

Wissenschaftliche
und
Religiöse Weltansicht.

Ein Vortrag

von

Marcel T. Djuvara.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1906.

Wissenschaftliche
und
Religiöse Weltansicht.

Ein Vortrag

von

Marcel T. Djuvara.



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1906.

Domnului Dimitrie Sturdza în semn
De înaltă stimă și admirație

M. T. Djuvara

Charlottenburg, Iunie 1906.

Inhalt.

Einleitung.

Von der Wahrheit.

Der Skeptizismus (S. 6). — Empirische und transzendente Wahrheit (S. 9). — Die Antinomien (S. 11).

Das Wissen.

Wissen und Wissenschaft (S. 14). — Die Theorie und ihre Schranken (S. 15). — Von der Erklärung der Naturerscheinungen (S. 17). — Unvollständigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis (S. 18). — Selbstständigkeit der Wissenschaft (S. 18).

Der Glaube.

Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Glaube (S. 19). — Unabhängigkeit des Glaubens von der Wissenschaft (S. 20). — Vom negativen Ursprunge der spekulativen Glaubensideen (S. 20). — Vom Endzweck des sittlichen Handelns und der Würde der Person (S. 22). — Sittliche Zurechnung und Freiheit (S. 24). — Die Wahrheit der Glaubensüberzeugungen verglichen mit derjenigen des Wissens (S. 25).

Die Ahndung.

Verhältnis der Ahndung zur Wissenschaft und zum Glauben (S. 27). — Die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung und die ästhetischen Ideen (S. 30). — Die religiöse Bedeutung der ästhetischen Ideen (S. 31). — Die notwendigen Geheimnisse der Ahndung (S. 32). — Die ästhetische Wertschätzung und die Teleologie der Natur (S. 33).

Von der positiven Religion.

Die religiöse Symbolik (S. 35). — Die Dogmatik (S. 36).

Historische Schlußbemerkungen (S. 38).

Es ist wohl keiner unter uns, der nicht zuweilen mit mehr oder minder regem Interesse über den eigenartigen Konflikt nachgedacht hätte, der sich seit den Anfängen der strengeren modernen Wissenschaft zwischen dieser und der überlieferten Religion entwickelt und mit den wachsenden Erfolgen der Wissenschaft immer mehr verschärft hat. Zwar hat es, besonders in neuerer Zeit, nicht an Versuchen gefehlt den Frieden wieder herzustellen. Doch können wir uns nicht verhehlen, daß bisher die beiden Parteien einander noch so erbittert gegenüberstehen, als ob das Heil einer jeden nur in der völligen Vernichtung des Gegners bestehen könnte. Der Unbefangene indessen wird leicht erkennen oder wenigstens fühlen, daß selbst eine gewaltsame Unterdrückung einer der beiden Weltanschauungen für die andere nur eine vorübergehende Triumphperiode bedeuten könnte und daß der nämliche Kampf wohl bald von neuem entbrennen würde, vielleicht zum Verderben des zeitweiligen Siegers. Nicht Streit und Haß können diesen Konflikt aus der Welt schaffen, sondern nur eine gütliche Verständigung der Gegner. Wir meinen aber nicht etwa, dass durch schwächliche Kompromisse von beiden Seiten abgeholfen werden sollte. Vielmehr kann eine Ausgleichung der entgegengesetzten Überzeugungen nur durch die Einsicht eintreten, daß jener Konflikt auf Irrtum und Mißverständnis beruht, indem nämlich der scheinbare Widerspruch zwischen Wissenschaft und Religion sich in der mensch-

lichen Vernunft gar nicht wirklich vorfindet, wie ich mich nachzuweisen bemühen werde. Den Weg zur Versöhnung dieser beiden Weltansichten zuerst gewiesen zu haben, ist das Verdienst Kants, durch dessen Auftreten jener Streit im Grunde beigelegt sein sollte. Wenn trotzdem der Friede bis auf den heutigen Tag noch so wenig verwirklicht ist, so mag der Grund dafür darin liegen, daß seitdem entweder die Leidenschaften stärker waren als die Macht der ruhigen Einsicht oder daß vielleicht einzelne Fehler und Widersprüche in den Schriften Kants ihn um die dauernde Anerkennung seiner philosophischen Methode und deren wesentlicher Resultate gebracht haben. — Gestatten Sie mir Ihnen im Folgenden über das Verhältnis der religiösen zur wissenschaftlichen Weltansicht die Anschauungen darzulegen, die ich mir durch das Studium des Philosophen Jacob Friedrich Fries gebildet habe, — eines heutzutage leider wenig bekannten Schülers und Nachfolgers Kants, durch dessen Forschungen mir die wesentlichen Mängel der kantischen Philosophie beseitigt worden zu sein scheinen.

