philosophische Untersuchungen; sie mußten die Völker zur furchtsamsten Demut in jeder Art und in jedem Sinne erziehen. Es hat ja denn auch in der Geschichte des Christentums Exaltationen der Demut gegeben, in denen das menschliche Wesen einen Teil seiner Gesundheit und Erfreulichkeit verlor. Auch die Demut hat als Tugend ihre Grenzen und die Frage der Echtheit steht auch hier vor der Tür. Übertriebene De-

mütigkeit kann unecht werden, da der hochmütige Adam doch wieder irgendwo herausgucken wird. In guten vernünftigen Grenzen aber kann man sagen: ein gewisses Maß von echter Demut — nicht auf das äußere Auftreten, sondern auf das innerste Denken kommt es hier an — ist dem Menschen heilsam und steht ihm wohl an.

Doch auch Kant hat in seiner Weise recht. Etwas Würde darf der Mensch sich schon geben, und etwas Stolz muß er haben. Ein gemäßigtes Selbstgefühl begründet Glück und Erfreulichkeit am Menschen. Hier nun aber, in diesem Gegensatz der Gesinnungsforderungen, ist es unmöglich, die rechten Grenzen fest zu ziehen. Dies ist nun ein drittes Moment an dem, was wir den transzendentalen Schleier nannten, der über alle Begriffe von menschlicher Tugendhaftigkeit ausgebreitet ist. Zunächst sagten wir, daß über den primären objektiven Tugenden, die aufs Handeln nach außen gehen, ein Schleier liege; ein Beispiel hierfür bot vor allem die Mildtätigkeit. Sodann sagten wir, daß der Mensch über Gut und Böse und über Wert und Unwert der Seelen überhaupt nicht endgültig urteilen könne; daher sei Demut am Platze. Nun sehen wir, daß auch diese neue Tugend der Demut ihre neuen Unsicherheiten mit sich bringt.

Solche Schwierigkeiten dürfen den Ethiker nicht entmutigen. Denn die erste und nächste wissenschaftliche Aufgabe ist nun die, daß man ohne alle diese Dinge klären und erklären zu wollen, sie in ihrer Gesamtheit zunächst wenigstens einmal so hinstellt, wie sie sich uns zeigen. Damit erwirbt man sich das kleine Verdienst, von einem neuen Punkte aus von neuem angefangen zu haben.

Die Rolle des Christentums im Gegensatz zum Sokratismus ist also die, daß es unsicher in der Zuversicht und Energie macht, mit der man durch *Nachdenken* über die *einzelnen* Tugenden das Echte zu gewinnen hoffte. Es lobt und liebt vielmehr die Güte, die nicht über sich selber nachdenkt; es begegnet mit besonderer Freundlichkeit der Einfalt, weil ja doch das Nachdenken nicht zum Gutsein soviel beiträgt, als frühere Geschlechter gehofft hatten, und weil eine Entlastung in dieser Richtung andern Kräften Raum schaffen kann. In summa und vor

allem: Das Christentum lehrt uns, den Pharisäismus zu scheuen.

Diese sittliche Stimmung hat bis zur Gegenwart fortgewirkt. Von den Herzen der Menschen wurde dieser sittliche Grundgedanke des Christentums stets verstanden; doch will es mir fast scheinen — soweit ich sehen kann —, als ob derselbe in die *philosophische* Ethik in prinzipieller Weise bisher nicht eingeführt worden ist. Dazu fehlte es wohl bisher dem systembildenden philosophischen Denken an einem hierfür geeigneten konstruktiven Prinzip.

3. Renaissance und Neuzeit

Die Neuzeit suchte wieder einen andern Geist in diesen sittlichen Fragen aufzubringen. Der Humanismus leitete diese Bewegung ein, und das Wort Humanismus ist für einen Teil dieses neuen Geist recht bezeichnend. Es begann mit ihm die dritte große Epoche des Suchens nach dem Echten, in der zwar die Traditionen des Sokratismus und des Christentums nicht verloren gingen, aber anderes hinzukam.

In einer bestimmten Hinsicht befand sich die neue Bewegung im Gegensatz zum Christentum. Es hängt dies mit dem zusammen, was das Wort Humanität ausdrückt; man fand nämlich etwas Edles und Vornehmes in einer vom Christentum unabhängigen Menschlichkeit (Humanität); man glaubte behaupten zu dürfen, daß nicht erst die Religion sondern schon die Natur vieles Sittlich-Wertvolle in den Menschen hineingelegt habe und daß, wenn dieses unter den Händen der religiösen Erziehung verkümmere, wovon man Beispiele zu haben glaubte, diese Erziehung wohl in ihren Idealen erstarrt oder auf falsche Wege entgleist sein müsse. Man suchte nach einer Formel und einem Begreifen dafür, daß es auch unter den Heiden des Altertums Menschen von hohem Charakter- und Seelenwerte gegeben habe. Dies ist der Gegensatz, in dem die neue Richtung zum Christentum stand.

Auch schien ein einseitiger Kultus des Prinzips der Güte und Sanftmut im Christentum zu liegen,

gegen den sich manches im natürlichen Menschen der Renaissancezeit sträuben wollte. Man hat das Prinzip vom Hinhalten der linken Wange nicht mehr anerkennen wollen. Man fühlte die Gefahr des innerlich Unmöglichen, daher Unechten. Vielleicht gibt es dennoch irgendeinen tiefen Sinn, in dem man das vollkommene Sanftmutsprinzip noch zu realisieren lernen kann. Aber um diesen Sinn zu finden, dazu bedürfte es wohl noch vieler innerlicher Arbeit und besonderer Erleuchtungen. Die Menschheit hat die Lehren Christi niemals ganz wörtlich hinnehmen wollen, sondern sich das Recht vorbehalten, aus eigenem Gefühl ihren möglichen Sinn festzustellen und demgemäß unter ihnen auszuwählen. Es gibt andere Punkte, an denen das noch deutlicher hervortritt.

In der Renaissance übertrieb man den Gegensatz gegen das Christentum. Man begann Ideale der Kraft zu lieben. Verwandte Ideale wirken noch in unserer Zeit fort, neu belebt durch die Forschungen und die eigentümlichen Gesichtspunkte Darwins. Auf bedenklich rednerische Art wurden sie von Nietzsche verkündet. Etwas vom Willen zum Echten ist auch in ihnen enthalten; doch bedeutet die Kraßheit dieses naturalistischen Glaubens in sittlichen Dingen ein inneres Mißverständnis, das die menschliche Seele sich selber antut.

Aus der allgemeinen Idee des humanistischen Echtheitsgeistes traten aber auch noch andere und wertvollere Begriffe und Ideale heraus. Solche Begriffe und sittlichen Ideale sind Freiheit, Bildung, Vornehmheit, Selbständigkeit, Selbsttätigkeit, Individualität. Der Grundgedanke bleibt stets der, daß die Natur selbst dem menschlichen Wesen die Grundlagen für das Gute gegeben habe und daß auf diese Grundlagen alles irgendwie mögliche Gute gestützt werden müsse. Besonders hat Rousseau diese Bewertung der Natur im Menschen zur kräftigsten Formulierung gebracht und mit glänzenden Ausführungen belegt. Die Natur ist gut, sagte in den damaligen Zeiten der gefühlswarme Mensch. Und wie die Natur im ganzen heiter, unschuldig und gütig sei, so sei auch das höchste Geschöpf in der Natur, der Mensch, von Natur gut; das ward ein Grundglaube vieler.

In einer vertieften Auffassung dieses Grundgedankens

verband man ihn in der Neuzeit bisweilen mit der Vorstellung, daß der Mensch von Natur ein tätiges Wesen sei. Daher begann man, dem Ideal der Spontanität und Ursprünglichkeit im Denken einen hohen Wert beizumessen (Rousseau, Fichte).

Ein anderer Versuch bestand darin, daß man den Begriff der künstlerischen Harmonie oder den Begriff des künstlerisch ausgleichenden Gefühls für das Verständnis und die Adelung geistiger und moralischer Lebenserscheinungen heranzuziehen suchte (Shaftesbury).

Zuletzt jedoch trat in dieser Linie des neueren Denkens und Strebens eine seltsame Umbiegung ein. Diese Umbiegung hebt ihre Einheit im großen nicht auf; doch in der Nähe betrachtet, ist ein gewisser dialektischer Gegensatz unverkennbar. Diese neue und besondere Wendung liegt in der ethischen Philosophie Kants vor. Denn hier bricht der Gedanke durch, daß der Vernunftwille höher sei als das Naturechte und daß gerade diejenigen Erscheinungen das spezifisch-ethische Phänomen am Menschen bilden, in denen er aus innern Gründen genötigt wird, gegen seine eigne elementare Natur anzugehen. Hier liegt der vornehmste Beitrag, den Kant zur Lehre vom Echten gibt. Die nähere Erörterung dieses ungeheuer wichtigen Gedankenmotivs muß hier unterbleiben. Nur darauf sei hingewiesen, daß in dieser Kantischen Wendung kein völliger Bruch mit dem Prinzipie Rousseaus und des Humanismus liegt. Denn Kant nennt sein Moralprinzip ein Prinzip der Autonomie, nicht der Heteronomie. Er gibt auch keine nennenswerten philosophischen *Inhaltsbestimmungen* der Tugend, sondern die Tendenz seines ethischen Philosophierens ist eine formale (oder eine transzendente), d. h.: sie betrifft nur Züge des allgemeinen und funktionalen Habitus sittlicher Phänomene am Menschen.

Um den gemeinsamen Unterschied der seit der Renaissance aufgekommenen Ideale — einschließlich des Kantischen — zum Sokratismus einerseits und zum Christentum andererseits uns zu verdeutlichen, zählen wir diese neuen Ideale noch einmal auf und ergänzen sie durch kleine Hinzufügungen und Variationen. Man verlangt Gesundheit vom vollkommenen Menschen (mens

sana in corpore sano); man verlangt Kraft; man erhofft viel von einer allgemeinen Aufklärung der Geister; man trachtet nach innerer Freiheit; man sieht in der Treue des Menschen gegen sich selbst und in einem auf ganz neue Art verstandenen Ideale von innerer Aufrichtigkeit und von intellektueller Redlichkeit Bürgschaften für alles Gute, das überhaupt in Zukunft je in der Welt entstehen könnte. Dazu kommt noch der von einigen vertretene Glaube an eine mögliche Harmonie aller Kräfte im Menschen und auch der Glaube an den Wert der Ursprünglichkeit am Menschen, im Sinne von Spontaneität und Genialität. Diese Aufzählung zeigt folgende gemeinsamen Züge. Bei allen diesen sittlichen Idealen sieht man mehr oder weniger von der Bestimmung des Inhalts des sittlich Guten ab. Die Frage z. B., ob der Krieg verdammenswert oder ob er ein notwendiger Bestandteil des gesunden sittlichen Lebens der Völker sei, steht nicht im Vordergrund dieser sittlichen Begriffsbildungen und Problemstellungen. Oder man nehme die Frage, ob ein Staatsmann lügen darf. Ebenso sind die Probleme der Klassenmoral, der wirtschaftlichen Moral, der erotischen Moral und unzählige andere Probleme, die man recht eigentlich als konkrete Probleme zu bezeichnen haben würde, beiseite geschoben. Diese Unterlassung ist dermaßen staunenswert, daß man fast geneigt sein möchte, den Philosophen in ihrer Gesamtheit einen Vorwurf daraus zu machen. Freilich, einige haben sich auch um die Ableitung des Inhalts der Sittengebote bemüht; aber im großen und ganzen ist das Bild wohl so, wie wir es gezeichnet haben*).

*) Man wird einwenden, daß Aufrichtigkeit, Freiheit und Charaktertreue doch schon Inhalte des Sittengesetzes seien. Allein wer diese Ideale mit den konkreten Zielfragen, die wir anführten, vergleicht, der wird nicht verkennen können, daß sie etwas sehr Allgemeines, fast Blasses haben, so wichtig sie auch an sich sind. Der Kenner der Philosophie möge sich des Gegensatzes zwischen «abstrakt-formellens» und «konkreten» Begriffen und Gesichtspunkten erinnern, der in den Philosophien Fichtes und Hegels bewußt herausgestaltet und wirksam benutzt ist. Nicht mit Unrecht nennt Kant seinen kategorischen Imperativ ein rein «formales» Prinzip. Ich bin nun zwar der Meinung, daß man eine reinliche und absolute Scheidung zwischen formalen (oder abstrakten) und inhaltlichen (oder konkreten) Prinzipien nicht durchführen kann. Aber eine gewisse Zweckmäßigkeit hat dieser Gegensatz

Daß nach seiten der inhaltlichen Darstellung der wahren Sittlichkeit so wenig geleistet worden ist, kann vielleicht daran liegen, daß selbst das ernsteste Nachdenken über die inhaltlichen Probleme bei der derzeitigen Lage der Wissenschaft eben nicht sehr ergiebig sein konnte. Kant hat also mit seiner Behauptung, daß eine formale Ethik prinzipiell jeder materialen (inhaltlichen) Ethik vorangehen müsse, nur klarer als andere erfaßt, was der Lage des philosophischen Bewußtseins in jenem Zeitalter allgemein und schon seit lange anhaftete und was un- deutlich wohl von allem tieferen Geistern empfunden werden mußte, oder, wenn es nicht empfunden ward, doch ihr Wollen und Schaffen determinierte. Was dann aber das Nachfolgen der zweiten Aufgabe (welche die materiale Ethik betrifft) hinter der ersten angeht, so ist hierin von Kant wohl noch nicht die letzte Klarheit erreicht worden. Sein eigenes Nachdenken jedenfalls hat wesentliche Erfolge nur in der Richtung der ersten Aufgabe (der formalen Ethik) gehabt.

Der tiefste Grund der gezeichneten Gesamtlage dürfte der sein, daß das Problem von Gut und Böse überhaupt nicht vollkommen gelöst werden kann. Nietzsche faßte

doch. Relativ darf man einer gewissen Gruppe von Prinzipien den Charakter des bloß Formalen, wenig Inhaltreichen, ja Blassen und Leeren vindizieren. Besonders wenn man, wie auch ich es für richtig halte, das ethische Ideal als Setzung des menschlichen Willens ansieht und wenn man mit Kant glauben möchte, daß die menschliche Vernunft die Funktion habe, den Endzweck des Menschen in der Welt frei aus sich selbst zu bestimmen (eventuell sogar die Welt danach umzugestalten), so wird man der Forderung nicht ausweichen können, den Inhalt dieser Werte, Ideale und Endzwecke konkret und ausgestaltet erfahren zu dürfen. Weder kann ich dann die Ausflucht gelten lassen, daß man den rationalen Bestandteil des Ideals vom empirischen zu trennen habe, noch kann ich zugeben, daß die konkreten Werte aus den formalen direkt ableitbar seien. Das sittliche Ideal ist ein Ganzes in sich, ein Kosmos, den man wohl nicht mit den Hebeln und Schrauben einseitiger Deduktionskünste zu beherrschen vermag. Solche Deduktionsversuche sind zwar zweckmäßig, wie im Text oben gezeigt werden wird. Aber man soll doch darum ihre systematische Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit nicht verkennen. Nur das Einseitige kann charakteristisch sein, und für die Neuzeit ist eben (unter anderem) die Bevorzugung des Formalen charakteristisch. Um dies einzusehen, muß man aber das Vorurteil aufgeben, daß die Ideale der Aufrichtigkeit usw. bereits genug Inhalt hätten.

dies allgemeine uneingestandene Bewußtsein in die Worte zusammen: «Was gut und böse ist, weiß bis heute noch niemand.» Es handelt sich hier natürlich nicht um die hausbackenen kleinen Dinge, die uns täglich umgeben, sondern um große Menschheits-Fragen. Solche treten da hervor, wo etwa das geschichtliche Leben seine Brennpunkte hat, also etwa im Völkerleben da, wo die Situationen und die Werte sich gegeneinander auf unübersehbare Weise verschieben. Der italienische Historiker Ferrero formuliert einmal den Satz: «Das Gute wird immer wieder schlecht, und das Schlechte wird immer wieder gut.» Das ist ein fast feuilletonistisch klingender Satz, der es aber doch wert ist, daß man über ihn nachdenkt. Solches Nachdenken würde uns weit von den Ansprüchen abstraktliniger absoluter ethischer Systeme abführen.

Doch die Absicht unserer Ausführungen ist nicht die, einem Relativismus zuzusteuern. Die menschliche Vernunft wird trotz allem glauben, daß sich letztthin ein fester Pol für die Frage nach Gut und Böse werde finden lassen. Sie tut recht daran. Es ist engsichtig, die Begriffe des Guten und Bösen für deutlich zu halten; es ist aber schwachherzig, ihre Dunkelheit für ganz hoffnungslos zu halten.

Das ältere Christentum hatte geglaubt, mit der Pflege des Gefühls der Gotteskindschaft genug für den Menschen zu tun. Damit war der Mensch der geistigen Aufgaben, die ihm in den ethischen Fragen gestellt sind, so gut wie überhoben. Wenn dagegen das neuzeitliche Denken wieder mutiger ward und die natürliche Vernunft als ein Werkzeug betrachtete, das der Mensch auch in Bezug auf Gut und Böse energisch zu gebrauchen habe, so kann man dies ein Wiederanknüpfen an das Altertum und an Sokrates nennen. Jedoch ging das neuere Nachdenken jetzt andere Wege, als Sokrates und Aristoteles gegangen waren, und man darf bei dem tastenden, scheuen und oft bloß formalen Charakter der neuzeitlichen Versuche und Entwürfe wohl den Eindruck haben, daß etwas von der zarten christlichen Gewissens-Unsicherheit in ihnen enthalten geblieben ist.

Die Neuzeit mußte sich also eine neue Methode schaffen; denn daß es nicht angegangen wäre, lediglich zur

Sokratischen Definitionskunst zurückzukehren, liegt auf der Hand. Die neue Methode war eines Tages da, noch ehe man sich ihrer recht bewußt ward.

Wir charakterisieren diese neue Methode als eine Methode der Umwege. Weil man das Wesen der echten Sittlichkeit nicht unmittelbar geistig ergreifen kann, so forscht man den Dingen und Umständen nach, die mit dem Wesen der echten Sittlichkeit nur irgendwie zusammenhängen. Man sucht nach Bedingungen, die die Sittlichkeit begünstigen. Weder die naturhaften noch die intellektuellen Vorbedingungen der Sittlichkeit sind die Sittlichkeit selbst. Aber man kann die Sittlichkeit selbst fördern, indem man an diesen allgemeinen Bedingungen der Sittlichkeit arbeitet. Kann man das Gute nicht unmittelbar erfassen, so kennt man vielleicht doch gewisse Formen oder Voraussetzungen oder Folgen seines Auftretens, durch die man eine kleine und halbe Gewähr sich verschaffen kann, daß in diese Zusammenhänge auch das Gute selbst eingeschlossen sein möchte. So denkt und hofft man. Dies ist es, was wir die Methode der Umwege nennen wollen.

Man lobt zum Beispiel die Treue eines Menschen gegen sich selbst und spricht von einem Prinzip der formalen Einheit des Charakters. Nähme man solche Formeln nur wörtlich und streng im Sinne ihrer begrifflich-schematischen Ausprägung, so könnte es nahe liegen, daran zu denken, daß auch schlechte und böse Charaktere eine verhältnismäßige formale Einheit haben können und daß eine volle formale Einheit von niemanden verwirklicht wird. Das tiefere Recht der Formel von der formalen Einheit liegt also nur in einer Kette von Wahrscheinlichkeits-Schlüssen begründet; es sind dies die folgenden: Man darf annehmen, daß ein hohes Maß von formaler Charaktereinheit nur von einem Menschen von großer Kraft des Geistes und des Willens verwirklicht werden kann. Solche geistige Kraft wiederum läßt auf ein gutes Maß von Gesundheit der psychophysischen Konstitution schließen; auch ist es unwahrscheinlich, daß ein Mensch das hohe Maß von Energie, das sich in der formalen Charaktereinheit dokumentiert, auf kleinliche Ziele verwenden würde; Ziele aber, welche Größe, auch nur im

ästhetischen Sinne, haben, setzen immer schon eine gewisse Mitwirkung sittlicher Vernunftideen voraus. Aus diesen Gründen, also gleichsam aus einem Glauben an den Zusammenhang aller dieser genannten Dinge, nehmen wir für die überwiegende Zahl der Fälle an, daß ein Mensch, der sich selbst die Treue bewahre, ein guter Mensch sein werde. Dies ist natürlich nicht alles, was über diese Treue zu sagen wäre.

Man hegt und pflegt ferner die Ideale der Freiheit und der Bildung, weil man hofft, daß auf diesem Boden das Gute von selber wachsen werde und daß dieses Gute sich dann von selber als das wirklich Gute offenbaren werde, so sehr man auch jetzt noch im Unsicheren sein möge, worin es eigentlich alles in allem bestehen werde. In dieser Art ist der sittliche Sinn mancher politischer Parteiprogramme zu verstehen. Das Ideal der Bildung, das vor hundert bis zweihundert Jahren in besonderem Ansehen stand, zeigt sehr deutlich diese freiere moderne Behandlung und Umgestaltung des Sokratischen Prinzips. Denn Bildung bewirkt Aufklärung, d. h. geistige Befreiung. Während Sokrates für die rechte Erkenntnis der einzelnen Tugenden sorgen wollte, ist es im Aufklärungszeitalter nicht mehr auf das Wissen um die einzelnen Tugenden abgesehen, sondern man glaubt, daß, wenn nur die menschliche Vernunft im allgemeinen natürliche Kraft und Weite gewonnen haben werde, die einzelnen Tugenden schon von selbst dadurch gewinnen würden.

Das Bildungsprinzip und das Naturprinzip Rousseaus ergänzen sich. Jedes von beiden möchte den möglichen Ausartungen des andern hindernd in den Weg treten.

Dasjenige Ideal dieser Art, auf das wir die stärksten Hoffnungen für das Echte setzen könnten, ist wohl das der innern Aufrichtigkeit oder Wahrhaftigkeit. Die griechischen Philosophen haben hiervon nicht viel gesprochen; man würde dieses tiefe Prinzip mit Unrecht in ihre Schriften hineindeuten. Sie sprechen wohl mit Leidenschaft und Wärme von der Wahrheit, aber nicht von der Wahrhaftigkeit. Auch die Bibel kennt dieses Ideal nicht in unserem Sinne oder betont es wenigstens nicht so, wie wir es verstehen.

Hier kehren wir nun zu der Zentralfrage unseres Kapitels zurück. Wir werden erkennen müssen, daß das Ideal des Echten am meisten und charakteristischsten in neuzeitlichen Gedankengängen sich ausdrückt. Denn wenn wir auch einen Teil des Sokratischen und des christlichen Suchens von diesem unserm Zentralpunkte aus durchleuchten konnten, so ist unsere geistig-sittliche Lage doch erst in der Neuzeit so bewußt in der hier geschilderten Art den Menschen deutlich geworden, daß erst jetzt die Worte und Begriffe des Echten und Unechten aufkamen und ihr ganz eigenes Gepräge erhalten konnten. Der tiefste Grund hierfür ist der, daß wir jetzt einerseits wissen oder fühlen, daß wir es beim Problem des Echten-Guten mit einem tiefen Geheimnis zu tun haben und daß wir andererseits bei der Unmöglichkeit, dies Geheimnis völlig zu durchdringen, die geistige Entschlossenheit aufbringen, wenigstens der Umgebung desselben nachzuspüren.

Das Charakteristische für die Neuzeit ist die Umwegsmethode; der tiefste Grund für sie aber ist die Einsicht in die allgemeine Dunkelheit der Probleme des Echten und des Guten.

*

Die Methode, einem unbekanntem Dinge und Werte auf Umwegen näher zu kommen, kommt nicht unserm besondern Probleme des Sittlich-Echten allein zu. Wir machen es ja hier nicht anders, als der Naturforscher es macht, der auch, wenn er das Wesen der Naturkräfte nicht kennt, sich bescheidet, einstweilen irgendwelche Erscheinungen und Zusammenhänge an ihnen zu studieren. Dies ist ja der allgemeine wissenschaftliche Geist der Neuzeit, im Gegensatz zum Altertum.

Sowohl die Sokratische, als die christliche, als die neuzeitliche Tendenz, alle haben etwas irgendwie Unzulängliches. Dennoch sehen wir Fortschritte im sittlichen Denken der Menschheit und dürfen auf weitere Fortschritte hoffen.

Mehr noch als bisher wird das künftige Suchen nach dem Echten-Guten um die Idee des Einzelmenschen zentralisiert sein, jedoch nicht um dessen individuelle

Persönlichkeitspflege oder gar um seinen Lebenstrieb und Nutzen. In einem ganz andern Sinne werden eine Ethik des Nahen und eine Ethik der Intelligenz eine Rolle spielen. Dann wird jenes Suchen, das die letzten fünf Jahrhunderte beherrscht hat, als die dritte wesentliche Vorstufe zur vollkommen deutlichen Bewußtheit des Ideals des Echten angesehen werden können.

SPALTE IN DER MENSCHENNATUR

Während das zweite Kapitel die Überschrift hätte tragen können «Das echte Gute», könnten das dritte und vierte Kapitel unter der Überschrift «Der echte Mensch» zusammengefaßt werden.

In diesem dritten Kapitel wird zunächst von den Spaltungsgefahren die Rede sein, denen die Menschennatur ausgesetzt ist, und von den Idealen der Ganzheit oder Gedicgenheit, mit denen man solchen Gefahren zu begegnen sucht. Wir wissen bereits, daß dieser Gesichtspunkt allein nicht für das Problem des echten Menschen ausreicht. Dennoch ist er wichtig genug, um eine sorgfältige Sonderbetrachtung zu rechtfertigen.

1. Die innere Ganzheit und ihre Störungen

Wohl in jeder geistigen Funktion gibt es mehrere übereinander gelagerte Schichten, die sich voneinander so weit loslösen können, daß die Gesundheit der Gesamtfunktion gestört wird. Wir haben früher solche Fälle betrachtet. Wir sprachen von einem geistigen Arbeiter, der von seiner tieferen Idee beim Schreiben ins Oberflächliche abgleitet, weil innere Geisteskraft und äußerer Arbeitswille in ihren Energiphasen sich nicht decken. Wir sprachen von der Tugend der Liebenswürdigkeit, welche nicht immer von Herzen komme. Bei dem Verhältnis dieser Schichten haben wir uns unseres Diamanten-Gleichnisses zu erinnern. Dort bilden Stoff und Form des Edelsteins die beiden Schichten, und wir fanden, daß der Stoff mit seinen eigentümlichen lichtbrechenden Eigenschaften wertvoller als die polyedrische Kristallform sei. So müsse auch, schlossen wir, bei der Entstehung des Echten in der menschlichen Seele der Stoff wertvoller sein als die Form. An einem bestimmten Punkt wird das Gleichnis allerdings unzulänglich: Beim

Edelstein lassen sich Stoff und Form nur in abstrakto trennen (es sei denn, daß man die Herstellung unechter Edelsteine aus Glas hier heranzieht); bei den Schichten der menschlichen Seele und ihren Funktionen nehmen wir eine reale Verschiebbarkeit an.

Es liegt also nahe, von Spalten oder Spaltbarkeiten in der menschlichen Seele zu sprechen, welche durch die gleichsam anatomische Struktur der Seele bedingt sind. Der Mensch kann sich in einzelnen Fällen willkürlich der Spaltung zu seinen Zwecken bedienen; dies geschieht bei der Verstellung; es scheidet sich dann die Schicht der Gebärden von der Schicht der wirklichen Gefühle ab. Der Mensch kann aber auch ohne sein absichtliches Zutun und gegen seinen Willen durch den Gegensatz der Schichten in seinen Funktionen gestört werden: aus dem Kreise solcher Fälle entsteht das Unechte. — Die Zahl der möglichen Fälle ist hiermit nicht erschöpft. Überhaupt hat unsere Betrachtung hier nur den Charakter einer Überschlags-Rechnung; wir haben uns sehr weite Reiche des Seelisch-Möglichen nur obenhin zu vergegenwärtigen, um zu einer ersten Orientierung und zu einem ersten Konstruktionsversuch zu gelangen.

Es kann eine Spaltung vorkommen zwischen Wort und Begriff, und dann eine solche zwischen Begriff und intuitiver Sacherfassung. Neben diesen erkenntnistheoretischen Unterschieden gibt es die breiteren psychologischen Unterschiede zwischen Sprache und Meinung und zwischen einer bloß angenommenen oder ausgespielten Meinung und einer ehrlichen Überzeugung.

Dieser letzte Fall ist von tieferem Interesse; an ihn wollen wir jetzt unsere eingehenden Betrachtungen anknüpfen. Bereits Aristoteles beschäftigt sich mit ihm. Indem nämlich Aristoteles dem etwaigen tieferen Recht in den Theorien des Sokrates über Tugend und Wissen nachgeht, stellt er sich den Fall vor Augen, daß ein lasterhafter und unmäßiger Mensch sich beständig und krampfhaft das Wissen um das Gute vor Augen halten würde, ohne jedoch diesem Wissen folgen zu können. Er stellt sich also den Fall vor Augen, den das Neue Testament mit den Worten ausdrückt: «Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach». Wie ist diese Untreue

gegen das rechte Wissen wohl möglich, fragt sich Aristoteles? Es ist dies bekanntlich das Problem, das die Ethik des starkherzigen Sokrates den Nachfolgern übrig gelassen hatte. Denn Sokrates hatte behauptet, daß ein Mensch, der das Gute erkannt habe, garnicht anders könne, als dem erkannten Guten zu folgen. Die Erfahrung schien der Lehre des Sokrates unrecht zu geben. An diesem Punkt setzten nun die Erwägungen des Aristoteles ein. Aristoteles bemüht sich, trotz des Widerspruches der Erfahrung, der tieferen Intention der Sokratischen Lehre gerecht zu werden. Er sagt sich: Der Lasterhafte besitze wohl das rechte Wissen in Wahrheit garnicht, das er zu haben meine, sondern er besitze es nur so, wie ein Schauspieler auf der Bühne die Meinungen «habe», die er ausspricht. Oder er gleiche einem Trunkenen, der Verse des Empedokles stammele. Diese trefflichen Gleichnisse haben den Aristoteles leider nicht zu der Ausführung einer ihnen angemessenen Theorie veranlaßt. Denn er gibt mit diesen Gleichnissen dem Sokrates bewußtermaßen zu einem Teile recht; dies hindert ihn aber nicht, beim Entwurf der spekulativen Hauptlinien der Ethik dem Sokrates in derselben Frage entgegenzutreten. Wir unsererseits wollen für unsere jetzigen Zwecke aus dem Aristotelischen Reflexionsmaterial folgende Frage herausziehen: Wie viel Energie, die in Wirkungen umsetzbar wäre, steckt wohl in den verschiedenen Gedanken, die wir uns machen? Wir wissen es meist nicht; nur die Feuerprobe des Lebens und der Tat vermag es zu zeigen. Es gibt in diesem Sinne eine Lebenskraft in unsern Vorstellungen und Ansichten, die man als Herz im Denken bezeichnen könnte. Gedanken können mattherzig oder auch kernig sein. Das bezieht sich hier nicht auf ihren Inhalt, sondern auf die vitalen Energien, die unsichtbar hinter ihnen liegen. Sie sind unsichtbar; denn der Verstand selbst, der mit seinen Gedanken sich beschäftigt, vermag in diese Dimension der Tiefenkräfte im allgemeinen nicht hineinzublicken.

So hätten wir es also hier mit einer möglichen Spaltung zwischen Ernst und Schein im Denken zu tun.

Der Sokratische Mensch wäre ein solcher, bei dem alles Ernst ist. Eigentlich sollten alle Menschen sokratisch

sein und wenn sie es nicht sind, so liegt vielleicht eine Störung ihrer Funktionsweise, wenngleich auch noch nicht gerade eine krankhafte Störung, bei ihnen vor. Ihr sittliches Denken ist dann wohl ent wurzelt; es ist aus dem Erdreich der tatfähigen Willenskraft herausgerissen. Diese Konsequenz hätte Aristoteles zugunsten des Sokrates deutlich aussprechen sollen. Er hätte gemäß seiner schönen Verdeutlichung der Sokratischen Intention durch das Gleichnis vom Schauspieler dann fortfahren müssen: Nicht einer jedesmaligen Koppel zwischen Denken und Tun bedarf es; sondern Sokrates hat recht, wenn er für den natürlich-gesunden Menschen annimmt, daß Denken und Tun eins seien. Von der Charakteristik des Normalen muß man ja immer ausgehen, wenn man irgendwelche Verhältnisse und Erscheinungen verstehen will. Einer Koppel zwischen Denken und Tun bedürfen nur diejenigen, bei denen im Einzelfalle eine Störung, oder auch ein allgemeiner Defekt, vorliegt, nämlich eine Entwurzelung der Intelligenz. Allerdings kann auch ein jeder sonst Gesunde gelegentlich in diesen abnormalen Spaltungszustand hineingeraten. — Man erkennt leicht, wie wichtig diese Verhältnisse für das Echtheitsproblem des Menschenwesens sind.

Wir betrachten nunmehr eine andere verwandte Reihe von Fällen.

Das Individuum vermag mit seinem Verstande nicht nur nicht in der eigenen Seele richtig zu lesen sondern auch in der ihm gegenüberstehenden äußeren Wirklichkeit vermag es nicht die Lebensmächte, die die Tiefe beherrschen, richtig zu sehen und abzuschätzen. Wir betrachten zunächst einen mittleren Typus von Fällen bei denen das, was wir als objektive geistige Wirklichkeit bezeichnen, von anderen wohl auch als subjektiv-seelische Macht im Individuum angesehen werden mag. Nahe liegende Beispiele bieten hier Liebeshändel. Wenn das Liebesband zwischen zwei Menschen zerrissen ist, die einander anzogen, so sagt wohl der Verstand: es gibt noch soviel andere Möglichkeiten! Warum soll Hans gerade die Grete heiraten? Hans selbst spricht so. Doch eine tiefere Lebensmacht in ihm macht es ihm wenigstens für eine Zeit lang, unmöglich, dem Verstande zu

folgen. Diese tiefere Lebensmacht ist dem Verstande unberechenbar, fast unfaßlich. Hier klappt also etwas nie ganz Ausgleichbares im Menschenwesen. Im Gegensatz zum zuvor beschriebenen Typus handelt es sich in unserem jetzigen Beispiel um etwas mehr als um die Feuerprobenfähigkeit bestimmter Gedanken. Es handelt sich um die Erkenntnis determinierender Mächte und ihrer Rechte, oftmals auch um ein überindividuelles Geschehen, in das der Einzelne hineingezogen ist.

Jeder Mensch erlebt immer von neuem in allen möglichen Angelegenheiten solch ein geistiges Hin- und Hergetrieben-Werden in sich. Alle Regungen eines kleinlich rechnenden Egoismus sino hierher zu rechnen. Denn die menschliche Natur ist nicht von Grund aus egoistisch; der Mensch erscheint sich nur selber so, sofern er lediglich dem rechnenden Verstande in sich zuhört. Viele Menschen fürchten daher den Verstand. Ebenso fürchten sie ihn in der Selbstbeobachtung und Selbstzergliederung; sie fürchten den sogenannten analysierenden Verstand, der alles Gefühl und alle Werte zerstöre. Allein der Verstand ist an sich nichts so Schlimmes; ein falscher Gebrauch, der von ihm gemacht wird, erzeugt das Übel, das wir alle als ein ganz spezifisches Übel des Unechten empfinden.

Tolstoi schildert in seiner Anna Karenina auf ganz vortreffliche Weise das alberne und äußerliche Verhältnis, in dem der hohe Staatsbeamte Karenin zu Kunst- und Litteraturdingen steht. Karenin liest unzählige Broschüren, um ein Urteil über diese Dinge zu gewinnen; die Folge ist nur, daß jedes Wort, das er nun über diese Dinge spricht, den Zuhörer widerwärtig berührt. Wir sehen hier das Walten eines entwurzelten Verstandes, und hinter der ganzen Schilderung steht unausgesprochen das Wort, das wir sprechen sollen: Karenin ist ein unechter Mensch im Verhältnis zu diesen Dingen.

In den späteren Partien des Romans wird ein Gutsbesitzer geschildert, der eine analoge Erkrankung seiner Seele im Gebiete politischer Fragen zeigt. Dieser Mann ist ein Ironiker, ein ewig Lächelnder, der extreme und bizarre Ansichten angenommen hat, von denen er sich nicht abbringen läßt und mit denen er doch nur spielt.

Man kann es nicht anders ansehen; denn seine Ansichten sind unsinnig und zerstören sich sozusagen selbst. Banale Verstandes-Oberflächlichkeit trennt sich hier und kontrahiert gegen das Erfassen und Verstehen der tieferen Kräfte im Objektiven, wozu in einigen Fällen Gemüt in einigen starkgeistige Klarheit und in einigen Fällen Genialität gehören würde. Der Verstand ist oft zu frei, und darum ist sein Spiel oft schwächlich.

Hier reihen wir jetzt die Betrachtung des folgenden Gegensatzes an. Würden wir sagen: das nunmehr zu Besprechende betreffe den Gegensatz von Bewußtem und Unbewußtem, so würden wir das, was wir meinen, auf eine nur äußerliche und irreleitende Weise schematisieren. Wir meinen aber folgendes. Vieles vom Bedeutendsten, was ein Mensch tut oder erlebt, hat eine notwendige Stelle im Ablauf seines Lebens. Es ist die Frucht einer Entwicklung. Es wird «durch seine Zeit gezeitigt», gleichwie eine Blüte am Baume sich entfaltet. Vieles vom Eigentümlichsten und oft Besten, was ein Mensch zu erleben oder zu empfinden vermag, hat sonach den Charakter der Einmaligkeit. Diesen Charakter hätte es wenigstens dann, wenn die Entwicklung des einzelnen Menschenlebens als eine stetige Linie betrachtet werden könnte, welche sich unausgesetzt nach bestimmten Gesetzen verändert, um irgendeiner Erfüllung zuzueilen.

Übrigens wäre es grausam, aus einer solchen Anschauung ein Dogma zu machen; denn der gute und vernünftige Wille der Menschen strebt dem entgegen, indem er sich nicht gern vom Gesetz der Zeit abhängig wissen sondern sich umgekehrt vielmehr zum Herrn der Zeit machen möchte. Der freiheitsdurstige vernünftige Wille des Menschen möchte alles festhalten und alles wiederholen können und alles, was ihm mißriet, noch einmal besser machen können, wodurch dann das Mißratene sozusagen ausgelöscht sein sollte. So möchte der Mensch über das Gesetz der Zeit und über das Geheimnis der Entwicklung seines Lebens triumphieren. Dies Streben wird schon seine Würde und sein Recht haben. Aber es bleibt dennoch genug Recht auch für die zuerst dargelegte Anschauung von der Bedingtheit und Einmaligkeit vieler Perioden des Erwachens und Erblühens in einem Men-

schenleben übrig, genug Recht, um daraus einige Folgerungen über eine besondere Art von Echtheit und von Spaltbarkeit des Menschlichen zu ziehen.

Aus den hier angedeuteten Gründen erklärt es sich, daß die Jugend so voller Echtheiten ist. Das Kindesalter täuscht uns jene Echtheit vor; es erwärmt und beglückt uns sein Anblick durch den restlosen Ausdruck lebenswürdiger Freude und Zärtlichkeit; aber diese Erscheinungen sind noch nicht im prägnanten Sinne echt zu nennen; denn in jenem Alter ist die Möglichkeit des Auseinanderklaffens noch garnicht eingetreten. Die Echtheit der reifenden Jugendlichkeit ist eine andere als die der Kindheit. Man spricht von dem Zauber der Jugend, wie man von dem Schmelz der Genialität spricht. Es sind das Fälle, in denen der Gegensatz zwischen Wollen und Von-selbst-Geschehen zu verschwinden scheint.

Hier nun in den Erscheinungen der reifenden Jugend ist ein Beispiel gegeben, für das unsere Betrachtung paßt, nach der das Leben ein notwendiger dialektischer Prozeß ist, der seine Kulminationspunkte hat. Nicht bloß in der Jugend, sondern auch später muß das Leben immer wieder aus dem Unbewußten aufblühen. Die Dinge, die da erblühen, könnten niemals im voraus gewußt und erlernt werden. Dies Nicht-Wissen-Können ist hier entscheidend. Ein gewisses Maß von Unbewußtheit ist für das Echte in diesen Fällen wesentlich.

Übrigens ist die Jugend daneben auch vielfach voller Uechtheiten. Dies hängt ebenfalls mit dem gekennzeichneten Grundproblem (eines Hineinwachsens in ein noch nicht beherrschtes Leben) zusammen.

Nicht der Begriff des Unbewußten ist hier eigentlich das, worauf es ankommt. Denn die zwei Schichten, die entweder auseinanderklaffen oder sich in Harmonie miteinander befinden können, sind die der freiheitsbewußten Vernunft und die der verborgenen Entwicklungsdetermination. Nur einen Teil dessen, was sich mit dem Menschen und in ihm ereignet, kann er planmäßig wollen; dieser Teil ist der freiheitsbewußten Vernunft anheimgestellt; das übrige bleibt einer verborgenen Determination oder Vorsehung vorbehalten. Natürlich ist im Gesamtablaufe eines Menschenlebens auch vieles zufällig

Hiervon sprechen wir nicht; was wir als verborgene Determination im Auge haben, ist das, was weder zufällig noch Sache des persönlichen Denkens und Wollens ist.

Vielleicht ist es gut, zur weiteren Verdeutlichung des Begriffes dieser Determination noch folgendes zu sagen. Das Zusammenspiel dieser Determination mit der freibewußten Vernunft erzeugt, so könnte man sagen, die Gestalt der individuellen Lebensdialektik. Allein, wenn wir uns so ausdrücken, werden wir selbst stutzig werden und uns sagen müssen, daß wir theoretisch in Verwirrung geraten sind. Denn wie kann etwas Determination heißen, das sich erst noch mit etwas anderem zu verbinden hat, um dann erst in dieser Kombination und Modifikation das Kommende auszudrücken? Die Lebensdialektik selbst muß also als das bezeichnet werden, was unsere Vorherbestimmung, unsere Determination ist. Also müssen wir unsere erste Ausdrucksweise verbessern und die Worte Determination und Lebensdialektik als gleichbedeutend gebrauchen. Es wird klar, daß ein anderer elementarerer Determinationsbegriff ein Nonsens wäre. Um so mehr wird aber auch deutlich, daß die Determination, wie wir sie nunmehr fassen, dem Individuum durchaus etwas Unfaßbares, Verborgenes sein muß.