Ich hatte vorhin behauptet, der Widerstreit zwischen Wissenschaft und Religion sei ein nur scheinbarer, nicht im Wesen unserer Vernunft wurzelnder. Wie nun aber, wenn er wirklich in der Organisation unserer Vernunft seinen Ursprung hätte? Liegt nicht in der Tat der Gedanke nahe, daß einem solchen sich durch Jahrhunderte fortpflanzenden geistigen Kampfe vielleicht ein innerer Widerspruch in der menschlichen Vernunft zugrunde liegt, daß möglicherweise der menschliche Geist überhaupt voller Widersprüche ist und daß es daher keinen Zweck hat, über Meinungsverschiedenheiten solcher Art zu streiten. Bevor ich mich an mein eigentliches Thema wende, dürfte es daher vielleicht zweckmäßig sein, uns darüber zu verständigen, was die Begriffe Wahr-

heit und Irrtum eigentlich bedeuten und ob unsere Vernunft überhaupt darauf Anspruch erheben kann, wahre Erkenntnis zu besitzen.

Der absolute Skeptizismus verneint bekanntlich die letzte Frage; er lehrt, unsere Erkenntnisse seien alle irrig und nichts als eitel Trug und Schein. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Skeptizismus sich selbst widerlegt. Wenn nämlich alle unsere Erkenntnisse irrig sind, wer bürgt dann dem Skeptiker dafür, daß gerade seine Aussage über die Untauglichkeit seiner Vernunft wahr ist? Müßte er nicht vielmehr folgerichtig überhaupt aufhören zu denken und zu urteilen? Ja noch mehr: allein die Möglichkeit des Zweifeln setzt notwendig die Überzeugung voraus, daß es irgend eine Wahrheit für uns giebt. Der Zweifel ist überall da berechtigt, wo er ein Aufschieben des Urteils bedeutet, wo er eine Erkenntnis auf ihre Gültigkeit hin prüft; ein Urteil bezweifeln bedeutet nämlich eine Ungewißheit, ob es wahr oder irrig ist, wobei die Zuversicht auf eine Wahrheit schon zugrunde liegt, wie ich dies gleich näher beleuchten werde. Ohne diese Behauptung zu bestreiten, könnte nun ein Skeptiker einwenden, unsere Vernunft besitze zwar mancherlei wahre Erkenntnisse, aber sie enthalte auch Widersprüche, und zu diesen gehöre auch der Gegensatz zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltansicht. Demgegenüber ist zunächst zu bemerken, daß dieser Einwand völlig willkürlich ist; ob er zutrifft oder nicht, läßt sich nur durch eine vorurteilsfreie Selbstbeobachtung der Vernunft entscheiden, ein Verfahren, welches Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft“ lehrt, und welches tatsächlich zu dem entgegengesetzten Resultate führt.

Für uns ist es wichtig, festzuhalten, daß wir nicht davon ausgehen dürfen, an der Wahrheit überhaupt zu zweifeln, daß viel-