Sofern wir das, was dem bewußten Willen als unsichtbare Macht entgegensteht, mit einem Begriffe fassen und bezeichnen wollten, müßten wir uns bescheiden, daß ein solcher Begriff nur ein ganz imaginärer sein könnte. Es wäre nämlich dieser Begriff (der oben sogenannten «elementaren» Determination) nur als Differenz zweier anderer Begriffe zu gewinnen. Nennen wir nämlich dies dem bewußten Willen entgegenstehende Prinzip: *Fatum*, so wäre «*Fatum*» soviel als «Determination minus bewußter Wille». Wie könnte ein solcher Differenzbegriff etwas geschlossenes Erfahrbares und Gewachsenes (Konkretes) bezeichnen!

Man braucht nicht Mystiker zu sein, um die Tatsächlichkeit einer Lebensdialektik zuzugeben. Die Frommen werden den Begriff der Vorsehung hierhin stellen. Außerdem aber gehört, wie schon gezeigt, das hierher, was die

Naturentwicklung des individuellen Lebens mit sich bringt: das Aufblühen der Seele, das Reifen der Urteils-kraft, die Wandlungen des Gesichtskreises, die Verände-rungen des Charakters und des Lebensgefühls. Die ent-scheidenden Wendepunkte dieser Entwicklungen können von den davon betroffenen Individuen nicht voraus-gewußt werden.

Wenn man für das Fehlen des Bewußtseins hier den Begriff des Unbewußten gebrauchen will, so ist sofort deutlich, daß dies nicht der Freudsche Begriff des Unbe-wußten ist. Eher dürfte Schelling mit seinem Begriff des Unbewußten das gemeint haben, was wir hier brauchen.

Der Gegensatz zwischen bewußtem Willen und Lebens-dialektik unterscheidet sich von den früher besprochenen Gegensätzen dadurch, daß er weit mehr als jene unver-meidlich ist. Dieser Gegensatz kann nicht als eine Stö-rung der Menschengesundheit gelten; er gehört zum Wesen des Lebens; er gehört zu unserer Bestimmung.

Es muß daher zunächst als dunkel empfunden werden, in welchem Sinne wir hier von Fällen des Echten und des Unechten zu sprechen haben würden. Im allgemeinen müßte man wohl diejenigen Fälle als echtes Menschen-tum bezeichnen, in denen bewußter Wille und Fatum einen leidlichen Akkord miteinander geben, oder anders ausgedrückt: diejenigen Fälle, in denen der freiheits-bewußte vernünftige Wille sich instinkartig ahnungsvoll dem Gesetz der nicht-wißbaren Lebensentwicklung ein-fügt. Jedoch gilt dies nicht ganz und gar. Denn die etwaigen Gegensatz-Spannungen zwischen Wille und Fatum sind nicht immer als wertwidrig zu betrachten. Nur im großen und ganzen muß sich der Mensch als ab-hängig von dem Gesetz der Zeit und des Schicksals oder der Vorsehung empfinden. — Es gibt wohl nur wenige Vorkommnisse dieses Kreises, in denen es in der Praxis zur Anwendung der Worte *echt und unecht* käme. Das rührt daher, daß das Betrachten dieser dunkeln aber wichtigen Verhältnisse unserer Phantasie im allgemeinen fern liegt. Aber der besondere Begriff der Menschen-Ganzheit, der hier in Frage kommt, ist schon öfters von tiefdenkenden Schriftstellern vorgebracht worden.

Man hat in diesem Sinne auch von dem Verhältnis des

Menschen zu Gott gesprochen. Nur wer an Gott glaube, könne ein ganzer Mensch sein. In diesem Satze liegt natürlich mehr als das, was wir soeben darlegten. Aber in einem bestimmten Punkt stimmt die seelische Haltung der Frommen mit dem überein, was wir die Einfügung der Seele in das Gesetz der nicht-wißbaren Lebensentwicklung nannten.

Unfromme Mystiker des Irdischen haben sich in Bezug auf gewöhnliche menschliche Schicksale mit der Behauptung versucht: ein ganzer Mensch, ohne innern Bruch, binde das Glück an seine Fersen. Auch diese Ansicht würde an die von uns hier gekennzeichnete Stelle der Topologie des Echten gehören, wenn sie richtig wäre. Aber ihr Wert ist durchaus in Zweifel zu ziehen.

Man hat auch gesagt, daß ein rechter Mann, der in der Geschichte wirken wolle, ein vertrauendes Verhältnis zur Vorsehung haben müsse. Für solche Männer kommt es nicht bloß auf das überindividuelle Ganze insofern an, als ihr persönliches Leben darein eingebettet und von ihm getragen ist; sondern sie handeln ja für ihr Volk und dessen Interessen. Das bedeutet ein noch stärkeres Verbundensein solcher Einzelnen mit dem objektiven Geschehen. Denn solche Männer müssen die Möglichkeiten und Notwendigkeiten spüren, die die Zeit im Schoße birgt. Sie müssen also ein ahnendes und tastendes Verhältnis von seiten ihres individuellen Lebens zu dem Grund und Boden haben, der sie trägt. Houston Stewart Chamberlain gebraucht hierfür das Wort «organisch». Er will damit etwas ausdrücken, was zwar geistiger Natur, aber dem Wesen der Instinkte verwandt, und zugleich weit umfassend ist. Solche organische Kraft des Denkens bedeutet dann ein instinktartig geleitetes Mitleben mit dem Wohl und Wehe für ein ganzes Volk und die verständnisvolle Sorge für dasselbe. Zugleich ist die Meinung die, daß, wenn einer in diesen Tiefen Sicherheit und Ruhe besäße, er die allergrößte Stärke für sein persönliches Wesen und seine eigene Ganzheit daraus müßte ziehen können.

Diese Dinge sollten hier kurz berührt werden, da wir gern allen tiefen Anregungen folgen wollten, die jemals in den für uns wichtigen Richtungen an den Tag gebracht

worden sind. Es ist wichtig, daß wir das Schema der heilsamen Koinzidenz trennbarer Schichten im Menschen nicht nur auf eine naheliegende und allzueinfache Art anwenden. Man begnügt sich sonst allzuleicht mit dürftigen Worten, wie wenn man etwa von der Harmonie von Natur und Vernunft im Menschen spricht. Es ist statt dessen durchaus nötig, daß wir uns den großen Reichtum und die Tiefe und Verschiedenheit der Fälle und Probleme vor Augen stellen.

Die zuletzt betrachteten Dinge bilden bereits den Übergang zwischen einer ersten Art von Ganzheit und einer zweiten Art von Ganzheit, welche für die menschlichen Seelen wichtig ist. Die erste Art ist die innere Ganzheit einer Seele in sich selbst, die zweite Art ist die Ganzheit einer Seele, die sie durch ihre Gebundenheit an etwas außer ihr empfängt. Ehe wir uns der Besprechung dieses zweiten Typus zuwenden, wollen wir noch einige allgemeine Bemerkungen zu dem ersten Typus machen.

Die Zahl der Spaltbarkeiten der menschlichen Seele muß zunächst als groß bezeichnet werden. Für unsere Zwecke ist diese Mannigfaltigkeit aber doch nicht unübersehbar. Denn immer steht für uns ein bestimmter Typus von Spaltungen im Mittelpunkt: der bewußte Verstand und Wille des Menschen fühlen in den Fällen dieses Typus, daß sie nicht ganz Herren der Lage sind. Diesem Typus gehörten alle unsere Beispiele an. Der Ausgangspunkt aller für uns wichtigen Spaltungen liegt also sehr nahe am Zentrum des Ich.

Im Zeitalter unserer Klassiker und in der Zeit zuvor hat man viel und gern das Ideal einer Harmonie des Menschenwesens verkündet. Man hatte dabei den ebenbezeichneten Gegensatz in einer ganz allgemeinen Unbestimmtheit vor Augen. Harmonie zwischen dem Menschen als Sinnen- oder Naturwesen und dem Menschen als Vernunftwesen! das war die Losung. Einige meinten wohl, daß die Kunst hier den Dienst der Vermittelung und Versöhnung zu leisten habe.

Freilich, wenn ein ursprünglicher Einklang der auseinander strebenden Teile der menschlichen Seele fehlt, so ist es ein berechtigtes Streben, wenigstens hinterdrein eine nachträgliche Ganzheit herzustellen. Man könnte

für solches Bemühen das Wort «Verechtung» vorschlagen. Aber sind Kunst und Ästhetik hier die rechten Mittel?

Vielleicht darf man sagen, daß die Kunst es im Inhalt ihrer freien Schöpfungen mit dem Ideal des Echten, im Sinne der Ganzheit zu tun habe. (Man denke an Hegels Lehre vom «ästhetischen Ideal».) Aber man muß bezweifeln, daß eine ästhetische Erziehung uns den echten Menschen liefern würde. Zum mindesten ist diese Programmformel der «ästhetischen Erziehung» gefährlich mißverständlich. Es ist nämlich nötig, einen Unterschied zwischen dem Ideal der Kunst, und der Ästhetik des gemeinen Lebens zu machen. Man kann nicht alles im Leben und am Leben zum Kunstwerk machen, und man soll das überhaupt nicht versuchen. Die Kunst und die Ästhetik auf das praktische Leben anwenden, würde soviel heißen, als die Zusammenbiegung der Zerissenheiten an falscher Stelle vornehmen wollen, an einer Stelle, an der die statische Lage es meist nicht gestattet und an der die Dynamik der wirklich entscheidenden Kräfte nicht ergriffen werden kann. Man würde bestenfalls das hervorbringen, was man in der Erziehung der Umgangsformen eine *zweite* Natürlichkeit nennt. Damit kann uns, wenn wir es auf tiefere Charakterbildung absehen, nur wenig gedient sein. Die Zusammenhänge zwischen Kunst künstlerischer Kultur und dem Geiste der Echtheit sind im übrigen für den Zweck der summarischen Darstellung an dieser Stelle von zu verwickelter Natur.

Wenn dagegen ein sozial oder politisch Arbeitender Verechtigungen anstrebt, so darf dies nicht ebenso beurteilt werden. Denn für die Mitmenschen sowohl als besonders die kommenden Geschlechter sollen durch soziale und politische Maßnahmen solche Grundlagen geschaffen werden, daß später eine größere *ursprüngliche* Gesundheit der geistigen Natur möglich wird.

Ob man unter ästhetischer Erziehung wohl noch etwas Tieferes und Besseres verstehen kann als Ästhetisierung, das möge hier unerörtert bleiben. Die Bemerkungen, die wir soeben über diese Begriffe gegeben haben, sollten nur dazu dienen, einer oberflächlichen Schematisierung der von uns gezeichneten Problemlage entgegenzutreten. Eine solche liegt nahe genug.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Hauptinhalt des hiermit beendeten Abschnitts, so können wir ihn wohl in den kurzen Merkworten festhalten: das Problem des Herzens im Denken, das Problem der Tiefenerkenntnisse des Gemüts und das Problem der Einfügbarkeit in nichtwißbare Gesetze. Diese Dinge vor allem waren es, die wir hier zu betrachten hatten.

2. Die Verankerung nach außen

In seinem nächstliegenden Sinn bezieht sich der Begriff der Ganzheit nur auf das Individuum in sich selber. Aber die Ganzheit von diesem Typus allein genügt nicht. Zum Wesen des Menschen gehört auch eine Bindung und Verstricktheit zu der ihn umgebenden Welt hin und auch nach dieser Seite hin muß eine Art Ganzheit bestehen. Hier paßt vielleicht das Wort Ganzheit nur noch schlecht und man sollte hier besser Verankerung sagen. Die Wichtigkeit dieses Verankerungsverhältnisses drängt sich zwar einem oberflächlichen Betrachter nicht so sehr auf.

Doch die ganze Geschichte der Philosophie ist voll von dem Problem dieser Verankerung, teils von den Verirrungen, die aus ihrer Verleugnung folgten, teils von Versuchen, sie herzustellen. Auguste Comte sprach die Formel aus: «Das Individuum ist eine Abstraktion». Er wollte den einzelnen Menschen nicht allein sondern ihn nur in Verbindung mit anderen als einen angemessenen Gegenstand der Forschung gelten lassen. Nur menschliche Gruppen galten ihm als objektive, konkrete Einheiten und Ganzheiten. Nur sie galten ihm, wie man heute sagen würde, als für die Forschung isolierbare Gegenstände. — Plato ersann seine Ideenlehre, um jenes Band, das den Sinnen nicht gezeigt wird, für die philosophische Phantasie so deutlich und greifbar als möglich zu machen. Denn was wären die Ideen anders als gleichsam große Magnete, die über den Häuptern der Menschen stehen und ihr Denken regieren und es in objektive Formen und Ziele hineinzwingen? Wäre man in der Erkenntnistheorie der Tatsache dieser Verankerung des Menschengeistes in der Objektivität immer gerecht ge-

worden, so hätte man sich viel Verwirrung ersparen können.

Wer den natürlichen Sinn aller dieser, so verschiedenen philosophischen Systeme recht durchschaut hat, wird erkennen, daß die Bindung des Geistes eines Empirikers an die Welt der Tatsachen und die Bindung des Platonischen Menschen an die Welt der Ideen nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Grundverhältnisses sind. Der Eifer, die geistige Kraft und das sittliche Pathos sind denn auch bei beiden sich oftmals gleich oder sehr ähnlich.

Die Bindung nach außen ist wichtiger als jene erste Art der Bindung, welche die Einheit des Geistes in sich selbst betraf. Denn die Tugend und Gesundheit der Intelligenz erwächst nicht so sehr aus ihrer Verstricktheit in ein System der Instinkte, wie es die Pragmatisten mit einseitiger Übertreibung meinen, sondern viel mehr aus ihrer Richtung auf das objektive Sein und aus dem naturgewachsenen oder vorsehungsgegebenen Zusammenhang mit demselben. Es gibt auch kein größeres Lob für das Ethische in der Intelligenz und ihren eigentlichen Charakter, als wenn man sagt, daß ein Mensch objektiv sei. Gerechtigkeit des Denkens ist eine Teilfunktion solcher Objektivität.

Der Verwachsenheiten der Intelligenz nach außen hin gibt es sehr viele. Ein Fall dieser Art ist diejenige Verwachsenheit mit den Dingen, die man Erfahrung nennt. Man denke an einen Tischler, der mit Hobel und Holz umzugehen gelernt hat, oder an eine Mutter, die die Charaktere ihrer Kinder kennt. Von der Fülle und den Feinheiten solcher Erfahrung ist manches in Worten gar nicht ausdrückbar. Die Erfahrung gleicht einem Gewächse, das Jahre hindurch sich vergrößert hat und zu einem eigenen lebenden Wesen geworden ist. Könnte man es sich nicht so vorstellen, als ob dies Gewächs zwischen der Seele und den Dingen selbständig dastehe und Bestandteile von beiden Seiten in sich aufgenommen habe?

Das Problem dieser Situation hat Kant, obwohl er es nicht so sah, wie es hier von uns gezeichnet wird, einmal zu schaffen gemacht. Es fiel ihm auf, daß man der Ur-

teilkraft keine Regeln darüber geben kann, wie sie es anfangen soll, wenn sie einen bestimmten Fall einem allgemeineren Begriff zu subsumieren hat. Die allgemeinen Begriffe liefert der Verstand (der sie etwa aus dem Schulbuch übernimmt), so lehrt Kant; die einzelnen Fälle werden von der sinnlichen Wahrnehmung geliefert; wie sind nun aber diese beiden Dinge richtig miteinander zu verbinden? Ein ähnlicher Fall liegt vor, wenn es sich darum handelt, eine Methode oder eine Regel richtig anzuwenden. Wie nun, fragt Kant, wenn ein Kopf irgendwelche Regeln nicht richtig anzuwenden verstünde, würde man ihm dann wohl damit helfen können, daß man ihm neue Regeln über die Kunst des Anwendens darböte? Das könnte dann wohl in infinitum so weitergehen, denn der Dumme könnte ja auch diese neuen Regeln wieder nicht verstehen? — Das ist geistreich und zugleich etwas spitzfindig von Kant so hingestellt. Die Grundtatsache, die wir zur Lösung dieser Schwierigkeit ins Auge fassen müssen, ist die, daß alle Betätigung der Intelligenz ein ursprüngliches Verwachsenheit mit den Dingen zur Voraussetzung hat. Daher ist denn auch, wie Kant selbst sagt, die «Urteilkraft» (welche jene Aufgabe zu besorgen hat) «derjenige Verstand, der nicht vor den Jahren kommt», und ihr schönstes Lob und charakteristisches Prädikat heißt «Reife». Inwiefern im übrigen etwas Spitzfindiges in den Kantischen Ausführungen über dies Problem liegt und ob Kant es versäumt hat, das Grundprinzip der Verwachsenheit der Intelligenz mit den Dingen hier auf die gebührende Art heranzuziehen oder ob dies Grundprinzip sonst in seinem transzendentalen System irgendwie schon enthalten ist, möge hier nicht näher erörtert werden.

Die Erwähnung der Erfahrungs-Urteilkraft und ihren Eigenschaften dient in unserem Zusammenhange mehr dem Zweck, die ganze Breite der äußeren Verankerungen des Menschengestes fühlbar zu machen, als daß etwa Echtheitsprobleme innerhalb dieses besonderen Kreises erörtert werden sollten. Zwar hat auch der Geist der Wissenschaft seine Echtheitsprobleme, was sofort in die Augen fällt, wenn man der tadelnden Begriffe des Scholastisch-Verirrten oder des bloß Geistreichen-Blen-

denden oder des Leeren-Stroh-Dreschens gedenkt. Diese Probleme aber wollen in ihrem eigenen Kreise mit Gründlichkeit studiert sein.

Mehr nach der Seite des Praktisch-Sittlichen hin liegt das Ideal der geistigen Bodenständigkeit des Menschen. Auch dies ist ein Ideal der Verankerung oder Verwachsenheit des Geistes in der Objektivität. Es läßt sich dies Ideal auf die einfachste Art an dem Zustande von altväterischen Dorfgemeinden und an einem gewissen Ideal vom Bauernstande illustrieren. Der Bauer, sagt man, ist durch seine Arbeit mit der Natur verwachsen; daraus sowie aus dem einfachen Zustande seines sittlich-geistigen Zusammenlebens mit nur wenigen, ihm vertrauten anderen Menschen erwächst viel Gutes für seinen Charakter. Gestört wird die sittliche Gesundheit dieser einfachen Lebensverhältnisse bisweilen — so pflegt man es darzustellen — durch das Dazwischentreten eines sittlich minderwertigen Händlertums oder auch durch raubritterliche vorgesetzte Herren oder auch durch ungeschickte Behörden-Drangsalierung. Wenn aber alles seinen leidlich guten Weg dort gehe, so würden wir zu unserm Erstaunen und unserer Beschämung, als Städter, sehen, daß aus den bäuerlichen Kreisen das beste Volkstum erwachse. Würde in solchen Kreisen eine Kunst gepflegt, so könnte wohl kaum je unechte Kunst dort aufkommen. Und wenn man irgendwo sonst in der Welt ähnliche urgesunde völkische Verhältnisse herstellen könnte, so bedürfte es dort keiner Erziehung zur Kunst, um deren Adel und Gesundheit zu retten und zu sichern. Also erwächst die Echtheit zum Teil aus der Bodenständigkeit des Volkstums und des Einzelnen.

Das Wort Bodenständigkeit kann auch in einem noch geistigeren Sinne verstanden werden. Fichte hat bekanntlich in seinen «Reden an die deutsche Nation» die Berufenheit der Deutschen zu echtem Wesen und zu echten Leistungen aus der Natur ihrer Sprache erweisen wollen. Das Wort echt hat Fichte dabei nicht gebraucht. Von der deutschen Sprache sagt er folgendes. Sie habe sich seit den Zeiten der alten Germanen und aus deren Kulturzuständen rein und stetig entwickelt und man könne sich noch bei allen abstrakten Begriffen, die sitt-

lich-geistige Verhältnisse und Werte von heutiger Differenziertheit ausdrücken, überall am deutschen Wort des Ursprungs aus konkreteren und allgemeingültigeren Verhältnissen her erinnern. Das Gleiche gelte nicht für die Engländer und Franzosen und ihre Sprachen. Die Art, wie Fichte diese seine Meinung verdeutlicht und seinen Beweis führt, können wir hier nicht wiedergeben. Deutlich ist jedenfalls, daß es sich um ein Ideal geistiger Bodenständigkeit in erweitertem Sinne handelt.

Was aber der treffliche Fichte — so nennt ihn Goethe — aus dieser seiner Grundanschauung von dem Wesen der deutschen Sprache für Folgerungen zieht, das wollen wir hier kurz wiedergeben; denn es kennzeichnen die vier Thesen, die Fichte hierüber aufstellt (am Ende der vierten Rede) mit erfreulichster Deutlichkeit ein Suchen in der Richtung auf das Ideal des Echten. Die vier Thesen lauten: «1. Beim Volke der lebendigen Sprache» (deutsch) «greift Geistesbildung ein ins Leben; beim Gegenteil (englisch, französisch) «geht geistige Bildung und Leben jedes seinen Gang für sich fort.» 2. Aus demselben Grunde ist es beim Volke der ersten Art mit aller Geistesbildung rechter eigentlicher Ernst, und es will, daß dieselbe ins Leben eingreife; dagegen einem von der letzteren Art diese vielmehr ein genialisches Spiel ist, mit dem sie nichts weiter wollen. Die letzteren haben Geist; die ersteren haben zum Geiste auch noch Gemüt. 3. Was aus dem vorigen folgt: die ersteren haben redlichen Fleiß und Ernst in allen Dingen und sind mühsam, dagegen die letzteren sich im Geleite ihrer glücklichen Natur gehen lassen. 4. Was aus allem zusammen folgt: In einer Nation von der ersteren Art ist das große Volk bildsam, und die Bildner eines solchen erproben ihre Entdeckungen an dem Volke und wollen auf dieses einfließen; dagegen in einer Nation von der zweiten Art die gebildeten Stände vom Volke sich scheiden und des letzteren nicht weiter, denn als blinden Werkzeugs ihrer Pläne achten.»

Wie man auch über die Richtigkeit dieser Fichteschen Aufstellungen urteilen mag, das überaus Großartige an ihnen ist, daß hier der Versuch gemacht wird, einen Wert zu fassen und zu umschreiben, der zwischen der Intelligenz, dem Ethischen und dem Völkischen liegt. Die Ge-

biete der Intelligenz, des Ethischen und des Völkischen sind drei große Kreise, an deren Trennung man gewöhnt ist. Durch diese Trennung ist es leider dahin gekommen, daß man Dinge zu übersehen pflegt, die zwischen allen dreien liegen und sie verbinden. Auf etwas derartiges aber richtet gerade Fichte seinen Sinn. Sollte nicht in dem von Fichte betretenen Raume auch das Geheimnis dessen verborgen liegen, was Wagner als echt und deutsch empfand und wovon er meinte, daß es sich an Beispielen der großen Vergangenheit werde erkennen lassen, wofern ein Wissen davon verloren gegangen oder auch niemals greifbar geworden wäre? Fichte hat hier in seinen vier Punkten wichtige Züge des Ideals des Echten gezeichnet. Ob er freilich berechtigt war, das Ideal aus den Eigenheiten der deutschen Sprache abzuleiten, kann als zweifelhaft erscheinen. Ganz grundlos ist sein Gedanke auch in dieser Hinsicht nicht.

So hätten wir denn als Beispiele und Gebiete der äußeren Verankerung des Menschengestes betrachtet:

1. gewisse Zusammenhänge, wie durch die Platonische Ideenlehre ausgedrückt sind,

2. den Sacheifer und die Tatsachentreue des Empirikers,

3. die Erfahrungs-Verwachsenheit der reifen Urteilskraft,

4. die sozial-sittliche Bodenständigkeit der Geister im Bauerntum zu guten Zeiten und in einfachen Kulturverhältnissen,

5. die Abhängigkeit der Geistesart eines Volkes von seiner Sprache, insbesondere die Erstarkung des Geistes durch die stete Möglichkeit, an der Hand der Sprache bei abstrakten Begriffen überall auf Anschauungen zurückzugehen.

3. *Ergänzungsbedürftigkeit des Ganzheits-Gesichtspunktes*

Die große Mannigfaltigkeit der betrachteten Gegenstände, die wir in diesem Kapitel vorgeführt haben, wird den Leser hindern, sich vorurteilig auf eine einzelne

dieser vielen möglichen Formeln festzulegen. Weder die Ideenbindung allein, noch die Bodenständigkeit, noch der Besitz einer uralten Heimatsprache, noch die Erfahrungsv Vertrautheit mit der Wirklichkeit, noch die fromme Einfügsamkeit in die Vorsehung, noch der tiefe Blick für die wirklichen großen Lebensmächte, noch die Übereinstimmung zwischen Charakter und Ansichten sichern das Echte. Alle diese Dinge sind nur Teilideale eines doppelseitigen Ganzheit-Ideals. Dabei haben wir noch längst nicht alles aufgeführt, was in diese beiden großen Kreise, der Ganzheit im Innern und der Verankerung nach außen, gehört.

Kann denn überhaupt der Mensch ein Ganzes werden? Ist seine Natur dazu reich und kräftig genug? Oder sind die Zerrungen und Ansprüche zu groß und zu vielseitig, so daß ein jeder gemäß seiner individuellen Natur nur individuell geartete Teilerfolge im Streben nach dem Ideal erringen könnte? Ein Gleichnis möge die Situation verdeutlichen.

Wenn man in einem Tannenwalde auf dem Rücken liegt und in die Baumwipfel sieht, so vergleicht man den majestätischen Anblick wohl mit dem eines gotischen Domes. Unermeßlich hoch ragen die gleichmäßigen schlanken Stämme in die Höhe, und nur in den Wipfeln findet eine Berührung statt. Betrachtet man aber den gleichen Wald von außen her, etwa von der Landstraße über eine Wiese hinweg, so freut man sich an der farbensatten Fülle der grünen Waldwand. Hier sind die Bäume bis zum Fußboden hin mit Zweigen und Nadeln bedeckt. — Offenbar liegt die Ursache dieser Ungleichheit der Baumbenadelung an der Verteilung des Sonnenlichts. Die Seitenwand des Waldes kann genug davon haben, das Innere aber nicht. Vielleicht geschieht es eben darum, daß die Stämme im Innern des Waldes immer höher und höher streben; jeder möchte von dem Licht- und Luft- raume über dem Walde einen recht großen Anteil haben. Das Wachsen sieht also fast wie ein Kampf ums Dasein aus.

Ebenso verhält es sich mit der Menschennatur. Nicht nur die großen Männer und geistigen Führer müssen sehr viel Lebenskraft an ihr außerordentliches Ideal wenden,

so viel, daß manches andere dabei verkümmern kann, sondern auch ein jeder aus der Menge der allereinfachsten Menschen befindet sich lebenslänglich in einer gespannten Situation. Um es bildlich auszudrücken, so steckt er mit seinem Kopfe gleichsam in einer Region von Vernunftidealen, während er mit seinen Füßen auf dem Erdboden der Naturbedingungen des Menschentums steht. Diese Spannung, die er ausfüllen muß, ist allzu groß. Es ist dem Menschen durch diese Situation eine übermäßige Aufgabe gestellt, die er nie so ganz lösen kann, daß nicht Brüche und Disharmonien irgendwo hervorträten. Vielleicht strebt ein jeder Mensch, die Ganzheit auf seine besondere Weise zu erreichen, und wenn wir die Ganzheit Echtheit nennen dürften, so wäre vielleicht das jeweilig Unechte der jeweilige Schatten des Echten. Wir müßten also damit nachsichtig sein.

Das Bild des Tannenbaumes aber, der hochstämmig wäre und eine Fülle von Zweigen und Nadeln von der Wurzel bis zum Wipfel ausbreitete, ansteigend und sich zuspitzend wie ein schöner schlanker Kegel, wäre ein Traum, der vielleicht nur ganz selten einmal an einem vom Glück begünstigten Menschen seine Verwirklichung fände.

Die Ganzheiten und Verankerungen liefern aber nur einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis und Sicherheit der Echtheitswerte, aber sie konstituieren sie nicht. Vielleicht sollten wir für diesen Beitrag den Ausdruck Gediegenheit anstatt Echtheit gebrauchen, um die in Rede stehende besondere Gattung der Echtheitswerte kenntlich zu machen. Das deutsche Wort Gediegenheit entspricht ungefähr dem Fremdwort Solidität. Wir müssen hier an der lockenden Aufgabe vorübergehen, die nächstliegenden und gebräuchlichsten Verwendungen dieser Worte aufzusuchen und uns dadurch die wirklich nahe Verwandtschaft dieser Begriffe mit dem des Echten zu verdeutlichen.

Daß aber Gediegenheit nicht die einzige Form von Echtheit ist, wollen wir kurz uns nochmals deutlich machen. Es ist ja nicht ausschließlich so, daß Echtheit in der *Harmonie von Stoff und Form* und in der Vollwertigkeit des Stoffes für eine Form bestehen müßte,

sondern es kann auch eine überraschend hervorbrechende, nicht zu erwartende Hochwertigkeit des *Stoffes allein* ein Echtheitsurteil begründen, während es an der Form in solchen Fällen mehr oder weniger fehlt. Daß bei gewissen tiefen Eingebungen des Unbewußten die Form zerstört sein möge, gilt als das Vorrecht der Genialität und der tiefsten künstlerischen Offenbarungen.

Aber auch außerhalb von Kunst und Wissenschaft, im natürlichen und sittlichen Menschenleben gibt es Ähnliches. Hier wäre der schönen Ausführungen Hegels zu gedenken, die er über einige Typen romantischer Dichtungsgestalten und deutscher Volkslieder, auch Goethescher Poesien gibt. (Ästhetik, Vorlesungen Bd. II S. 200 ff.) Er spricht dort von Gemütern, die von einem tiefen aber verschwiegenen Gehalt erfüllt seien, den sie nicht nach außen zu entfalten vermöchten und der ihnen selbst auch nicht recht bewußt ist. «Solch ein Gemüt ist wie ein kostbarer Edelstein, der nur an einzelnen Punkten zum Scheinen kommt, zu einem Scheinen, das dann ein Blitzen ist.» Nun muß man wissen, was Hegel sonst unter dem normalen Scheinen oder Erscheinen des Innerlichen versteht. Er versteht darunter diejenige Entfaltung, wodurch das Innere Form gewinnt und damit eigentlich erst zur vollen Wirklichkeit wird. Bei jenen innigen Gemütern aber besteht die Form in der Formlosigkeit, in der «Unaufgeschlossenheit, Gestaltlosigkeit, in dem Mangel an Äußerung und Entfaltung». «Daß solch eine Verschlossenheit von Wert und Interesse sei» — scilicet: wenn sie uns in der Dichtung vor Augen gestellt wird — «dazu gehört ein innerer Reichtum des Gemüts» (bei der dargestellten Person), «der seine unendliche Tiefe und Fülle aber nur in wenigen, sozusagen stummen Äußerungen, gerade durch diese Stille erkennen läßt.» Hegel führt Shakespeares Julia und Goethes König in Thule an. Seine weiteren Ausführungen hierüber enthalten noch viel Schönes. Wir würden bei solchen Erscheinungen im Leben und bei Kunstwirkungen, wie sie Hegel hier vorschweben, den Eindruck von einer besonderen Art des Echten haben, das wir das Hervorblitzend-Echte nennen könnten.

Weiterhin kann daran erinnert werden, daß es im sitt-

lichen Leben Triumphe des Guten gibt, die ein Mensch nur im Kampf mit sich selber erringt. Da wäre dann nicht von Harmonie und Ganzheit und doch durchaus von Echtheit zu reden. Auch das scheinbar Umgekehrte kann vorkommen, daß nämlich irgendetwas Urgutes im Grunde einer Menschennatur ganz wie von selbst, mitten im Strudel schlimmer Affekte und bedenklicher oder gar böser Handlungen zum Durchbruch kommen kann. Hier führt der Wille keinen Kampf um das Gute, sondern der Wille war im Gegenteil weit davon entfernt und auf schlimme Wege gelenkt worden. In diesen Fällen müssen wir, die Beobachter, das, was in dem zerrissenen Menschen hervorbricht, selber erst sittlich beurteilen, um zu wissen, ob es das Gute sei. Denn der Mensch, an dem es geschieht, weiß es vielleicht nicht immer. Wenn dann der Beobachter überzeugt ist, daß das Gute, was da sich durchsetzt, wirklich das sei, was die Vorsehung mit diesem Menschen gewollt hat, dann wird er es das echte Gute nennen. Man gestattet also den Menschen, in sich widerspruchsvoll und zerrissen zu sein, wofern nur dasjenige aus ihnen siegreich hervorbricht, was wir das echte Gute nennen. Den russischen Dichtern liegt es manchmal nahe, mit dieser letzten Art von Echtheit einen gar zu großen Kultus zu treiben; es ist zwar Echtheit; aber zu Prinzipien der bewußten Moral eignen sich andere Vorbilder besser.

Von dieser sublimen Form der Echtheit kann man sogar sagen, daß wenn sie in dem Zwiespalt verschiedener Seiten des menschlichen Wesens in die Erscheinung tritt, gerade durch diesen Zwiespalt das Gute als Echtes besonders manifest wird. Denn es bedarf vielleicht des Vorhandenseins einer Gegenspannung, damit ein aus dem Unbewußten kommender Trieb als unzweifelhaft echt sich auch für den äußeren Anschein offenbaren kann. Der Mensch muß bei solchen echten Offenbarungen in Bewegung sein; er muß vielleicht eine Tat tun oder wenigstens etwas sagen. Diese Bewegung, diese Tat, dieses Wort, müssen sich an einem dialektisch entgegengesetzten Etwas, das aus demselben Menschen hervorgeht, brechen. Diese Art Echtheit kann nicht entstehen, wenn ein Mensch ganz im Banne einer bestimmten großen Idee

steht und von ihr einheitlich zusammengehalten wird. Das würde Echtheit im früheren Sinne, nämlich im Sinne der Wesensganzheit, abgeben. Jetzt aber zeigt es sich, daß der Mensch mit all seiner Unsicherheit ein liebens- und verehrungswürdiges Ganzes sein kann. — Je mehr einer den andern versteht, um so mehr wird er Echtes an ihm finden, das er lieben kann.

Wir können in dieser Linie zuletzt noch einen Schritt weiter gehen. Es gibt etwas, das wir das Echt-Menschliche im demütigen Sinne nennen könnten. Wir können selbst Schwächen der Menschen liebenswürdig finden und sie dann als echt menschlich bezeichnen. Wir lassen es dann gelten, daß ein Mensch nicht alles mit seiner Vernunft zum Guten und Starken meistern kann. Die Schwäche erscheint uns als ein Symbol gesunder dialektischer Notwendigkeit, und wir verehren in diesen Fällen das Unmittelbare des objektiven Geschehens mehr, als wir der Schwäche abgeneigt sind. Man spricht vom «Echtmenschlichen» im demütigen Sinn, um auszudrücken, daß auch innerhalb aller möglichen Zerrissenheiten des menschlichen Erlebens und Gebahrens uns etwas rühren kann, was vielleicht nicht sittlich gut ist und doch unentfliehbar dem leidenden und durcheinander gewirbelten Menschen anhaftet. Es ist ein Stück Natur vielleicht, in das wir da hineinblicken und an dem wir nur darum etwas Verehrungswürdiges finden können, weil es unverfälscht ist und weil es an dem Boden und den Strebungen Anteil hat, die in glücklicheren Zeiten das sittlich Gute begründen helfen. Irgendeine solche, wenn auch noch so indirekte Rücksicht auf das sittliche Gute darf aber wohl auch in diesen Fällen des Echtheitsurteils nicht fehlen.

Es gehört diese Art von Echtheitswerten nicht zu denen, nach denen der einzelne Mensch für sich selbst streben kann und darf. Nur der Außenstehende, der Nächste, der Freund oder der Fremde, können sie still bemerken und liebevoll beurteilen.

Die Philosophen setzen mitunter den Begriff des Wertes mit dem gleich, was vernünftige Menschen wollen möchten oder sollten. Darin liegt etwas allzu Schematisches. Ist Echtheit ein Wert, so ist er doch ein so feiner

und zarter, daß er nicht in jedem Sinne gewollt werden kann. Wenn man an jener schematischen Zurechtlegung des Wertbegriffes festhalten will, so dürfte man sie doch nicht in allzu grobem Sinne auslegen, sondern müßte Differenzierungen zulassen. Wir könnten drei Fälle unterscheiden: es gibt solche Werte der Menschennatur, die man bei sich selber wollen kann; es gibt solche, die nur ein anderer, ein Erzieher etwa, am anderen wollen und pflegen kann, und es gibt drittens solche Werte, die man weder bei sich noch bei anderen herbeizuführen suchen muß. Ob um dieser dritten Klasse willen die übliche Auffassung vom Begriffe des Werts einer Abänderung bedürfen könnte, möge hier dahingestellt bleiben.

QUELLEN DES ECHTEN IM CHARAKTER

Wenn wir in diesem Kapitel vom echten Menschen sprechen, so handelt es sich nicht darum, den echten Menschen vom unechten zu unterscheiden, gleich als ob es der Natur mitunter mißlungen sei oder sie nur eine halbaufrichtige Anstrengung gemacht habe, einen wirklichen, eigentlichen Menschen zustande zu bringen. Vielmehr versteht man unter einem echten Menschen einen solchen, aus dem das Echte in Leistungen und Äußerungen hervorgeht.

Das Problem des echten Menschen ist kein Echtheitsproblem in jenem ersterwähnten erkenntnistheoretischen Sinne, sondern es ist ein Problem der philosophischen Anthropologie. Wir betrachten den echten Menschen als einen besonderen konkreten Typus unter allen Menschen, und den unechten Menschen betrachten wir ebenso. Wir setzen voraus, daß man ein ungefähres Gefühl für diese Typen habe, und erblicken nun die Aufgabe unserer Untersuchung darin, dies gefühlsmäßige Ahnen und Denken zu verdeutlichen. Wir haben es aber nicht nur durch Bilder und Beispiele zu verdeutlichen, sondern wir haben auch, im Sinne einer konstruktiven Psychologie, die Struktur und den Wuchs dieser echten und unechten Seelen und Geistesrichtungen schematisch-hypothetisch nachzubilden. Wenigstens einen Ansatz dazu werden wir zu geben versuchen.

Die Ergebnisse, die wir im dritten Kapitel erhielten, zerrissen das Problem mehr, als daß sie es lösten. Über die Mannigfaltigkeit hinaus, vor der wir dort zuletzt stehen bleiben mußten, führt uns jetzt die Annahme eines einheitlichen geistigen Prinzips, das in der Gesinnung der echten Menschen als lebendig anzunehmen wäre. Neben aller Mannigfaltigkeit der Formen des Echten gibt es nämlich einen Geist des Echten, der in sich selber sich stets gleich bleibt.

Natürlich soll nicht gesagt sein, daß alles, was man

jemals von irgendeinem Gefühlsstandpunkte aus echt nennen dürfte, aus jenem einen konkreten Prinzip des Echtheitsgeistes geflossen sein müßte. Aber die Vorherrschaft eines solchen Prinzips wird man, so hoffen wir, uns für den ganzen Begriffskreis zugestehen.

Sprechen wir in diesem Sinne von einem Geist des Echten, so könnten wir uns darunter eine bestimmte Denkungsart vorstellen, oder wir könnten auch, aus solcher Denkungsart hervorgehend, ein bestimmtes geistiges Fluidum annehmen, das halb unbewußt durch die Seele eines echten Menschen fließt und ihre Werke und Äußerungen umhüllt und verklärt.

Wir verleugnen nicht die früheren Ergebnisse, indem wir nun in dieser neuen Linie forschen. Fast immer werden die echten Werke eine spaltüberwindende oder spaltvermeidende Kraft an entscheidender Stelle zeigen, die uns in Erstaunen setzt und uns Bewunderung und Liebe abnötigt. Aber diese Fähigkeit, Spalte zu überbrücken oder gar nicht aufkommen zu lassen, muß die Folge einer besonderen einheitlichen Geistesart sein, einer Geistesart, die dann auch in Ausnahmefällen anders als spaltüberwindend wirken könnte.

1. Tugenden in der Richtung des positiven Moments des Echtheitsgeistes

Indem wir nach einer tieferen einheitlichen Kraft, nach der Quelle des Echten im Charakter suchen, sehen wir uns zunächst unter den sonst schon bekannten Charaktertugenden um, welche etwas Verwandtes zu dem gedachten Echtheitsgeiste zu haben scheinen oder ihn zu unterstützen fähig sind.

Da hätten wir vor allem der Aufrichtigkeit zu denken. Man lehrt Kinder, gegen andere aufrichtig zu sein. Dies geschieht wohl nicht allein, damit die andern es leicht mit den wohlherzogenen Kindern haben. Sondern es ist wohl die Aufrichtigkeit gegen andere im tieferen Sinn nur eine Vorschule zur Aufrichtigkeit des Menschen gegen sich selbst. Aus diesem tieferen, ihnen selbst jedoch

unklaren Interesse stammt das Pathos, welches edlere Menschen manchmal annehmen können, wenn sie von Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit sprechen.

Die Wahrheitsliebe ist ein Ideal, über dessen Wichtigkeit niemand im Zweifel ist, aber über dessen Begründung man sich nicht die richtige Rechenschaft gibt. Es kann nicht genügen, die Wahrheitsliebe aus der Tatsache abzuleiten, daß dem Menschen die Fähigkeit zum logischen Denken verliehen ist. Die Konstruktion ist zu dürftig, daß nur deshalb, weil eine Fähigkeit zum logischen Denken da ist, dem Menschen auch der Trieb zugesprochen werden müsse, diese Fähigkeit zu betätigen. Auch der soziale Grund genügt nicht; Aufrichtigkeit ist nicht bloß als eine Teilerscheinung der Nächstenliebe wertvoll. Ganz wesentlich stammt vielmehr das sittliche Pathos, mit dem Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe als Tugenden gepriesen werden, aus dem Ideal des Echten. Weil wir innerlich reine, klare, selbstgetreue Menschen sein wollen, darum müssen wir die Aufrichtigkeit auch nach außen hin üben.

Geradheit und Unmittelbarkeit schließen sich hier an; auch die intellektuelle Redlichkeit und der Tatsachensinn des echten Forschers sind hier zu nennen. Man könnte auch die so wichtige und so seltene Tugend des gerechten Denkens in einen gewissen Zusammenhang mit der echtsinnigen Wahrheitsliebe bringen.

Wir verlassen diesen Kreis von Kräften, um einen andern zu durchstreifen. Die Tugend der Selbsttätigkeit stellen wir jetzt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Auch sie muß eine nahe Beziehung zum Geiste des Echten haben. Wir erwähnten bereits im zweiten Kapitel das Spontanitätsideal bei Rousseau und Fichte. Selbsttätigkeit ist ein Wort, das Goethe gern gebraucht hat und das er wohl als deutsches Wort an die Stelle des Wortes Spontanität hat setzen wollen. Wir verstehen unter einem Menschen, der diese Eigenschaft hat, einen solchen, der aus sich heraus etwas in Angriff zu nehmen Lust hat, einen Menschen also, der schon als Kind im Spiel sich selbst zu beschäftigen gewußt hat und der im späteren Berufs- und Arbeitsleben nicht darauf wartet, daß er durch Menschen und Umstände gedrängt werde. Das

Ideal der Selbsttätigkeit ist auch für das rein intellektuelle Leben wichtig.

Ein unbekannter Schriftsteller, der sich leider das wenig charakteristische Pseudonym Volkmann (ohne Vornamen) gegeben hat, ließ vor einigen Jahren eine Reihe von Heften unter dem Titel «Zeitschrift für Bewegungslehre» erscheinen. In den wirren Studien, die er unter diesem irreführenden Titel veröffentlichte, steckt ein geniales Suchen. Sein Ideal, die Grundvorstellung, von der er ausgeht, ist das Hineingerissensein eines Menschen in eine geistige Eigenbewegung. Anteilnahme (Sympathie, Interesse) wäre ein Fall davon. Es scheint ihm, als könne er allen Wert, der von Menschen ausgeht oder ihnen anhaftet, aus diesem einen Prinzip ableiten und als folgten alle Laster und Fehler, wie besonders zunächst die Eitelkeit, das bloß Rhetorische und das Sentimentale in Gefühlszuständen und Kunstleistungen aus der Verleugnung dieses seines Prinzips der geistigen Eigenbewegung. In einem Charakter, der treu und schlicht einer Sache und deren Dienste hingegeben sei, komme, so scheint er zu meinen, keine Eitelkeit auf. Eitelkeit scheint ihm demnach ein bloßes Surrogat, ein Lückenbüßer bei mangelnder Initiativkraft zu sein. Das ist vielleicht nicht ganz richtig, aber doch konstruktiv großzügig gedacht.

Dieser Volkmann dehnt sein Prinzip auch auf das Gesetz der persönlichen Entwicklung eines Künstlers oder Denkers aus. Hier glaubt er an das Vorrecht der eigenbegrenzten Bedürfnisse in den Prozessen des Lernens, Suchens und Sichwandelns, die alle bedeutenden Menschen durchmachen müssen. Solche Menschen seien berechtigt, in den Frühstadien ihrer Entwicklung eine energische «Abwehr» gegen alles zu üben, was sie durch Überreiz verwirren und den Reifungsprozeß ihrer eigenen Spontanität stören könnte. Man spürt in solchen Theorien eine stark voluntaristische Tendenz und eine Tendenz zu einer quasi-biologischen Auffassung und Vereinfachung des Geistigen.

Es ist klar, daß diesem unbekanntem und auch nicht literarisch geschickten Schriftsteller daran gelegen war, *echte* Menschen zu bilden. Er gebraucht die Worte echt

und unecht nicht; aber ein warmes Feuer, das seine Studien durchleuchtet, rührt von dem Ungestüm seines treuen Suchens in dieser Richtung her. Er ist durchaus selbständig vorgegangen und hat in sehr charakteristischer Weise eine wichtige Linie der Anthropologie des Ethischen zur Darstellung gebracht. Jedoch ist es nicht ganz neu, was er uns zeigt. Wir hätten diese Linie auch in den Schriften Rousseaus und Fichtes und anderer betrachten können.

Es ist hier nicht die Zeit und der Ort, die angemessene Durchführung des Begriffs der Selbsttätigkeit oder Spontanität vorzunehmen. Es kommt nur darauf an, daß der Leser sich den Begriff im allgemeinen vergegenwärtige. Folgendes aber muß zur kritischen Verdeutlichung noch gesagt werden. Der Begriff der Spontanität hat zwei Seiten. Einerseits nämlich scheint er nur etwas auszudrücken, was in dem betrachteten Menschen selbst vor sich geht. Dieser Mensch betätigt sich; er betätigt seine Kräfte, und es scheint, als ob man davon absehen wollte, zu welchem Zwecke er sie betätigt. Es scheint, als genüge es uns, zu sehen, daß der betreffende Mensch überhaupt Fleiß und Eifer zeigt, daß er Beginnkraft habe und nachdenkt und daß ihm auch etwas einfällt. In diese Linie ist auch der Begriff der *Arbeit* zu stellen, von der man ja sagt, daß sie schon an sich ein Segen für den Menschen sei und ihn seelisch gesund erhalte.

Es kann aber dem Tieferdenkenden nicht verborgen bleiben, daß der Begriff der Spontanität noch eine andre Seite haben muß.

«Freunde, sagt Goethe, treibet nur alles mit Ernst und mit Liebe; die beiden
«Stehen dem Deutschen so schön, den ach! so vieles
entstellt.»

Und Richard Wagner sagte: «Deutsch sein, heißt eine Sache um ihrer selbst willen tun.» Wir erkennen, daß alle echte und gesunde Tätigkeit der Intelligenz eine Bindung an irgendwelche äußeren, objektiven Gegenstände voraussetzt, daß also hier eine Verankerung nach einem außerindividuellen Objekt hin bestehen muß. Hiervon war bereits im dritten Kapitel die Rede. Es wäre ein Irrtum, wollte man meinen, daß die Spontanität dadurch noch

freier und spontaner werden könnte, daß sie nicht in der Hingabe an eine objektive Sache bestände. Sie würde dann unfehlbar in sich zersplittern und den Menschen in Verwirrung bringen. In Sachen des Denkens ist echte Spontanität nicht so viel als freies Phantasieren, nicht kühnes Behaupten, nicht spekulative Schwärmerei, sondern ein Vorwärtskommen in vollendeter Sachlichkeit. Dies ist es eben auch, was mit dem Begriff des *Ernstes* von Goethe ausgedrückt sein soll, einem Begriff von feinem und tiefem ethischen Leben.

Wir wollen hier nicht auf die Sonderfragen eingehen, die vonseiten der Erkenntnistheorie sich hinsichtlich des Spontanitätsbegriffes erheben könnten. Nicht auf die Bedürfnisse der Wissenschaften sondern auf die Breite des allgemeinmenschlichen sittlichen und öffentlichen Lebens müssen wir bei unsern Problemen den Blick richten. Wenn wir dann den Begriff der geistigen Spontanität folgerichtig durchdenken, so wird er uns auf den Begriff eines *starken Geistes* hinführen.

Was ist ein starker Geist im Sinne des gewöhnlichen und etwa auch des politischen Lebens? Es ist ein Geist, der der größten Sachlichkeit und des gewissenhaftesten Verantwortungsbewußtseins fähig ist.

Was ist Verantwortungsbewußtsein? Verantwortungsbewußtsein ist das Bewußtsein, daß man zu «antworten» haben werde, wenn die Sache, die man leitet, ihren Gang genommen haben wird und nun das Ergebnis, sei es gut oder übel, vor den Augen des Fragenden liegt. In der Regel handelt es sich darum, daß man vor andern Menschen verantwortlich sein wird, die an dem Ergebnis mit ihrem eignen Wohl und Wehe teilhaben. In abgeleiteter Weise kann man auch davon sprechen, daß einer vor sich selbst oder vor Gott verantwortlich sei. Für die meisten Leute ist das Wort Verantwortlichkeit eine bloße Redensart, wohl gar nur ein Wort zum Wichtigtu. In Wirklichkeit kommt es meist nicht dazu, daß angesichts des Ergebnisses der Schuldige gefaßt wird und antworten muß. Es würde dabei ja auch nichts mehr gebessert. Daher ist das Verantwortungsgefühl wichtiger als die Verantwortung. Verantwortungsgefühl ist ein inneres Korrelat zu der äußeren Situation, daß man antworten

muß. Edle und gute Menschen haben Verantwortungsgefühl, auch wenn sie wissen, daß sie niemals jemand zur Verantwortung ziehen wird. Also ist das, was in der Idee des Verantwortlichkeitsgefühls liegt, etwas rein Geistiges, und zwar folgendes. Es liegt darin der Sinn, daß man nicht würde sagen dürfen: man habe sein Bestes getan und man könne nichts dafür, wenn der Ausgang nun doch ein schlimmer sei. Der Verantwortliche ist eben verpflichtet, alle Umstände zu durchdenken und eine Sache, die zum Scheitern bestimmt ist, gar nicht zu unternehmen oder sie auf alle Art zu vermeiden und zu verhindern. Wer sich selber als verantwortlich fühlt, gibt die Ausrede auf, als könne er dann noch einen andern in gleichem Sinne verantwortlich machen. So verstand Bismarck seine Verantwortlichkeit. Er fühlte für das Deutsche Reich wie für einen Teil seiner selbst oder wie für seinen liebsten und wertvollsten Besitz, wie ein Vater für sein Kind. Wie nun ein Vater sich verantwortlich fühlt, ob er sein Kind ärztlich operieren lassen will oder nicht und keineswegs geneigt ist, dem Arzte alle Verantwortung dafür zuzuschieben, oder, wenn er dies schon muß, sich dann wenigstens dafür verantwortlich fühlt, keinen Unfähigen zum Arzte gewählt zu haben, so hätte es auch Bismarck keinem Quertreiber, keiner Partei, keiner politischen Zufälligkeit überlassen, ihm sein Werk zu zerstören. Wer verantwortlich sein will, muß alles, was auch kommen mag, in seine Hände nehmen und leiten; er muß auch die Willenskräfte und Möglichkeiten in den andern Menschen, die ihn umgeben und die mitspielen könnten, im voraus kennen und berechnen. Wo dagegen viele Persönlichkeiten nur in der Art zusammenzuwirken gedenken, daß ein jeder nur für sein Teil sein Bestes tun will, das Ganze aber nach Schicksal und Vorsehung seinen Lauf nehmen möge, da kommt auch durch die Addition aller dieser Willenskräfte keine zureichende Summe von Verantwortungsgefühl heraus. Vielleicht ist es unvermeidlich, daß hier oder da solche Situationen und Verhältnisse entstehen. Der einzelne kann nicht überall in Lebens- und Weltgeschicken allein die volle Verantwortung tragen. Aber man soll wenigstens wissen, was Verantwortlichkeit ist.

Was kann echter sein, als diese Echtheit einer Tatkraft voller Verantwortungsgefühl? Hier zeigt der Mensch seine größte Ganzheit und seine wahre größte Stärke. Hier eigentlich ist Wille. Mancher versieht vielleicht nur einen hohen und wichtigen Posten, weil er ihm als Lebensstellung für sich selbst gefällt; er übernimmt ihn in der Geistesverfassung eines relativ Unverantwortlichen, der ein ihm gleichgültiges Amt verwaltet. Oder, wenn jemand in dem Gefühle einen Staat leitet, es werde sich hier eine Tragödie abspielen, es handle sich vielleicht darum, mit Ehren unterzugehen, so ist darin kein echter, eigentlicher Wille.

Die Willenskraft eines sich verantwortlich fühlenden Mannes ist ganz etwas anderes als Kraftmeiertum. Der Kraftmeier berauscht sich selbst an einem blinden Wagen. In einer gefährlichen Lage rühmt er sich der Kühnheit, mit der er nach irgendwelchen starkscheinenden Mitteln greift. Trotz und Hoffnung halten ihn aufrecht. Das alles ist keine wahre Stärke. Wahre Stärke ist auch nicht Eigensinn und Rechthaberei, sondern wahre Stärke beruht in großen Verhältnissen allein auf geistiger Überlegenheit. Der Kraftmeier ist krampfhaft angespannt; der Starke ist innerlich ruhig. Der Starke überlegt wohl, ehe er handelt, was auf dem Spiel steht. Er durchdenkt auch die Konsequenzen des Mißlingens und stellt sie in Vergleich mit dem erhofften Erfolg.

Wir sehen, wieviel in allen diesen Dingen, besonders in großen Verhältnissen, Sache der Intelligenz ist. Es wird einst eine Ethik der Intelligenz geben müssen. Die Moral des Echten, nicht die Nietzschesche Moral, wird dann die wahre Herren-Moral sein. Denn unter Herren werden dann Führer zu verstehen sein.

Untersuchungen, die vom Spontanitätsbegriffe ihren Ausgang nahmen, führten uns in das Gebiet des Verantwortungsbegriffes hinein. Das ist natürlich. Denn Spontanität ist Initiativkraft, und zwar Initiativkraft sowohl fürs Denken als auch fürs Handeln. In solcher Initiativkraft muß sich offenbar Ethisches mit dem Geistigen mischen. Daher durften wir auch sagen: Starkgeistigkeit sei Sachlichkeit verbunden mit Verantwortungssinn. Vielleicht sollte man nicht von Mischung sprechen son-

dern von einer ursprünglichen Einheit. Wir stehen hier auf einem Boden, der den Blicken der Philosophen oft entgangen ist, weil sie allzusehr auf Trennung des Theoretischen und des Ethischen bedacht waren. Erkennt man nun hier, an der Hand unserer Beispiele, das Vorhandensein einer sozusagen apriorischen Einheit der höchsten geistigen Funktionen, so daß sich Theoretisches und Ethisches hier nicht mehr scheiden ließe, so wird man auch anerkennen, daß hier ein Terrain für hohe und entscheidende Echtheitswerte liegen muß.

Es gibt vielerlei am Menschen, das wir echt nennen; der einfache Mann aus dem Volke zeigt sein Echtestes an anderer Stelle als der Staatsmann. Aber das Echte der Intelligenz ist das Höchste und Edelste von allem Echten. Darin hatte Aristoteles recht, daß er die Vernunft-Tugend im Range über die «ethische Tugend» stellte. Aber unter dieser Vernunfttugend darf man nicht bloß Wissenschaft und Weltweisheitspflege verstehen. Es wird eine Erweiterung und Umbildung des Begriffs der dianoetischen Tugend nötig werden; dann wird das entstehen, was wir eine Ethik der Intelligenz nannten.

Nicht in der Hauptlinie des Ideals des Echten liegt das, was man gewöhnlich Idealismus nennt. Idealismus und Verantwortlichkeitsgefühl sind mitunter Gegensätze. Der Idealist nämlich pflegt zu sagen: Ich will das Gute, kann aber nicht für den Erfolg in dieser schlechten Welt einstehen. Das ist eine Bequemlichkeit, die sich der Verantwortungswillige nicht gestattet. Für diesen entscheidet der Erfolg; wegen des Erfolgs muß er Rede und Antwort stehen, nicht wegen des guten Willens. Dies ist ja das Charakteristische, das feinere geistige Element, das im Begriff der Verantwortung liegt.

Liegt nicht ganz allgemein eine Gefahr des Unechten darin, wenn Menschen sich eine Welt der Träume schaffen, in der alles Gute, was sie von Welt und Menschen fordern möchten, seinen Platz findet, und wenn sie dann allzuleicht darauf verzichten, diese Welt der Ideale mit der Welt der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen? Zwar hat auch dieser Idealismus im rechten Maße seine Notwendigkeit und seinen Wert. Aber das Ideal des Echten liegt mehr in einer etwas anderen Richtung.

Wie nahe Intelligenz und echte Tatkraft zusammenhängen können, das klingt aus dem schönen Wort Fichtes heraus, das er in den Horen schrieb («Über Belebung und Erhöhung des reinen Interesses an der Wahrheit»): «Entschlossenheit im Denken führt notwendig zur moralischen Größe und zur moralischen Stärke.» Den weniger tief denkenden Menschen berührt ein solches Wort selten; denn ein solcher meint, daß zwischen Tatkraft und Nachdenken ein großer Abstand herrsche. Ein Abstand mag auch wirklich in der Mehrzahl der Fälle bestehen. Aber diese Mehrzahl enthält nicht die wichtigsten Fälle. Die hervorragendsten und tiefsten, wesensgemähesten Zusammenhänge der Dinge treten nicht überall in der größten Breite hervor. Solchen tiefsten Zusammenhängen zwischen Denken und Wollen aber nachzuspüren, leitet uns die Idee des Echten an.

Wir kehren nunmehr zu dem besonderen Punkt zurück, von dem wir ausgingen und der durch diese Abschweifungen hoffentlich an Licht sehr gewonnen haben wird, zu dem Begriff der Selbsttätigkeit. Auffällig dürfte für den Fernerstehenden sein, wie sehr dieser Begriff der Selbsttätigkeit in den der Gebundenheit eines Geistes an objektive Dinge und Aufgaben hinübergespielt worden ist. Man wird aber nicht daran zweifeln können, daß damit das Rechte und Wesentliche gesagt worden ist.

Was bei dieser Sachlage noch von der Spontanität im Sinne einer unberechenbaren Freiheit des Individuums übrig bleibt, die dieses doch zu spüren glaubt, bleibe dahingestellt. In dieser Richtung liegt ein noch aufzulösendes Rätsel des Spontanitätsbegriffs. Auf alle Fälle haben unsere Betrachtungen es wohl deutlich gemacht, daß die menschliche Intelligenz nicht etwas so Freies und in sich Selbständiges ist, als man gern glaubt. Die Intelligenz ruht auf dem Charakter und teilt die Schicksale des Charakters. Der Charakter aber muß sich an irgendeinen Wert in der Welt binden. Das ist seine Bestimmung. Er kann gar nicht anders, wofern er nicht in nichts vergehen will.

Hiermit schließen wir den ersten Teil dieses Kapitels, der es mit dem positiven Moment im Geiste des Echten zu tun hatte. Als positive Kräfte, welche das Echte be-

günstigen oder auch schon der Ausdruck eines echten Charakters sind, erkannten wir die Kräfte der Aufrichtigkeit und der Selbsttätigkeit. Man könnte noch andere Kräfte nennen, die zum Ideal des Echten eine positive Beziehung haben, wie: Unschuld, Reinheit, Heiterkeit, Warmherzigkeit. Wir brechen jedoch diese Erwägungen nunmehr hier ab.

2. Tugenden in der Richtung des negativen Moments im Echtheitsgeiste

Die schönen Schwungkräfte der Spontanität, der Aufrichtigkeit und der Nächstenliebe halten die Gefahren des Unechten zurück. Es liegt etwas Positives im Charakter dieser Kräfte, d. h. etwas Geradliniges, Ungebrochenes, beinahe Unreflektiertes haftet ihnen an. Doch so sehr ein Mensch auch durch den fortreibenden Sturmwind dieser Kräfte gesundet und gestählt sein mag, er kann doch niemals in allen Hinsichten und für alle Lebenskonflikte ein ganzer, und in diesem Sinne restlos echter Mensch sein. (Vgl. die Ausführungen des dritten Kapitels, Teil 3). Was fängt nun das Bewußtsein und der Wille des Menschen angesichts dieser nicht ganz zu meisternden Lage der Tatsachen an? Hier kommt nun ein negatives Moment des Echtheitsgeistes in Betracht. Ihm entspricht ein besonderer Kreis von Tugenden, wie Demut, Bescheidenheit, Schlichtheit und Schamgefühl. Denn vor der Tatsache, daß kein Mensch in jedem Sinne und in jeder Situation ein Ganzes sein kann, müssen sich das Bewußtsein und der Wille des Menschen bescheiden. Dies Sich-Bescheiden und Sich-Fügen ist allerdings nicht soviel als ein Nichts, sondern es hat seine besondere Art und Weise des Seins. Es kommt auf den Grad der Feinfühligkeit an, mit der der Mensch seine Lage richtig erkennt, sowie darauf, daß er sich selber nicht in unauflöselichen Schwierigkeiten verlieren will.

Der Unterschied zwischen dem positiven und dem negativen Moment beruht also darauf, daß beim negativen Moment das Wissen um die Gefahr des Unechten

im Vordergrunde steht. Bei den Kräften des positiven Moments tritt dies Wissen zurück. Es sind das Kräfte, welche zwar das Echte überall begünstigen, welche aber ihren eigenen unabhängigen Ursprung haben.

Dieser Unterschied läßt sich allerdings nicht ganz streng durchführen. Denn wenn man von einer Kraft auch nur weiß, daß sie das Echte begünstigt, so wird sie aus diesem Wissen, mithin aus der Furcht vor dem Unechten, verstärkende Zuflüsse erhalten. Es hat z. B. die Wertschätzung der Wahrheitsliebe, wie wir gesehen haben, zum guten Teil ihren Grund darin, daß sie ein günstiger Boden für das Wachstum des Echten in den Menschenseelen ist. Insofern würde also in der Pflege der Wahrheitsliebe auch ein Teil Furcht vor dem Unechten stecken. Nichtsdestoweniger dürfen wir die Wahrheitsliebe für eine zunächst selbständige Kraft halten, die auch unabhängig von der Frage nach echt und unecht existieren könnte. — Dasselbe gilt von der Spontanität.

Hinsichtlich des Ausdrucks, daß es sich in den folgenden Betrachtungen um ein negatives Moment handeln werde, ist folgendes zu sagen: An sich selbst sind weder die *Tugenden*, mit denen wir es jetzt zu tun haben werden, noch das *Wissen* um die Gefahr des Unechten etwas Negatives. Dies Wissen setzt ja ein hohes Maß von Besonnenheit voraus. Solche Besonnenheit und solches Wissen sind an sich positive Kräfte. Nur weil im Inhalt dieses Wissens ein negatives Urteil eine Rolle spielt («daß Menschen nicht in jeder Hinsicht zur vollkommenen Ganzheit gelangen können»), haben wir zur kurzen Charakteristik den Ausdruck: negatives Moment eingeführt.

Aus der besonderen Natur dieses Wissens erhalten die Tugenden, mit denen wir es in diesem Kreise zu tun haben, ihre besondere Farbe. Wir nannten bereits die Bescheidenheit, die Schlichtheit und das Schamgefühl.

Beim Schamgefühl ist es ziemlich leicht einzusehen, daß es zu einer Schutzmacht für das Echte in der Menschennatur bestimmt ist. Ein heutiger Denker darf von vornherein erwarten, daß sich dieser Affekt als eine zweckmäßige Seeleneinrichtung erweisen müsse, nicht etwa als ein bloß residuäres oder gar dysteleologisches Phänomen. Eine altmodische Philosophie hätte ihn wahr-

scheinlich zu den passiven, leidenden Affekten, den *perturbationes animi*, gerechnet. Was das Schamgefühl in körperlichen Dingen bedeute und ob es schon dort eine Schutzmacht für irgendwelche Werte sei, lassen wir hier dahingestellt. In der höheren, seelischen Geschlechtsliebe bewährt es sich deutlich als ein Schutz für das Wachstum edler und feiner Gefühle. Wir denken dabei an rein geistige Dinge, wie z. B. daran, daß ein Liebender seine Liebe im Anfang eine Zeitlang sich selbst nicht eingestehen will.

Das gleiche Gefühl, auf noch geistigere Dinge übertragen, heißt Scheu. Es wird dann als störend und peinlich empfunden, daß sich alles aussprechen läßt und man doch bei allem Ausgesprochenen niemals wissen kann, wieweit das Herz daran beteiligt ist. Man kann es auch als ein geistiges Analogon des Schamgefühls bezeichnen, wenn ein Mensch in Fragen des Verstandesgebrauchs seine Kräfte kritisch im Zaume hält, damit er nicht den Haltlosigkeiten der Tolstischen Figuren verfallt, von denen wir früher sprachen. Auch gibt es eine gewisse Scheu, welche die Phantasie von manchen Grübeleien über das Weltganze fern hält, nämlich vom Grübeln über solche Dinge, bei denen keine Fortschritte zu tieferen Einsichten zu erhoffen sind. Man sagt sich dann, man wolle immer nur im Kreise dessen bleiben, was dem Menschen, als solchem, angemessen ist und zukommt. Der Kantische Kritizismus atmet etwas von solchem scheuen Echtheitsgeist. Wollen wir diesen Echtheitsgeist und diesen metaphysischen Kritizismus psychologisch näher charakterisieren, so können wir sagen — man verzeihe die Kühnheit des Ausdrucks —, er beruhe auf einem transzendentalen Schamgefühl. Dies ist wenigstens eine wichtige Seite des wohlverstandenen Kantianismus.

Ein gleicher Geist kann sich auf dem Gebiet des Ethischen und Praktischen bewähren. Man darf z. B. nicht von sich behaupten, daß man ein Lebenskünstler sei, und wenn man von anderen das Lob erhält, daß man ein Lebenskünstler sei, so darf man es nicht annehmen. Denn man muß wissen oder fühlen, daß niemand ein Lebenskünstler sein kann; die Fügungen des Lebens gehen

über den Horizont des einzelnen hinaus. Man darf auch nicht von sich sagen, man stehe über den Situationen. Wenn man nach einem Entschluß in einer schwierigen Lage recht stolz einherschreitet, als hätte man sich sehr klug benommen, so ist es wahrscheinlich, daß man einen Fehler gemacht hat oder sogleich einen machen wird; Feinfühligere Menschen fühlen diese Gefahr und Möglichkeit im voraus, und dieser Geist einer zarten, besonnenen Scheu ist eben Echtheitsgeist.

Die dümmsten Menschen sind niemals diejenigen, welche fürchten, dumm zu sein, sondern es sind diejenigen, welche niemals auf den Gedanken kommen, daß es ihnen in dieser Hinsicht fehlen könnte.

Bei dieser Umschau über das Wesen und die Erscheinungen der Scham und der Scheu liegt es nahe, auch des früher erörterten Begriffs der Demut von neuem zu gedenken. Der Zusammenhang der beiden Probleemkreise ist ein zwiefacher. Erstens nämlich sind Scham und Scheu psychologische Elementarkräfte, welche das Gefühl der Demut von unten her verstärken können; das Gefühl der Demut selbst aber würde dann in eine rationalere Sphäre zu verweisen sein; besonders wird man im Kreise der religiösen Vorstellungen ihm einen solchen rationaleren, d. h. gedankenvolleren Sinn geben müssen. Zweitens könnte man sagen, daß wir es in unserer jetzigen Erörterung mit einem breiteren Kreise von Erscheinungen zu tun haben als früher. Auch außerhalb der religiösen und der sittlichen Demut gibt es Gebiete der menschlichen Unsicherheit, in denen Scham und Scheu eine selbständige und rein geistige Bedeutung gewinnen können, so daß Empfindungs- und Denkweisen von einer feinen Rationalität entstehen, die der religiösen und sittlichen Demut analog ist. Um menschliches Können und Wissen jeder Art handelt es sich jetzt und nicht mehr bloß um Sittlichkeit. Hier hat die Bescheidenheit ihre Stelle.

Wir können dabei noch einmal des Sokrates in einem besonderen Sinne gedenken. Seine Bescheidenheit in der Erkenntnis der Grenzen der menschlichen Weisheit ist vorbildlich. Diese Eigenschaft des Sokrates ist vielleicht niemals wieder seither in solcher Schlichtheit und Stärke

von einem großen Philosophen erreicht und vertreten worden.

Mitunter ist die Fähigkeit zum Humor ein Zeichen von richtiger Einsicht in die menschliche Beschränktheit und daher ein Zeichen von Bescheidenheit. «Wer sich nicht selbst zum besten haben kann, sagt Goethe, der ist gewiß nicht von den Besten.» Echtsinnige Menschen können nicht nur über sich selber scherzen, sondern in manchen Fällen können sie auch über die ernste und würdige Angelegenheit, der sie ihr Leben gewidmet haben, mit Humor sprechen, ohne derselben damit Abbruch zu tun.

Fast immer beweist ausgesprochene Engigkeit des Geistes den Mangel an Echtheitsgeist. Denn der echtsinnige Mensch erweitert seinen Horizont dadurch, daß er bescheiden über sich selbst denkt und seine Grenzen kennt. Diese Bescheidenheit kann bei tüchtigen oder großen Menschen mit dem Bewußtsein ihrer relativen Vorzüge Hand in Hand gehen.

Alle die hier genannten Tugenden und Züge des geistigen Charakters haben es, wie man sieht, mit etwas Negativem zu tun. Aller Geist der Selbstkritik und der Vorsicht im Aufnehmen von Fremdem, aller Geist der Tatsachentreue und selbst die Lauterkeit des an sich positiven Wahrheitssinnes werden aus diesem Zentrum (des negativen Moments) mit genährt.

So hätten wir also zwei große Kreise von Tugenden abgesprochen. Der eine Kreis hat es mit dem positiven Moment in der Echtheitsidee zu tun, der andere Kreis mit dem negativen Moment. Beide Momente zusammen machen den ganzen Geist des Echten aus. Die Kreise sind nicht scharf voneinander zu trennen. Abgezweigte Ströme aus dem einen Kreise fließen in den andern hinein und umgekehrt. Das wesentlichere Moment im Echtheitsgeiste ist das negative. Erst die offenkundige Gefahr des Unechten ruft im Menschen das bewußte und auch das unbewußte Streben zum Echten hervor. Ein zweites ist es dann, alle positiven guten Kräfte hervorzuziehen, damit sie uns über die Abgründe des Unechten durch ihre eigene Schwungkraft hinwegtragen.

Wenn nun der Echtheitsgeist, den Vorstellungsinhalten nach, zwar an etwas Negativem orientiert ist, so ist er

darum doch selbst nicht etwas Negatives. Er ruht auf der positiven Kraft der Besonnenheit, welches Wort man hier im höchsten Sinne zu nehmen hat, so wie man etwa von künstlerischer Besonnenheit spricht. Solche höchste Besonnenheit ist ein Ausdruck des starken inneren Zusammenhalts der ganzen Psyche und einer starken wachen Kraft des Orientierungsvermögens über sich selbst und über die Welt. Man denke auch an den niederen aber verwandten Begriff der Besonnenheit in der Psychiatrie.

Nach allem diesem wird es einleuchten, daß der Geist des Echten als ein Fluidum zu betrachten ist, das von einem Menschen ausgeht und von seinen Werken wiederstrahlt. Man wird anerkennen, daß es einen solchen besonderen Geist des Echten gibt und daß derselbe wichtiger für unser Problem ist als die nur formelle, schematische Ganzheit irgendwelcher Dinge oder Funktionen. Der Echtheitsgeist ist etwas anderes als die Gedicgenheit. Beide aber begünstigen einander.

3. *Der Geist des Unechten*

Wir haben noch vom Geist des Unechten zu sprechen, und das wird das letzte systematische Hauptstück unserer Darlegung sein.

Warum mußte das Unechte entstehen? Beruht es auf einem zufälligen Versagen oder beruht es auf einer Entwicklungs-Notwendigkeit? Oder steht auch wohl bisweilen ein geheimer schlimmer Wille dahinter, der es hervortreibt? Im letzteren Fall gäbe es einen Geist des Unechten. Zu ebendieser Möglichkeit sollen nun die folgenden Betrachtungen einiges Material beibringen; eine vollkommene Beantwortung der gedachten Fragen wird nicht gegeben werden.

Beiden Geistesrichtungen, der des Echten und der des Unechten, hätte man also dann eine konkrete Selbständigkeit zuzuschreiben. Jede von ihnen wächst in sich, die eine im einen Menschen, die andere im andern, und sie haben, auch wenn sie einmal beide in einer einzigen Seele zusammen bestehen sollten, doch in ihrem Wachsen

keine wesentliche Beziehung zueinander. Nur in ihrem Ausgangspunkt haben sie beide eine Beziehung auf das gleiche materiale Wissen um das Unechte. Die Kraft des Geistes des Echten wäre darauf gerichtet, das Unechte zu vermeiden, die Kraft des Geistes des Unechten darauf, es zu wollen.

Wir unternehmen es hier nicht, den Geist des Unechten aus seinen Ursachen zu konstruieren; wir werden nur versuchen, ihn in seinem selbständigen Wachstum zu schildern. Es geht damit aber so zu.

Wem die philosophische Besonnenheit und die Scheu vor dem Unechten fehlen, dem fehlt nicht etwa bloß eine letzte Zierde zur Vollkommenheit, sondern es ist in ihm Raum für allerlei Unkraut geschaffen. — Es kommt z. B. die Eitelkeit auf. Aus Eitelkeit will mancher den Künstler spielen, der im Grunde kein Künstler ist. Eitelkeit kann die wesentlichste Triebkraft politischer Führer sein, die die ihnen anvertrauten Völker ins Verderben bringen.

Es gibt auch viel falsches Persönlichkeits-Streben, das auf Eitelkeit beruht. Kann jemand Persönlichkeit sein wollen? Ist man das nicht, wofern man es ist, von selber ohne absichtliches Hinzutun? Manche Leute blasen sich auf und meinen dadurch zu Persönlichkeiten zu werden. Gegen dieses Unwesen hat Litt (in Leipzig, früher in Bonn) vortrefflich sich geäußert und aus seinen gesunden Grundanschauungen Folgerungen für das Unterrichtswesen an den höheren Schulen gezogen.

Mehr triebhaft arbeitet bei manchen Menschen eine gewisse halbhysterische Veranlagung in der geistigen Organisation. Solche Menschen urteilen und handeln auf Grund aufgebauschter Gefühle und krankhafter Erregbarkeiten. Oft entsteht Schlimmes, wenn solche Menschen den Rausch der Größe oder der Begeisterung haben. Begeisterung ist etwas Schönes; aber wenn dabei die Besonnenheit und die Kraft des Verantwortungsinnes fehlen, so ist sie nichts wert, ja sogar oft verderblich. Der Besonnene erkennt den inneren Mangel dieses Zustandes, wenn er ihn bei andern beobachtet, bisweilen am Hohlen und Phrasenhaften des Ausdrucks; diese Begeisterung hat etwas Schreiendes. Für diese Art von Hohlheit und Aufbauschung fehlt es uns eigentlich an

einem brauchbaren, charakteristischen Wort, so daß wir uns gezwungen sehen, zur Verdeutlichung an die Erfahrungen zu erinnern, die man auf dem Felde gewisser größerer pathologischer Erscheinungen machen kann, nämlich an der Hysterie. Der echte Mensch gebraucht keine Phrasen und läßt sich nicht leicht von Phrasen einfangen.

Beim Begriff der Hysterie liegt es nahe, auch des Begriffs der Suggestibilität zu gedenken. Alle Menschen sind suggestibel; sie übernehmen Ansichten, Gefühle und Überzeugungen aus der sie umgebenden Atmosphäre. Aber es gibt Unterschiede in dem Grade der Verständigkeit oder Leichtfertigkeit, mit der dies geschieht. Der echte Mensch redet nicht leicht und nicht schnell das Gehörte nach; er läßt sich Zeit; und die Überzeugungen müssen in ihm langsam wachsen und reifen.

Zu einem Teil beruht der Wert des Spontanitätsideales darauf, daß man mit seiner Hilfe der Suggestibilität und Urteilslosigkeit entgegenarbeiten will. Der rechte Mann soll zwar im Vertrauen auf das eigene Urteil sich nicht übernehmen, aber er soll auch nicht jedem Windhauch in der öffentlichen Meinung nachgeben. Das letztere ist noch viel wichtiger als das erstere. Wo insbesondere es auf das Urteil über andere Menschen ankommt, soll ein jeder auf Grund der eigenen Kenntnis ein Urteil versuchen. Nur Menschen, die in Sachen solchen Urteilens auf ihren eigenen Füßen stehen, sind auch selber im tieferen Sinne vertrauenswürdig und zuverlässig.

In welchem Maße und auf welchen Wegen die Anlage zu wirklicher Hysterie einen Geist des Unechten begünstigen kann und in welchem Verhältnis Hysterie und Suggestibilität zueinander stehen, das vermögen wir so wenig als andere beim heutigen Stande der Wissenschaften zur völligen Deutlichkeit zu bringen. Auch das folgende Phänomen, das hierher gehört, vermögen wir nicht völlig aufzuklären.

In bestimmter Weise entartet das Denken und Fühlen der Menschen und verändert sich der ganze Habitus künstlerischer und literarischer Darstellungen, wenn die geistigen Leistungen unter dem Einfluß von gewissen Nervenreizmitteln zustande kommen. Am interessan-

testen ist in dieser Hinsicht das Morphium. Wer Bücher oder Zeitungsartikel gelesen hat, die von ihren Verfassern unter dem Einfluß des Morphiumrausches geschrieben sind, weiß, daß diese Erzeugnisse eine widerwärtige Aufgespreiztheit haben und daß es ihnen trotz aller Gebärden, die der Darstellung den Charakter des Bedeutenden geben sollen, an wirklichem Inhalt und an wirklicher Kraft fehlt. Ähnlich unangenehm ist der Eindruck eines Deklamators, der unter der Wirkung des Morphiums große Gefühle und Gedanken zu reproduzieren strebt. Diese Fälle sind merkwürdig, insofern sie uns die so feinen geistigen Fragen nach echt und unecht in einem gelegentlichen Zusammenhang mit rein physiologischen Bedingungen zeigen. Zwar sind diese Zusammenhänge uns noch weit undurchsichtiger als die rein psychologischen. Es ist aber gut, ihrer zu gedenken, damit man sich überzeuge, daß wir von Sachen sprechen, die wirklich objektive Sachen sind. Sonst könnte vielleicht jemand glauben, wir zerrten hier willkürlich einen bloßen Anschein von den Dingen hin und her. Der Geist des Echten und der des Unechten sind aber gerade so konkrete und wirkliche Dinge als etwa die Eigenschaften des Fleißes und der Trägheit.

Sicherlich entsteht das Unechte gelegentlich durch ein bloß zufälliges innerliches Mißraten oder Versagen. Vielleicht könnte man in diesen Fällen von einem Unschuldigen Unechten sprechen. Aber es gibt auch andere Fälle, in denen verhängnisvolle Charaktereigenschaften das Unechte als ein charakteristisches und typisches Produkt hervortreiben. Wir würden wohl nicht zu weit gehen, wenn wir uns hinter der Vielheit solcher schlimmen Charaktereigenschaften und Triebkräfte einen eigenen geheimen Willen zum Unechten denken. Die konstruktive Charakteristik eines solchen Willens zum Unechten, der wohl meist aus unbewußten Determinationen entstehen und auf unbewußten Wegen sich verwirklichen wird, bleibe ein Problem für sich, an dessen Behandlung wir uns für diesmal nicht wagen wollen.

SCHLUSSWORT

Die Entscheidung über Echt und Unecht beruht, so fanden wir, auf geistigen Vorgängen, die sich oft, ohne daß wir sie bemerken, abspielen, immer, ohne daß wir sie mit Deutlichkeit verfolgen können. Der Philosoph muß sie daher zum Teil erschließen. Es zeigte sich, daß sich diese Vorgänge gleichzeitig auf mehreren ganz verschiedenen Wegen nebeneinander abspielen können.

Wollen wir, zurückblickend, uns die Anzahl der gangbaren Reflexionsvorgänge vergegenwärtigen, so könnten wir deren vier nennen. Erstens nämlich versuchen viele Echtheitsreflexionen es immer erneut mit der schärferen Erfassung des Begriffs, unter den subsumiert werden soll. Dies ist der sokratische Typus der Reflexionen. Das Bewußtsein des spezifischen Echtheitsproblems besteht dabei noch nicht. Zweitens richtet man den Blick auf das Form-Stoff-Verhältnis, das im Zusammenklang der geistigen Funktionen beim Erzeugenden statthat. (Spaltung oder Ganzheit.) Drittens wird die Reflexion in ganz allgemeine Wertprobleme hineingezogen; denn man kann in vielen Fällen die Frage nach dem, was als seelischer Stoff anzusehen sei, nur beantworten, wenn man weiß, was gut und böse ist. Viertens erwägt man die allgemeine Charakterbeschaffenheit dessen, von dem eine Äußerung oder Leistung ausgeht; denn der Mensch spiegelt sich in seinem Werke, und Echtheit oder Unechtheit erscheinen jetzt als Fluida, die vom Menschen ausgehen und seine Werke umspielen. Dies bedenkend, fragen wir, ob der betrachtete Mensch selber ein guter und ein echter sei. Dabei fanden wir des Näheren, daß es innerhalb des allgemeinen Gutseins und Echtseins eines Menschen noch eine besondere Geistesrichtung gibt, welche wir den Geist des Echten nannten. Das wäre also ein Untergesichtspunkt zu Punkt Vier. Der schaffende und sich äußernde Mensch nämlich muß wissen oder doch dunkel ahnen, daß Echtheit und Unechtheit bei vielem, was er tut und läßt, auf dem Spiele stehen.

Nicht allemal brauchen alle diese Reflexionswege beschränkt zu werden; bald ist dieser, bald jener der wichtigere.

Als viel einfacher durfte man wohl das Ergebnis der Analyse dieser Vorgänge nicht erwarten. Denn es konnte und sollte ja diese Analyse nicht dahin führen, daß man fortan unzweifelhaft wisse oder methodisch entscheiden könne, was echt und unecht sei.

In einem gewissen Sinne könnte man sagen, daß Echtes nur durch Echtes erkannt werden kann. Eine Untersuchung, wie die unsrige, kann also nichts tun, als eine gewisse Art des Suchens und Strebens zu stärken, wobei vorausgesetzt werden muß, daß alles schon da sei: die Sache selbst, der Suchende und die besondere Art des Suchens. Diese Art kann gestärkt werden, indem man einiges daran deutlicher bewußt macht oder es durch allgemeine Vergleichen klärt.