mehr jeder Denktätigkeit als solcher, also auch jeglichem Philosophieren, das feste Selbstvertrauen der Vernunft zu ihrer Wahrhaftigkeit als erste notwendige Voraussetzung zugrunde liegt. Jeder Mensch, der nicht durch eine künstliche Spekulation an dem gesunden Gebrauch seiner Vernunft irre gemacht ist, ist von der objektiven Gültigkeit seiner Erkenntnis, d. h. von der Existenz der erkannten Gegenstände unmittelbar überzeugt. Es ist dies eine unumstößliche Tatsache der inneren Erfahrung. Sie läßt sich weder anzweifeln — der Zweifelnde selbst muß sie ja unbewußt voraussetzen —, noch auch näher erklären für jemand, der weiß, worin das Erklären besteht und was für Erkenntnisse sich überhaupt erklären lassen. Erklären muß man vielmehr die Möglichkeit des Irrtums. Dieser entsteht dadurch, daß die Mehrzahl unserer Erkenntnisse nicht unmittelbar aus der selbsttätigen Vernunft entspringen, sondern mittelbare Produkte der Reflexion sind. Die Reflexion aber ist das Vermögen des willkürlichen Wiederbewußtwerdens der Erkenntnisse und besteht darin, daß die Vernunft sich derjenigen ihrer eigenen Erkenntnisse, die dunkel, sozusagen in latentem Zustande, im Gedächtnis ruhen, mittelbar wieder bewußt werden kann. Die Willkürlichkeit, mit der die Reflexion bei dieser Wiederholung der in der Vernunft schon enthaltenen Erkenntnisse vorgeht, ist der eigentliche Grund für die Möglichkeit des Irrtums. Näher hierauf einzugehen würde mich zu sehr von meinem Thema abführen¹. Für uns kommt es hier darauf an, einzusehen, daß eine unmittelbare Erkenntnis als solche unbezweifelbar ist, gemäß dem vorhin erwähnten Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft, und daß es in jedem gegebenen

¹ Eine eingehendere Erörterung der hierher gehörigen Lehren findet man im ersten Hefte dieser Abhandlungen, unter dem Titel: Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie.

Falle nur darauf ankommen kann, festzustellen, ob eine bestimmte Erkenntnis eine mittelbare, also der Möglichkeit des Irrtums unterworfen, oder eine unmittelbare, also wahre, Erkenntnis ist. Ist nämlich eine Erkenntnis mittelbar, so ist sie nur dann wahr, wenn sie mit den unmittelbaren Erkenntnissen der Vernunft übereinstimmt. In dieser inneren Übereinstimmung der Erkenntnisse unter einander haben wir ein sicheres Kriterium, um Irrtum von Wahrheit zu unterscheiden, so schwierig es auch im einzelnen Falle sein mag, dies Kriterium wirklich anzuwenden.

Anders steht es nun, wenn man rücksichtlich der Wahrheit einer Erkenntnis, statt sie dem Irrtume entgegenzusetzen, die Forderung stellt, daß die Erkenntnis mit dem Gegenstande, auf den sie sich bezieht, übereinstimmen solle. Es ist dies eine andere Idee, die man sich von der Wahrheit bilden kann; es ist aber eben auch nur eine Idee, indem nämlich ein Kriterium für die Wahrheit in diesem Sinne durchaus unmöglich ist. Denn um zu prüfen, ob eine Erkenntnis mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, müßte ich die Möglichkeit haben, aus meiner Erkenntnisweise gewissermaßen hervorzutreten, um meine Erkenntnis mit dem betreffenden Gegenstande zu vergleichen, was offenbar nicht angeht. Nennt man nun mit Fries diesen Begriff der Wahrheit — also Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande — transzendente Wahrheit, den anderen dagegen, der in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den unmittelbaren Erkenntnissen der Vernunft bestand, empirische Wahrheit, so können wir behaupten, daß wir nur die empirische Wahrheit einer Erkenntnis, nicht aber ihre transzendente Wahrheit einer Prüfung unterwerfen können. Mit dieser Unterscheidung der transzendentalen und empirischen Wahrheit haben wir aber, wie sich im Folgenden zeigen wird, bereits den Kern des Unterschiedes zwischen Religion und Wissenschaft berührt.

In der Tat entspricht diese Unterscheidung genau der zwischen Ding an sich und Erscheinung im Sinne Kants. Transzendente und empirische Wahrheit, ewiges und endliches Sein, Glaube und Wissen sind verschiedene Bezeichnungen für dasselbe Verhältnis. Was sind nun Dinge an sich? Es sind die Dinge so wie sie unabhängig von der Erkenntnistätigkeit irgend einer Vernunft bestehen. Erscheinung dagegen ist das Ding so, wie ich es auf subjektiv beschränkte Weise erkenne. Wir werden sehen, daß die wissenschaftliche Erkenntnisweise auf Erscheinungen eingeschränkt ist, während der Glaube auf Dinge an sich geht.

Zieht man das Verhältnis zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntnis in Erwägung, so sind überhaupt nur drei Fälle möglich. Entweder wir erkennen die Dinge so, wie sie an sich sind, oder wir erkennen sie zwar nicht wie sie an sich sind, aber doch so, daß unsere Erkenntnis noch irgend eine Beziehung zu den Dingen an sich hat, oder endlich unsere Erkenntnis hat gar keine Beziehung zu Dingen an sich, sie ist bloßer Schein. Der erste Fall wäre der, daß unserer Erkenntnis uneingeschränkte transzendente Wahrheit zukäme; im zweiten Falle wäre unsere Erkenntnis eine Erkenntnis von Erscheinungen; im dritten Falle dagegen wäre unsere Erkenntnis, selbst wenn sie in sich widerspruchlos — also in empirischer Hinsicht wahr — wäre, in transzendenter Hinsicht bloßer Schein. Diesen letzten Fall nun haben wir bereits behandelt, und gefunden, daß er dem faktischen Selbstvertrauen der Vernunft widerspricht, welches durch mittelbare Prüfung zwar nicht näher begründet, aber auch nicht widerlegt werden kann, sondern jeder Denktätigkeit als ursprünglichste Voraussetzung zugrunde liegt.

Es kann sich also nur noch darum handeln, ob unsere Erkenntnis den Dingen an sich entspricht oder nur auf Erscheinungen

geht, ob wir also die Dinge so erkennen wie sie an sich sind, oder nur auf eine beschränkte Weise. Den ersten Fall haben wir schon flüchtig berührt; wir sahen, daß wir nicht die Möglichkeit haben, Erkenntnis und Gegenstand mit einander zu vergleichen, so daß, selbst wenn unserer Erkenntnis uneingeschränkte Übereinstimmung mit den Dingen an sich zukommen sollte, wir nie einen positiven Beweis hierfür zu führen vermöchten. Dagegen läßt sich in negativem Sinne beweisen, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis, so wie sie uns durch die sinnlichen Anschauungen gegeben werden, keine Dinge an sich sein können. Dieser Beweis, daß die Erfahrung nicht auf Dinge an sich gehen kann, wird geführt durch die Auflösung der sogenannten Antinomien der menschlichen Vernunft, wodurch nachgewiesen wird, daß die Gegenstände der Erfahrung dem Begriff von Dingen an sich widersprechen. Bevor wir nun an die für unser Thema sehr wichtige allgemeine Betrachtung der Antinomie gehen, wird es vielleicht für die Verständlichkeit vorteilhaft sein, uns diese Verhältnisse an dem besonderen Beispiele einer bestimmten Antinomie klar zu machen.

Es möge sich um die Frage handeln, ob die räumliche und zeitliche Ausdehnung der Welt eine endliche oder unendliche Größe hat. Die Antinomie besteht nun in der merkwürdigen Tatsache, daß sich jede der beiden Möglichkeiten beweisen läßt, und zwar dadurch, daß für jeden Fall das Gegenteil widerlegt wird. Daß die Welt unendlich ist, wird folgendermaßen widerlegt. Eine unendliche Größe müßte eine solche sein, die größer ist als jede noch so große gegebene. Keine noch so große gegebene Größe kann daher eine unendliche Größe sein. Der Begriff des Unendlichen bezeichnet vielmehr nur die Aufgabe, eine veränderliche Größe über jede Grenze hinaus wachsen zu lassen. Das Unendliche kann also nur als ein Vorstellungsprozeß, nicht aber als die

Größe eines wirklich existierenden Gegenstandes gedacht werden. Die Größe der Welt kann daher nicht unendlich sein.

Soll die Welt aber eine endliche Größe haben, so muß sie allseitig begrenzt sein. Dem widerspricht aber die Anschauung des Raumes und der Zeit, die sich beide nicht begrenzt, sondern nur unendlich ausgedehnt vorstellen lassen; die Begrenzung eines vorgestellten noch so großen Raumes müßte ja doch wieder von dem außerhalb befindlichen Raume gebildet werden. Die Welt kann also auch keine endliche Größe haben. Diese Antinomie zeigt also, daß die Welt weder eine endliche noch eine unendliche Größe haben kann, bzw. umgekehrt, daß sie sowohl endlich als auch unendlich sein muß.