Fragt man, was wichtiger sei, daß das Echte getan werde oder daß es erkannt werde, so ist zu antworten, daß hier die Erkenntnis noch wichtiger ist als die Tat. Freilich ist ja die Erkenntnis selbst auch eine Tat, und auf diesem Felde ist sie es mehr als sonst irgendwo. Dabei denken wir nicht an die philosophische allgemeine Erkenntnis sondern an die Urteilsfähigkeit der einzelnen Menschen in den einzelnen Fällen und besonders einzelnen Menschen gegenüber.

Daß *die gebildeten Stände* diese Stärke der Urteilskraft üben, ist besonders wichtig. Denn, wenn auch die Einwirkung der verschiedenen Volksschichten aufeinander eine wechselseitige ist, so könnte es doch eher sein, daß ein Volk von guten, schlichten, geradsinnigen und arbeit-samen Menschen durch eine gemeine Literatur und eine verblendete Politik verdorben wird, als daß dies Volk seiner Oberschicht den guten Geist aufdrängen könnte, wenn er dort fehlt. Es ist also wichtig, daß wir den Blick für das Echte und Unehnte üben, das anderen Persönlichkeiten anhaftet, besonders, wenn es sich um Führer handelt, denen wir uns anvertrauen wollen. Nicht bloß der Blick hierfür muß geübt werden, auch schon nur der Wille, hierauf zu achten, ist wichtig und fehlt noch vielfach.

Man muß das Gediegene und die Besonnenheit und den Weitblick bei schlichten Menschen mehr als bisher zu schätzen lernen; dagegen sollte man bei den sogenannten energischen Persönlichkeiten mit festem Auftreten und bei den Menschen mit bestechendem, glattem, weltmännischem Äußern doppelt vorsichtig sein, ehe man ihnen Vertrauen schenkt und ihnen verantwortungsvolle Stellungen gibt.

Weder auf ein Talent, noch auf ein Wissen, noch auf ein Parteiprogramm, noch auf ein mit persönlicher Begeisterung ausgesprochen besonders großes Ziel kommt es so sehr an, als auf die Echtheit des Menschen, der in der Öffentlichkeit etwas zu sagen hat. Auch der Begriff der Tüchtigkeit leitet hier irre; denn bei der bloßen Tüchtigkeit wird nicht nach der Wärme des Herzens gefragt und kommt die feinere Besonnenheit und Geistesfreiheit nicht in betracht, die den großen, weitblickenden Menschen ausmacht.

Im politischen Parteileben wünschen die klügeren Führer es sich mit Recht, daß auch die gegnerische Partei Männer unter sich habe, mit denen sich vernünftig reden läßt. Ja sogar, es ist einem guten Politiker ein einsichtiger besonnener Mann unter den Gegnern oft lieber als ein beschränkter Fanatiker unter den Seinen. Also ist auch hier das Echte wichtiger als das Gute. (Man verzeihe die Paradoxie!) Denn das Gute ist doch in dieser Sphäre für jeden das, was er in seinem Parteiprogramm als solches hingestellt hat. Das Echte aber ist etwas allgemeiner Menschliches, das Freund und Feind verbinden kann — selbst im Intellektuellen — das sich aber nicht in der Art eines Parteiprogramms erklären läßt.

Unser Begriff des Echten ist auch nicht gleich dem des Edlen. Will man ein Wort haben, das für den Begriff des Echten stellvertretend eintreten könnte, so wäre allenfalls und am ehesten der Ausdruck des «Geistig-Gesunden» herauszuziehen. Dieser Ausdruck klärt zwar das nicht auf, was wir sagen wollen. Denn, was gesund und was krank sei, deutlich zu erklären und gegeneinander abzugrenzen, vermögen die Ärzte nicht einmal auf dem Gebiet des Leiblichen. Auf dem Gebiet des Seelischen und Geistigen bedarf es hierzu, sofern es sich um feinere

Fragen handelt, durchaus der philosophischen Gedankenarbeit.

Genialität ist nicht das gleiche wie Echtheitstugend, doch hängen beide miteinander zusammen. Das Geniale stellt einen Zweig, jedoch nicht die Spitze der Echtheitstugend vor. Unter den genialen Leistungen gibt es solche, die der Hauptrichtung des Echtheitsgeistes näher liegen, und solche, die ihr ferner liegen. Man kann daher einen Typus «achtsinniger Genialität» von einem andern Typus unterscheiden, den man im Gegensatz zur echtsinnigen Genialität als «wilde Genialität» bezeichnen könnte. Hier gibt es noch manches zu erforschen.

Für ein Volk kommt es zunächst nicht so sehr auf das Erkennen der Genialität als auf das der Echtheit der Menschen an. Wählt es die echten Menschen zu seinen Führern, so werden aus diesen diejenigen hervorgehen, die die Genialität erkennen können.

Freilich läßt sich Echtsinnigkeit nicht dadurch verbreiten, daß man den Namen derselben gebraucht. Im praktischen Leben darf der, der danach strebt, nicht viel davon sprechen. Allein im öffentlichen Leben darf und muß man wohl davon sprechen. Denn es kann wohl in der Welt nicht anders hergehen, als daß man es hier, wie auch sonst, darauf ankommen läßt, daß eine Idee zunächst nur Gegenstand der Diskussion und der Propaganda sein möge, daß sie alsdann, mannigfach veräußert und kompromittiert in die Wirklichkeit getrieben werde, bis schließlich durch das Nachdenken und ernste Wollen vieler Generationen diejenigen Einrichtungen getroffen werden und diejenigen besten Mittel und Wege der Erziehung und der Beeinflussung anderer gefunden worden sind, durch die das Wort zur rechten Tat wird. Im gegenwärtigen Augenblick kommt es darauf an, daß man den Mut, den Willen und den Glauben zu diesem Ideal fasse, das alt und neu zugleich ist.

Sofern wir solches echtes Menschentum schon haben, wollen wir darauf bedacht sein, es zu erhalten; zugleich aber wollen wir es mehren. Nichts Besseres könnte einem Volke beschieden sein als der Besitz großer Scharen von Männern, die Charakter genug haben, in allen Urteilsfragen auf eigenen Füßen zu stehen, ein jeder für sich

selber. Und ebensolche Frauen müßte es geben, nur daß bei Frauen — nach ihrer Art — der mütterliche Tastsinn der Intelligenz wichtiger ist als die Gabe des gründlichen und mutigen Urteils.

Treue im Kleinen, Ehrlichkeit, Tapferkeit — das sind zwar alles Dinge, die an sich wichtig und schön sind und durch die ein Volk etwas erreichen kann. Aber keine Eigenschaft ist so wichtig und so ausschlaggebend als die Tatkraft einer echtsinnigen Intelligenz. Denn sie ist sogar imstande, innerhalb eines Volkes alle jene andern Eigenschaften hervorzurufen und zu entwickeln, falls es an ihnen fehlen sollte. Das Umgekehrte aber geht nicht. Alle niederen «ethischen» Tugenden verpuffen, alle Meisterschaft in Technik, Handwerk und Erfindungsgeist steht unter einem unglücklichen Stern, wenn es an jener hohen Vernunfttugend fehlt. Auf Besonnenheit, Orientierung, starkgeistige Mäßigung und Verantwortungssinn kommt es an.

Bismarck hat in seinen «Gedanken und Erinnerungen» gesagt: Deutschland bringe gute Offiziere nur bis zum Obersten hinauf hervor. Der Weltkrieg hat es an den Tag gebracht, daß es hiermit besser um uns steht. Aber in Bismarcks Wort liegt dennoch eine tiefere Wahrheit. Denn wenn der Grund von Bismarcks Wort der wäre, daß der deutsche Geist nur auf eine Meisterschaft in engen, abgegrenzten Kreisen gerichtet sei und daß ihm die höchste Freiheit und Besonnenheit versagt sei, so wäre durch die verbesserte und militärisch umfassendere Ausbildung der hohen Generalität die Anwendbarkeit jenes Wortes nur ein wenig verschoben worden. Die militärische Ausbildung war und blieb eine technische, abgegrenzte. Die hohen Militärs, sowie alle andern in Deutschland, welches Standes sie auch waren, zeichneten sich bisher durch die Gabe des Urteils meist nur solange aus, als sie im Rahmen ihres Faches dachten und sprachen. Diese Meisterschafts-Engigkeit steht der Universalität, deren der deutsche Geist ebenfalls fähig ist, etwas unausgeglichen gegenüber.

Das Ideal einer weitblickenden und verantwortungswilligen geistigen Freiheit wird aber für künftig dem Deutschen nicht unerreichbar sein. Er muß nur wollen.

Denn Ansätze von Charakterkräften in dieser Richtung sind vorhanden.

Es geziemt sich, schließlich noch die Beziehung zu berühren, in die der Gegenstand unseres Themas zur Pflege des religiösen Lebens steht. Auch die Angelegenheiten der Frömmigkeit und des Glaubens haben, obwohl sie an sich von höherer Art sind, an unserem Problem Anteil. Denn auch das religiöse Leben kann sich, wie man weiß, heben und senken. Daher ist mit dem Worte: nur die Religion könne die Völker retten, nicht alles getan. Es kommt vielmehr auf die geistigen Energien und deren Richtung an, mit denen das religiöse Leben von den Gläubigen ergriffen und von den Geistlichen geleitet wird. Gesichtspunkte der Echtsinnigkeit könnten hier eine wertvolle Hilfe bieten. Man kann sich auch so ausdrücken, daß man sagt: an dem Maße der Echtsinnigkeit, das in einem Zeitalter oder einer religiösen Gemeinschaft wirksam ist, mißt sich das Steigen und Sinken eines beträchtlichen Bestandteils des Wertes dieser Religionspflege. Also sollte auch der Theologe mit Echtsinn seine Lebensaufgabe durchdenken. Was in dieser Richtung bisher Gutes geschehen ist und was heute und künftig in dieser Richtung geschehen könnte, darüber zu sprechen, ist hier nicht der Ort.

*

Es lag in der Natur unseres Themas, daß wir mit logischen und erkenntnistheoretischen Analysen beginnen und mit charakterologischen und ethischen Betrachtungen endigen mußten. Unter den charakterologischen Erscheinungen aber traten die Probleme der Echtheit und Gediegenheit der *Intelligenz* am meisten hervor. In ihnen dokumentiert sich das Echte des Charakters auf die überraschendste, lichtvollste und wichtigste Weise. Diesem Zusammenhang sollte hier im Schlußwort noch Nachdruck verliehen werden. Ich glaube, daß von diesem Punkte aus sich bedeutende Ausblicke in die Zukunft der Wissenschaft und der Lebensweisheit eröffnen können.

NEBENAUSFÜHRUNGEN

ZUM ERSTEN KAPITEL

1. *Eigentlich und uneigentlich. Beispiele aus den Naturwissenschaften*

Die Frage nach «echt und unecht» oder nach «eigentlich und uneigentlich» wird gestellt, wenn wir nicht recht wissen, ob ein bestimmtes Ding einem bestimmten Begriff subsumiert werden kann oder ob, wie Kant sich ausdrückt: ‚etwas ein Fall einer gegebenen Regel sei‘. Es gibt Entscheidungen dieser Art, die uns nicht ganz leicht fallen; das geistige Vermögen, das bei diesen Entscheidungen die Arbeit tu, heißt nach Kant die Urteilskraft, und zwar speziell die «subsumierende Urteilskraft».

Kant spricht bei alledem weder von «echt und unecht» noch von «eigentlich und uneigentlich». Nur von den wirklichen Schwierigkeiten spricht er, die die Intelligenz (die Urteilskraft) in solchen Fällen haben kann, und er meint, daß es über die Art, solche Schwierigkeiten zu lösen, keine letzte Belehrung geben könne. Das Vermögen der Urteilskraft erscheint dem Meister der Vernunftkritik beinahe als etwas Geheimnisvolles, jedenfalls als etwas, über dessen letzte Grundlagen er keine Rechenschaft zu geben vermag; teils mag er die Gabe solchen Urteils für etwas Angeborenes gehalten haben (er nennt sie ausdrücklich mit dem Namen «Mutterwitz»), teils hat er gemeint, daß lange Erfahrung sie bilde. Man spreche, sagt Kant, dann von «Reife des Urteils».

Das Feld dieser Schwierigkeiten ist nun die Stelle, an der wir unsere Begriffe des «Echten und Unechten» oder des «Eigentlichen und Uneigentlichen» unterbringen. Während Kant sich mit der Hervorhebung der Schwierigkeiten begnügt hat und nun in jedem einzelnen Falle die letzte Entscheidung der Urteilskraft geduldig abgewartet hätte, suchen wir den Schweb- und Übergangszuständen der Gedankenbildung — wenn auch nur ganz im all-

gemeinen — gerecht zu werden und diese Prozesse mit Worten, so gut es geht, festzuhalten.

Für die einfachsten Fälle ziehen wir es vor, anstatt der Worte «echt und unecht» die Worte «eigentlich und uneigentlich» zu gebrauchen.

Wenn wir von einem Dinge sagen, es sei ein uneigentliches Ding seiner Art, so wollen wir damit ausdrücken, daß es zwar in einem gewissen Sinn zu dieser Art gehöre, zugleich aber in einem tieferen Sinn doch auch nicht zu ihr gehöre. Wir sind also unsicher, wir empfinden eine Schwierigkeit. Genauer betrachtet, haben wir zwei verschiedene Begriffe für ein und denselben Gegenstand gleichzeitig im Sinn, einen oberflächlicheren Begriff und einen tieferen. Der bedeutendste Fall dieser Art ist wohl dann gegeben, wenn die Wissenschaft sich im Zustande einer Entwicklung befindet, derzufolge ein älterer Begriff von einer Sache aufgegeben ist und ein neuerer gesucht oder gebildet wird. Bestände nur der ältere Begriff, so wäre die Frage, ob ein bestimmtes Ding unter ihn falle, einfach und unzweideutig zu beantworten. Bestände nur der neuere Begriff, so gäbe es ebenfalls kein Schwanken. Nun aber herrscht, so nehmen wir an, ein Übergangszustand. Man lehnt sich noch an die ältere zu verlassende Begriffsbildung an; die neuere besitzt man vielleicht noch nicht in ganzer Deutlichkeit. In diesem Übergangszustande kann das Urteil bei einer Subsumtionsaufgabe auf «uneigentlich» lauten. Das heißt dann, daß das Ding zwar dem älteren, roheren Begriff genüge; dem neueren, tieferen aber, der jedoch nur undeutlich und nur unter Stützung auf den älteren erfaßt werden kann, genüge es nicht. Die Kreise dieser beiden Begriffe decken sich also im Umfange nicht. In dem Raume, in dem die Deckung versagt, steht das Uneigentliche oder Unechte.

Wir wollen das Gesagte durch einige Beispiele verdeutlichen.

Wir sagen: Ein Fall von Geisteskrankheit sei keine eigentliche Paranoia. In diesem Ausdruck liegt, daß man früher wohl die Paranoia mehr äußerlich nach bestimmten Symptomen aufgefaßt und definiert hatte, so daß damals der betreffende Fall zur Paranoia hätte gerechnet werden müssen. Jetzt aber sei man dazu übergegangen,

den Begriff der Paranoia tiefer zu fassen, und da müsse dann dieser Fall, von dem die Rede sei, ausscheiden.

Oder: wenn das Wasser aus einem Eimer überschwappt, weil man ihn ungeschickt getragen hat, so könnte man den Berg des überschwappenden Wassers eine Welle nennen. Allein eine eigentliche Welle wäre dies nicht. Denn unter eigentlichen Wellen müßte man die fortrollenden Wasserberge verstehen, die wir beim Meere sehen und von denen wir eine Abart auch im Eimer erzeugen können, wenn wir leise mit dem Finger gegen die Oberfläche des Wassers stoßen. Diese eigentlichen Wellen und ihr Gesetz kennt der Physiker genau; sie beruhen auf kreisförmigen Umläufen der kleinsten Wasserteilchen. Jene groben Wasserberge im Eimer aber beruhen auf einem gemeineren und andersartigen Hin- und Herpendeln der ganzen Wassermasse. Also: Plantschen erzeugt Wasserberge, aber keine eigentlichen Wellen. Der naive Beschauer kann diese Dinge nicht immer voneinander unterscheiden; sie gehen auch bisweilen ineinander über. Ahnt er aber, daß es mit der Welle im tieferen Sinn etwas anderes auf sich haben müsse als mit den bloßen Schaukelungen des Wassers, so würde er von eigentlichen und uneigentlichen Wellen sprechen können. Der Physiker, der den adäquaten Begriff völlig deutlich besitzt, würde das Wort Welle für die uneigentlichen Fälle sogleich streichen; dem Laien aber, der den Unterschied nur ahnt, bleibt nichts übrig, als von Wellen zu sprechen, die ihm nicht ganz echte, nicht ganz eigentliche Wellen zu sein scheinen.

Ähnlich liegt der Fall, wenn man fragt, ob etwas eigentliche Cholera sei. Bei der Cholera kann man den Zusatz «eigentliche» Cholera entbehren, seit man den Komma-Bazillus kennt. Seit dieser Zeit hat der Ausdruck «eigentliche Cholera» nur noch die Bedeutung, uns eine gewisse Bequemlichkeit im Gebrauch der Worte zu verschaffen. Begriffsschwierigkeiten drängen uns den Ausdruck «eigentliche Cholera» nicht mehr auf. Solange man aber den Komma-Bazillus noch nicht kannte, konnte man das Wort eigentlich hierbei weniger leicht entbehren.

Es hat gewiß einen großen Reiz, zu denken, daß man durch das Problem der Worte eigentlich und uneigent-

lich hier gerade an diejenigen Stellen unserer Erkenntnis und Wissenschaft verwiesen sei, an denen Erkenntnis und Wissenschaft sich im Flusse und im Fortschreiten befinden. Doch bedeutet dieser Umstand nicht so viel, daß man hoffen könnte, hier vor dem Differentialquotienten der Kurven *alles* Wissenschaftsfortschrittes zu stehen. Denn nicht immer vollzieht sich die Wandlung der Begriffe so, daß der *Umfang* des vertieften Begriffs sich von dem des verlassenen Begriffs unterscheidet. Auf Veränderungen im Umfang aber eines sich wandelnden Begriffs käme es für uns an.

Die Frage, in welchen Wissenschaftsgebieten man überhaupt auf Fälle wird zu rechnen haben, in denen die Unterscheidung des Eigentlichen und Uneigentlichen angebracht ist, hat ein gewisses Interesse. Wenn man ihr sorgfältig nachginge, würde man genötigt sein, sich über die Rolle des begrifflichen Denkens, besonders in der Naturwissenschaft, auf eine besondere Art Rechenschaft zu geben. Hierüber sei im folgenden nur einiges Wenige in Kürze bemerkt.

Im allgemeinen sind die Anlässe in der Naturwissenschaft zur Anwendung der Worte eigentlich und uneigentlich selten. Denn die Individuationen in der Natur (einschließlich der Individuation der Typen, wenn man so sagen darf) sind meist viel zu streng und ausgesprochen, als daß über den Umfang eines Bereichs von Fällen, die dem gleichen Typus oder Gesetz genügen, Zweifel entstehen sollten. Am sichtbarsten sind diese Umfangslinien bei Begriffen von konkreten Dingen, also etwa bei einer Tiergattung oder bei Begriffen von Mineralien, Gestirnen und dergleichen. Selbst Licht und Wärme sind Begriffe, die ihrem Umfange nach nicht zu Verwechslungen Anlaß geben. Es müssen also viel abstraktere Prinzipien der Natur in Frage kommen, damit infolge der menschlichen Kurzsichtigkeit Umfangsschwierigkeiten entstehen können.

Solche abstrakten Prinzipien finden sich öfter in den Wissenschaften der organischen Natur. Mimikry, Anpassung, Übung, Naturheilkraft, Entwicklungsfortschritt sind als Beispiele geeignet. Diese Begriffe können wir nicht aufgeben; wir wenden sie oft zunächst auf eine

äußerliche, anthropopathische Weise an, wissen aber, daß wir dabei irren können. Vielleicht würden von einer Vernunft, die höher ist als die menschliche, diese Prinzipien überhaupt verworfen werden, ähnlich als der Physiker die Prinzipien des horror vacui und des natürlichen Orts der Dinge verworfen hat. Allein wir Menschen können sie nicht verwerfen; wahrscheinlich werden wir es nie können. Statt dessen tun wir die ersten, kleinen, glücklichen Schritte vorwärts, indem wir annehmen, diese Prinzipien existierten zwar objektiv, jedoch in einem andern Sinn, als wir sie fassen, sozusagen: in einem gereinigten Sinne. Auf diese Art erklären wir uns die Beunruhigungen unserer Urteilskraft im Reiche des Organischen und verstehen die Tatsache, daß wir gerade hier bisweilen Anlaß haben, uns mit den Worten eigentlich und uneigentlich zu helfen.

Man fragt sich z.B., ob die Handlungsweise eines Tieres eine eigentliche Instinkthandlung sei, oder man fragt sich, ob in einem bestimmten Falle eigentliche Mimikry vorliege. Es scheint manchmal, als ob der Ton unseres Zagens in diesen Fällen mit dadurch bestimmt sei, daß wir beunruhigt sind, ob überhaupt Tiefenbegriffe dieser Art eine reale Unterlage haben oder bloße Anthropomorphismen wären. Wenn wir daher von einer eigentlichen Instinkthandlung der Tiere oder einer eigentlichen Mimikry-Erscheinung sprechen, so ist unsere intellektuelle Lage hier manchmal eine ganz andere als in der Physik. In der Physik sind wir mehr oder weniger bereit, unsere vorgefaßten Begriffe jederzeit preiszugeben. Jede beobachtete Ausnahme kann sie tödlich treffen. Bei der Betrachtung organischer Erscheinungen dagegen halten wir an unsern vorgefaßten Begriffen, auch gegen ernste Einwände, meistens mit zaghafter Unschlüssigkeit fest.

Das liegt eben daran, daß wir aus dem anthropopathischen Begriffsschatze der Nachahmungs-, Übungs-, Kampf-, Seelen- und Zweck-Begriffe nicht herauskönnen. Die verfeinerten Begriffe, die wir etwa gewinnen können, lehnen sich immer an diese gröberen Begriffe an, zu denen uns eine rohere Betrachtung der Natur den ersten Anstoß gab.

Das Reich der organischen Natur ist so eigentümlich für unsere Erkenntnis beschaffen, daß wir die Schichten der neueren und älteren Anschauungen oft nicht voneinander loslösen können. Können wir aber die älteren Anschauungen, die wir zu verlassen im Begriffe sind, nicht ganz abstoßen, so wird unsere Urteilskraft leicht in die Lage kommen, zwischen zwei ungleichen Fassungen eines Begriffs hin- und herzuschwanken. Die Dialektik des Eigentlichkeits-Begriffes erhält hier etwas Zäheres und Steiferes als in der Physik der toten Dinge.

Überall, wo eine ältere Auffassung durch eine neuere noch hindurchwirkt, gewinnt die Erkenntnis-Situation hinsichtlich der Worte echt oder eigentlich etwas Stationäres. Es gibt Fälle, in denen die Verbindung zweier ungleicher Begriffsfassungen als so fest sich erweist, als hätte ein hindurchgetriebener Pflock sie miteinander verbunden. Die fernere Verfolgung dieses naturphilosophisch und erkenntnistheoretisch wichtigen Problems würde uns hier zu weit führen.

2. Über die Lehre der formalen Logik von der Festigkeit und Unzweideutigkeit der Begriffe

Der Begriff des Uneigentlichen hat, wie wir gesehen haben, seine Stelle und sein Recht in gewissen Übergangslagen der Erkenntnis: Eine Fassung eines Begriffs geht in eine andere Fassung desselben Begriffs über, die ihr logisch widerspricht.

Eine so seltsame Behauptung könnte die Entrüstung eines strengeren Logikers hervorrufen. Allein dieser Logiker wolle bedenken, daß es an ihm und seiner Wissenschaft liegt, daß dieselbe bisher nicht allen Lagen der Erkenntnis hat gerecht werden können. Die bisherige Logik gilt nur für fertige starre Systeme des Wissens, nicht für werdendes Wissen und sich entwickelndes Denken. (Wir sehen von den beiden Wegen der Induktion und Deduktion hier ab, die man dem sich entwickelnden Wissen offen gelassen hat, und denken daran, daß es doch auch Veränderungen und Verbesserungen im Be-

griffsschatze gibt.) Will die Logik diese Gebiete völlig der Psychologie überlassen? Es sei; mag man die hier angestellten Betrachtungen bloße Psychologie nennen; man darf es aber dann uns Psychologen nicht verargen, wenn wir die Skelette der Logiker für unsere Zwecke ein wenig hin- und herbiegen. Wir können uns dann so einigen: die Logik, welche für fertige Erkenntnis geschaffen worden ist, bleibt in ihrem Bereich unangestastet; für die Psychologie der werdenden Erkenntnis aber bedienen wir uns in freier Weise logischer Termini, indem wir sie nunmehr bloß als ein dehnbare Material zur Unterbauung psychologischer Tatsachen benutzen. Das läßt dann den ursprünglichen Sinn dieser Termini unberührt; es handelt sich dann nur um eine konstruktive Technik zum Zweck der Wiedergabe und Charakteristik der allgemeineren Erscheinungen des Geistes.

Es ist vielleicht der Mühe wert, die Lage nach dieser Seite hin noch etwas deutlicher zu zeichnen.

Nehmen wir die Begriffe nicht nach nominalistischer Art, sondern so, daß wir mit ihnen irgend etwas Wirkliches meinen, das wir durch unsern Begriff zu erfassen wünschen, so bleibt die Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen dem Wirklichen und dem Begriff. Es wird also der Begriff sich in manchen Fällen als wandelbar erweisen müssen.

Ich will diese Sachlage und diese Tatbestände in der Sprache Sigwards darstellen. Sigward unterscheidet den «Begriff im logischen Sinne» vom Begriff als einem «natürlichen, psychologischen Erzeugnis» und weiterhin vom «Begriff im metaphysischen Sinne» (Logik I, 1904, S. 324 ff., besonders S. 326 oben). Der Begriff als natürliches, psychologisches Erzeugnis wird von ihm auch als «Begriff im empirischen Sinne» bezeichnet. In diesem Sinne ist der Begriff nichts als «das einfache, innere Korrelat des Wortes»; es ist also damit das Abstrakt-Allgemeine bezeichnet, das die meisten unserer Vorstellungen ebenso wie die meisten unserer Worte haben. Begriff im logischen Sinne dagegen heißt der Begriff dann, wenn er diejenige Bestimmtheit und Präzision gewonnen hat, etwa durch Verdeutlichung seiner Merkmale, durch welche die Festigkeit des wissenschaftlichen Appa-

rats und die stets gleichbleibende Übereinstimmung des Wortgebrauchs mit sich selber gesichert wird. Dieser Unterschied zwischen dem Begriff im psychologischen Sinne und dem Begriff im logischen Sinne ist für uns nun weiter nicht wichtig. Wichtig dagegen ist für uns der Ausdruck Sigwarts, daß es auch noch den «Begriff im metaphysischen Sinne» gebe. Damit meint er, daß «der Begriff den Zielpunkt unseres Erkenntnisstrebens insofern bezeichnet, als in ihm ein adäquates Abbild des Wesens der Dinge gesucht, und gefordert wird, daß, wer den Begriff einer Sache hat, sie dadurch in ihrem innersten Kerne durchschaue» (S. 325). Bei diesem dritten Sigwartischen Sinne des Begriffs muß offenbar eine enge Verwachsenheit des denkenden Geistes mit der Objektivität vorausgesetzt werden; denn wie käme sonst der Geist zu der Idee dieses metaphysischen Sinnes? Wofern man aber meinen wollte, daß unsere Begriffe die Wirklichkeit nie ganz adäquat erfassen könnten, so käme es wenigstens darauf an, daß wir ein ungefähres Bewußtsein von der Approximation hätten, die dabei jeweils erreicht wird. Auch diese Möglichkeit ist mit der Sigwartischen Idee notwendigerweise zugleich gesetzt. Bei den *bloß logischen* Begriffen aber kommt das alles nicht in betracht. Von den bloß logischen Begriffen sagt Sigwart, daß es durch ihre Aufgabe und Rolle noch nicht direkt bestimmt sei, «in welcher Beziehung das Gedachte zum Seienden steht, ob ihm absolut kongruent oder nicht». Ähnlich drückt sich auch Benno Erdmann aus (z. B. Logik 1907, S. 116).

In diese Aufstellungen haben wir unsere Theorie von Eigentlich und Uneigentlich hineinzubauen. Durch das Auseinanderklaffen der Welt der Begriffe im logischen Sinn und der Welt der Begriffe im metaphysischen Sinn werden die Worte Eigentlich und Uneigentlich notwendig. Diese Worte bezeichnen Hilfswerkzeuge des Geistes für eine bestimmte Notlage.

Man kann vor dieser unserer Behauptung nicht durch eine Flucht ins Abstrakte ausweichen, indem man etwa behauptet, daß es sich bei Sigwart nur um verschiedene Seiten handle, von denen ein jeder Begriff stets angesehen werden könne. Da es sich immer nur um ein ein-

ziges Geschlecht von Begriffen handle, könnten unsere Gegner sagen, so besitze nur der Erkenntnistheoretiker die Freiheit, hier verschiedene Beziehungen herzustellen. Das eine Mal beziehe er die Begriffe auf ihre bloß formallogische Funktion; das andre Mal beziehe er ebendieselben Begriffe auf ihre metaphysische Funktion.

Dies nenne ich eine Flucht ins Abstrakte. Solange man sich nämlich an Beispiele hält, in denen ein fertiges System von Erkenntnissen erörtert und hin- und hergewendet wird, könnte man vielleicht damit durchkommen. Sobald aber der Menscheng Geist von einer älteren zu einer neueren Auffassung fortschreitet, treten die Begriffe im logischen Sinne und die Begriffe im metaphysischen Sinne notwendig auseinander.

Denn damit ein Fortschritt in den Begriffssystemen möglich sei, müssen wir voraussetzen, daß zu einer gewissen Zeit die älteren Systeme nicht mehr bloß logisch betrachtet worden seien, sondern daß man die Unzulänglichkeit dieser Systeme im Verhältnis zur Wirklichkeit empfand. Dies muß dann mit dem Terminus Sigwart so ausgedrückt werden, daß man sagt: der metaphysische Sinn der Begriffe habe sich geregt; oder: eine Unstimmigkeit zwischen dem metaphysischen und dem logischen Sinn trat hervor.

Für diesen Übergangszustand scheint noch keine Logik und keine Phänomenologie geschaffen worden zu sein. Fallen wir nun hier, in einem so wichtigen Augenblick, aus der Logik in die Psychologie herab, oder müssen wir, wenn wir hier den Tatsachen gerecht werden wollen, die Ideen der Logik erweitern? Ich überlasse die Entscheidung dieser Frage dem Leser und stelle nur fest, daß diese Situation und Notlage es ist, welche den Gebrauch der Worte eigentlich und uneigentlich fürs erste begründet.

Denn zur Verknüpfung des alten verlassenen Erkenntnisystems mit dem neu zu ergreifenden müssen irgendwelche Begriffe die Brücken bilden. Diese Begriffe sind aber nun selbst nicht mehr eindeutig. Wir stellen uns den Fall so vor, als ob es nicht mit einer kleinen Änderung abgetan sei, die an einem bestimmten Punkte stattzufinden hätte, während alle andern Erkenntnisse im

alten und im neuen Systeme gleich blieben, sondern als ob, wie bei der Umwandlung von Figuren durch Projektion, alles miteinander ein wenig verschoben und verzerrt werden müßte. In solchen Fällen kann durch die Beibehaltung eines Begriffs mit dem Zusatz des Wörtchens «uneigentlich» die Brücke zwischen dem alten und dem neuen Systeme hergestellt werden.

Einige, vom naturwissenschaftlichen Denken sehr abhängige Philosophen würden wohl geneigt sein, sich anders auszudrücken, als ich mich hier in Anlehnung an Sigwarts Terminologie ausgedrückt habe. Sie würden sagen: es bestehe neben dem Reiche unserer logisch gereinigten und geklärten Begriffe immer noch der *Tatbestand der Wirklichkeit*; auf diesen müsse man gleichsam immer noch mit einem Auge hinblicken und sich bewußt bleiben, daß er uns zur Korrektur unserer Begriffe einladen kann. Wer sich so ausdrückt, vermeidet den Ausdruck, daß es Begriffe «im metaphysischen Sinne» gebe; er zieht es vor, so zu sprechen, als ob es nur eine Art von Begriffen gebe (nämlich die rein logischen Begriffe), und er faßt das, was er zur Ergänzung in der Adäquatheitsfrage heranziehen muß, lieber so, als sei es Sache der sinnlichen Gegebenheit. Das sinnlich Gegebene der Wahrnehmung steht für ihn an Stelle des metaphysischen Zielsinns unserer Begriffe. — Auch bei dieser Ausdrucksweise über die Sachlage bleibt die Stelle für die Hilfsfunktion offen, die die Worte «eigentlich und uneigentlich» haben.

Der Tieferblickende wird übrigens erkennen, daß die Sigwartsche und die moderne Formulierung sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. Um ein Beispiel hierfür zu betrachten, wollen wir annehmen, jemand habe das Wesen der Aufmerksamkeit durch eine Definition festzulegen versucht. Eines Tages bemerkt er, daß diese Definition den Tatbeständen nicht genau genug entspricht. Wir fragen nun: Wodurch anders hat er wohl die Tatbestände so geschlossen und von überwältigender Gewichtigkeit zusammenbekommen als dadurch, daß er bereits ein starkes gefühlsmäßiges Bewußtsein von dem hatte, was besser unter Aufmerksamkeit — entgegen seiner bisherigen Definition — verstanden werden sollte?

Diese Idee der Aufmerksamkeit — wenn wir es so nennen dürfen — ist eben das, was Sigwart den Begriff im metaphysischen Sinne nannte.

3. *Das Wort echt zeigt seinen Charakter besser in der prädikativen als in der attributiven Sellung*

Wenn man von einem Humor sagt, es sei echter Humor, ist dann, so fragen wir, «echter Humor» der Begriff, unter den man subsumiert, oder ist «Humor» der Begriff, unter den man subsumiert, und das Wort echt nur ein Zusatz? Man kann es auf beide Art nehmen; ich halte aber die letzte Art für die charakteristischere und lehrreichere. Denn sobald man es so meint, als ob «echter Humor» ein neuer eigener Begriff sei, der sich von dem älteren und platteren Begriff des «Humors» unterscheide, so befindet man sich nicht mehr in der Situation des Übergangs von einer älteren Auffassung zu einer neueren. Der neue Begriff scheint bereits klar und fest dazustehen, und man könnte meinen, es sei nur eine Frage der Sprachtechnik, ob ein neues eignes Wort für ihn sich finde oder nicht. Dagegen ist das Charakteristische der Erkenntnissituation, auf die es uns ankommt, doch eben das, daß man etwas ratlos ist, weil ein Begriff, so gut wir ihn zu fassen und anzuwenden vermochten, völlig erfüllt schien und doch eine Enttäuschung in uns zurückblieb (Unecht). Oder man ist froh, diese Ratlosigkeit im gegebenen Falle gebannt zu sehen (Echt).

Die Worte echt und unecht haben also in ihrem elementarsten Sinn nicht den Charakter von Merkmalen. Nur sprachlich, nicht logisch haben sie hier den Charakter des Attributs. Dem feineren logischen Sinne nach drücken sie etwas aus, was der Funktion des Urteils anhaftet, nicht den im Urteil berührten Dingen. Wer sagt: «Dieser Humor ist nicht echt,» will damit ausdrücken, daß er das Urteil «Dies ist Humor» weder vollziehen, noch abweisen kann.

4. Gilt die Echtheitsfrage nur für Einzelerscheinungen?

In ihrem besten und charakteristischsten Sinn richtet man die Echtheitsfrage allemal auf ein einzelnes Ding oder eine einzelne Verhaltungsweise, nicht auf die Begriffe von echten Dingen und echten Verhaltungsweisen. Man fragt zunächst und am besten so: Ist dies bestimmte einzelne Ding ein echtes Ding seiner Art? Denn da es im Wesen der Echtheitsfragen liegt, daß sie schwer beantwortbar sind und einen feinfühligsten Menschen und eine tastende Methode zu ihrer Lösung voraussetzen, so ist es klar, daß der Einzelfall hierfür viel mehr hergeben wird als ein allgemeiner Begriff. Beim Einzelfall ist ein allseitiges Tasten auch nach der konkreten Umgebung, den Umständen, möglich.

Dennoch kann es auch Echtheitsfragen im Reiche der Begriffe geben. Das heißt, es kann Fragen von folgendem Typus geben: Ist dieser bestimmte, allgemein zu charakterisierende Kreis von Fällen ein Kreis von echten Fällen eines gewissen Begriffs? Man wird solche Fälle unter den bisher vorgetragenen Beispielen finden können.

Das System der Rechtsbegriffe kann ebenfalls solche Fälle ergeben. Freilich, es spricht unter den Rechtsgelehrten fast niemand von echt und unecht; aber es könnte doch vielleicht schon heute oder auch künftig Menschen geben, die sich entschlossen, die Dinge dieses Lebenskreises vorurteilslos in folgender Weise aufzufassen. Es entsprechen die von der Rechtswissenschaft ausgebildeten Begriffe nicht immer dem tieferen Rechtsgefühl. Man könnte daher hinter den veräußerlichten, formalisierten juristischen Begriffen bisweilen tiefere Begriffe eines besseren, richtigeren Rechts suchen. Andererseits aber ist der Begriff des Rechts auch wieder an die positiven Begriffe und Satzungen gebunden, welche nun einmal in Geltung sind. Dies letztere Moment bewirkt auf dem Gebiete der Rechtsbegriffe jene erhöhte Fixierung, die für Echtheitsfragen (von begrifflicher Allgemeinheit) vorausgesetzt werden muß, damit die Dialektik, wie wir oben sagten, stationär werde. Im Rechte

kann man die alten, dem Gefühl bereits widersprechenden Begriffe nicht so rasch als in der Physik aufgeben. Der Übergangszustand dauert Jahrhunderte lang an, und die Steifigkeit der so hervorgebrachten Dialektik ist wegen der sogenannten Normativität des juristischen Denkens eine ganz besondere. Aus diesen Gründen könnte es kommen, daß eines Tages gesagt würde: dieser oder jener Kreis *typisch qualifizierbarer* Fälle seien nicht eigentlicher Diebstahl oder Betrug, obwohl sie in den Kreis des Diebstahls oder Betrugs nach derzeitig geltendem Recht fallen.

Noch in einer andern Art kann sich das Wort echt an *allgemeine* Begriffsfragen heften. Wenn gefragt wird, ob Eutyphrons Frömmigkeit echt sei, so liegt es nahe, über den Begriff der Frömmigkeit im allgemeinen nachzudenken. Dies neubelebte Nachdenken über den sonst schon bekannten Begriff wird man gern ein Nachdenken über die echte Frömmigkeit nennen. Man kann diese Anheftung des Wortes echt an einen allgemeinen Begriff hier so auffassen, als finde dabei eine Verschiebung statt und als sei es nur darum geschehen, weil die allgemeinen begrifflichen Erwägungen hier im Dienste einer Echtheitsfrage stehen, die zunächst dem *Einzelfalle* gegolten hatte.

5. Form und Stoff und ihr Wertverhältnis

Bekanntlich hat Aristoteles gelehrt, daß alle Dinge aus Form und Stoff bestehen. Er erläutert das selbst an folgendem Bilde. Ein Zimmermann fertigt aus Brettern und Balken ein Schiff. Die Art der Zusammensetzung der Bretter ergibt die Form des Schiffes, Bretter und Balken selbst aber sind sein Stoff. Diese Anwendbarkeit des Form-Stoff-Begriffspaares ist eine relative, so lehrt Aristoteles weiter. Was nämlich beim Schiffe als Stoff erscheint (Balken und Bretter), ist selbst seinerseits schon etwas Geformtes. Die behauene Balkengestalt gilt auf dieser Stufe als Form; das Holz dagegen in der Gestalt, wie wir es im rohen Baumstamm finden, gilt hier als Stoff. Man sieht leicht ein, daß man in dieser Weise

weitergehen kann. Auch der Stamm des Baumes läßt sich seinerseits wieder in Form und Stoff zerlegen. Dies ist die Lehre von der Relativität von Form und Stoff.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte das Ganze der Schöpfung, so erweist sich dieselbe als ein wundervoll geordnetes Stufenreich. Aristoteles zögerte nicht, die vegetative und die animale Seele und die Vernunft als höhere Formstufen im Verhältnis zur unlebendigen Körperwelt anzusprechen. Der großartige Anblick, der so vor den Augen des Philosophen entstand, mußte ihn zu der Präsumpion führen, daß mit den Formen, je höher sie seien, sich ein um so höherer Wert verbinde. Und so hat denn auch wirklich für Aristoteles und den gesamten Aristotelismus die Form stets als das Wertvollere gegenüber dem Stoff gegolten.

Es könnte nun als eine unerlaubte Sorglosigkeit erscheinen, wenn wir hier in unserer Theorie des Echten zwar einerseits die alte Aristotelische Lehre benutzen wollen und doch zugleich Miene machen, sie auf den Kopf zu stellen. Allein einerseits ist nach den heutigen wissenschaftlichen Anschauungen niemand verpflichtet, an jener alten Aristotelischen Lehre streng festzuhalten, und andererseits muß es erlaubt sein, mit solchen Begriffen wie mit Konstruktionsmitteln der Geometrie zu spielen, wenn man damit etwas Neues, Besonderes in irgendeinem Reiche der Wesenheiten oder Erscheinungen auf eine energische Art greifbar und plastisch machen kann.

Übrigens wird die Behauptung, daß wohl auch einmal der Stoff wertvoller sein könne als die Form, selbst Aristotelikern in etwas günstigerem Lichte erscheinen, wenn wir zeigen können, daß der Sprachgebrauch und die Beispiele bei Aristoteles selbst solche Fälle nicht ausschließen. Wir brauchen zu diesem Zweck nur an den Handwerker zu denken, der Bauholz bearbeitet. Wird es da nicht vorkommen können, etwa wenn der Handwerker schlecht ist, daß das Holz wertvoller ist als die elende Form, die ihm dieser Handwerker gegeben hat?

Man wird sich gegen diese deliberative Frage wehren können, indem man behauptet, daß das Beispiel vom Schiffszimmermann nur eine Einführung in den Aristo-

telischen Grundgedanken auf dem Wege der Analogie bedeuten sollte. Die wahren Form-Stoff-Verhältnisse, so wird man dann sagen, hat die Natur selbst (nicht ein Zimmermann) geschaffen; diese von der Natur selbst geschaffenen Form-Stoff-Verhältnisse hätten eine ganz eigene, besondere Dignität; in ihnen träten die metaphysischen Grundlinien des Weltbaus in die Erscheinung. Dagegen sei die Formgebung eines Handwerkers an seinem Material etwas Untergeordnetes — das von Aristoteles nur zur unvollkommenen Erläuterung herangezogen sei.

Das ließe sich hören. Allein wir werden den Aristoteliker, der so spräche, nun daran erinnern, daß auch das Verhältnis der menschlichen, zwecksetzenden Vernunft zu der sie umgebenden Natur seine Stelle in dem kosmischen Formen-Stoff-Reiche des Aristoteles haben muß. Und wenn auch nicht gerade ein ungeschickter Bearbeiter des Holzes hier als ein typischer Fall behandelt zu werden verdient, so werden wir doch fragen dürfen, ob prinzipiell die Produkte des menschlichen Willens etwas Höheres seien als die Produkte der ihn umgebenden Natur und ob ferner der Wille höher sei als die breitere seelische Natur, aus der das Zweckdenken sich erhoben hat? Kann man auch diese Fragen bejahend beantworten, so treten nichtsdestoweniger Bedenken im Hinblick auf bestimmte gewichtige Ausnahmen hervor. Sollten nicht Werte des Gemüts und der unbewußt schaffenden Genialität bisweilen größer sein können als Werte der Vernunft- und Willens-Klarheit? Ebendies sind die Fälle, in denen die Begriffe des Echten und Unchten praktisch wichtig werden würden.

Wir wollen darum das metaphysische Prinzip nicht um seine Würde bringen. Etwas Objektives ist sicherlich in ihm enthalten. Aber daß wir dies Objektive ganz rein besitzen, muß bezweifelt werden. Und so ist es denn wohl auch möglich, daß wir Punkte finden, an denen die Strenge des Begriffspaares und seine weltordnende Macht weniger streng und gesichert scheinen, als es der Aristoteliker gern hätte glauben mögen.

Beim Diamanten und beim magischen Opal des Lesingschen Märchens liegt die Sache etwas anders. Wenn

wir die Umkehrbarkeit des Wertverhältnisses von Form und Stoff für den magischen Opal behaupten, so treiben wir nur ein *Spiel* mit den Begriffen. Das heißt: wir können in diesen Sphären die Aristotelische Metaphysik nicht ernstlich erschüttern. Wir können hier nur den Fall uns ausdenken, daß die Natur anders wäre, als sie ist und als Aristoteles sie sah, und wir können uns dann fragen, wie das Erstaunen eines abergläubischen Menschen vor den Wundern, die er zu sehen glaubt, ontologisch-psychologisch unterbaut sein muß. Den geistigen Vorgang in den Gedanken und Anschauungen eines Magikers nachzukonstruieren, kann eine lockende Aufgabe sein. Das würden wir dann ein bloß dialektisches Spiel mit den Kategorien der Natur nennen, weil die Konstruktionen, die wir hierbei entwickeln, keinen Objektivitätscharakter haben. Wir wollen auf eine solche Dialektik noch ein wenig eingehen.

Die Situation für den, der an einen wundertätigen Opal glaubt, ist gemessen an den Ideen des Aristotelismus, folgende. Im allgemeinen erscheint auch einem solchen Wundergläubigen das Reich der Natur in Form-Stoff-Schichten eingeteilt, und diese Einteilung bewährt sich auch ihm in ungeheuren Breiten der Erfahrung. Mit den höheren Formschichten verbinden sich höhere Werte für sein Urteil. Zugleich aber ist der Wundergläubige darauf gefaßt, daß ihm eines Tages wohl auch ein Ding begegnen kann, das durch hohe Vorzüge metaphysischer Art ausgezeichnet ist, die seiner Stufe nicht entsprechen. Dies eben nennt er dann ein Wunder, und der Widerspruch gegen das metaphysisch-kosmische Gesetz versetzt ihn in die größte Spannung. Zwar würde der Aristoteliker hier auch den Ausweg finden können, das Höhere, das hier zum Stoffe hinzukommt, die magischen Kräfte des Opals also, ebenfalls «Form» zu nennen. Aber diese Art von Form muß uns und ihm als ganz unvergleichbar mit dem erscheinen, was sonst bei dieser Art von Stoffen als höhere Formgebung vorkommt. Wir können uns dieser Unvergleichbarkeit zuliebe jedoch nicht entschließen, den Opal in die Schicht der Menschenseelen oder gar noch höher zu stellen; wir lassen ihn ein Mineral sein und begnügen uns, die Merkwürdigkeit seines meta-

physischen Qualitätsvorzugs als ein Wunder der Natur anzustaunen. Unser antizipiertes Formschichten-System betrachten wir aber doch als etwas gestört. Dann würde der Ausdruck statthaft sein, daß hier der Stoff höherwertig als die Form sei. Wir drücken dann mit diesen Worten aus, daß wir bei einem Dinge, das wir obenhin (im Sinne einer bestimmten Schichten-Aufstellung) Stoff nennen mußten, überraschende Wertauszeichnungen gefunden haben, durch die es sich über den Rang derjenigen Naturschicht erhebt, in die es nun doch gehört und in der es auch verbleiben muß. In einer feineren Sprache mag man immerhin dieselbe Sachlage so ausdrücken, daß man sagt, das betreffende Ding sei auf eine merkwürdige und alleinstehende Art «höherwertig geformt». Wenn diese feinere Sprache den Vorzug hat, am abstrakten Sinn des Formbegriffes streng festzuhalten, so hat die unsrige dagegen den Vorzug, in einer markanten Weise ein imaginiertes, geglaubtes Rätsel der Natur und seinen Widerspruch zum Erwarteten anzudeuten.

Es ist nicht müßig, derartige Gedankengänge analytisch nachzukonstruieren. Auch könnte es sein, daß diese Anschauungs- und Denkweise, welche gegenüber der niederen Natur nur dem Dichter oder dem Phantasten zu eigen wäre, im Gebiet des Seelischen eine adäquate Anwendung fände. Und es ist so.

Das Unbewußte, also etwa das, was an Liebes- und Leidenschafts-Möglichkeiten und an dunkeln Welt- und Lebens-Ahnungen in der Brust eines jungen Mädchens schlummert, kann als der Stoff für das bezeichnet werden, was der vernünftige Wille des Mädchens an Äußerungen und Entschlüssen zuwege bringt. Hegel spricht davon (Ästhetik, II. Band), daß solches Unbewußtes in bloßen Andeutungen sich zu verraten pflege, und daß die stille verschwiegene Innigkeit solcher Gemüter in deutschen Volksliedern und Dichtungsgestalten zur Wirkung gebracht worden sei, ohne daß es jedoch zu einer wirklichen Entfaltung des Innern komme. Und so sieht man wohl, daß wir es hier mit einem getreuen Parallelfalle zu ebender Art von Höherwertigkeit des Stoffes gegenüber der Form zu tun haben, die oben beim Opal

erörtert wurde. Denn auch die Höherwertigkeit des Unbewußten vor dem Bewußten ist etwas am Einzelfall Überraschendes, das man im allgemeinen nicht hätte erwarten dürfen. Im allgemeinen müßte das bewußte Geistesleben als die höhere Formschicht gegenüber dem Unbewußten bezeichnet werden. Sicherlich würden wir auch in diesen von Hegel beschriebenen Fällen besonders gern das Wörtchen echt gebrauchen. Wir würden bei solchen verschwiegenen unentfalteten Gemütern den Eindruck von einer besonderen Art des Echten haben, die wir gelegentlich das «Hervorblitzend-Echte» nennen könnten.

Im Reiche der seelischen Menschennatur gibt es also Beispiele, die dem Falle des wundertätigen Opals entsprechen. In der niederen Natur gibt es sie kaum. Der Fall des Diamanten hat nur die Bedeutung eines Gleichnisses. Denn wir dürften im naturphilosophischen Sinne nicht ohne weiteres die Sache so ansehen, als ob die Kristallform des Diamanten einer höheren Schicht angehöre als die lichtbrechenden Eigenschaften desselben. Das heißt, wir wären nicht sicher, daß die Raumform als Form und die optisch-molekulare Struktur als Stoff im metaphysisch-naturphilosophischem Sinne festzulegen seien. Ebenso wenig wären wir im naturphilosophischen Sinne sicher, welche von beiden Eigenschaften des Diamanten als wertvoller anzusehen wäre. Nur der Zufall, daß wir Menschen die Raumform des Diamanten in Glas nachzubilden vermögen, hat hier unsere Auffassung von Form und Stoff mitbestimmt. Also ist der Fall des Diamanten nur als Gleichnis zu brauchen.

Faßt man ihn aber als Gleichnis, so dürfte nicht der Einwand gemacht werden, der vielleicht manchem nahe liegen mag, daß die lichtbrechenden Eigenschaften der echten Diamanten etwas seien, was vom Physiker genau festgestellt werden kann und also nicht zum Stoff, im Sinne der begrifflichen Unfaßbarkeit, gerechnet werden dürfte. Würde man unter Form alle diese optischen Eigenschaften mit einbegreifen, so wäre allerdings das Gleichnis für unsern Zweck unbrauchbar. Man muß, um es brauchen zu können, unter Form nur die Raumform verstehen; die eigentümliche Beziehung dagegen, die

zwischen der molekularen Struktur des Diamanten und dem Lichte besteht, muß man den nicht ganz verständlichen und nicht erwarteten Höherwertigkeiten seines Stoffes zurechnen. Diese Auffassung ist dann nicht naturphilosophisch, nicht sachlich adäquat; sie bezieht sich naiv auf den Anschein, wie es sich bei Gleichnissen ziemt.

In meinem Buche «Naturphilosophie» (Band I, Joh. Aubr. Barth, Lpz. 1910) habe ich die Begriffe Form und Stoff einer Untersuchung unterzogen, in der ich ihren Wert für eine rein empirische Wissenschaft festzustellen suchte. Man ist heute vielfach zu sehr geneigt, diese Begriffe als bloß scholastischen alten Hausrat abzutun. Das scheint mir nicht berechtigt zu sein.

6. Anwendung des Diamantgleichnisses auf die Vorgänge der Begriffsbildung

Es ist oben gesagt worden, daß die Worte echt und unecht da auftreten könnten, wo in Dingen der Erfahrung eine ältere Anschauung einer ahnend erfaßten neueren soeben zu weichen beginne. Dann wiederum ist gesagt worden, daß die Begriffe des Echten und Unechten mit einer Zerlegbarkeit der Dinge in Form und Stoff zusammenhängen. Diese beiden, ziemlich ungleichen Betrachtungsweisen, mit denen wir das Problem zu fassen suchten, sollen nun in Verbindung miteinander gebracht werden.

Es geschieht dies dadurch, daß wir den Begriff, mit dem wir ein Ding der Wirklichkeit zu fassen suchen, als Form bezeichnen. Was dieser Form als Stoff gegenübersteht, bleibt dabei (in concreto) in einiger Dunkelheit. Klar ist nur (in abstracto), daß bei dem Versuch, einen Gegenstand begrifflich zu erfassen, in vielen Fällen ein Rest bleibt, der nicht in die Begriffsform aufgeht. Stoff ist dann die Differenz zwischen dem ganzen Gegenstande mit allen seinen Rätseln und der deutlich erfaßten Begriffsform. Ob diese Differenz für uns irgendwie näher faßbar sein wird, bleibe dahingestellt. Man könnte es bezweifeln, da doch alles überhaupt Faßbare durch Begriffe gefaßt werden muß.

Dieser Stoffbegriff gravitiert mehr nach dem unsinnlichen verborgenen Wesen der Dinge als nach der sinnlichen Erscheinung hin. Denn wir vermuten in und hinter jedem Dinge mehr, als wir wahrnehmen können und von ihm wissen; und zwar gibt es ein solches Vermuten schon bloß in der Linie der Erfahrung. Das heißt: ganz abgesehen vom Metaphysischen, gibt es an jedem Dinge Verborgenheiten, die wir ahnen aber nicht wissen und die wahrscheinlich mit Hilfe von Begriffen gedacht werden würden, die unsern gewöhnlichen Erfahrungsbegriffen verwandt sind, wofern wir nur die nötigen Anhaltspunkte zu ihrer Erkenntnis irgendwoher erhalten könnten. Dieses Verborgene dürfen wir den *Stoff der Erfahrung* nennen. In dieses Dunkel hinein schreitet die Wissenschaft fort; immer wieder bringt sie Neues aus ihm ans Licht. Dadurch entreißt sie es dann dem Stoff der Erfahrung und erhebt es zur Form der begrifflichen Deutlichkeit.

Der hiermit aufgestellte Begriff eines Stoffes der Erfahrung weicht erheblich von dem kantischen Begriff des Stoffes der Erfahrung ab; denn Kant setzte seinen Stoffbegriff mit dem *Sinnlich-Gegebenen* gleich.

Der hier von uns beschriebene Begriff eines Stoffes der Erfahrung ist in jedem Forscher, besonders in jedem Naturforscher, lebendig. Für unsern Zusammenhang ist nun aber das seelische Phänomen wichtig, daß sich im Forscher ein Gefühl von einer besonderen Hochwertigkeit dieses Stoffes, den die Erfahrung bietet, bilden kann. Nicht selten hat man sich so ausgedrückt, daß man im unentwirrten Stoffe der Erfahrung mehr von der Tiefe und dem Reichtum der Schöpfung zu ahnen glaubte als in dem Begriffssystem unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Andererseits ist man auch stolz auf die eigene Baukunst. Und so zeigt sich hier eine eigentümliche Zwiespältigkeit in unserer Einstellung zu Welt und Wissenschaft, die lehrreich ist.

Denn einerseits müssen wir unsere Begriffe und Theorien für etwas sehr Hohes ansehen, ja eigentlich für das Beste, was wir im Felde der Erfahrungswirklichkeit besitzen und besitzen können, aber daneben müssen wir doch anerkennen, es gebe wohl noch Höheres und Feine-

res, das wir nicht besitzen und dessen Dasein vernehmlicher aus dem Stoff der Erfahrung als aus unsern Begriffen zu uns redet.

Den Mehrwert, der auf seiten des Stoffes der Erfahrung liegt, können wir nur aus kleinen Anzeichen bemerken, die der Grund der Dinge in die Erscheinungen hineinsendet. Sobald man diese kleinen Anzeichen nicht mehr dem Stoffe zurechnen sondern im Reiche der Begriffe verarbeiten würde, würde der Vorzug des Stoffes vor dem Begriffsreiche nicht mehr behauptet werden können. Aber dieser Prozeß des Hinüberfließens der kleinen Anzeichen vom Reiche des Stoffes der Erfahrung zum Reiche der Begriffe erfolgt stetig und erneuert sich fortwährend. Kaum ist das eine kleine Element hinübergewandert, so taucht bereits ein neues auf und gibt dem Stoffe Glanz und erfüllt uns mit tieferen Ahnungen. Also müssen wir die Differentialgleichung dieses Prozesses (und unseres geistigen Zustandes im Fortschreiten der Erkenntnis) wohl so aufstellen, daß wir die Dialektik folgender scheinbarer Unfolgerichtigkeit darin festhalten: Stoff der Erfahrung ist das, was der Verstand noch nicht erkannt hat und was er dennoch oftmals, obwohl er es nicht kennt, für gehaltreicher und erheblicher als seinen Begriffsschatz erachtet.

Man kann sich freilich auch anders ausdrücken und versuchen, allen Gehalt des Seienden in die Begriffe und Ideen hineinzuziehen. Man kann das, sozusagen, machen, wie man will. Als hohe und erhebliche Begriffe könnten z. B. die Begriffe des Lebens, der Vernunft und der Weltordnung gelten. Nun liegt in diesen Begriffen teils etwas klar Erfasstes, teils auch nur Postuliertes, Vorweggenommenes. Wir meinen mit ihnen letzthin etwas Höheres und Geheimnisreicheres, als wir in ihnen erfassen können. Denken wir nun in den Begriff des Lebens oder der Vernunft oder der Weltordnung Dinge hinein, die wir eigentlich derzeit noch nicht erfassen können, so sind und bleiben diese Begriffe allerdings das Höchste, was es im Bereich der Erfahrungswirklichkeit geben kann. Halten wir uns aber, indem wir jene Worte aussprechen, an das Armselige, was wir von der Weltordnung, der Vernunft und dem Leben wissen und als Begriffsinhalt anzugeben

vermögen, so werden wir uns bescheiden gestimmt fühlen und eine hohe Meinung von dem Geheimnis hegen, das noch vor uns liegt. Diese Geheimnisse in den Stoff der *Erfahrung* zu verlegen, wird allerdings nur insoweit erlaubt sein, als man hoffen darf, ihnen auf dem Wege der Wissenschaft noch etwas näher zu kommen.

Es wird später gezeigt werden, daß die hier durchgeführte, ganz allgemeine Anwendung des Aristotelischen Form- und Stoff-Prinzips auf den Fortschritt der Erfahrung *nicht für die zentralen* Echtheitsprobleme wesentlich ist. Bei den zentralen Echtheitsfragen differenziert sich die Anwendung des Form- und Stoff-Prinzips auf eine besondere Weise; die Begriffe von Form und Stoff nehmen dann eine etwas andere, viel bestimmtere Stellung ein.

7. *Eigentlich, echt und wahr*

In der inneren, ideellen Entwicklungsgeschichte des Begriffs des Echten gibt es Etappen. Die hauptsächlichsten Unterschiede machen wir uns faßbar, indem wir drei verschiedene Worte einführen. Wir sagen: Dies ist *eigentliche* Cholera; dies ist *echte* Liebenswürdigkeit; dies ist *wahre* Frömmigkeit. Der allgemeine Sprachgebrauch gestattet zwar, alle diese Ausdrucksweisen durcheinander zu gebrauchen. Für die sorgfältigeren Darlegungen, die wir jetzt vorhaben, wollen wir jedoch einen Unterschied zwischen ihnen machen.

Es läßt sich dann folgendes behaupten. In der untersten Stufe des Echtheitsbegriffs handelt es sich um Schwierigkeiten der Begriffsdeutlichkeit, wie sie in allen Wissenschaften vorkommen, einschließlich der Naturwissenschaft. Für diese Fälle reservieren wir die Worte *eigentlich* und *uneigentlich*. Bei der mittleren (zentralen) Anwendung des Echtheitsbegriffs dagegen handelt es sich stets um seelisch-geistige Dinge des Menschenlebens. Hier hat auch das Begriffspaar von Form und Stoff seine wesentliche und differenzierte Rolle, wie sogleich näher gezeigt werden wird. Zwar läßt sich, wie wir gesehen haben, die Form-Stoff-Zerlegung auch in jene niederen

Eigentlichkeitsprobleme hineinschieben, doch sie hat da selbst nicht eine so charakteristische Bedeutung als im Menschlichen. Die dritte und oberste Stufe der Echtheitsprobleme endlich entsteht durch eine Verknüpfung der Betrachtungsweisen der beiden vorhergenannten Stufen. Dann sprechen wir von wahrer Gerechtigkeit, wahrer Frömmigkeit, wahrer oder wirklicher Weisheit.

Zunächst wäre also der Unterschied der beiden ersten Stufen zu verdeutlichen. Gemeinsam ist ihnen, daß zwei Schichten der begrifflichen Auffassung (Apperception) da sein müssen, zwischen denen der tastende Menscheng Geist verknüpfend hin und hergeht, der Art, daß er die niedere Auffassung nicht ganz fahren lassen kann, während er in der höheren, nur dunkel erfaßt, das Tiefere, Eigentliche ahnt. Der Unterschied zwischen den zentralen Echtheitsproblemen und den bloßen Eigentlichkeitsproblemen aber beruht auf folgendem.

Es bilden sich die handelnden und sich äußernden Menschen für ihre Äußerungen und Leistungen Idealbegriffe und Zielvorstellungen. Diese Idealbegriffe und Zielvorstellungen dienen bei der Beurteilung ihrer Äußerungen und Leistungen als erste Grundlage; aber diese Grundlage erweist sich alsbald als unzureichend. Zunächst zwar wird auch der fremde Beobachter geneigt sein, die gleichen Zielvorstellungen und Idealbegriffe, die der Handelnde hatte, seiner Beurteilung zugrunde zu legen. Aber er wird sich nicht allein an sie halten. Die Frage: «Was hat dieser Künstler gewollt?» ist nicht allein für die Beurteilung seiner Leistung entscheidend. Wir fragen vielmehr: «Hat er das Rechte gewollt?» Wir behalten uns also vor, an die Stelle seines Idealbegriffs unsern eigenen, abweichenden Idealbegriff zu setzen. Außerdem fragen wir: «War dieser vermeintliche Künstler ein Mensch, der das wagen durfte, was er versucht hat? Ist nicht bloß sein Verstand und sein Willen sondern auch seine ganze künstlerische Natur bei dieser Schöpfung mittätig gewesen?» Wenn nicht, so ist sein Werk unecht.

Was allen Echtheitsproblemen (einschließlich der Eigentlichkeitsprobleme) gemeinsam ist, ist auch hier leicht zu erkennen. Wir erkennen leicht, warum die Frage

«Ist dies Werk ein echtes Kunstwerk?» mit «Teils ja, teils nein» beantwortet werden muß. Es vermischen sich in dem Wort Kunstwerk hier ja zwei Begriffe: erstens, der oberflächlichere Begriff, welcher davon ausgeht, daß der Künstler sich mit seinem Verstande gesagt hatte, er wolle hier ein Kunstwerk schaffen, und zweitens, der tiefere Begriff von Kunst als einer Leistung, die aus der ganzen Menschennatureines Künstlers hervorfleießen muß und nicht, wie manche sonstige Zweckhandlung, von den vorgefaßten Zielideen allein abhängt. Diese beiden Begriffe mischen sich in dem Worte Kunst, und darin liegt — rein logisch betrachtet (oder besser gesagt: phänomenologisch betrachtet) — der Grund, warum man von unechten Kunstwerken sprechen kann.

Was wir vom Kunstwerk sagten, gilt auch von der Liebenswürdigkeit und von vielen andern menschlichen Äußerungen und Leistungen.

Der Charakter der Echtheits- und der Eigentlichkeitsurteile ist aber insofern ein verschiedener, als der tiefere Begriffssinn jetzt zum äußerlichen in einem andern Verhältnis steht als vorher. Bei den Eigentlichkeitsfragen ist der tiefere Begriffssinn etwa durch das Aufkommen einer neuen Systematik sachlicher Anschauungen gegeben. Bei den zentralen Echtheitsfragen dagegen handelt es sich nicht um einen prinzipiellen Fortschritt der Erkenntnis sondern um eine Veränderung des Gesichtspunkte, die mehr oder weniger bei fast allen menschlichen Äußerungen und Leistungen in gleicher Weise möglich und insofern typisch ist und etwas Besonderes an sich hat. Immer spielt hier der Gegensatz zwischen dem Bewußt-Gewollten (der Idee) und der breiteren seelisch-konstitutionellen Basis des Erzeugnisses seine wichtige Rolle.

Daß die Begriffe von Form und Stoff hier in einer besonderen charakteristischen Weise anwendbar werden, ist leicht einzusehen. Denn bei menschlichen Verrichtungen liegt es nahe, die beherrschende Zielvorstellung, insofern sie sich in der Leistung ausdrückt, deren Form zu nennen, alles Übrige aber, was sonst noch mitwirkt, in den Begriff des Stoffes zusammenzufassen. Dabei ist es nebensächlich, ob wir diese Zerlegung auf das ge-

leistete Werk oder auf die psychische Funktionsweise, aus der es hervorging, beziehen. Man könnte den seelischen Stoff manchmal als elementare affektive Natur — im Gegensatz zum Rationalen — charakterisieren. In andern Fällen liegt es nahe, hier den Begriff des Unbewußten einzuführen. In einer etwas veräußerlichenden und verengenden Sprache würden wir dann sagen: Das Bewußte ist die Form, das Unbewußte ist der Stoff von menschlichen Schöpfungen und Taten. Eine Kritik dieser etwas zu groben Zurechtlegung wird noch gegeben werden.

Inzwischen sei hier eine hübsche Bemerkung von Schopenhauer eingefügt (Parerga II § 340), welche ganz vom Standpunkte der soeben dargelegten psychologischen Schematik aus geschrieben ist: «Alles Ursprüngliche und daher alles Echte im Menschen wirkt, als solches, wie die Naturkräfte, unbewußt. Was durch das Bewußtsein hindurchgegangen ist, wurde eben dadurch zu einer Vorstellung. Demnach nun sind alle echten und probehaltigen Eigenschaften des Charakters und des Geistes ursprünglich unbewußt, und nur als solche machen sie tiefen Eindruck. Alles Bewußte der Art ist schon nachgebessert und ist absichtlich, geht daher schon über in Affektation, d. i. Trug. Was der Mensch unbewußt leistet, kostet ihm keine Mühe, läßt aber auch durch keine Mühe sich ersetzen: dieser Art ist das Entstehen ursprünglicher Konzeptionen, wie sie allen echten Leistungen zugrunde liegen und den Kern derselben ausmachen. Darum ist nur das Angeborene echt und stichhaltig, und Jeder, der etwas leisten will, muß in jeder Sache, im Handeln, im Schreiben, im Bilden, die Regeln befolgen, ohne sie zu kennen.»

Das Unbewußte also, sagt Schopenhauer, gebe die Konzeptionen, die den echten Leistungen zugrunde liegen. Er will das Bewußtsein und seine Arbeit nicht ausgeschaltet sehen. Nur in Ausnahmefällen äußert sich das Unbewußte für sich *allein* oder den Formungsversuchen des Bewußten *entgegen*. Im allgemeinen müssen Unbewußtes und Bewußtes *zugleich* wirksam sein, so wie das edle Material des Diamanten mit seiner Raumform zugleich da ist.

Die materialisierende Umwandlung des Form-Stoff-

Prinzips in den Gegensatz des Bewußten und Unbewußten bedeutet aber, wie wir bereits bemerkten, eine zu große Vereinfachung und Veräußerlichung der Auffassung. Um in die strengere Kritik dieser Frage einzutreten, ergänzen wir nunmehr unsere Diskussion des Form-Stoff-Prinzips noch durch die folgenden feineren und abstrakteren Erwägungen.

Wir erkennen — so wurde bereits oben ausgeführt — bei jedem Gegenstande der Welt, der doch stets voller Rätsel ist, nur ungefähr und nur obenhin das ganze Ding, das wir beurteilen sollen; auf klare Weise aber erfassen wir nur den äußerlichen Begriff, den wir seit alters dafür besitzen. Wird dann dieser Begriff als nicht ganz passend befunden, so können wir versuchen, ihn zu verfeinern. Dann gewinnen wir einen neuen Begriff. Nun wird dieser die Form sein, mit der wir das Ding zu erfassen suchen werden. Bleibt aber dann wieder noch etwas Inadäquates an der Sache und werden wir der begrifflichen Arbeit müde, so sind wir am Ende jeder reellen intellektuellen Leistung, die von uns verlangt werden könnte. Höchstens könnten wir noch gefühlsmäßig über das urteilen, was wir ahnen aber nicht wissen. Sprechen wir aber jetzt von einem «Stoff», der neben der begrifflichen «Form» in dem Dinge enthalten sei, so ist dies eine rein dialektische Auskunft. Es ist dann nämlich Stoff nicht etwas, was wir wirklich irgendwie apprezektiv für sich erfassen könnten, sondern es bedeutet Stoff nur das angenommene Restglied, das sich aus dem Subtraktionsexempel ergeben müßte, wenn wir von dem ganzen Dinge, das vor uns liegt, die begriffliche Form desselben zum Abzug bringen könnten.

Dieser dialektische Sinn des Stoff-Begriffes ist der strengere und reinere. Nur dem rohen Materialisationsstreben der menschlichen Gedankenkräfte ist es zuzuschreiben, daß dieser blässere, aber strenge und reine Sinn der Stoffkategorie sich mit einer Art von Fleisch umkleidet. Das geschieht, wenn wir das Unbewußte oder die elementare geistige Natur als den Stoff künstlerischer und sittlicher Leistungen ansprechen. Je mehr es gelingen würde, dies Unbewußte konkret zu erforschen, um so mehr würde das, was man da findet, in die «Form»

Bestandteile unserer Apperzeption hinüberwandern. Der dialektische Charakter des *Unbewußten* als eines *Restbegriffes* aber würde verloren gehen. Vielleicht würde nunmehr ein *neuer Stoffbegriff* nötig werden, wofern wir nämlich die Echtheit der Leistung auch dann noch als nicht gesichert ansehen würden, wenn wir das Bewußte und das erforschte Unbewußte gleichzeitig zum Maßstabe der Leistung zu machen verständen.

Mithin ist deutlich, daß wenn man das Restglied eines nicht vollkommen gelingenden Apperzeptionsprozesses als *Stoff und dann als das Unbewußte* anspricht, hierin eine Verhärtung und Verengerung liegt. Wir könnten diesen Vorgang auch als ein Steckenbleiben der Erkenntnis im Gleichnis bezeichnen. Ein solcher Vorgang hat seine Gefahren. Er kann die Forschungsarbeit lähmen oder in eine einseitige, wenigglückliche Richtung bringen. In einem späteren Kapitel wird gezeigt werden, daß die Verankerung der oft zu lockeren Intelligenz des Menschen nicht bloß nach der Seite der affektiven elementaren Natur und des Unbewußten hin zu erfolgen hat, sondern daß es auch eine Verankerung des individuellen Bewußtseins nach seiten geistiger und kosmischer Objektivitäten hin gibt. Dies würde derjenige leicht verkennen, der in der Verhärtung des Form-Stoff-Gleichnisses stecken bleibt und den seelischen Stoffbegriff dem Unbewußten ohne weiteres gleichsetzt.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung einer dritten und letzten Klasse von Fällen, in denen wir, statt von eigentlich und echt zu sprechen, das Wörtchen «wahr» zur Unterscheidung und schärferen Charakteristik anwenden. Wir sprechen von der wahren Frömmigkeit, der wahren Gerechtigkeit, der wahren Wissenschaft. Dieser dritte Typus entsteht durch eine Verbindung derjenigen geistigen Bewegungen, die wir bei Echtheits- und Eigentlichkeits-Fragen ausführen.

Wenn nämlich durch die zentrale Anwendung des Form-Stoff-Schemas ein Echtheitsproblem zur einstweiligen Kristallisation gekommen ist, dann brauchen darum die gewöhnliche Begriffsforschung oder sonstige Arten methodischer Sachforschung nicht ganz zu ruhen. Mit andern Worten: die geradlinige Forschung nach

dem adäquateren Begriff oder nach dem reineren Prinzip in einer geistigen Sache braucht nicht für immer zu ruhen wenn auch bereits eine vorläufige, rohere Lösung eines Problems durch seine Zerfällung in Form und Stoff vorgenommen wurde. Ruht sie nicht, so tritt eine Verknüpfung zweier Arten von Reflexion ein. Die eine Art hat den Charakter einer zentralen Echtheitsreflexion, die andere Art hat den Charakter einer Eigentlichkeitsreflexion. Es ist nötig auf diesen Typus von Verknüpfung der Urteils-krafts-Funktionen aufmerksam zu machen, damit man die ziemlich häufigen Fälle dieser Art klar durchschaue. Der Denkende vermag aber solchen Stillstand eines Problems, der durch die zentrale Echtheitsreflexion eintritt, mit einer Hand gleichsam festzuhalten und doch zugleich mit der andern Hand an der Durchführung der sonst noch möglichen methodischen Ansätze weiter zu arbeiten. Auf solche Art schließt sich ein Eigentlichkeitsproblem an ein Echtheitsproblem an. Dabei findet eine gewisse Bezugnahme der einen Betrachtungsweise auf die Ergebnisse der andern statt.

Das Suchen nach dem «rechten Geist» in einer Sache würde hierhin gehören. Gemäß früheren hätte es heißen sollen: ein Ding sei echt, wenn der Stoff der Menschen-natur dabei positiv mittätig gewesen sei. Und nun heißt es: ein Ding sei echt, wenn der echte Geist dahinter stehe. Das ist ein Fortschritt, aber kein Widerspruch. Denn es ist klar, daß, wenn sich der urteilende Mensch auch eines Tages entschloß, die Zerlegung in Form und Stoff bei menschlichen Echtheitsproblemen vorzunehmen, er darum doch nicht aufhörte, an die Existenz eines einheitlichen, ihm aber unerreichbaren Prinzips hinter Form und Stoff zu glauben. Dieses Prinzip kann man sich, sobald man das Suchen nach ihm wieder aufnimmt, nur als ein Prinzip von geistiger Natur denken. Denn es muß ja Geistiges einzuschließen fähig sein.

Setzen wir den Fall, es sei gelungen, das Gesamtverhalten des ganzen beobachteten Menschen (in einer bestimmten Sache) durch ein einziges Prinzip zu erklären, so daß dies Prinzip mehr umfaßte, als in dem Bewußtsein des beobachteten Menschen anzutreffen wäre, so liegt es uns nahe, zu fragen, was eintreten würde, wenn

der beobachtete Mensch dies Prinzip nun von uns erföhre. Oft drängt es uns ja, das, was wir in dieser Richtung zu erkennen vermögen, ihm mitzuteilen. Wir nehmen gern ohne weiteres an, daß, wenn er das ganze reine Prinzip in seiner vollen Wahrheit kennte, nach dem er bisher schon, ohne es ganz zu kennen, gehandelt hat, er seine Handlungen und Leistungen nur um so besser werde vollbringen können.

Sollten wir aber — im Gegensatz hierzu — zu der Ansicht gelangen, daß notwendig und stets der bewußte geistige Inhalt des Schaffenden von dem Gesamtgeistigen, das ihn treibt und leitet, verschieden sein müsse, ja daß ihm vielleicht sogar ein Nichtwissen hie und da heilsam sein könne, so werden wir eben über dies Verhältnis nachdenken und in der gesunden Beschaffenheit dieses Verhältnisses das erblicken, was wir den echten Geist nennen.

Diese Eigentlichkeitsreflexionen, mit denen wir nach dem reinen Prinzip oder dem echten Geist in einer Sache suchen, erreichen den adäquaten Begriff der ganzen Sache in keinem Falle. Insbesondere umfassen sie niemals das ganze Physisch-Naturhafte, das bei geistigen Leistungen mitwirkt. Vielmehr biegen auch sie, obwohl sie auf das Ganze zielten, vorzeitig in eine Seitenlinie ab. Aber die Tendenz, mehr zu umfassen — und zwar durch intellektualistische Analysen und Konstruktionen — als das, was dem beobachteten Menschen *bewußt* war, ist immer in solchen Reflexionen vorhanden und auch oft erfolgreich.

In dieser Art fragen wir nach einem echten Geist der mathematischen Methode, nach einer echten Art des religiösen Empfindens, nach dem eigenen, besonderen Prinzip der epischen Dichtung, der Novelle oder der Ballade und meinen, daß wenn dies Prinzip im Dichter lebendig und wirksam gewesen sei, daß dann das Epos ein echtes Epos und die Novelle eine echte Novelle sein werde.

Man kann sich einen Teil dieser Unterschiede an dem Problem der Sokratischen Ethik klar machen. Sokrates suchte nach dem richtigen Verständnis der menschlichen Tugenden auf dem Wege der einfachsten *Eigentlichkeits-*

forschung. Heute dagegen erscheint uns dieser Weg nicht mehr als sehr hoffnungsvoll und wir forschen eher in dem Sinne, den wir durch die Frage nach der *wahren* Tugend zu charakterisieren suchten. Denn Sokrates suchte durch eine rein begriffliche Forschung die Probleme der Tugend und der Gerechtigkeit in ihrem eigenen Kreise zu lösen. Wer heute sich mit der Tiefe des Problems des Echten vertraut gemacht hat, der geht etwas anders vor. Er hält zwar jenen Weg immer noch für verfolgbar; unterdessen aber, meint er, noch ehe die Sokratische Forschung zu ihrem vollen Erfolge gekommen sein wird, müssen wir die Echtheitsfragen am einzelnen Menschen unter Berücksichtigung aller Umstände und aller Vorsehungs- und Naturbedingungen desselben zu lösen suchen. Dies Zueilen der Reflexion auf den einzelnen Menschen bringt meist die Idee der unbewußten Natur im Menschen und immer die zentrale Anwendung des Form-Stoff-Schemas im Spiel. Wenn aber dann die Reflexion nicht bei diesen Ansätzen halt macht, nicht in diesen dialektischen Idolen erstarrt, sondern eine begriffliche und sachliche Weiterforschung stattfindet, dann kann die Frage nach der *wahren* Frömmigkeit, der *wahren* Nächstenliebe, der *wahren* Kunst entstehen.

Wir werden später sehen, daß für die Beurteilung der Vorgänge im Unbewußten die Fragen nicht übergangen werden können, ob die Menschennatur von Grund aus gut oder böse sei und worin die Idee des Guten bestehe und was man von einem in seiner Intelligenz endlichen, beschränkten Individuum in dieser Richtung erwarten und verlangen dürfe. Mit einem Wort, die Frage nach dem Echten jeder Art kann letzthin nicht ohne die Lösung der Frage nach den echten Guten beantwortet werden. Es gibt hier einen Punkt, in den diese beiden Fragen sich kreuzen. Der Kreuzungspunkt ist der Mensch als Individuum, seinem allgemeinen Wesen nach gedacht. Wenn die sich hier kreuzenden und vertiefenden Fragen im Hinblick auf diese Zentralisation im Individuum behandelt werden, auch dann haben wir es mit jenen Reflexionen zu tun, die durch das Kennwort des Suchens nach den «wahren» Tugenden und Werten ausgezeichnet werden.

Wir fassen das Gesagte zusammen. Eigentlich, echt und wahr sind drei Entwicklungsstufen ein und desselben Begriffs. Ein *eigentliches* Ding wird von einem uneigentlichen Ding unterscheidbar, so oft ein allgemeines System älterer Anschauungen von einem allgemeinen System neuerer Anschauungen verdrängt wird. Wenigstens ist dies ein typischer Hauptfall der Eigentlichkeitsurteile. Dagegen ist ein *echtes* Ding von einem unechten Ding unterscheidbar, so oft die Reflexion Anlaß hat, neben den verstandesklaren Begriffen von seelischen Äußerungen und Leistungen einen mitwirkenden, nicht deutlich faßbaren seelischen Stoff vorauszusetzen (der jedoch nicht allein etwas Niederes-Elementares wäre). Und schließlich: Eine *wahre* Erfüllung eines Begriffs wird von einer nicht vollkommen wahren oder nicht ganz wirklichen Erfüllung unterscheidbar, so oft das Nachdenken tieferen begrifflichen Prinzipien nachspürt, zugleich aber die Rücksicht auf die Natur eines menschlichen Individuums mit seinen zentralen Echtheitsproblemen vorausgesetzt wird.

Diese Unterscheidungen sind für die präzise Analyse und Konstruktion des Begriffs des Echten unentbehrlich. Für die weiteren, demnächst zu erörternden Fragen sind sie jedoch nicht sehr wichtig. Wir werden daher fortan wieder den Ausdruck *echt* für alle diese Modifikationen in Anwendung bringen. Insbesondere hat das Wort «wahr» nicht genug Charakteristisches für die Rolle, in die wir es hier geschoben haben. Wir werden es also, sobald es uns gut scheint, wieder fallen lassen.

8. Das Dialektische im Form-Stoff-Gedanken

In einer nicht aufgelösten intellektuellen Schwierigkeit steckt allemal etwas, was man einen Widerspruch nennen kann, wengleich der Widerspruch nur ein solcher in der Schematik unserer unzulänglichen Auffassungsmittel sein mag. Es ist aber in solchen Lagen nicht immer möglich, sich sogleich in die Sachen selbst zu vertiefen und die Schematik beiseite zu setzen, was der Erfahrungsfreund wohl zunächst am liebsten tun

würde. Dann greift nun, statt dessen, das Denken, das in seiner Arbeit nicht ruhen kann, zur Dialektik, und zwar in folgender Art. Es treibt mit dem Widerspruch ein konstruktives Spiel, es umstellt ihn mit immer neuen schematisch gedachten Positionen, in der Hoffnung, sich dadurch mit ihm abzufinden und zur Beruhigung zu gelangen.

Bei den Echtheitsproblemen liegt das Dialektische zunächst darin, daß wir zur Ergänzung unserer als unzulänglich befundenen Definitionen einen Stoffbegriff hinzuziehen. Wenn wir dann weiter sagen: es sei die unbewußt arbeitende Natur im Menschen, aus der die echte Kunst oder die echte Liebenswürdigkeit, wenigstens zum Teil, herkommen müsse, so ist «unbewußt arbeitende Natur» zunächst auch nur ein Wort, das ebendieselbe Lücke ausfüllen soll. Wir postulieren einfach, daß es etwas geben müsse, das von Verstand und Willen unabhängig und doch in der gleichen Richtung und Art, wie diese, arbeitet. Möglich ist es immerhin, daß solche Formulierungen sich als mehr als bloß dialektisch erweisen. Das müßte sich dann aber erst durch eindringende Forschungen ergeben.

9. Eine selbständige Bedeutung des Begriffs des Echten neben dem des Unechten

Ursprünglich bedeutet «echt» nicht mehr als den Ausschluß der Unechtheit. Doch kann das Wort echt auch den Charakter einer selbständigen Positivität annehmen. Dies beruht dann zunächst auf der schematischen Zerfallung der beobachteten Erscheinungen in Form und Stoff. In diesen Fällen drückt dann das Wort echt den Glauben an eine besondere Hochwertigkeit des Stoffes aus.

Die Hochwertigkeit des Stoffes kann entweder in der Weise hervortreten, daß der Stoff als ebenbürtig einer wertvollen Formsicht gelten kann. Oder sie kann in der Weise hervortreten, daß gegenüber dem Wert und der Macht des Stoffes die Form als mißlungen oder nahe-

zu aufgehoben betrachtet werden kann. Oder sie kann drittens in der Weise auftreten, daß mit einer normalen Wertigkeit der Form eine ungewöhnliche, überwältigende Hochwertigkeit des Stoffes sich überraschend verbindet.

Man könnte sich z. B. denken, daß die Natur und das ganze Gebahren eines Menschen echte Liebe verriete, während sein eigener Verstand und Wille nichts davon wüßte und wissen wollte. Ja, der Mensch kann sogar Handlungen begehen, die der Liebe entgegengesetzt scheinen, und doch kann er von Liebe erfüllt sein. Aber nur ein Außenstehender würde es zu erkennen vermögen. Sind nun die Anzeichen dieses Zustandes so versteckter und fragmentarischer Natur, daß sie sich nicht in einem Begriff zusammenfassen lassen sondern daß nur ein Feinfühligere ahnend dem Menschen auf den Grund zu blicken vermöchte, so werden wir sagen dürfen, daß hier der Stoff der Erscheinungen wichtiger sei als die Form.

Dieser theoretische Wert des Stoffes ist zunächst nicht mit sittlich-praktischem Wert gleichzusetzen. Es kann sogar sein, daß etwas Böses sich als das wahre Sein in einem menschlichen Verhalten erweist, das aber nicht aus der Form dieses Verhaltens erkannt sondern aus seinem Stoff erraten werden müßte. Kurz, irgend etwas, das wir das wahre Sein eines Dinges nennen müßten, kann durch die unbestimmte Leuchtkraft des Stoffes manchmal besser als durch seine Form zur Geltung und zu unserer Kenntnis gelangen. In diesen Fällen gebrauchen wir das Wort echt in prägnantem, betontem, emphatischem Sinne, ohne danach zu fragen, ob eine Subsumptionsschwierigkeit in betracht komme. So kann also das Wort echt einen eigenen, positiven Sinn bekommen, der von der Rücksicht auf die Kategorie des Unechten, die doch sonst als die primäre bezeichnet werden muß, fast frei ist.

Dies alles beruht auf der selbständigen Entwicklung von zunächst nur dialektischen oder gleichnisartigen Ansätzen.

Diese Entwicklung führt noch weiter. Die bloß theoretische Hochwertigkeit (Dignität) des Stoffes bei Echtheitspräzisierung muß sich alsbald in eine praktische Hochwertigkeit verwandeln. Denn in der Hauptsache

werden wir uns genötigt sehen, nach *guten* Grundprinzipien (nicht nach schlechten oder bösen) in all den Dingen zu suchen, in denen ein zentrales Echtheitsurteil in Frage kommt.

10. Wertprobleme schließen sich an die zentralen Echtheitsprobleme an

Von dem theoretischen Wertvorzug (Dignität) ist der sittliche Wertvorzug des Echten zu unterscheiden.

Die Verknüpfung der unruhigen Frage, was ist echt? mit der älter überlieferten Frage, was ist Tugend?, was ist gut? führt hier zu merkwürdigen und wichtigen Verschlingungen, so daß, wenn man sich diesen Fragen zuwendet, man geradezu sagen kann: Das Problem des Echten bildet einen integrierenden Bestandteil der Ethik.

Denn wenn man sich fragt, ob etwas an einem Menschen echt zu nennen sei, wird man genötigt zu erwägen, was denn der Wesensgrund in diesem Menschen letztthin wollen könne. Man kann dann verschiedener Meinung darüber sein, ob die Menschen überhaupt ihrem Wesen nach dazu bestimmt seien, gut oder böse zu sein. Entschließt man sich zur ersteren Ansicht, so wird man das Böse, wo es auftritt, als eine Entgleisung der Menschenatur ansehen müssen. Kann man das Böse darum auch noch längst nicht unecht nennen, so darf man doch vielleicht urteilen, es gebe kein letztthin echtes Böses. Was aber das echte Gute sei, wird zu einer ungeheuer wichtigen Hilfsfrage bei der Entscheidung aller Echtheitsfragen.

Alle früheren Echtheitsfragen waren Tatsachenfragen: in die Frage nach dem echten Guten aber mischt sich ein Willensmoment von seiten des fragenden Menschen. Während sich sonst Wert- und Vollkommenheitsfragen mit den Tatsachen- und Subsumptionsfragen der Echtheitsprobleme zwar mischen konnten, nicht aber zu deren selbständiger Natur gehörten, so ist in der Frage nach dem echten Guten ein Punkt gegeben, und zwar der einzige, an dem die Wertidee allerdings in zentraler

Weise in das theoretische Denken über Echtheitsfragen eingreift.

Diese Dinge werden eine gesonderte Betrachtung fordern.

11. *Unecht und unvollkommen*

Beim Unvollkommenen handelt es sich um Mängel einer Sache; beim Unechten handelt es sich mehr um Verwechslungen zweier Sachen.

Zur Klärung des Begriffs des Unvollkommenen sei zunächst folgendes bemerkt.

Wenn wir einen Willen in einem Dinge zu erkennen glauben oder ihn in das Ding hineindenken, so wird dies Ding in einem großen Teil seines Seins durch einen solchen Willen als Einheit zusammengehalten. Das heißt: wir können diesen Willen nicht mehr aus den Augen verlieren, wie sehr wir auch sonst unsere Auffassungen über das Ding ändern mögen. Eine Sonderform des in ein Ding hineingedachten Willens ist das Sollen. Auf diejenigen Dinge, in die wir solches Wollen oder Sollen hineindenken, finden die Begriffe des Vollkommenen und Unvollkommenen Anwendung.

Mit dem Unterschied des Unvollkommenen und des Unechten aber verhält es sich folgendermaßen.

Wenn die Existenz eines Wollens — oder Sollensprinzips, das wir vorweg in das Ding hineinlegten und an dem wir festhalten, bei näherer Betrachtung des Dinges als real und nicht bloß als Einbildung des Urteilenden erkannt wird, das Ding sich aber dennoch nicht getreu nach dem angenommenen Prinzip verhält, so nennen wir das Ding unvollkommen. Wenn dagegen das vorweg angenommene Willensprinzip als nicht gültig für das betrachtete Ding befunden wird, wir aber doch nicht umhin können, unsere Urteile über das Ding im Hinblick auf jenes Prinzip zu formulieren, so nennen wir ein solches Ding unecht.

Ein unechtes Kunstwerk ist also kein unvollkommenes Kunstwerk, weil es, genau gesprochen, überhaupt kein Kunstwerk ist. Was es sonst sei, zu bestimmen, ist nicht

unsere Aufgabe. Vielleicht sollte man es ein Dokument der Eitelkeit nennen. Man könnte sich aber auch begnügen, es ein Produkt der Ananke zu nennen.

Diese genaue Sprache läßt sich nicht durchführen. Wir haben früher die Gründe betrachtet, aus denen es angemessen ist, von unechten Kunstwerken und unechten Dingen überhaupt zu sprechen.

Auch kommt noch folgendes in Betracht. Echtes und Unechtes liegen in der Seele des Schaffenden mitunter dicht nebeneinander; die Einstellungen der einen und der andern Art können von Augenblick zu Augenblick wechseln. Dann kann das Werk halbecht werden, und als ein solches halbechtes Werk kann es freilich ein unvollkommenes Werk seiner Art genannt werden. Aber dieser Umstand beeinträchtigt unsere Ergebnisse hinsichtlich der prinzipiellen Natur des Unechten nicht.

12. *Unechtheit und Verstellung*

Verstellung und Unechtheit unterscheiden sich, gemäß Früherem, durch das Moment des Wissens oder Nichtwissens über die zu begehende Schichtenverschiebung. Es kommt noch der weitere Unterschied hinzu, daß der Spalt bei den typischen Unechtheiten an anderer Stelle liegt als bei den typischen Verstellungen. Der sich Verstellende hat keinen guten Willen und weiß dies. Der unecht sich Äußernde hat einen guten Willen, aber keine mittätige unbewußte Natur in sich. Er weiß dies letztere aber nicht.

Manchmal freilich scheint es, als könnte ein unecht sich Äußernder es wissen, daß seiner Äußerung die Tiefe fehlt. Zum wenigsten hinterher, nachdem die Äußerung geschehen, kann dies jemand manchmal wissen. Wüßte er es vor oder während der Äußerung, so unterließe er sie wohl. Es sind dies die Fälle, in denen jemand etwa lächelnd und überlegen oder auch beschämt sich sagt: das war unecht.

Diese Erwägungen geben Anlaß zu einer feineren Unterscheidung. Das Unechte, das von seinem Urheber sogleich als solches erkannt wird, ist ein Unechtes von

leichterer, weniger schlimmer Natur. Schlimmer ist es, wenn der Täter verblendet bleibt. Im ersteren Falle ahnt er das Tiefere, das nicht entbehrt werden kann; er ist daher fähig, wenigstens hinterdrein festzustellen, daß es ihm daran gefehlt hat. Im zweiten Falle ahnt er das Tiefere nicht. Wenn er das Tiefere ahnt, so kann er das Unechte, das ihm entschlüpft ist, wieder gutmachen. Ein Geist des tieferen Ahnens wird seine Äußerungen und Werke verklären. So kann etwas, das im milderen Sinne unecht ist, einen integrierenden Bestandteil von etwas Echtem abgeben. — Man vergleiche hierzu die Ausführungen in Kapitel IV.

13. Das Unechte, das wirkt

Für unsern Begriff des Unechten ist es zunächst gleichgültig, ob dasselbe anzieht und wirkt oder ob es abstößt und mißfällt. Es gehört zu ihm ebensowohl das Prunkende und Schreiende, dem alle Leute zulaufen, als das Wehleidige und Verzierte, von dem man sich sogleich abwendet.

Die Tatsache, daß das Unechte oft ganz besonders erfolgreich ist und daß es, kurz gesagt, wirkt, ist noch besonderer Nachforschungen wert. Manche Leute, die um jeden Preis wirken wollen, rechnen damit und stellen kaltherzig das Unechte in ihren Dienst. — Dürfen wir uns aber so ausdrücken, wenn wir folgerichtig bei den von uns gegebenen Unterscheidungen und Erklärungen bleiben wollen? Wir dürfen es nicht. Denn gemäß unseren Aufstellungen ist das Unechte nie etwas Gewolltes. Jede Herstellung eines Äußeren, dem das Innere fehlt, wenn dies mit Bewußtsein und Absicht so gemacht ist, heißt uns einfach Betrug oder Verstellung.

Daß das Volk das Wort «unecht» auch in diesen Fällen gebraucht, liegt daran, daß es sich das Wort «Verstellung» für Äußerungen des Menschen *in Rede und Gebärde* vorbehält, aber nicht für Werke gebraucht, die ein Mensch von sich ablöst. Es fehlt hier an einem Worte.

Man darf auch annehmen, daß bei dem meisten, was man Kitsch in der Kunst nennt, die Hervorbringer dieser

Leistungen sich über das Unrecht, das sie verüben, nicht recht klar sind. Nur ganz wenige, niedrige Seelen benutzen Kunst und Beredsamkeit, um Wirkungen hervorzubringen, deren unlautere Art sie genau kennen. Für diesen Fall fehlt es an einem Worte.

14. *Echtheitsfragen in der Wissenschaft*

Ich erwähnte die Dunkelheit, die vielen methodologischen Begriffen anhaftet. Von großer Wichtigkeit und Breite sind auch noch andere Echtheitsfragen in der Wissenschaft. Beim Begriff des «Scholastischen» im Betrieb der Wissenschaften meinen wir, daß manche Denker unnötige Schwierigkeiten aus Worten willkürlich vor sich auftürmen. Dergleichen hat es in der Philosophie zu allen Zeiten gegeben; ob es im Mittelalter damit schlimmer war als sonst, kann dahingestellt bleiben. — Beim Begriff des bloß «Geistreichen» denken wir an etwas, das willkürlich zugespitzt ist und den Hörer zunächst blendet und gefangen nimmt, im Grunde aber nicht fördert sondern betört. Die bloß geistreiche Art manches Feuilletonstils ist bekannt genug. — Alles in allem lautet die Frage: Welches ist der echte Geist der Wissenschaft und der Erkenntnis überhaupt? Ist es der Geist der Gründlichkeit? Oder steht vielleicht dem Geiste der Gründlichkeit der Geist der Genialität als etwas noch Echteres und Besseres und Tieferes gegenüber?

Das sind Fragen, die sich nicht in Kürze erledigen lassen.

15. *Skeptische Bedenken gegen das Studium des Begriffs des Echten*

Ein Student machte einmal zu den hier behandelten Problemen die ablehnende Bemerkung: echt sei, was der Einzelne jeweilig dafür halte. Er führte Fälle an, bei denen die Entscheidung so schwierig war, daß die Debat-

tierenden abbrechen mußten, ohne daß eine gemeinsame Überzeugung erzielt werden konnte.

Als Aristoteles die Begriffe der Tugenden dadurch festzulegen versucht hatte, daß er jede Tugend die rechte Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig sein ließ, fügte er hinzu: es sei die rechte Mitte nicht etwas mathematisch Errechenbares sondern jedesmal das, was der Verständige dafür halte. Dieser Ausdruck von dem, «was der Verständige dafür halte» hätte auch den skeptischen Studenten beim Lesen des Aristoteles stutzig machen können. «Wie, so könnte er den Aristoteles fragen, wenn du nun doch das Urteil des Verständigen dazu brauchst, um zu erklären, was gut und böse sei, warum fängst du nicht gleich damit an und erspartest uns und dir die eingeschobenen konstruktiven Schematismen? Warum sagtest du nicht gleich: Tugend ist, was der Verständige dafür hält?»

Auch ich könnte in bezug auf mein Problem sagen: echt ist nicht, was jeder Beliebige dafür hält sondern was der Verständige dafür hält. Ich glaube aber, wegen des logisch Unzulänglichen, das damit gegeben ist, ebenso wie Aristoteles Nachsicht zu verdienen. Und dafür gibt es gute Gründe. Denn es ist niemals anders in der Welt, als daß unsere Erkenntnis auf Zirkeln ruht. Nur sind die Zirkel meist so groß, daß man sie, sobald man sich in irgendeine kleine Strecke des geistigen Fortschritts vertieft hat, nicht mehr sieht. Für unsern Fall gilt daher: Echtheit kann niemals definiert werden, ohne daß ein Mensch vorausgesetzt wird, der das Echtheitsurteil abzugeben haben würde, und nicht, ohne daß man anzunehmen hat, daß dieser Mensch selbst schon einen gewissen Grad von Echtheit erreicht haben müßte. So wie Aristoteles hätte sagen können: Tugend sei, was der Tugendhafte dafür hält, so würden wir sagen können: Echt sei, was der Echtsinnige dafür hält. Beide Erklärungen sind Zirkelerklärungen.

Wenn mein skeptischer Student sagt: «Echt ist das, was Sie dafür halten,» so liegt in dieser spöttischen Formel die wider seinen Willen richtige Meinung, daß es unmöglich sein werde, die Echtheit zu erklären, ohne bereits etwas von ihr in demjenigen Menschen voraus-

zusetzen, der die Echtheitsurteile abzugeben haben wird. So ist es auch wirklich. Aber das vernichtet nicht den Wert unserer übrigen theoretischen Bemühungen.

Denn so, wie die Theorie des Aristoteles von der rechten Mitte gleichsam eine Zwischenkonstruktion ist, die dem gefühlsmäßigen Wissen und Urteilen eine halbe und relative Verstandes-Unterstützung gewährt, so gilt das gleiche auch von unseren konstruktiven Erklärungen des Echtheitsbegriffes. Einem Blinden Kriterien an die Hand zu geben, durch die er von weitem alle Dinge sicher würde erkennen können, das vermag der Philosoph allerdings nicht. Wer dies verlangt, wie es der Student durch seine spöttische Ablehnung tut, schiebt der Philosophie ein überspanntes Konstruktionspostulat zu, von dem seine eigene Methodik und Wissenschaftlichkeit vexiert wird.

16. *Beurteilung der höchsten künstlerischen und wissenschaftlichen Leistungen*

Bei manchen fremdartig und kühn anmutenden Werken der Kunst und der Wissenschaft ist die Entscheidung über echt und unecht besonders schwer. Solche Beispiele sind für skeptische Gegner der philosophischen Bemühung sehr geeignet.

War nicht Goethe gegen Kleist ungerecht und Kant gegen Fichte? so rief man im Kreise meiner Studenten. Wer hat also ein Urteil über das Echte? Waren Schillers Räuber echt? Goethes Werther? Warum soll den literarischen Verwegenheiten unserer Jugend weniger Wert beigemessen werden als dem Sturm und Drang der Klassiker? Ist Schopenhauers Philosophie echt zu nennen? Wer will das wissen und entscheiden? Es schien bei dieser Debatte, als sollte das Wort echt ganz gestrichen werden. Es bliebe dann nichts übrig, als jede Ausgeburt eines lebensvollen Geistes, besonders aber das, was aus jugendfrischem Ungestüm und im Gefühl subjektiver Notwendigkeit geleistet würde, gleich ernst zu nehmen. Es sollte alles als gleich echt angesehen werden, weil nichts echt wäre als das wirkliche Leben, aus dem ja

alles hervorginge. Wenn aber wirklich größere und geringere Werte unterscheidbar würden, so sollten sie eher der Genialität als dem Echtheitsbegriffe zugeschoben werden. Genialität aber schien wohl mehr auf die Merkmale der Kühnheit und Neuheit als auf irgend etwas anderes begründet zu sein. Wahr und widerspruchlos sei z. B. Schopenhauers Leistung nicht, aber sie sei kühn und neu. — Auch das Kriterium der Langlebigkeit der großen Werke in der Bewunderung der Menschheit wollte man nicht gelten lassen. Der berühmte erste Satz der Mondschein-Sonate Beethovens, so argumentierte man, habe vielleicht beim dritten Hören auf jeden von uns überwältigender als jemals früher oder später gewirkt. — Auch führte man irgendeinen gegenwärtigen Schriftsteller an, der seine höchst lesenswerten Ausführungen mit der Erklärung beschlossen habe, daß in ebendem Augenblick, da er sein Buch beendet habe und der Veröffentlichung übergebe, seine Ansichten bereits andere geworden seien. Spöttisch faßte man alles in den einen Satz zusammen: «Echt ist also, was Sie dafür halten.»

Durch das Auftauchen der Probleme von echt und unecht sind wirklich die an sich unsicheren und zweifelvollen Lagen unserer Intelligenz gegenüber bestimmten Problemen gekennzeichnet. Jedoch enthebt uns dieser Charakter der Unsicherheit und Schwierigkeit nicht der Aufgabe, eine prinzipielle Klärung dessen, um was es sich hier handelt, zu versuchen. Dies taten wir, indem wir die typischen Wege beschrieben, die die Urteilskraft bei ihren Reflexionen über echt und unecht zu beschreiten pflegt. Daß ein Philosoph, der diese allgemeinen Untersuchungen anstellt, darum noch nicht befähigt ist, alle konkreten Echtheitsfragen in der Welt für jetzt und künftig entscheidend zu lösen, versteht sich von selbst, — obschon man hoffen darf, daß wer mit Ernst und Liebe diese Fragen im allgemeinen durchdacht hat, auch für die Einzelfragen der Wirklichkeit an Urteil werde gewonnen haben.

Es ist nur natürlich, daß die Echtheitsfragen für einige berühmte Leistungen der Vergangenheit, wie etwa für die Schopenhauersche oder die Schellingsche Philosophie,

heute vielen als unlösbar gelten müssen. Die meisten, die staunend in der Welt der großen geistigen Leistungen dieser Art umherblicken, sind durch das Paradoxe und Inkommensurable, dem sie sich gegenübergestellt finden, so verwirrt, daß sie alsbald jedwedes eigne Urtheil aufgeben. Fortan bewundern sie aus der Vergangenheit, was allgemein bewundert wird, und behelfen sich für die Gegenwart mit den elenderen Maßstäben der bloßen Schulgerechtigkeit oder Mode-Etikettierbarkeit.

Nur sehr wenige tiefveranlagte und reich gebildete Menschen vermögen aus freiem eigenem Urtheil zu erkennen, daß Schillers Räuber als ein echtes Werk des Genius zu gelten haben. Es beruht dieser Echtheitswert wahrscheinlich darauf, daß das Licht des Schillerschen geistigen Charakters einen veredelnden Schein über das Drama geworfen hat, so daß selbst offenkundige Schwächen vor der Weite des Horizonts der Dichtung zurücktreten. Sentimentalitäten und Geschraubtheiten werden auf solche Weise verzeihlich. Bei kleineren Geistern aber, die die gleichen literarischen Jugendsünden begehen, werden diese nicht verzeihlich befunden werden können.

Das Fluidum eines großen und echten Geistes kann einen inneren Bruch überstrahlen. In diesem Sinne muß auch Schopenhauer echt genannt werden. Dieses Fluidum und diese Geistesgröße sind aber nicht auf so etwas wie Kühnheit zurückzuführen. Eher könnte es sich um ein hohes Maß relativer Wahrhaftigkeit in einigen Hauptpunkten des sittlichen Seins und Denkens trotz festgehaltener Unwahrhaftigkeit in einigen Nebenpunkten handeln. Ich zweifle nicht daran, daß die großen Widersprüche bei Schopenhauer mehr als gewöhnliche Irrtümer waren. Vielleicht beruhten sie auf selbstbetrügerischer Unwahrhaftigkeit. Aber kann sich der alltägliche Mensch wohl ein Bild davon machen, hat er die Maßstäbe dafür, um zu sehen, daß ein anderer Mensch wirklich an bestimmten Stellen unwahrhaftig sein kann, — da, wo der Betrachtende es leicht erkennt und unbegreiflich findet, — und daß doch der betrachtete Mensch alles in allem von tieferer und umfassenderer Wahrhaftigkeit sein kann als der ihn Beurteilende? Man erinnere sich der Aufrichtigkeit, mit der Schopenhauer so oft bei den

Klagen über die Schlechtigkeit der Menschennatur sich selbst mit einbegreift, und man wird vielleicht einen Anhaltspunkt dafür bekommen, warum der Sarkasmus der Schopenhauerschen Invektiven so ganz und gar nicht bitter und peinlich wirkt. Es muß unbedingt in seinem Charakter etwas tiefes Echtes gesteckt haben, sei es Wärme oder eine hohe strenge Gerechtigkeit, das wir fühlen aber vielleicht nur schwer zu erkennen vermögen.

Schopenhauers System ist nicht haltbar. Das Kantische ist es auch nicht, auch nicht das Spinozasche. Welcher Echtheitskraft es aber zuzuschreiben ist, daß solche unhaltbaren Systeme groß und bedeutend genannt werden können, das ist eine sehr schwierige Frage, deren Beantwortung hier weiter nicht versucht werden kann.

Manches von solchen Fragen läßt sich zwar bei gutem Willen aufklären, aber eine große Unsicherheit bei diesen höchsten und bisweilen seltsamsten Werken des Menschengestes wird immer bleiben. Wenn heutige Menschen den so ungleichen Größen der philosophischen Vergangenheit, allen miteinander, eine gewisse Verehrung zollen, so beruht dies allerdings zum größten Teil auf Autoritätsglauben, ist also konventionell. Darüber soll man sich nicht täuschen.

Dies letzte erkannt zu haben, war das Verdienst jener skeptischen Studenten bei ihren Einwänden. Auch in ihrem Zweifel steckte noch ein Korn Echtheitstugend. Aber es liegt die Gefahr der geistigen Selbstzerstörung in so unbesonnener skeptischer Einseitigkeit.

ZUM ZWEITEN UND DRITTEN KAPITEL

17. Erkenntnistheoretisches über die Idee des Werts

Das, was wir einen Wert oder das Gute nennen, ist nicht lediglich etwas, das wir uns ausdenken und willkürlich dazu erheben, sondern es ist etwas, das bereits außerhalb der individuellen Reflexion festzustehen scheint und nach dem diese Reflexion sucht. Es gehört demnach das Gute einer geistigen Objektivität an, die unserm individuellen Ich auf ähnliche Weise gegenübersteht als ihm die kosmische Natur als reale sinnliche Wirklichkeit gegenübersteht. In diesem Sinne muß der Begriff des Guten realistisch genommen werden*). (Ein Sonderfall davon wäre der, daß die Idee des Guten in die Vernunft des Menschen apriori — aus Jenseitskräften her — eingeschrieben wäre; dann hätte der Verstand des Individuums gleichsam in der Vernunft ebendesselben Individuums die Idee des Guten zu lesen. Dies ist die Struktur des Kantischen Pflicht-Intuitionismus.)

Aber die geistige Objektivität, in die wir das Gute als existierend verlegen, ist nicht etwas so Greifbares und der Art nach Gesichertes als die Objektivität der räum-

*) Eine allzu einfache Auffassung dieses Verhältnisses wäre die, daß man den Willen der Menschheit (oder des Volkes) dem Willen des einzelnen so gegenüberstellt, wie wir hier Objektivität des Seins und Subjektivität der Reflexion gegenübergestellt haben. Man müßte dann annehmen, daß sittlich reflektieren soviel heiße, als in dem Willen der Menschheit (oder des Volkes) zu lesen suchen, etwa so, wie ein Kind in dem Willen der Eltern zu lesen sucht, um ihn gehorsam und sinngemäß zu erfüllen.

Diese Auffassung ist unzureichend. W. Wundt nennt sie, in Ablehnung an Kant: „das Prinzip der politischen Heteronomie in der Ethik“. Beide Denker verwerfen dies Prinzip. Daß es unzureichend ist, zeigt sich schon darin, daß die Philosophen, die es vertreten, sehr rasch dazu überzugehen pflegen, dem „Willen der Menschheit“ (oder

lichen Natur. Auch scheint — trotz jenes Postulates der Objektivität der Werte — in allem Werten, ebenso als in allem Handeln, etwas Spontanes von seiten des Menschengeistes her zu stecken, für das unsere Reflexion keine gesicherten Gründe besitzt.

In den kleinsten Kreisen unseres Seins und Wirkens können wir eine entschiedene und ehrliche Überzeugtheit vom Guten und Bösen in uns tragen; sobald wir aber die Gedankenkreise etwas weiter spannen, geraten wir in Unsicherheit. Dies wird auch nicht anders, wenn wir das Bild dieser irdischen Welt durch den Glauben an eine jenseitige Welt und an einen göttlichen Willen ergänzen. Denn dann werden wir uns fragen müssen, ob wir den göttlichen Willen richtig verstehen. Aus dem allen folgt nun nicht, daß wir Skeptiker und Relativisten hinsichtlich des Ethischen werden sollten. Die unergründliche Weisheit, auf der unser Dasein beruht, hat gewollt, daß wir werten und urteilen sollen. Sie muß also selbst Wertideen gedacht haben.

Aber innerhalb dieses positiven Glaubens gibt es Unsicherheiten, und ein besonderer und wichtiger Grund zu solcher Unsicherheit läßt sich auf prinzipielle und spekulative Weise folgendermaßen fassen und darlegen.

Wir sagten bereits, daß im Werten Spontanität steckt. Mit einem jeden Wertgesichtspunkt spaltet der Mensch die Wirklichkeit, setzt einiges von ihr in ein helles und warmes Licht und versenkt anderes in tiefere Schatten. Der Begriff des Wertes oder des Guten bedeutet ein Auswählen; man kann nicht einiges für wertvoll erklären,

des Volkes) etwas anderes zu substituieren, nämlich die Zweckmäßigkeit der Imperative für das Wohlergehen von Menschheit (oder Volk). Ein zu erforschendes System von kompossibeln Zweckmäßigkeiten ist aber etwas anderes als das System eines in der öffentlichen Atmosphäre wirksamen Willens. Überdies wird der Tieferdenkende einsehen müssen, daß Zweckmäßigkeiten nur etwas Relatives sind und daß sie absolute Wertideen zu ihrer Beurteilung voraussetzen, so unsicher wir auch im Erfassen dieser absoluten Ideen sein mögen. — Daß die Existenzform eines parasitischen Bandwurms, ohne Sinneswerkzeuge, weniger zweckmäßig sei als die einer hochorganisierten Spinne, wird sich schwerlich durch reine Zweckbetrachtungen ohne absolute Wertvoraussetzungen erweisen lassen. Also bleiben wir am besten bei dem ontologischen Postulat eines objektiven Reiches der Wertideen.

ohne zugleich anderes als weniger wertvoll, wertschädigend oder unwertig zu betrachten.

Für diese oftmals recht harten geistigen Entschlüsse werden sich vollkommen zureichende Gründe schwerlich angeben lassen. Zwar wir blicken eifrig darauf hin, ob auch Natur und Menschheitsgeschichte die von uns angenommenen Wertgesichtspunkte zu bestätigen scheinen. Aber wie könnten wir hierin jemals zur Sicherheit und Ruhe gelangen? Kommt es nicht bisweilen vor, daß das zunächst unwert Scheinende sich als Vorstufe einer Entwicklung zu neuen Werten erweist?

Hiermit hängt weiter folgendes zusammen. Wir hegen Verehrung für die Ordnung des Kosmos als Ganzem, d. h.: für die Weisheit der gesamten Schöpfung. Wir können dabei Gott und Welt nicht vollkommen trennen. Dieser Verehrung und Bewunderung widerspricht es, daß wir, wenn wir Einzelnes werten, den Versuch machen, Teile der Schöpfung hinwegzudenken oder gar ihre gewaltsame Vernichtung zu wünschen.

Es ist bekanntlich der Widerspruch, an dem die Spinozasche Ethik krankt, daß Spinoza nicht müde wird, zu betonen, das Ganze der Welt sei gut und vollkommen, und daß er doch zugleich mit metaphysischer Absolutheit die Tugend als gut empfiehlt und vor der Unfreiheit der Leidenschaften warnt. Es ist dies eine Zwiespältigkeit, die wir alle in uns tragen, die hier in dem grotesk übertreibenden Projektionsbilde des Spinozaschen Systems zum Ausdruck kommt. Es war keine zufällige Schwäche des Spinozaschen Denkens, die diesen bekannten Widerspruch in sein System hineingebracht hat. Denn wir alle können nicht umhin, dem Ganzen der Welt (der diesseitigen und der jenseitigen) Verehrung zu zollen, obwohl wir doch, sofern wir Gutes und Böses unterscheiden, das Böse aus der Welt fortwünschen müßten.

Aus dem Gesagten ergibt sich folgende transzendental-philosophisch-anthropologische Wahrheit: Es mischt sich auf eine bis auf weiteres unaufhellbare Weise in unserer ethischen Einstellung die Überzeugung, daß es ein Reich objektiver Wertordnungen gibt, mit der unruhigen Ahnung, daß unser menschliches Werten ein nicht zugänglich begründeter Akt sei. — Philosophisch sublimer könnte

man sich ausdrücken, wenn man die Gewalttätigkeit unseres Wertens Spontanität (im Sinne Kants etwa) nennen würde. Das Gesamtbild der Sachlage würde aber dadurch nicht geändert.

Mit dieser Wahrheit über die Lage des Menschen in der Welt hängt der erkenntnistheoretisch-besondere Charakter zusammen, den die Wertbegriffe haben. Sie haben in diesem Punkte einen ganz anderen Charakter als die wertfreien Tatsachenbegriffe der Natur und Geschichte. Nimmt man zwar die Wertbegriffe und die Tatsachenbegriffe, beide, nominalistisch, so stimmen sie im Charakter miteinander überein. Das heißt: man kann einen Wertbegriff ebenso wie einen Tatsachenbegriff aus einer Reihe von Merkmalen zusammensetzen und dekretieren, daß alles, was diese Merkmale enthalte, fortan diesem Begriffe zuzuweisen sei. Es können aber beiderlei Arten von Begriffen auch realistisch genommen werden. Dann besteht ein Unterschied zwischen ihnen. Dieser liegt darin, daß die Unsicherheit, ob das hinter den Begriffen Liegende auch richtig gefaßt sei, bei den Wertbegriffen von ganz anderer Art als bei den Tatsachenbegriffen ist.

Daher tritt bei der Idee des Guten der Charakter der Vorläufigkeit, Inadäquatheit und Wandelbarkeit aller ihrer Fassungen viel stärker und in ganz anderer Art hervor als bei irgendeiner andern Idee oder als bei irgendeinem Tatsachenbegriff. Dieser Unterschied ist nicht bloß ein quantitativer, sondern ein qualitativer.

Der Charakter der Unruhe und Unsicherheit, der mit der Idee des Guten gegeben ist, kommt von hier aus auch in alle andern Wertfragen und an einem bestimmten Punkte auch in alle Echtheitsfragen hinein.

Diese besondere Unsicherheit ist nicht die Unsicherheit der sonstigen Echtheitsprobleme, auch nicht die Unsicherheit derjenigen Echtheitsprobleme, die wir die zentralen genannt haben. Es hat eine eigene Bewandnis mit ihr.

Früher hat man gesagt, daß der Mensch bestimmt sei, nach sittlicher Vollkommenheit zu streben, obwohl er sie auf Erden nie erreichen könne. Man könnte in durchaus gleichem Sinne hinzufügen, daß er wohl auch be-

stimmt sei, an der *Erkenntnis* des Guten sich abzumühen, solange seine Geschichte auf diesem Planeten dauern wird. Es gibt eine gewisse Tiefe, in der das Nachdenken über das Gute und das Vollbringen des erkannten Guten so zusammenhängen und so zusammengehören, daß man sie als nur zwei verschiedene Äußerungen der gleichen sittlichen Kraft ansehen könnte. Weshalb sollte also nicht diese Kraft in ihren verschiedenen Äußerungen die gleichen Schicksale haben? Auch die Erkenntnis des Guten und Bösen ist ein für uns Menschen unerreichbares Ziel, nach dem zu streben wir jedoch nicht nachlassen dürfen. Diese Unerreichbarkeit hat ihren Grund in einem etwas verdeckten, jedoch kardinalen Moment in der Idee des Guten.

18. *Übergang von der Idee des Guten zu der Idee des Echten*

Wir haben, wenn wir nach echter Tugend fragen, es mit *zwei* Quellen der Urteils-Unsicherheit zu tun, nämlich mit der Unsicherheit der Subsumptionsaufgabe und der Unsicherheit, die der Idee des Guten anhaftet. Betrachtet man z. B. die Fragen: Ist diese Tapferkeit echt? Ist diese Demut echt? Ist diese Liebenswürdigkeit echt?, so wird man spüren, daß es sich hier nur zum Teil darum handelt, den einzelnen beobachteten Menschen zu durchschauen und ihn mit dem Ideal der Tugend zu vergleichen. Zum andern Teil handelt es sich darum, sich über dies Ideal selber erst Rechenschaft zu geben. Diese letztere Frage fließt immer in die erstere hinein. Das gleiche Verhältnis wiederholt sich noch einmal in der Richtung auf höhere Abstraktionen hin, insofern jede einzelne Tugend nur im Zusammenhange mit der allgemeinen Idee des Guten richtig erfaßt werden kann.

Bei dem Zusammenfließen dieser Reflexionen stellt sich die Lage nun merkwürdiger Weise so, daß die konkreten Echtheitsfragen, welche die Tapferkeit, Demut und Liebenswürdigkeit eines bestimmten Menschen betreffen, leichter sich beantworten lassen als die abstrak-

ten und allgemeinen Fragen nach den Ideen der einzelnen Tugenden oder nach der Idee des wahren Guten überhaupt. Das allgemeine ethische Problem sucht daher Stütze und Halt bei den konkreten Echtheitsfragen, die sich auf die einzelne Tat und den einzelnen Menschen beziehen. Mit einem Wort: Die Forschung nach der *Idee des Guten* steigt herab und bescheidet sich für eine Weile zur Forschung nach der *Idee des Echten am einzelnen Menschen* zu werden.

Dies ist also der Weg, den die menschliche Vernunft einschlägt, um sich in diesen Unsicherheiten zu helfen: Statt die Frage nach dem wahren Guten in abstracto zur Lösung zu bringen, stellt man sich den einzelnen Menschen vor Augen und fragt sich: Ist dieser Mensch in sich sittlich gesund? Ist er echt? Wie weit kann man von seiner endlichen Intelligenz es erwarten und verlangen, daß er die Idee des Guten durchdacht habe, ehe er handelt?

Wir wollen ein Beispiel machen. Man stelle sich die Frage: Waren die Kriegsknechte, welche Christus kreuzigten, schlechte Menschen, welche die Hölle verdienen? Oder: Wie weit darf und soll ein Beamter ein gehorsames Werkzeug der Obrigkeit sein, wenn er sieht oder zu sehen glaubt, daß sein Vorgesetzter Unrecht tut? Das sind sehr peinliche Fragen. Vielleicht ist es möglich, hier halbwegs vernünftige und halbwegs konventionelle Grenzlinien zu ziehen. Sicher ist es, daß wir das sittliche Gute mit Rücksicht auf den einzelnen Menschen und die ihm zugemessenen Kräfte bestimmen müssen und daß wir es nicht aus der Idee einer künftig zu erreichenden Vollkommenheit der Menschheit ableiten können, ohne das Gegenwärtige zu bedenken.

Wir können uns daher auch so ausdrücken: Wenn wir das Gute an sich nicht haben können, so wollen wir den echten Menschen haben. Dies ist es, was wir die Zentralisation der Ethik auf die Idee des Echten oder, mit andern Worten, auf den Einzelmenschen und auf dessen sittliche Geschlossenheit und zugleich natürliche Möglichkeit nennen möchten.

Der Geist einer solchen Zentralisation der Ethik auf den Einzelmenschen bildet eine breite und mächtige

Strömung in der Geschichte der Menschheit, wenn auch nicht gerade in den philosophischen Systemen. Das Christentum hat diese Strömung sehr begünstigt. Es ist z. B. nicht selten bei tief christlich fühlenden Menschen etwas aufgetreten, was wir den Geist einer *Ethik des Nahen* nennen könnten. Dieser Begriff des Nahen ist schon in dem Begriff der Nächstenliebe gegeben. Wir brauchen nur philosophisch herauszuholen, was als ethisches Prinzip darin enthalten ist: Es soll der Mensch seine Pflicht an dem tun, was ihm nahe ist und nahe kommt. Er soll nicht über die Minderung des Elends in aller Welt nachdenken und dabei seinen Nächsten, der ihn um eine Kleinigkeit bittet, abweisen. Man sieht: dieser sittliche Geist weist ein Übermaß von Rücksicht auf Prinzipielles von sich.

Verurteilt man z. B. die Kriegsknechte, so kommt dabei nicht so sehr die Unschuld Christi in Frage als vielmehr die elementare Forderung, daß einer jeden gesunden menschlichen Natur die Scheußlichkeit bewußten Quälens eines Mitmenschen widerstreben sollte. Dies wäre hier der Gesichtspunkt des Sittlich-Naheliegenden. — Wir unterfangen uns nicht, in diesen schwierigen und peinlichen sittlichen Fragen eine Entscheidung zu treffen; es kommt hier nur darauf an, zu zeigen, daß es einen sittlichen Geist gibt, der in dieser Richtung der Zentralisation der Ethik auf den echten Menschen hin unter uns allen wirksam ist.

Jetzt werden wir einsehen, warum die Idee des Echten zu einem neuen sittlichen Ideal hat werden können.

Es liegt in der Natur aller Echtheitsfragen, daß sie um singuläre Fälle kreisen. Hier allein hat ja auch der Erfahrene und Feinfühlige die reichsten Möglichkeiten, nach Gefühl und Takt die Entscheidung über echt und unecht zu treffen. Mit dieser Tendenz der Echtheitsfragen verschwivert sich das allgemeine ethische Suchen, und so entsteht das ethische Ideal des Echten. Nun ist es auch klar, daß die Idee des Echten die Idee des Guten nicht verdrängen kann. Eher könnte man die Idee des Echten als einen besonderen Punkt in der Entwicklung der Idee des Guten bezeichnen. Dieser Punkt scheint aus der Hauptlinie stark seitlich herausgerückt zu sein.

Vielleicht liegt in der Idee des Echten sogar eine gewisse Einseitigkeit. Aber während einer besonderen Zeit-epoche der Menschheitsgeschichte könnte es wohl be-rechtigt sein, daß diese Idee den guten Willen der Men-schen fast ganz erfüllt.

Man hätte sich auch so ausdrücken können: Aus der abstrakten allgemeinen Idee des Guten habe sich im Laufe der Geschichte des Denkens die Idee des einzelnen «guten Menschen» entwickelt und sei in den Vordergrund des ethischen Bewußtseins getreten. Aber solche Aus-drucksweise wäre minder deutlich und minder kräftig. Denn bei der Idee des «guten Menschen» liegt es nahe zu denken, daß dies derjenige Mensch sei, der die Idee des Guten erfülle, und so wäre die Reflexion ins allzu Abstrakte und Allgemeine zurückgeleitet. Statt dessen ist es ein sehr glücklicher Griff des unbewußt waltenden Volksgeistes gewesen, daß die ungeschriebene Ethik des öffentlichen Bewußtseins bei ihrem Zentralisations-drängen zum Individuum hin sich des Begriffs des Echten bemächtigte.

19. Gründe zur Zentralisation der Ethik auf den Einzelmenschen

Im folgenden soll einiges prinzipiell bereits Ausge-sprochene näher ausgeführt werden.

Werten heißt, so fanden wir, Unterscheidungen in der Art treffen, daß einiges von dem Vorhandenen als gut und würdig der Unterstützung, anderes aber als böse und vernichtungs- oder bekämpfungswürdig angesehen werden müßte.

Vielleicht möchte jemand versöhnlich und mild gegen-über allem, was es gibt, denken und behaupten, daß es nur mehr oder weniger *Gutes* gebe. Dann wäre alles, was ist, gut und wert der Erhaltung und Förderung; nur wäre einiges dies in höherem, anderes in geringerem Grade. Allein mit dieser Formulierung kommt man nicht durch. Denn auch dann wird es sich unfehlbar er-weisen, daß «das Beste des Guten Feind» ist. Man kann nicht eine Sache pflegen und fördern, ohne einer andern

zu schaden. Befreit man einen Menschen von Krankheitskeimen, so entzieht man diesen Keimen damit das Leben. Erzieht man eine Hand zu grober und schwerer Arbeit, so macht man ihre Ausbildung in feinen Geschicklichkeiten unmöglich.

Es wäre ein schönes Ideal, wollte man dem Menschen vorschreiben, er solle nur positiv aufbauend, nie aber negativ zerstörend tätig sein. Man soll diesem Ideal auch wirklich so weit als möglich folgen. Es gibt genug Fälle, in denen die wahre Förderung der einen Partei auch der Gegenpartei zum Vorteil dient. Der äußerste Idealismus hofft solches sogar von der richtig gehandhabten Bestrafung der Verbrecher. Aber durchweg positiv in seinem Fühlen, Wollen und Handeln gesinnt kann niemand sein.

Diese Erwägung zeigt uns die eingreifende Bedeutung unserer Wertsetzungen und läßt uns die Verantwortung fühlen, die wir der Gesamtheit des Seienden gegenüber durch unsern Werten und Handeln auf uns nehmen. Feine und edle Geister werden infolge dieses Bewußtseins vor jedem engen und harten Doktrinarismus zurückschrecken; vor allzu schroffer Parteinahme werden sie sich in acht nehmen; sie werden sich in ihren Werturteilen nicht als weltlenrichtende Götter sondern als Menschen fühlen, deren Gesichtskreis immer als klein und beschränkt gegenüber der Allheit der Dinge gelten muß. Daher ist Mäßigung eine so edle menschliche Eigenschaft. In der größeren oder geringeren Mäßigung der Ideen und Taten zeigen sich die Tiefe und der Adel der Veranlagung nicht nur des Einzelmenschen sondern auch der verschiedenen Rassen und Völker der Menschheit.

Man würde von hier aus einer besonderen begrifflich-konstruktiven Erforschung der Frage nachgehen können, in wie verschiedener Art die Menschen sich dem gegenüber verhalten können, was sie für unwert halten. Denn obwohl unsere erste Erwägung ergab, daß der Kampf gegen den Unwert nicht ausgeschlossen werden kann, so ist doch zuzweit ins Auge zu fassen, daß er auf sehr verschiedene Art, d. h. mit sehr verschiedener Mäßigung, geführt werden kann.

Wir unterlassen dies jedoch und nehmen nun an, es

sei möglich gewesen, auf dem Wege des Nachdenkens aus den allgemeinsten Bedingungen der Werte setzenden Vernunft Schritt für Schritt das abzuleiten, was als die Idee des Guten in einem allgemeinen, menschheitlichen Sinne gelten könnte. Dann würde ein neues Problem in dem Augenblick hervortreten, in dem wir diese Idee des Guten in den Kopf und das Herz eines einzelnen besonderen Menschen einzupflanzen gedächten. Wir würden dann zu bedenken haben, daß dieser einzelne Mensch von sich aus etwas ganz anderes ist als ein Gefäß für Resultate der Philosophie. Das leibhaftige Individuum ist, schon rein geistig-seelisch genommen, mehr als reine Vernunft und bewußter Wille (Wir sehen von bösem Willen und niederer selbstischer Triebhaftigkeit hier noch ganz ab.)

Es besteht z. B. ein Unterschied zwischen dem guten Willen nebst dem, was dieser bewußt in der Wirklichkeit vollbringt, einerseits, und andererseits der ganzen Seele, welche auch Ungewolltes enthält und hervorbringt. Auch in den Sphären außerhalb des guten Willens gibt es «Werte». Die Dialektik, welche von diesem Punkte ausgeht, ist geeignet, das ganze Problem des Guten von neuem ins Wanken zu bringen. Es handelt sich hier unter anderm um die nicht geringen Dinge, die man das Ideal der Unschuld nennt, «die ihren Wert nicht kennt» und um die Gefahr einer übermäßigen Reflexion. Denn schwerlich kann es zur Bestimmung des Menschen gehören, daß jeder von uns ein Weiser in dem Sinne würde, daß er alle diese Dinge zu durchdenken vermöchte.

Es kann nicht angemessen sein, daß ein jedes Individuum so durchaus gründlich über alle sittlichen Fragen nachdenkt, als die philosophische Spekulation es tut. Diese Spekulation ist letzthin nur für eine Minderheit, nämlich nur für einige der geistigen Führer der Völker durchführbar. Die Masse der übrigen Menschen, die in die Notdurft des Lebens und in die nächsten Ziele ihrer spezielleren Berufe verstrickt sind, ist nicht imstande, diese Spekulation durchzuführen, auch nicht einmal sie nachzudenken. Auch sind nur ganz besonders veranlagte Charaktere zu ihr berufen. Denn es liegt eine Gefahr

darin, das Leben der Intelligenz so übermäßig auszubilden.

Um hier das Gesunde vom Ungesunden theoretisch zu scheiden, hat man versucht, die Tätigkeit der sittlichen *Vernunft* von der Tätigkeit eines bloßen sittlichen *Verstandes-Reflektierens* zu unterscheiden. Die Vernunft sei das Gesunde, das Reflektieren sei dagegen manchmal etwas Ungesundes. Daher müsse das Reflektieren begrenzt werden, es müsse kritisch im Zaume gehalten werden, wenn es nicht die Grundlagen menschlicher Charakterkraft untergraben soll. Aber diese Unterscheidung zwischen Vernunft und Reflexion ist noch nicht genug geklärt und gesichert, und wenn sie zurechtbestehen sollte, so ist es eben eine Sache besonderer Charakterveranlagung, ob ein Individuum sie bei sich selbst durchzuführen vermag. Fehlt die starke Veranlagung, so kann ein Weg vom Vernünfteln zur Demoralisation hinabführen.

Angesichts dieser Gefahren wird man darauf halten müssen, daß der Mensch eine Einheit bleibe, die zusammenhält. Man muß der rein intellektualistischen Forderung, das Ideal des Guten (oder des Echten) durchzuführen, indem man darüber nachdenkt, Grenzen setzen, die sich nach den persönlichen Bedingungen und Veranlagungen des einzelnen richten. Der Ethiker und Philosoph muß also das menschliche Individuum nicht nur als Träger der allgemeinen Wertideen, sondern auch nach seinen naturbedingten Möglichkeiten ins Auge fassen.

Das Prinzip dieser Zentralisation der Ethik auf den Einzelmenschen bedeutet nicht Individualismus in dem Sinne, in dem man dies Wort gewöhnlich versteht. Denn unter Individualismus pflegt man entweder eine Betonung der Interessen des Individuums oder die ethische Lehre zu verstehen, daß das Streben nach persönlicher Vollkommenheit das höchste Ziel des Menschenlebens sei. Unser Zentralisationsbegriff nähert sich dieser letzteren Lehre, ist ihr aber nicht gleich. Denn wir glauben, daß die sittlichen Aufgaben, die ein Mensch in diesem Erdenleben zu erfüllen hat, ihn im wesentlichen über sein eignes Ich hinausführen müssen. Unser Zen-

tralisationsbegriff will sagen, daß die Ziele, die der Mensch *außer sich selber* hat, in einem Kreise gesucht werden müssen, der um sein Ich herumliegt. Von seinem Ich und dessen etwa zu erreichender Vollkommenheit kann man dabei natürlich nicht ganz absehen.

20. Die Ethik des Nahen

Der Mensch stellt sich anfänglich vor, er könne der Vorsehung bei ihrem Weltplane helfen. Auf dieser Vorstellung beruhen alle extrem kosmisch orientierten Ethiken. Im weiteren Verlauf der menschheitlichen Geistesgeschichte erfährt aber dieser mutige und großzügige Glaube Einschränkungen; der Mensch wird bescheidener und erkennt, daß seinem Willen nur ein kleiner Kreis beschieden ist. Er beschränkt sich dann auf denjenigen Teil des Guten, der «bei ihm steht».

Wir müssen die Ursachen und Gründe dieses Prozesses verstanden haben, wenn uns die geistigsittlichen Gegensätze im Individuum und in der Menschheitsgeschichte mehr sein sollen als ein Bühnenspiel, bei dem wir stauend und starr dem unbegreiflichen Gegeneinander von Werten und Ideen zuschauen, ohne recht mit dem Für und Wider ins Reine zu kommen. Versteht man die Gründe, die in der Idee des Guten und in der Idee des Menschen selber liegen, so kann man das Vertrauen fassen, daß man in diesen Schwierigkeiten immer noch ein Stück vorwärts kommen werde.

Der Gedanke an eine Ethik desjenigen Guten, das bei uns steht, kann auch in dem Begriff einer Ethik des Nahen festgehalten werden.

Wir denken an einiges, was bei der Gründung mancher mittelalterlichen Orden als edles Motiv wirksam gewesen ist. Der gute Mensch wollte durchaus greifbar Gutes wirken, und das eben da, wo er seinen bescheidenen Platz in der Welt hatte. Das Weite, das der politische Sinn umspannt, galt ihm als «Welt» im kalten Sinne. In den kleinen Kreisen der Notdurft des Alltäglichen dagegen wollte man helfen und tätig sein. Auf die Notdurft kam es dabei auch an; denn jeder Überfluß ist sich

selbst genug; da bedarf es keiner Hilfe; da hat der gute Wille nicht sein dringliches und klar erweisliches Ziel. Es schien das Überflüssige, das Luxus und Kultur mit sich bringen, der Reinheit und dem Ernste des Willens Gefahr zu bringen. Wir sehen, daß sich in diesen Idealen, wie sie etwa ein Franziskus von Assisi vertritt, mehrere Dinge miteinander verbinden: der Wert der ersten Arbeit, der Wert der Dringlichkeit und Erweisbarkeit des Notwendigen und der Trieb der Warmherzigkeit. So entstand ein besonderes Bild vom echten Menschen. Eben dies Bild entsteht auch heute noch, unabhängig von aller Tradition, in vielen einzelnen Menschen von neuem. Denn es sind immer die gleichen Gründe da, die manchen in seiner Weise echten Menschen zu diesem Ideal führen müssen.

Bei den höheren und feineren Dingen der geistigen Kultur handelt es sich um die Frage nach dem, was geistig gesund sei. Geistig gesund aber wäre in den höheren Sphären des scheinbar Überflüssigen das, was eben nicht spielerisch, willkürlich und zerfahren wäre, sondern mit ebensolcher Sicherheit geschehen könnte, als der erdennahe, sittlich-praktische Mensch für die Not des Nächsten arbeitet. Es käme also darauf an, den Franziskanischen Geist der Sittlichkeit des echten Menschen in die Betätigungen der freien Vernunft hineinzutragen, die doch immer wohl der Menschheit bestes Teil bleiben werden.

Die Moral des Echten der Intelligenz für geistige Führer ist etwas anderes als die praktische Sittlichkeit des echten Menschen im Alltäglichen; aber die letztere kann der ersteren als Vorbild und als Vorschule dienen.

21. *Nächstentreue. Mütterlichkeit der Intelligenz. Pflicht*

Wer ist mein Nächster? Nicht jeder Mensch ist mein Nächster, aber jeder kann es werden. In gewissen Fällen kann der Flüchtling, der mir in die Arme getrieben wird und dem ich ins Antlitz sehe, mein Nächster sein. Was in diesen Zusammenhängen Liebe des Nächsten genannt

worden ist, wird vielleicht deutlicher, wenn wir es mit Treue übersetzen. Denn es kann ja nicht jedwedem Menschen, der uns so begegnet, unser Herz warm entgegenschlagen. Wohl aber könnte es der tiefere Sinn der christlichen Lehre sein, daß wir diesen unsern Nächsten annähernd so zu beraten und zu nehmen hätten, als handle es sich um unser eigenes Wohl und Wehe. Ich möchte hier eine intellektuelle Seite der Sache betonen; diese Betonung ist nicht etwa willkürlich sondern sachlich notwendig. Wennschon wir nämlich nicht immer alles für den Nächsten tun können, was wir für uns selber tun, so sollten wir doch wenigstens geistig mit ihm ehrlich umgehen, indem wir uns in ihn hineindenken und sein Recht und Interesse fest ins Auge fassen und beherzigen. Insonderheit sollen wir ihn nicht an irgendein Prinzip verraten, das wir uns in abstracto zurecht gelegt haben. Dies ist es, was man mit dem Ausdruck Nächstentreue bezeichnen könnte. Denn treu sein, heißt doch zunächst, keinen Verrat üben. Verrat üben aber kann man nicht nur durch Handeln unter Dreien sondern auch im Sprechen und Denken unter Zweien, indem man das Interesse des andern, der auf uns angewiesen ist, und mit uns spricht, nicht gehörig beherzigt. Es ist klar, daß mit dieser Treue hier nicht die Beständigkeit über lange Zeiträume hinweg gemeint ist. Und so ist allerdings das Wort Treue hier nur halbtreffend, ebenso wie das Wort Liebe in gewisser Richtung zu viel sagt. Es gibt kein Wort, das ganz umfassend und untrüglich das ausdrückt, was dieser christliche Nächsten-Individualismus, recht verstanden, eigentlich will.

Es ist nichts Seltenes, daß Menschen an Prinzipien verraten werden. Einen Verrat nennen wir die Opferung eines Menschen an ein Prinzip dann, wenn der Geopferte vertrauensvoll erwartete und erwarten durfte, daß man ihn nach seinen eigenen Wünschen und Zwecken verstehen und behandeln würde. Solche innere Gleichgültigkeit gegen den Nächsten finden wir selbst da, wo nicht einmal den breiteren gesellschaftlichen Interessen durch das Opfer gedient ist. Nicht selten liegen die Fälle so, daß auch nicht einmal der Egoismus dessen, dem die Beratung und Fürsorge aufgegeben ward, etwas

davon hat. Niemandem ist also gedient; nur das Vorurteil und der Schematismus walten. — Das kann man dann wohl auch Mangel an Liebe nennen.

Zum Kreise der Ethik des Nahen gehört auch etwas, das wir eine mütterliche Artung der Intelligenz nennen möchten. Wenn eine rechte Mutter für ihr Kind denkt, so fühlt sie dessen ganzes Wesen und bedenkt alles, was an Bedürfnissen für dasselbe wichtig ist. Sie bedenkt nicht nur das Lehrbar-Prinzipielle sondern auch alle zufälligen Umstände, die dabei in Betracht kommen können. Nun braucht es nicht eine Mutter zu sein, es braucht überhaupt nicht eine Frau zu sein, welche diese organische, einfühlende, tastende und umfassende Art des Denkens anwendet.

Es handelt sich vielmehr um die allgemeine Frage: Was gehört dazu, daß jemand ein wirklicher, zuverlässiger Berater, von Mensch zu Mensch, sein kann?

Ein Gegenbeispiel möge das Gemeinte erläutern. In einem vielgelesenen Erziehungsbuch steht geschrieben: «Wenn dein Kind eigensinnig ist und du hast es siebenmal geschlagen und es trotz dir noch, so hast du es zu wenig geschlagen; schlage es achtmal, bis sein böser Wille gebrochen ist.» Es fehlt dem, der so spricht, eben jene Zartheit und Weite der Intelligenz, die wir gern als weiblichen Vorzug empfinden, von der aber auch Männer etwas haben müssen. Denn eine auf weibliche, mütterliche Art gewachsene Intelligenz würde sich unter anderem sagen, daß auch der Erzieher nicht unfehlbar ist und daß er vielleicht in dem fingierten Falle dem Kinde gegenüber im Unrecht sein kann. In Rousseaus Bekenntnissen findet man ein Beispiel dafür. Jener Schematismus ist barbarisch; er wäre auch dann barbarisch, wenn es sich nicht ums Schlagen handeln würde. Unter Menschen, und besonders in der Erziehung, sind nicht alle Kräfte berechenbar, und es ist mütterliche Weisheit, nicht immer bis zum Äußersten folgerichtig sein zu wollen. Es gibt freilich, gerade in der Erziehung, eine sehr wichtige und nützliche Tugend der Folgerichtigkeit. Diesen besseren Begriff von dem, den wir eben im Sinne hatten, abzuscheiden, ist aber hier nicht der Ort.

Verlieren die Frauen den Charakterzug der Mütter-

lichkeit in ihrer Intelligenz, so sind sie in diesem Punkte oft noch schlimmer als die Mehrzahl der Männer.

Mütterlichkeit der Intelligenz und Nächstentreue sind zwei besondere Züge in jener allgemeinen Art von Sittlichkeit, die wir charakterisieren können, indem wir sagen: sie sei durch das Moment des menschlich und sittlich Nahen bestimmt. Diese Art von Sittlichkeit geht nicht in die Weite und Ferne; sie erwägt nicht, was geschehen müsse, damit die Welt nach Tausenden von Jahren eine wünschenswerte Vollkommenheit habe; sie vergißt auch nicht das Wohl des *Nächsten* um des größtmöglichen Glückes der *Meisten* willen. Man wird einwenden, daß es doch auch ein Vorzug menschlicher Geisteskraft sei, nicht bloß das Nahe sondern auch das Ferne und Allgemeine erwägen zu können und daß besonders die Sorge für die Zukunft der menschlichen Vernunft gezieme. Das ist richtig; aber es ist eben nicht allein richtig. Für den Punkt, auf dem unsere Untersuchung jetzt steht, ist es zunächst wichtig, den allgemeinen Gegensatz zu charakterisieren und festzuhalten, in dem die Sittlichkeit des Nahen zu der spekulativ-kosmischen oder menschlichen Sittlichkeit steht, welche sich vornimmt, das An-Sich-Wertvolle zu finden und in der ganzen Welt einbürgern zu helfen.

Durch die ganze, uns bekannte Geschichte der Menschheit hindurch sehen wir immer wieder diese Tendenz zu einer Sittlichkeit des Nahen in charakteristischen Äußerungen hervortreten. Man wolle nicht etwa glauben, daß das Nahe das Erste für den Menschen gewesen sein müßte und daß Fernblick und Sinn fürs Allgemeine erst später sich hervorgewagt hätten. Es ist anders. Man vergesse nicht die gewaltige Rolle, die der Phantasie als Führerin, Treiberin und Lockerin in der Geschichte der Menschheit zugefallen ist. Die Phantasie konnte auch zur Verführerin im Schlimmen, Maßlosen und Gewalttamen werden, und das oft unter der Flagge des Ethischen. Hiergegen richtete sich dann immer wieder der gute Wille zum sittlich Nahen und Nächsten. Es lag also eine Mahnung zur Besonnenheit darin, daß man sich nicht ins Weite und Prinzipielle verlieren und nicht aus Übereifer für ferne sittliche Ideale Schaden stiften möge.

Zerfleischen sich nicht die Menschen um solcher Ideale willen gegenseitig? Hat nicht auch das Christentum in dem Fanatismus seiner Ausbreitungsmethoden und seiner Ketzerverbrennungen sein edleres tieferes Prinzip gegen den Wahn eingetauscht, Gott in seinen Heilsplänen tatkräftig unterstützen zu müssen?

So also ist der Geist des Nahen in der Sittlichkeit zu verstehen: Nicht dasjenige Nahe ist gemeint, das dem Blick für das Fernere vorausgeht, sondern dasjenige, das den Willen zum Fernen korrigiert und mäßigt.

Wir könnten hier auch Kant mit seinem Ideal der Pflicht nennen. Denn auch das Wort Pflicht hat in der uns hier interessierenden Hinsicht eine besondere Nuance und diese unterscheidet sich wesentlich von der Nuance der Worte Tugend oder Sittlichkeit oder Gutsein. Pflicht ist das Drängendste und Dringlichste unter aller Tugend. Daher meint ja denn auch Kant, was Pflicht sei, sei jedem jederzeit unmittelbar einleuchtend. Wir möchten jedoch diesen Kantischen Pflichtbegriff im jetzigen Zusammenhange nicht so hoch bewerten als die andern soeben angeführten Dokumentationen des Geistes der Nahheits-Sittlichkeit. Denn dem Ideal der Pflicht haftet folgende Engigkeit an. Manche Menschen sind das Beste, was sie sein können, nur dann, wenn sie die Stimme eines Befehls über sich zu vernehmen glauben. Es erinnert diese Art an das Verhalten des Kindes, das seinem Vater gehorcht, oder an das Verhalten des Beamten, der seinem Vorgesetzten gehorcht. Dieser Typus des sittlichen Verhaltens ist wichtig, jedoch nicht sehr charakteristisch für unsern jetzigen Zusammenhang.

Erinnert sei noch daran, daß auch Goethe in manchem schönen Ausspruch das Denken und Handeln tüchtiger Menschen auf das Nahe hingewiesen hat, das ihnen angemessen sei.

22. *Das echte Böse*

Ein echtes Böses dürfte es im tieferen Sinne nicht geben. Wohl aber kommt es häufig vor, daß etwas Böses sittlich höher steht als etwas unecht Gutes. So kann offene Feindschaft sittlich höher stehen als unechte

Freundschaft. Schon allein die Aufrichtigkeit, die hier in Frage kommt, stellt einen hohen Wert für sich dar, der die Wagschale beim Vergleich der Fälle entscheidend herabziehen kann.

Im Hinblick auf derartige Möglichkeiten könnte es für manchen etwas sittlich Befreiendes haben, wenn man zu ihm vom Ideal des Echten spricht. Dieser befreiende, lockende, öffnende Sinn des Ideals des Echten könnte aber nur für die sehr kleine Minderheit derjenigen Menschen nützlich sein, welche mit sittlichem gutem Willen sich fast zu viel tun.

Etwas echtes Böses kann es nicht geben. Wollte man den Begriff von etwas echt Bösem bilden, so müßte man den Gegensatz zwischen etwas echt Bösem und etwas unecht Bösem voraussetzen. Nun gibt es zwar mehr äußerlich Böses und mehr innerlich Böses; aber es wäre nicht angemessen, diesen Gegensatz durch die Worte echt und unecht auszudrücken. Denn im tieferen Sinn spricht man von echt nur da, wo ein Streben aus dem tiefsten Seinsgrunde eines Menschen zum Lichte dringt. Ein solches Streben kann nur ein gutes sein; wir würden sonst nie glauben, daß es aus wirklichen Urtiefen herkomme. Wir sagen zwar, wenn wir einen Menschen etwas Böses tun sehen, in dem sich seine ganze Art drastisch offenbart und das ihn vielleicht überfiel, ehe er zum Nachdenken und zur Verstellung Zeit hatte: «Das war echt». Aber wir haben etwas Sarkastisches im Ausdruck, wenn wir so sprechen, und darin zeigt sich, daß wir diesen Sinn des Wortes echt im Innersten nicht anerkennen. Wir hätten sagen sollen: «Das war charakteristisch.»

Etwas unecht Böses kann es auch aus dem Grunde nicht geben, daß doch niemand in der Art nach dem Bösen trachten würde, daß er es mit unzulänglichen Mitteln nachzuahmen suchen würde. Solches käme höchstens als eine seltenere Art der Verziertheit bei Kindern vor.

Die Frage, ob der Mensch in seinem tiefsten Grunde immer das Gute wolle, hat eins der größten Probleme der überlieferten Philosophien gebildet. Sokrates glaubte daran; Aristoteles suchte diesem Glauben mit äußer-

lichen Einschränkungen entgegenzutreten. Plato drückte etwas dem Sokratischen Glauben Ähnliches in seiner Ideenlehre aus. — Den Versuch der Neuplatoniker, das Böse als das Nichtseiende zu erklären, halte ich für eine weniger tiefe und starke Gedankenleistung. Schöner und bedeutender mutet mich die Formel Spinozas an, die allerdings in Anlehnung an neuplatonische Gedankengänge geprägt worden ist, daß die bösen Leidenschaften und Triebe der Menschen auf inadäquaten Ideen beruhen d. h. populär gesprochen: auf einer Unvollkommenheit des Denkens. — Kant, Schopenhauer und das Christentum betonen das Dasein von etwas Radikal-Bösem in der Menschennatur. Allein auch diese Systeme rechnen mit einem Übergewicht des Prinzips des Guten in der Welt. Nur rücken sie durch ihre Art von Konstruktion der Welt und des Menschen das Gute und das Böse so weit auseinander und bestimmen dem Guten und dem Bösen so unverbindbar gelegene Orte und Sphären, daß uns die Möglichkeit genommen zu sein scheint, Gutes und Böses gegeneinander aufzurechnen oder aneinander zu messen. Auch in dieser Art von Weltweisheits-Bauplänen liegt ein tiefer Sinn. — Unvereinbar mit unsern Darlegungen über den Begriff des echten Bösen ist auch die Lehre vom Radikal-Bösen nicht.

Es kann also unter Menschen vielleicht einen «richtigen Teufel» geben, aber keinen «echten». Die «echten Göttersöhne» dagegen könnte es geben.

23. *Der Begriff des Unbewußten bei Freud*

Der Begriff des Unbewußten, den Freud aufgestellt hat, ist mehrsinnig und es bleiben zahlreiche Fragen offen. Sollen wir annehmen, daß unser gesamtes Denken von den Stimmen unbewußter Gedanken begleitet werde, oder beherrscht das Freudsche Unbewußte nur gewisse Kreise pathologischer Seelenerscheinungen? Und wenn wir unbewußte Begleitstimmen bei allem unserm Denken voraussetzen hätten, sind diese dann grob-linige, skizzenhafte Grundgestalten zu dem, was wir bewußt tun, oder ist das Normal-Unbewußte auch in nor-

malen Fällen dem Bewußten prinzipiell ungleich und vielleicht gar entgegen gerichtet? Gibt es vielleicht allgemein-notwendige dialektische Gegensätze dieser Art in der Bewegung der Willensmotive? Kompensatorische Gegenleistungen gegen eine unerwünschte unbewußte Regung haben sicherlich nicht allemal den Charakter des Unechten.

Die Aufrollung dieser Fragen wird genügen, um zu zeigen, daß mit dem Hinweis auf das Unbewußte der Psychanalytiker die Probleme dieses Buches einstweilen nicht gelöst werden können. Die Anregungen, welche wir uns aus den Forschungen der Psychanalytiker im einzelnen holen können, scheinen mir wertvoll zu sein. Aber die Absteckung des ganzen Umfangs unseres Problems des Echten mußte jedenfalls hiervon unabhängig vorgenommen werden.

ZUM VIERTEN KAPITEL

24. Primäre und sekundäre Echtheitsreflexionen

Der menschliche Geist hat ein Zentrum und er hat örtliche periphere Organe. Das Zentrum und die Organe sind in der Realität ihrer Funktionen auf unübersehbare Weise miteinander verwachsen, doch lassen sie sich rein begrifflich einigermaßen deutlich scheiden. Phantasie, Gedächtnis, Witz, Gebärdenpiel, Wirklichkeitssinn usw. sind örtliche Organe. Selbstbesinnung, Entschlüsse im Großen und dergl. sind Bekundungen der ganzen Persönlichkeit, und mithin vor allem ihres Zentrums.

Primäre Echtheitsreflexionen haben es mit den örtlichen Geistesfunktionen, aus denen ein Werk hervorgeht, zu tun, sekundäre Echtheitsreflexionen haben es mit dem ganzen Menschen und seinem Zentrum zu tun. Die primäre Reflexion erwägt die Ganzheit der besonderen Funktion, aus der das Werk hervorging. Die sekundäre Reflexion erwägt die Ganzheit der Persönlichkeit. Da nun aber diese letztere Aufgabe meist undurchführbar ist, so begnügt man sich hier auch, auf den Echtheitsgeist zu achten, ob er aus dem Zentrum einer solchen Persönlichkeit hervordringt oder nicht. Dieser Geist vertritt uns dann das Ganze der Persönlichkeit.

Haben wir Hoffnung, das Ganze der Persönlichkeit erfassen zu können, so fragen wir zunächst ganz allgemein: Was ist das für ein Mensch, alles in allem, der dies Werk schuf oder diese Äußerung tat? Ist es ein guter Mensch? Ist es ein ganzer Mensch? Ist es ein *echter Mensch*? Denn der Wert einer Menschennatur bietet eine Gewähr für den Wert dessen, was aus ihr hervorgeht. Summarisch dürfte man dann sagen. *Echt* ist, was aus einem echten Menschen hervorgeht.

Ist aber eine so summarische Betrachtung der ganzen Persönlichkeit nicht möglich, so genügt es, sich daran zu halten, daß es einen *Echtheitsgeist* gibt, der mehr oder weniger gut entwickelt sein kann. Wofern man bei einem bestimmten Menschen das Dasein dieses Echtheits-

geistes erkennen könnte, würde man in dieser Tatsache Bürgschaften finden. Summarisch wäre dies so auszudrücken: Echt ist, was vom Echtheitsgeiste eines Menschen umspielt und getragen ist.

Wir geben ein paar Beispiele für die Zusammenhänge, auf denen diese sekundären Echtheitsreflexionen beruhen.

Der begeisterte Dilettant voller Gefühlswärme macht ein Gedicht, über das man lächelt. Der eitle Jüngling deklamiert ein Gedicht mit wehleidiger Sentimentalität und Geschraubtheit, so daß man hinausläuft. Der ehrgeizige Modenachläufer macht etwas, das wirkt und bald darauf als leer und schal sich erweist.

Dem dritten, dem ehrgeizigen Modenachläufer fehlt es an eigener Tiefe und Bodenständigkeit in geistigen Dingen; er fühlt nicht, was innerlich dazu gehört, um künstlerisch zu schaffen; er fühlt es so wenig, daß er sich der irrigen Ansicht hingibt, es könne damit nicht anders zugehen als mit einer bloßen Verstandesangelegenheit. Ein solcher ehrgeiziger Macher weiß nicht, daß nur dasjenige Wort oder Werk «Herz zu Herzen zwingt», das von Herzen kommt. In dieser Hinsicht klafft eine gewisse Leere in seinem seelischen Grundwesen.

Dem gefühlswarmen Dilettanten dagegen fehlt es nicht an Herzenswärme; es fehlt ihm aber an Geistesfreiheit. Dieser Tadel betrifft nicht seine Intelligenz sondern seinen sonst vielleicht sympathischen Charakter. Thomas Mann schildert im «Tonio Kröger» einen solchen Fall, jedoch ohne ihn richtig zu analysieren. Man kann nämlich in einem gewissen Sinne sagen, daß einer um so echter wird, je mehr er sich selber los wird. In Kunst- dingen hat dies den Sinn, daß einer nur in dem Maße, als er sich selber los wird, zur Objektivität und Vornehmheit der Form fähig wird.

Dem sentimentalen Deklamator endlich fehlt es sowohl an Geistesfreiheit als an Innerlichkeit. Bei ihm ist jedoch das Fehlen der echten warmen Innerlichkeit nicht so hoffnungslos als bei dem ehrgeizigen Modenachläufer; seine seelischen Kräfte sind nur durch Eitelkeit erkrankt und verzerrt.

Bei allen dreien ist der Wille, der sich in ihrem Tun

dokumentiert, nicht ganz echt und rein. Sie alle wissen nicht, wessen sie sich getrauen dürfen, und wollen Dinge vollbringen, die sie nicht können. Von diesem Punkte geht der Geist aus, der über dem Werke liegt.

Die nun folgenden Beispiele sollen zeigen, daß die primären und die sekundären Echtheitsreflexionen nicht immer im Ergebnisse zusammen zu treffen brauchen.

Einige meinen, daß Platos Schriften nicht immer echte Wissenschaft enthielten; aber diese Schriften sind allesamt Dokumente der echten Geistesart, die je unter Menschen sich geäußert hat. Also hätte, wenn jene Kritiker recht hätten, bei Plato die Funktionsweise des wissenschaftlichen Organs keine vollkommene Ganzheit und Geschlossenheit gehabt. Wohl aber ist sein Charakter von vollkommenem Echtheitsgeist beseelt gewesen.

Lessing hat von sich selbst gesagt, daß die ursprüngliche große dichterische Funktion ihm fehle, welche alles wie von selbst hergebe. Ich bin meinerseits sehr weit entfernt ihm in dieser Selbstbeurteilung, die er in einem trüben Augenblick niederschrieb, recht zu geben. Wäre aber etwas Wahres daran, so meine ich, daß man auch hier sofort hinzusetzen müßte, daß nichtsdestoweniger in dem ganzen Menschen, in seinem geistigen Zentrum, etwas Urgeniales gesteckt habe, und daß der von hier ausgehende Echtheitsgeist viele seiner Werke zu Meisterwerken verkläre. Die Genialität im Zentrum der Persönlichkeit wäre also hier von der peripheren Ganzheitskraft der spezifisch dichterischen Funktion zu unterscheiden.

Im gewöhnlichen sittlichen Leben kann es sein, daß die Unterwerfung eines jugendlichen Sünders vor seinem Vater oder seinem Geistlichen eine ganz echte nach seiten der dabei mitwirkenden Funktionen wäre, daß sie aber doch zugleich unecht nach seiten der zentralen Geisteskraft wäre. Dieser Mensch, so würden wir urteilen, ist so wenig über sich im Klaren, was er will und was er kann, daß wir auf seine Erklärung kein Gewicht legen können. Auch Liebe kann in dieser Art zugleich echt und unecht sein.

Man könnte einen Einwand versuchen, der die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Echtheits-

reflexionen erschüttern würde. Zwar die Zweiheit der Quellen des Echtheitscharakters der Werke und Taten wird man nicht bezweifeln können; aber wie die Reflexion des Beurteilers diese Zweiheit der Quellen zu erfassen vermöge, das könnte gefragt werden. — Der echtsinnige Mensch nämlich — so könnte der Einwand lauten — will ja doch in seiner Äußerung die Spaltüberwindung oder Funktionsganzheit haben, und wenn ihm das gelungen ist und wir dies an der Äußerung erkennen, so nennen wir sie echt. Wir nennen sie aber doch echt, weil die Spaltüberwindung *gelingen* ist, nicht weil der Urheber sie *gewollt* hat? Und noch dazu: wie sollen wir über die feinere Art urteilen können, in der der Urheber das Echte gewollt und sich über sich selbst Rechenschaft gegeben hat? Wir sehen doch nur das Gelingen, nicht das Wollen? Wie könnten wir also ein Echtheitsurteil auf etwas begründen, was wir nicht erfahren?

Dieser Einwand verkennt die objektiven faktischen Beimischungen in einer Äußerung oder einem Werke, die mit dem Wollen in sie hinein kommen und je nach dem Charakter dieses Wollens verschieden sind. Das Endziel, das jemand gewollt hat, tritt selten allein und rein in die Erscheinung, auch das Wollen selbst wird in der Erscheinung kenntlich. Denn der Wille muß Mittel und Kräfte in Anwendung bringen, welche von dem Gewollten noch unterschieden sind und deren Spur nicht wieder ganz verschwindet. — Es ist also sehr wohl möglich, daß etwas echt genannt wird, weil es auf echte Art gewollt, nicht weil es auf echte Art gelungen ist.

Man kann also eine Sache echt oder unecht nennen, je nach dem Zustand der Menschenseele, aus der sie hervorgegangen ist, sofern man diesen Zustand aus der Sache selbst zu erraten vermag. Wenn ich die Seele des Erzeugers einer Sache auch nicht unmittelbar zu erfahren und zu erfassen vermag, so weiß ich doch im allgemeinen auf gefühlsmäßige, instinktmäßige Art, welche seelischen Beschaffenheiten zu unechten, und welche zu echten Erscheinungen führen. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser Beschaffenheiten der Seele muß ich aus den Erscheinungen zu erraten suchen.

25. *Das Fluidum des echten Menschen bei seinen Äußerungen und Leistungen*

Irgend ein Erraten ist bei allen seelischen Dingen mehr oder weniger zum Verstehen nötig. Es ist auch bei den primären Form-Stoff-Zerlegungen im Spiel. Aber das den Form-Stoff-Reflexionen überlagerte Verhältnis, d. h. die Frage nach der allgemeinen Menschenechtheit, die sich in den Erscheinungen spiegelt, ist etwas viel Zarteres; wir sprechen daher hier von einem Fluidum.

Durch die sekundären Echtheitsreflexionen werden die primären nicht überflüssig gemacht. Sie erhalten vielmehr nun die Bedeutung von leichter konstruierbaren Vorentwürfen oder Grundrissen. Das Schema des Diamantengleichnisses ist für diesen Zweck besonders durchsichtig, und vielleicht stützen sich alle Echtheitsreflexionen ein wenig auf diese Grundidee. Der Reflektierende behält dies Diamanten-Schema gleichsam im Hintergrunde seines Denkens vor Augen; es dient ihm als Symbol möglicher Lösungen und stärkt sein Vertrauen in seine Arbeit an seiner Aufgabe. Obwohl es nur ein unzulängliches Wahrzeichen vorstellt, bildet es auf diese Weise dennoch das Rückgrat der Urteilskraft auch bei den feineren Echtheitsproblemen.

Man sieht, wie verfehlt es wäre, bei solchen Verhältnissen nach einer kurzen Definition des Echten zu fragen.

26. *Das positive und das negative Moment*

Das Fluidum des Echtheitsgeistes ist wesentlich durch etwas Negatives bedingt, nämlich durch die Scheu vor dem Unechten. Positiv kann trotzdem diese Geistesart insofern genannt werden, als sie ein Teil dessen ist, was man Besonnenheit im höchsten Sinne nennen könnte. Im Wesen der Besonnenheit, die man an sich für eine positive Kraft erklären wird, liegt es, daß der Blick auf mögliche Gefahren und Störungen gerichtet ist.

Diese Ableitung aus dem Negativen könnte vielleicht jemandem anstößig sein. Eine geistige Kraft wird

manchem als herabgewürdigt oder als wenig wertvoll vorkommen, wenn sie die Rücksicht auf etwas Negatives zum Hauptinhalt haben soll. Auch wer das Dasein und die Bedeutung der Kraft der Echtsinnigkeit einräumen würde, könnte vielleicht behaupten, daß die philosophische Erklärung dieses Prinzips noch nicht die rechte sein könne, solange sie noch in der Hauptsache auf negative Momente sich stütze. Wir aber behaupten geradezu, daß der Begriff des Unechten der ursprünglichere Begriff ist und daß das Wissen um die Möglichkeit des Unechten allererst jenes Fluidum von Geistesart hervorbringt, das wir Echtheitsgeist oder Echtsinn genannt haben. Zum wenigsten von dem bewußten Bestandteil des Echtheitsgeistes muß dies gelten.

Denker, welche im Banne der Schulvorurteile sich bewegen, würden sich gern hier der Ethik des Spinoza erinnern, welcher gelehrt hat, man solle die Ethik und das sittliche Wollen nicht unter den Gesichtspunkt des Bösen sondern unter den des Guten stellen. In Wirklichkeit dürfte die Sache folgendermaßen liegen. Der Begriff des Wertes überhaupt mag als primär gegenüber dem Begriff des Unwerts gelten. Spinozas ontologisch hergesponnene Ethik knüpft an den allgemeinsten Begriff des Wertes an. Der Begriff des Guten im engeren Sinne dagegen, wie er als konkrete Macht bei Menschen und Völkern auftritt, begründet sich historisch auf die Existenz von Gesetzen, geschriebenen oder ungeschriebenen, deren überwiegender Charakter der von Verboten ist. Davon kann man sich bei der Betrachtung der 10 Gebote unseres Katechismus überzeugen. So lächerlich es zwar klingt, wenn Wilhelm Busch sagt: «Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt», so ist dennoch mit dieser lächerlichen Formel etwas Wesentliches und Richtiges gesagt. Die Begriffe des Guten und des Bösen bedingen sich gegenseitig; einer kann ohne den andern keinen psychologischen Bestand haben. Fragen wir aber, auf welcher von beiden Seiten die stärkeren Determinationen und konkreteren Anregungen liegen, so müssen wir antworten: sie liegen auf der Seite des Begriffs des Bösen.

Spinoza hat es unterlassen, den konkreteren Begriff

des Guten, als menschlicher Willensmacht, von dem allgemeineren Begriff des Wertes überhaupt zu unterscheiden. Ein Nebenumstand kam seiner zündenden Formel: man solle die Angelegenheiten der Ethik nicht *sub specie mali*, sondern *sub specie boni* sehen, zu Hilfe. Es ist nämlich für den Menschen gut, wenn er den Blick nicht allzufest auf das Verbotene richtet, das er unterlassen will, und wenn er statt dessen die dem Bösen gegenüberstehenden Möglichkeiten in seinem Blickfeld zu befestigen und durch die schönsten Leuchtkräfte zu verklären sucht. Dieser psychohygienische Gesichtspunkt harmoniert mit der Formel Spinozas. Verschmilzt also für den Leser der Spinozaschen Ethik der psychohygienische Gesichtspunkt mit dem der metaphysischen Konstruktion der allgemeinen Wertbegriffe, so kann es leicht geschehen, daß der wahre konkrete historisch-psychologische Tatbestand für die engeren *eigentlichen Begriffe des Guten und Bösen* verkannt wird.

Hat dem allem zufolge der Stolz mancher Philosophen, möglichst alles aus positiven Begriffen her konstruieren zu wollen, nicht so gute Gründe, als der Begeisterte gern glauben möchte, so werden wir um so mehr berechtigt sein, bei den differenzierteren Begriffen des Echten und Unechten uns so zu entscheiden, als wir es oben getan haben.

Man kann nicht verkennen, daß die Begriffe der Bescheidenheit und des Humors starke negative Momente enthalten. Bescheidenheit und Humor sind Teilkräfte des Echtheitsgeistes. Ähnlich ist es mit der Aufrichtigkeit; auch sie hat Quellen im Negativen, und sie ist eine der wesentlichsten Quellen des Echtheitsgeistes. Aufrichtigkeit kann freilich etwas Selbstverständliches sein. Kinder und Tiere haben nur wenig Fähigkeit zur Verstellung. Aufrichtigkeit, als sittlicher Wille, setzt aber schon das Bewußtsein einer Gefährdung zur Falschheit voraus. — In vielen Angelegenheiten des Echtheitsgeistes spielt das Schamgefühl eine Rolle. Hier tritt die Macht des negativen Gesichtspunktes ganz kraß hervor.

Die Besonnenheit, und mit ihr der Geist des Echten, haben eine Funktion im Menschenwesen, die sich mit der Funktion des Schwungkugelregulators bei der

Dampfmaschine vergleichen läßt. Ein solcher Regulator wäre überflüssig, wenn die Maschine stets von selbst gleich schnell ginge. Erst wenn sie das nicht tut, tut der Schwungkugelregulator seine besondere Wirkung. Die Kugeln heben sich, wenn sie gezwungen sind, schneller zu fliegen, und durch diese Bewegung des Hebens verändern sie etwas an der Stellung des Ventils, das der Maschine den treibenden Dampf zuführt. Sie erhält jetzt weniger Dampf, und so wird schon fast im Entstehen der Fehler der unerwünschten Beschleunigung wieder korrigiert.

Daß der Geist des Echten nach Stützungen im Positiven strebt, ist natürlich. Aber es wäre falsch, darum die Idee des Echten aus diesen positiven Grundkräften hervorgehen lassen zu wollen. Das Heranziehen dieser positiven Grundkräfte entspricht dem Erweitern der Dampfzuströmung durch das vom Schwungkugelregulator ausgehende Gestänge.

27. Echtheitsgeist korrigiert oder verklärt die zufälligen Echtheitsmängel eines Menschen

Der echte Mensch fühlt es, wenn einmal etwas Unechtes in seine Äußerungen, ohne daß er es vermeiden könnte, hineingekommen ist, und indem er es fühlt, gibt er dem Ganzen seiner Äußerung einen solchen Ton und eine solche Farbe, daß das Ganze als echt gelten muß und das einzelne nicht mehr verletzt.

28. Bewußtes und Unreflektiertes im Echtheitsgeiste

Nicht immer verwirklichen diejenigen Menschen das Echte am besten, die am meisten daran denken und sich danach sehnen und sich darum bemühen. Ein gewisser Ton der Selbstverständlichkeit im Gebahren und eine scheinbare Unbekümmertheit glücklicher Naturen sind oft günstiger. Ganz ohne ein instinktartig oder ahnendes Verhältnis zur Gefahr des Unechten kann aber nie-

mand echt sein. Wir können uns schematisch die Sache so vorstellen, als ob das bewußte, vernünftige Bemühen in dieser Richtung in eine breitere Masse glücklicher naturhaft-unbewußter Verhaltensweisen eingebettet sein müsse. Beide zusammen machen den Geist des Echten aus.

29. *Gedehnte Rührung*

Oft kann man die Lagerung und Richtung des Echtheitsgeistes in der Seele dadurch charakterisieren, daß man die Forderung formuliert, daß jede Sache ihr rechtes Maß von Bewußtheit einerseits und von Fernbleiben der Reflexion andererseits hat. Diese Forderung ist eine Folge des Prinzips der Ganzheit der seelischen Funktionen.

Ein schlimmer Fall des unechten Verhaltens, das hiergegen verstößt, ist die gedehnte Rührung. Auf diesen formelhaften Ausdruck könnte man viel vom falschen Pathos der Deklamatoren bringen. Rührung ist seiner Natur nach etwas durchaus Spontanes und verträgt es daher nicht, daß sich ein bewußter Wille in sie hineindrängt und ihr spontanes Zeitmaß verfälscht.

Aus dem gleichen Grunde können eine mündliche und eine schriftliche Liebeserklärung sehr verschieden wirken, auch wenn sie den gleichen Wortlaut haben.

30. *Das bloß Geistreiche*

Es haben viele Ideen in Kunst und Wissenschaft einen gewissen berechtigten, gesunden Affekt- und Erregungswert. Dehnt man aber diesen Wert über sein natürliches Maß, so entsteht der Eindruck des Gespreizten, Aufgeblasenen, Geschraubten, Verstiegenen. Solche Dehnungen der Ideen-Reize sind nichts Seltenes in der feuilletonistisch-populären Behandlung der Wissenschaft. Doch auch in der zünftlerischen Wissenschaft spielen sie, oft sehr versteckt, ihre Rolle. Das bloß Geistreiche im üblen Sinn hat diesen Charakter.

31. *Unechtheiten bei übermäßiger Suggestibilität*

Alles, was Werte auszudrücken scheint und das Gefühl erregt, dringt auf die Suggestibilität des Menschen ein; jedoch geschieht dies, je nach den Menschen, mit verschiedener Macht und in verschiedener Art. Was so an Gefühlseinstellungen und Werturteilen übernommen wird, muß mit dem Systeme der bereits vorhandenen Wertanschauungen in Verbindung gebracht werden. Der neue Eindruck muß mit den älteren gesicherten Wertgedanken verglichen und dadurch nötigenfalls korrigiert werden. Geschieht dies nicht, so entsteht leicht Unechtes.

Allein eine allzurasche Suggestibilität erzeugt für sich allein noch nicht das Unechte. Dies entsteht im tieferen Sinne erst dann, wenn der betreffende Mensch nicht weiß, wie es um ihn steht und wie weit er auf das bauen kann, was ihn augenblicklich erregt. Fühlt er seine Unsicherheit in der rechten Weise, so ist nichts Unechtes da. Fühlt er sie aber nicht, so beruht dies meist nicht auf Stumpfheit sondern auf einer quasi-hysterischen Erregungssucht. Dann ist das Unechte da.

32. *Die Freiheit der Vernunft macht unsicher. Verwöhnung durch Suggestionsgewohnheiten*

Es ist möglich, daß fragwürdige Ideenmassen, die jahrhundertlang die Generationen eines Volkes erregt und beschäftigt haben, bei den Nachfahren die Gefahr des Unechten heraufbeschwören können. Nehmen wir an, ein Volk habe eine Religion, durch die es etwas eng und einseitig fanatisiert wird, so können die Menschen dieses Volkes vielleicht eine Art von relativer Echtheit haben, solange sie dieser Religion anhängen. Wenn sie dieselbe aber eines Tages aufgeben, so werden gerade sie am stärksten gefährdet sein. Denn sie werden an starke Suggestionseffekte und Ziel-Illusionen gewöhnt sein, die sie nun entbehren. In diese Lücke kann sich entweder fache Haltlosigkeit oder die Bravour des Hysterischen

schieben. Es kann auch etwas Gesundes nachwachsen, aber man ist dessen nicht sicher, und insofern besteht hier eine Gefahr.

33. Führerlosigkeit

Bei der übergroßen Freiheit der Vernunft, die wir Menschen haben oder uns einbilden, haben viele von uns bisweilen ein Gefühl von Führerlosigkeit gegenüber Welt und Leben. Wenn ein Dichter (Walter von Molo) sein Drama mit dem Titel «Der Hauch im All» versieht und damit den Menschen meint, so liegt in der so ausgedrückten Weltanschauung eben diese Zaghaftheit. Nur die gläubigen Anhänger der Religion entkommen zum Teil diesen Vernunft Sorgen; sie werfen sie auf Gott.

Wollte man den Versuch machen, eine philosophische Konstruktion der menschlichen Seelenkräfte und ihres Zusammenbaus zu entwerfen, so müßte vielleicht dieses Moment, das durch das gelegentliche Gefühl der Führerlosigkeit bezeichnet ist, eine wichtige Stelle in der Konstruktion haben und für manches andere als Ausgangspunkt angesehen werden. Ein solcher philosophischer Entwurf würde zu einer Art empirischer Transzendentalphilosophie zu rechnen sein, — welchen scheinbar paradoxen Ausdruck ich in meiner Schrift «Schopenhauer als Erbe Kants» (Bonn, Georgi, 1918) begründet habe. In der kantischen Philosophie wird das bezeichnete Moment hier und da berührt, z. B. in der Kritik d. prakt. Vernunft (Recl. Ausgabe S. 176), weniger direkt auch in den Prolegomena (Recl. Ausgabe S. 152).

Mit dem genannten Moment hängt das zusammen, was wir als Merkmal der Überflüssigkeit (im Sinne von Luxus, Überfluß) bei den meisten Dingen hervorhoben, bei denen Echtheit oder Unechtheit in Frage kommt. Bei dem großen Maß von Willensfreiheit, das wir Menschen haben und der gemäß wir das Leben mit Schöpfungen, Plänen und Unternehmungen freudig auszufüllen haben, fehlt es uns oft an dem Bewußtsein der Notwendigkeit bei dem, was wir tun. Es kommt uns dann so vor, als könnte manches von dem, was unsere Phantasie und unser Wünschen beherrscht, von quasi-hysterischer

Art sein. Wir fühlen uns dann, in Ermangelung von Determinationen aus sachlicher Notwendigkeit, als die suggestibeln Produkte eines öffentlichen Geistes, dessen Wertungen uns bisweilen zufällig und zweifelhaft vorkommen. Es zeugt von einem gewissen Adel des Willens, wenn man sich in solcher Unsicherheit nicht verlieren will, sondern trotzdem allen guten Halt in sich zeigen möchte, dessen man habhaft werden kann. Dies erzeugt dann das Ideal des Echten.

Das negative Moment im Echtheitsgeiste, die Furcht vor dem Unechten, wäre jetzt bestimmter als die Furcht vor dem Quasi-Hysterischen zu erklären, das aus der Führerlosigkeit des Menschen im Weltleben sich ergeben könnte. Aus dieser Furcht entsteht nach der positiven Seite hin etwas, das man als eine konkrete Gehaltenheit des Menschen in sich selbst bezeichnen könnte.

Es wurde oben von dem Bewußtsein der Notwendigkeit gesprochen, das uns bisweilen fehle. Hier hätten die geistvollen, aber nicht recht treffenden Ausführungen ihre Stelle zu erhalten, die der Dichter Wilhelm von Scholz in einigen seiner Aufsätze gegeben hat. Er sucht da fast alle wichtigen Erscheinungen des Geisteslebens aus einem «Willen zum Zwang» oder einem «Willen zur Notwendigkeit» abzuleiten.

34. Glaubenswerte

In glücklichen Fällen kann eine fromme Gläubigkeit viel zur Gesundheit und Echtheit der Menschenseelen beitragen.

Die günstige Wirkung eines religiösen Glaubens besteht darin, daß durch die ruhige Beschäftigung der Seele mit sich selbst eine Art bewußter, stiller Pflege des Menscheninnern begründet wird. Diese Seite der Religiosität ist es, die uns hier angeht. Der ungläubige Weltmensch wird meinen, daß mit der Pflege des eignen Innern die Gefahr einer innern Eitelkeit nahe gerückt sei. Der altväterische Begriff einer Schönen-Seelen-Kultur kennzeichnet diese Gefahr. Der sittlich hochstehende ungläubige Weltmensch glaubt daher, er dürfe

sich bei sich selbst und seinem Innern nicht viel aufhalten. Mit dem Vergangenen beschäftigt er sich nur insoweit, als er für die Zukunft daraus lernen kann, und er sieht jederzeit das noch vor ihm liegende Leben als eine Aufgabe an, der er sich immer wieder mit frischen guten Kräften hingeben will. Vielleicht verfällt er gerade darum, weil er ungläubig ist, einem allzu rastlosen Sach-eifer. Der fromme Mensch dagegen hält bei sich selber still. Ihm liegt daran, wie er mit seinem ganzen Wesen und seinem ganzen Lebensablauf vor den Augen der höchsten Weisheit dastehen werde. Daher versucht er oft, sein inneres Sein und dessen Wert zu messen. Er fragt sich, ob es einen Kern in ihm gebe, der rein sei; er glaubt nicht leicht, daß das Gute, das in ihm liege, schon von selber herauskommen werde, sondern meint, daß es innerlich wie äußerlich darauf ankomme, ein Ideal hochzuhalten. Nehmen wir beispielsweise das Ideal der mitleidigen Menschenliebe, so meint der Fromme, das sei eine Tugend, die man leichter vergäße, als man dächte, und zu der daher eine Art innerer Arbeit und jedenfalls ein stetes bewußtes Wollen gehöre. Die Ruhe, die der Fromme bei dieser Art inneren Lebens gewinnt, konzentriert sich ihm in der Vorstellung, er sei ein Geschöpf Gottes und alle andern Menschen seien auch Geschöpfe Gottes, und so sei auch er, der einzelne, mit allen andern Menschen verbunden.

Solche innere Seelenarbeit und solche fromme Beschaulichkeit in sich selber haben die Mystiker des Christentums gelehrt. Auch die Buddhisten pflegten sie in ihrer etwas andern Weise. Diese Art von Seelen-Verfassung steht in einem gewissen Gegensatz zum Selbsttätigkeits-Ideal und zum Prinzip der Hingabe und der Bindung aller Kräfte an etwas Äußeres. Beide Ideale ergänzen und korrigieren einander. Der rastlos Tätige glaubt, eine Seele haben, sei nur so viel als ein stetes Werden und ein Hergeben von Kräften; aber die Seele kann auch als ein Sein genommen werden und dieser Meinung und Richtung folgt der fromme Mensch. Also bedeutet auch die Pflege der frommen Ideale einen Versuch, das gefährdete Menschenwesen zur Einheit zu retten.

Wir müssen noch bedenken, daß die jahrhundertelange religiöse Arbeit der Seelen an sich selbst Kräfte geweckt und genährt haben könnte, die nunmehr angewachsen aber vom Glauben losgelöst — wenigstens eine Zeitlang — selbständig ihre Wirkung in der Welt zu tun vermögen. Es könnte daher sein, daß manches von der edlen und guten Sinnesart der besten Ungläubigen von heute ein Produkt der gläubigen Erziehung ihrer Vorfahren ist.

Nicht zu billigen ist das Eiferertum derjenigen, die behaupten, der Weg der Erziehung zum religiösen Leben sei der, daß einem Menschen zuerst alles andere verleidet werden müsse, worauf sich sonst sein Wünschen und seine Glückshoffnungen richteten. Wenn alle irdische Zufriedenheit und Liebe und aller weltliche Frohsinn zerstört seien, dann werde die Seele ihre tiefste Funktion kennen lernen, nämlich die, allein nach der Hand Gottes zu suchen. Es gibt nicht wenige litterarische Erzeugnisse, die diese Methode praktizieren.

Es gibt auch Schriftsteller, die bei jeder Gelegenheit von der Notwendigkeit einer religiösen Wiedergeburt des Volkes sprechen. Sie führen dies Wort sowohl in guten als in bösen Zeiten im Munde und behaupten, daß von der Erfüllung ihrer Forderung alles abhängt. Wenn man sie so sprechen hört, könnte man glauben, daß ihr Kartenspiel nur aus Trumpfassen bestände. Die Geistlichen, welche heute so sprechen wollten, wie die Propheten im alten Israel, würden bald merken, daß die Atmosphäre heute eine andere ist und daß ihnen der Atem wahren seelischen Lebens dabei ausgehen muß. Man kann bekanntlich auch sonst von großen Vorbildern der Vergangenheit nicht immer auf dem geraden Wege der Nachahmung lernen. Wohl aber darf man hoffen, daß, wenn der heutige Geist des Scheinwesens und der Lüge seinen Gipfelpunkt überschritten haben wird und der freie Wille in einer entscheidenden Anzahl von Menschen sich zum Willen zum Echten umbilden und neubilden sollte — was nicht ohne eine Vertiefung des Nachdenkens geschehen kann —, daß dann die religiöse Überlieferung in tieferer Art verstanden und mit frischeren Kräften aufgenommen werden wird. Dann

werden fromme Gedanken sowohl das irdische Leben verklären und leiten als über dasselbe hinausführen.

35. Erlebnisintensität, Intuitionsrausch

Bedenklich ist jede Philosophie und Lebensauffassung, welche sich darauf zuspitzt, den geistigen Lebensrausch zu preisen und zu suchen. Die Intensität des Erlebens scheint heute vielen ein letztes und hinreichendes Ideal zu sein.

Bei Bergson verfeinert sich das vulgäre, breitere Ideal der Erlebnisintensität zu etwas rein Geistigem: die Erlebnisse sollen metaphysische Intuitionen sein. Bergson stellt die Intuitionen, die, wie er meint, das Metaphysische berühren, dem Wesen des bloßen Verstandes gegenüber, und, wenn er sich in meiner Sprache ausdrücken müßte, würde er sagen: die Intuitionen seien das Echte, der Verstand aber sei oder verursache das Unechte.

Solche Lehren sind Entgleisungen im Echtheitssuchen. Ihnen gegenüber ist schon der Fichtesche ewig wollende und tätige Mensch oder auch der verständige, humanitätsfreundliche Mensch des Aufklärungszeitalters weit wertvoller.

Nur für das Gebiet der rein objektiven, besonders der wissenschaftlichen Erkenntnis kann ein Vorzug der Intuitionen Bergsonscher Art gegenüber dem Verstande in Frage kommen. Doch das würde zu den Sonderfragen des «Echten der Wissenschaft» gehören, die in ihrem eigenen Zusammenhange ausführlicher geprüft werden müßten, als es hier geschehen kann.

36. Cant

Ein eigenes Problem ist das der wahren und der selbstbetrüghchen Beweggründe zu einer Tat, die man — nicht recht treffend — wohl auch echte und unechte Beweggründe nennt.

Man muß hier an den Begriff der Verstellung anknüpfen. In gewissen Fällen von Verstellung hat man es mit *vorgeschobenen* Motiven, anstatt mit den *wahren* Motiven

zu tun. Das ganze Verhalten heißt dann Verstellung; die Motive aber heißen nicht verstellt sondern erlogen. Denn die vorgeschobenen Beweggründe sucht man im allgemeinen nicht durch den Schein einer ihnen zukommenden Realität glaubhaft zu machen. Beweggründe haben ja in der Regel gar keine Erscheinungsform; sie bleiben etwas Innerliches und «erscheinen» höchstens dem introspektiven Blick dessen, der sie hat. Aus diesem Grunde kann es auch keine «unechten» Beweggründe, im strengen Sinne unseres Wortgebrauchs geben.

Wollte man an einem, der über sich selbst die Unwahrheit spricht, ohne es zu wissen, und aus Irrtum Beweggründe angibt, die ihn nicht bewogen haben, irgend etwas unecht nennen, so dürfte es nur seine zweifelhafte Art von Aufrichtigkeit sein. Von den Beweggründen selbst aber hätte man nur zu sagen, daß sie *nicht vorhanden* gewesen seien. Es lag ein Irrtum, ein Selbstbetrug vor.

Diese Unterscheidungen dienen hier dem Zweck, uns zu zeigen, wo die Erscheinungen des sittlichen Selbstbetrugs, den die Engländer Cant nennen, ihren Platz im Kreise der Echtheitsprobleme zu erhalten haben. Die Erscheinungen des Cant fallen nicht unter den Begriff des Unechten; aber sie kennzeichnen und begünstigen Charaktermängel, unter denen der Echtheitswert des ganzen Menschen leidet.

Ein Irrtum ist noch nichts Unechtes. Ein Selbstbetrug ist eine besondere Art des Irrtums. Wir nennen einen Irrtum dann einen Selbstbetrug, wenn der Irrende nach unserer Meinung nicht hätte zu irren brauchen, wofern er nur ernsthaft die Wahrheit hätte sehen wollen. Ein Mensch, der sich selbst betrügt, leidet also an einem Mangel an Wahrheitssinn und innerer Aufrichtigkeit. Dies wird besonders in sittlichen Dingen wichtig. Die Menschen verschaffen sich oft falsche Wertmeinungen von sich selbst. Das führt dann weiterhin zur Ungerechtigkeit und Überhebung gegen andere.

In allen diesen Dingen ist nichts, was eigentlich unecht heißen könnte. Das Problem unseres Buches wird nur insofern von diesen Dingen berührt, als die der Echtheit dienende Kraft der inneren Aufrichtigkeit je nach

dem Verhalten der Menschen in diesen Dingen entweder gepflegt oder zerstört wird. In dieser Hinsicht sind allerdings die Gefahren des sittlichen Selbstbetrugs und des hoffärtigen Spiels mit einem falschen schönen Schein äußerst wichtig.

Unter den großen Philosophen scheint Kant in diesem Punkte besonders lebhaft und leidenschaftlich gefühlt zu haben. Seine Lehre von der Unvermischbarkeit der egoistischen und der sittlichen Triebkräfte beruht hierauf. Denn diese Lehre soll sagen: Gib nie etwas für eine sittliche Tat aus, wobei du zugleich deinen Nutzen gehabt hast. Dann schäme dich, von Sittlichkeit und Idealismus zu sprechen und schweige lieber still. Dies ist eine großartige Lehre von höchstem innerem sittlichem Stolze und edelster scheuer Zartheit. Natürlich ist es nicht so gemeint, als sollte der Mensch nach Nachteil und Schaden im Leben streben. Hat er den Vorteil, so kann er wohl auch ein guter Mensch gewesen sein. Man kann es aber nicht wissen; er selbst kann es nicht wissen. Das spezifisch sittliche Phänomen am Menschen kann nur rein hervortreten, wenn er den Nachteil gehabt hat. Oder, in anderen Fällen, tritt es hervor, wenn der Mensch mit sich selbst im Kampfe gelegen hat und sich etwas hat abringen müssen.

Man sieht, wie der Kantische Rigorismus hier mit dem Prinzip der innern Aufrichtigkeit gegen sich selbst zusammenhängt. Vielleicht versteht man das, was Kant bewegt hat und was er gewollt hat, am tiefsten, wenn man den Abscheu vor der sittlichen Selbstbeschönigung in den Mittelpunkt stellt. Auf die Lauterkeit der Gesinnung und auf die Kräftigung der Charaktere kam es ihm an. Was soll und darf der Mensch bei sich selbst sittlich nennen und womit zu prahlen, muß er sich hüten, ja so sehr hüten, daß er den Wertfragen lieber im weiten Bogen aus dem Wege geht, um nur nicht in Verblendung, Gleißnerei und Charakterlosigkeit zu verfallen?

Die tief sinnigen, merkwürdigen Sätze Kants lauten so: «So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen: sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber . . . Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten

des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen . . . Epicureers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde. Und es kann auch ratsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten . . . Bewegungsursache zu verbinden — aber nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, — nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, *wenn von Pflicht die Rede ist*. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst; und tun sie es nicht, so wirkt das erstere garnicht; wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.»

37. Wille zur Form

Man hat von einem Willen zur Form gesprochen, gleich als ob man damit ein besseres, höheres Prinzip neben die vielgenannten Prinzipien des Willens zum Leben und des Willens zur Macht stellen könnte. Man hat dabei an die Formen gedacht, in denen die künstlerisch schaffende Seele die Dinge auffaßt, man hat wohl auch an die Formen gedacht, die Vernunft und Sittlichkeit des Menschen sich selber geben, man hat auch an historische, soziale und völkische Bildungen und Bestrebungen (in der Richtung auf Staat und Recht) gedacht. So konnte man glauben, mit dem Ausdruck vom Willen zur Form auf sehr charakteristische Weise einiges vom besten an den Erscheinungen des Menschen und der Menschheit ausgedrückt zu haben.

Neben den unverkennbaren Werten, die man so formuliert, liegt aber eine Gefahr. Man kann bei dem Prin-

zipe des Willens zur Form auch an das Bedenkliche der bloßen Disziplin oder des geistigen Drills, auch an das bloß Parademäßige, ja auch an die Übel des übertriebenen Rechtsformalismus erinnert werden. Es reizt und lockt die menschliche Energie nur allzusehr, vielen Dingen mit Gewalt, sei es mit geistiger oder politischer Gewalt, eine Form aufzudrücken. Oft gelingt es auch, diese Form so in das Ganze des Dinges hineinzubilden, daß das Innerlich-Gute der gewaltsamen Formgebung nachfolgt. Aber das geschieht nicht immer.

Die Energie der Formgebung leistet Bestechendes; sie hat es dabei meist nicht allzuschwer. Rücksichtsloser Wille hat billige Erfolge, deren Massigkeit auf die Urteilslosen den meisten Eindruck macht. Und so sollte man das Prinzip des Willens zur Form ergänzen durch ein Prinzip des Willens zum Echten. Damit würde dann gesagt sein, daß darüber zu wachen sei, daß die Dinge bei irgendwelcher Formgebung ihr eigenes inneres Leben nicht verlieren. Denn neben der Form existiert immer noch der Stoff.

Echtsinnige Organisationskunst z. B. wäre eine solche, welche die Kräfte benutzt, die sich freiwillig regen und darbieten. Will man Liebesgaben für ein notleidendes Land zusammenbringen, so könnte man etwa, wie es bei der Ostpreußenhilfe im Kriege geschehen ist, dafür sorgen, daß je eine Gruppe von Gebern und eine Gruppe von Empfängern miteinander in besondere Verbindung treten, damit der Geber seine Freude an dem habe, was er wirkt. Der plumpere Organisator dagegen sammelt in solchem Falle alles in eine einzige Kasse und richtet ein Fächerwerk ein, das ihm selbst die Übersicht erleichtert. Dies ist *sein* Begriff vom Organisieren.

Nun ist es aber nicht so, daß der Wille zum Echten nur ein einschränkendes, mäßigendes Prinzip, der Wille zur Form dagegen das entschiedenere, kraftvollere und ursprünglichere Prinzip wäre. Denn der Echtsinnige ist klug genug, um zu wissen, daß der Wille zur Form selbst einen Echtheitswert hat. Ebenso wie in elementaren Echtheitsfragen, so verlangt auch hier der Echtheitsbegriff die Rücksichtnahme auf Stoff und Form zugleich.

R Ü C K B L I C K

Mit der entwickelnden Darstellung der Probleme dieses Buchs glaube ich nicht etwa eine Reihenfolge eingeschlagen zu haben, die nur mir beliebt hat und nur eben meinem Nachdenken so sich fügte, sondern ich glaube, daß diese Bewegung des Gedankengangs — von der sachlichen Erforschung der Einzelercheinungen, die wir echt nennen, bis zur Idee des echten Guten und von da zur Idee des echten Menschen — in der Idee des Echten selbst gegeben ist. Alle Menschen müssen so und in solcher Reihenfolge denken, wenn sie sich in das vertiefen, was sie echt nennen. Der eine oder der andere Punkt dieses Gedankenkreises kann von ihnen oft nur flüchtig berührt werden, aber vorhanden sein muß immer alles; und diese Fülle der Möglichkeiten ist es, welche dem Worte echt das Weite und Reiche gibt.

Bei den Einzelercheinungen ist der niedere Anwendungskreis unseres Begriffs derjenige, in dem noch keine Wertfragen ins Spiel kommen. Sowohl Gutes als Übles kann hier in seiner Art echt sein. Echtheit bedeutet in diesem Kreise nur die Angemessenheit eines Dinges zu einem bestimmten Begriff. Die Begriffe, unter die subsumiert werden soll, können in diesen Fällen nicht so scharf zugefeilt werden, daß nicht Mißgriffe möglich wären.

Daß es sich stets um Schwierigkeiten an der Grenze des Begrifflich-Erkennbaren handelt, bleibt auch später so, wenn Echtheit und Unechtheit bei höheren seelischen Gegenständen in Frage kommen. Aber der Begriff des Echten verliert auf diesen Gebieten mehr und mehr seinen rein logisch-funktionalen Charakter und bezeichnet nun etwas Geistig-Gegenständliches. Das hat seinen Grund in folgendem.

In den Sphären der höheren geistigen und seelischen Lebenserscheinungen gibt es nicht viele Begriffe, die den Charakter einer *vox media* hätten, d. h., es gibt dort nicht viele Begriffe, bei denen die Frage nach Wert oder Unwert ganz fortfallen könnte und die daher als

reine Tatsachenbegriffe zu bezeichnen wären. Die menschliche Beurteilung der höheren geistigen Erscheinungen ist ganz und gar von sittlichen Gesichtspunkten durchleuchtet und von solchen wesentlich abhängig. Das geht zwar nicht so weit, daß es nicht auch wertindifferente Begriffe geben könnte. Aber die wertindifferenten Begriffe führen wohl niemals in so große Tiefen der Charakter- und Seelenforschung hinein als die positiv werthaltigen Begriffe. Daher haben auch die Echtheitsfragen bei positiv werthaltigen Begriffen ihre tiefste und brennendste Bedeutung. Daher kommt es, daß sich der Begriff des Echten mit dem Begriff des Guten geradezu verschwistert, so daß er in diesen Gebieten bald fast nur noch als eine Modifikation oder besondere Seite oder Erfassungsweise des Begriffs des Guten oder Vollkommenen erscheint. Damit zugleich erhält er seinen substantiellen, nicht mehr bloß formalen Charakter. Mit andern Worten: Sobald das Wort echt auf dem Gebiete der werthaltigen Begriffe zur Anwendung kommt, wird es selbst zu einem Wertbegriff, und damit verliert es seinen bloß logisch-neutralen Charakter.

Unter den Unsicherheiten der Begriffe des Seelischen wird ein besonderer Typus für unser Problem besonders wichtig. Dieser Typus von Fällen der Unsicherheit legt uns, wenn wir ihn beschreiben und konstruieren wollen, die Anwendung des Kategorienpaares von Form und Stoff und den Gedanken an die unbewußte und die elementare-affektive Natur der menschlichen Seele nahe. Denn viele Echtheitsfragen lassen sich so ansehen, als handle es sich darum, ob bei einer menschlichen Äußerung oder Leistung nicht bloß der Verstand und der gute Wille das Ihrige getan hätten, sondern ob etwas aus der tieferen und breiteren Natur des Menschen, das weder Verstand noch Wille ist, dabei mittätig gewesen sei.

Die Mangelhaftigkeit dieses Ansatzes forderte bald eine Ergänzung heraus. Wir stellten fest, daß nicht bloß eine Verankerung der Seele nach seiten der Naturgrundlagen des menschlichen Wesens sondern auch eine Verankerung des menschlichen Geistes in der Wirklichkeit und in den Ideen nötig sei, damit Leistungen entstehen, die wir echt nennen können.

Wir stehen hier an der Grenze von Problemen, welche früher der Ontologie und der metaphysischen Psychologie angehört haben, und wir müssen uns eingestehen, daß die einzige Klarheit, die wir hier erreichen können, eine Klarheit der Konstruktion ist, und zwar solcher begrifflichen Konstruktionen, die etwas schematisch gewaltsam über ungelöste Rätsel hinweggehen und daher die forschende Intelligenz oft zu bloß dialektischen Rangierarbeiten nötigen.

Diese Betrachtungsweisen waren nun auf alle Art mit der Idee des Guten zu verknüpfen. Also war es auch nötig, über die Idee des Guten im allgemeinen nachzudenken und sich die Zusammenhänge zu vergegenwärtigen, in denen alle diese verschiedenen menschlichen Charakterwerte miteinander stehen. So fügte sich das Suchen nach dem echten Guten in die andern Reflexionen über seelisch Echtes ein.

In drei Hauptrichtungen also verlaufen die Reflexionen über das Echte im Geistigen und Seelischen: nach der Seite der Innen-Verankerungen der seelischen Erscheinungen, nach der Seite der Außen-Verankerungen derselben und nach der Seite des wahren (oder echten) Guten überhaupt. — Es ist von vornherein klar, daß bei einer solchen Zersplitterung der Reflexionen keine Einfachheit der Resultate erhofft werden kann. Aber philosophische Analysen und intellektualistische Umdeutungen dessen, was in Echtheits-Urteilen innerlich erlebt wird, sind doch möglich.

Eine weitere, letzte Umbiegung erfährt das Problem des Echten in folgenden Maßnahmen der gefühlsmäßig waltenden Urteilskraft. Es zeigt sich, daß, selbst wenn die Funktion des Hervorbringens der Äußerungen und Werke in sich zerrissen und die leitende Idee nicht einwandfrei gut ist, doch noch Echtheit bestehen kann. Wäre dann noch Echtheit vorhanden, so wäre sie ein Licht, das vom Zentrum der Persönlichkeit eines Menschen ausgeht und mehr oder weniger alle seine Äußerungen verklärt.

Echt ist auf diesem Standpunkte das, was von einem Menschen ausgeht, den der Echtsinn leitet. Dies ist keine Tautologie sondern eine Verschlingung der Betrachtungs-

weise. Die Betrachtung eilt dann von der einzelnen Funktion, die das Echte hervorbringt, zu dem Ich des Handelnden zurück, um sich zu überzeugen, ob diesem Ich ganz allgemein an eben den Echtheitswerten viel gelegen ist, die durch die primären Echtheitsreflexionen erfaßt werden. Ganz kurz gefaßt, könnten wir dann sagen: Echt ist, was von einem echten Menschen ausgeht. Ein echter Mensch aber ist ein solcher, der den Willen zum Echten hat, oder etwas breiter gefaßt, er ist ein solcher, dessen ganzes Wesen dem Echten zustrebt.

In dem Kapitel «Quellen des Echten im Charakter» ist der Versuch gemacht worden, dieser verborgenen Einheit noch etwas näher zu kommen. Wir gingen dabei der Frage nach: welche Tugenden sind dem Echtsinn erfahrungsmäßig günstig?

Folgendes ergab sich. Es habe der echtsinnige Mensch erstens darauf bedacht zu sein, seinen Willen und seine Lebenskraft in Dinge hineinzulegen, die ihn schwunghaft mit sich fortreißen und die dem Besten gemäß sind, das ihn die Idee des Guten lehren kann. Zweitens habe derselbe Mensch sich der Grenzen des Menschlichen bewußt zu bleiben, insbesondere der Tatsachen, daß kein Mensch in jeder Hinsicht ein Ganzes sein kann und daß die Idee des Guten selber nicht überall volle Gewißheiten geben kann. Wir nannten diese beiden Seiten des Willens zum Echten das positive und das negative Moment desselben. Auf Seiten des positiven Moments gewannen gewisse Tugenden, wie die der Aufrichtigkeit und der Selbsttätigkeit, einen Vorzugswert, auf Seiten des negativen Moments Bescheidenheit und Schamgefühl.

So gelang es uns, unser Problem von den früher gegebenen peripheren Momenten mehr und mehr zu lösen und eine Tugend oder Charakterkraft zu entdecken, die bisher in ihrer Selbständigkeit und Besonderheit kaum gesehen worden ist und jedenfalls noch keinen Namen gehabt hat. Wir nannten sie Echtsinn, ein Wort, das vielleicht an Edelsinn (Noblesse) erinnert, jedoch etwas anderes bedeutet. Der Echtsinn ist ein Kind der Besonnenheit (im höchsten geistigen Sinne, nicht im Sinne der Platonischen Sophrosyne).

Daß diese Tugend etwas Wirkliches, und nicht bloß

ein willkürliches philosophisches Konstruktionsgebilde ist, haben wir ebenfalls mit allem Nachdruck zu zeigen versucht. Diese Tugend hat bereits eine beträchtliche Rolle in der Weltgeschichte gespielt, ja sie ist sogar von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Weltgeschichte.

Der geniale französische Graf Gobineau hat in seinem Werke «Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen» behauptet, daß die Völker, welche auf dem Erdball auftreten, kraft der ihnen von Gott mitgegebenen Eigenschaften die Geschichte machen und die Kultur hervorbringen und daß nicht die Not oder das Bedürfnis, noch etwa die Gunst der Umstände die Entwicklung der Kultur hervorlockt. Die seelischen Eigenschaften der Völker seien ursprünglicher als ihre Institutionen und Lebensformen. Also brächten nicht die Institutionen und die Lebensformen die Charaktere der Völker hervor, sondern umgekehrt, soviel als nur irgend denkbar, brächten die Charaktere die Institutionen und Sitten hervor. Je nach seiner geistigen Veranlagung schafft sich ein Volk Institutionen und Sitten. Wenn z. B. ein Volk durch religiösen Fanatismus verwüstet wird, so wäre nach Gobineau nicht die Religion sondern der Charakter des Volkes hierfür verantwortlich zu machen; denn die Priester seien Glieder des Volkes und immer komme es darauf an, was die Menschen aus den Dingen und Prinzipien machten, die ihnen von irgendwoher mitgeteilt werden. Man kann zu diesem Gobineauschen Prinzip einige einschränkende Zusätze machen; im ganzen aber dürfte es richtig sein.

Ist es aber richtig, so ist die Hypothese zu erwägen, ob nicht das, was uns an den Kulturvölkern früherer oder späterer Zeiten am meisten erfreuen kann und was wir als ihren merkwürdigsten Wertvorzug ansehen müßten, auf eine besondere Macht jenes Echtsinns in ihnen zurückzuführen wäre, den wir beschrieben haben. Echtsinn vermochte sie von der Barbarei brutaler Strafen hier und da zurückzuhalten und konnte sie in den Konsequenzen zügeln, die ihnen die Kulte und abergläubischen Vorstellungen ihrer Religionen nahe legten. Wie leicht mußte es den ersten Völkern der Erde geschehen, daß

sie in metaphysischen und religiösen Vorstellungen fehlgriffen, und da ihr kürzeres Denken zu einer rascheren Gläubigkeit an jedwede Theorie geneigt sein mußte, so lag die Gefahr des rohesten Verfalls in Aberglauben und Barbarei jederzeit nahe genug. Was wir daher am meisten bei den besten Kulturvölkern der Erde beachten müssen, ist eben dies, daß sie sich mehr oder weniger von den äußersten Ausschreitungen dieser Art freigehalten haben. Man sage nicht, daß das allein aus Humanität (oder Menschlichkeit — im Sinne der Liebe und Milde) geschah. Der Mensch ist allzusehr bereit, seine Mitmenschen und auch sich selbst zu allem herzugeben und aufzuopfern, wozu man ihn mit Recht oder Unrecht zu begeistern oder zu fanatisieren vermag. Das einzige, was hier durch Jahrtausende hindurch entscheidend wirksam sein konnte, war vielmehr jene Mäßigung des Verstandes und des Willens, die nur aus einer heiligen Scheu entspringen konnte, und diese wieder mußte aus einer transzendentalen Ahnung von der wahren Lage der Menschenvernunft entstehen. In religiöser Sprache nannte man diese heilige Scheu die Scheu vor den Göttern; aber die Götter waren so verstanden, wie das Herz die Menschen anwies, sie zu verstehen. Im Grunde also war diese Scheu eine Scheu vor der Konsequenz bei Dingen, die man nicht theoretisch sicher beherrscht. Dadurch unterscheiden sich geborene Kulturvölker von Naturvölkern. Unsere Vorfahren haben vermutlich niemals auf der Stufe gestanden, auf der heute die niedersten Völker Australiens und Afrikas stehen. Der innere Reichtum und die Tiefe ihrer Naturen erwiesen sich darin, daß bei aller Bestimmtheit, mit der der Verstand etwas glaubte, doch noch ein scheues Tastgefühl vorhanden blieb, das sie vor Übertreibungen warnte. Von den Griechen ist diese Weisheit am schönsten zum Ausdruck gebracht worden (Hybrislehre und anderes); sie war aber auch in den andern Kulturvölkern wirksam. Ihre Quintessenz besteht in einer instinktmäßig richtigen Einschätzung des eigenen Wissens und Denkens. Dies aber eben ist die negative Wurzel der echtsinnigen Besonnenheit. — Es würde nicht fernliegen, die Anwendung hiervon auf einige heutige Menschheitsfragen zu machen.

Doch der Zweck dieser letzten Worte meines Buches soll ja nur der sein, zurückzublicken.

So hätten wir denn drei große Problemenkreise durchschritten: Zuerst und nur vorbereitend waren für uns die Fälle von Bedeutung, in denen das Wort echt *vox media* ist und die Schwierigkeiten in der Anwendung irgendeines Begriffs seine Funktion begründen. Zuzweit kam der Begriff des Echten in den Kreis der *werthaltigen* Begriffe und Erscheinungen hinein. Dort gaben die besonderen Verhältnisse dieses Gebiets den Anlaß zur Entwicklung besonderer Gesichtspunkte. Die Menschen-Ganzheits-Ideen traten hervor und eine Rückfrage nach dem Inhalt des wahren Guten wurde lebendig. Zudritt schließlich fragten wir nicht mehr nach den Kriterien der Echtheit eines einzelnen Werks oder einer einzelnen Äußerung, sondern wir fragten nach dem Wesen des Echtsinns, der den Charakter eines Menschen entweder zentral beherrschen muß oder auch mehr oder weniger fehlen kann.

Es ist klar, daß bei dieser Dreiteilung unseres Stoffes nicht nach einer einheitlichen Definition für das Wort echt gefragt werden kann. Eine konstruktive oder definitorische Faßbarkeit des Wortes echt ist am leichtesten für den ersten Kreis zu geben, in dem es nur eine logisch-funktionale Bedeutung hat. Am schwersten ist sie für den zweiten Kreis zu geben.

Über den dialektisch-schematischen und in sich ungleichen Charakter unserer Resultate wird sich niemand wundern, der bedenkt, daß wir die Unsicherheit der Erkenntnis selbst zum Mittelpunkt unserer Forschungen gemacht haben. Von dem Begriff einer Grenze des Wissens und Verstehens gingen wir aus und folgten dem anziehenden Helldunkel dieser Grenze, wo immer sie sichtbar war, in alle Gebiete tiefer Fragen, besonders der menschlichen Lebensfragen hinein. Den Differentialquotienten gleichsam des Überganges vom Wissen ins Nichtwissen hielten wir fest und folgten ihm, wie einer stets gleichen Größe, durch die ganze Kurvenschar aller menschlichen Bestrebungen hindurch. So beschrieb unsere Untersuchung eine ganz eigentümliche, neue Linie, die alle sonstigen Linien quer durchschneidet.

Offenbar mußten es fast überall die fesselndsten und schwierigsten Probleme sein, die wir dabei berührten. Dem Begriff des Echten zu folgen, heißt, alles Fragwürdige berühren, bei dem der Menscheng Geist in seinen innerlichsten Angelegenheiten hier oder da stehen geblieben ist.

Da wir diese querschneidende Linie aus dem Gesichtspunkte des Unsicheren und der Grenze haben beschreiben können, so hat sich unser Vertrauen in den schöpferischen Volks- und Sprach-Geist, daß er nicht ohne Grund das Wort echt und unser Herzensinteresse an ihm hervorgebracht habe, als begründet erwiesen.