Dieser Widerspruch läßt sich leicht heben, wenn man bemerkt, daß die Problemstellung bereits einen Fehler enthielt. Die Disjunktion, daß die Welt entweder eine endliche oder eine unendliche Größe hat, ist nämlich unvollständig; es bleibt noch die dritte Möglichkeit, daß sie überhaupt nicht dem Gesetze der Größe unterworfen ist. Nun haben wir in der Antinomie gesehen, daß jede der ersten beiden Annahmen auf Widersprüche führt. Folglich findet der dritte Fall statt, und die Welt, d. h. der Inbegriff aller existierenden Dinge, unterliegt überhaupt nicht dem Größen-gesetze. Da wir aber die Welt nur unter den Größenverhältnissen des Raumes und der Zeit erkennen, so folgt, daß unsere Erkenntnis der Welt nicht mit der Welt, wie sie unabhängig von unserer Erkenntnis besteht, übereinstimmen kann.

Allgemein betrachtet ist der Grundgedanke der Antinomien und deren Auflösung folgender. Ein Ding an sich ist ein Ding so wie es unabhängig von meiner Erkenntnis schlechthin besteht. Sollen also die Gegenstände unserer Erfahrung Dinge an sich sein, so müssen sie schlechthin gegeben sein. Nun erkenne ich aber die

Gegenstände unter Bedingungen der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, und zwar so, daß die Reihe der Bedingungen unendlich ist; beispielsweise die Reihe der Ursachen irgend einer Begebenheit. Eine unendliche Reihe von Bedingungen kann aber nicht schlechthin gegeben sein, denn eine unendliche Reihe wäre eine solche, die größer ist als jede noch so große gebene. Wenn aber die ganze Reihe der Bedingungen nicht schlechthin bestehen kann, so kann der bedingte Gegenstand noch viel weniger an sich existieren. Die Gegenstände der Erfahrung widersprechen also dem Begriff von Dingen an sich. Sobald man sie für Dinge an sich hält und ihnen Eigenschaften beilegt, die nur Dingen an sich zukommen, gerät man in Widersprüche zwischen diesen Eigenschaften und denen, die den Gegenständen infolge unserer Erkenntnisweise zukommen. Unsere Erkenntnis ist ja an die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit gebunden, mithin an Größenbedingungen, die, wie wir sehen, dem Begriff von Dingen an sich widersprechen. Diese mathematischen Anschauungsformen enthalten also den eigentlichen Grund für die Beschränktheit unserer Erkenntnisweise.

Die Auflösung der Antinomien ergibt also, daß die Gegenstände der Erfahrung keine Dinge an sich sein können. Andererseits hatten wir gesehen, daß sie auch nicht bloßer Schein sein können. Folglich bleibt nur noch die Möglichkeit, daß sie Erscheinung der Dinge an sich sind. Wie kommen wir denn aber überhaupt dazu, Dinge an sich anzunehmen, wenn doch alle Gegenstände unserer Erkenntnis nur Erscheinungen sein können? Darauf ist zu antworten: Wenn ein Ding Erscheinung, und nicht Schein, ist, so muß etwas da sein, was erscheint, sonst wäre eben die Erscheinung selbst das Ding an sich. Wir bilden uns nicht etwa willkürlich eine Idee von Dingen an sich, nach denen sich unsere

Erkenntnis richten soll. Vielmehr geht jede unbefangene Vernunft von der Überzeugung aus, Dinge an sich zu erkennen, und erst ein ausgebildetes Reflexionsvermögen bringt ihr zum Bewußtsein, daß die Gegenstände der Erfahrung nicht Dinge an sich sein können. Die Tatsache dieses Vertrauens der Vernunft auf die objektive Gültigkeit ihrer Erkenntnisse, d. h. darauf, daß ihre Erkenntnisse sich auf Dinge an sich beziehen, bildet die eigentliche Wurzel des religiösen Glaubens. Die Gegenstände der Erfahrung dagegen machen das Gebiet des Wissens und der Wissenschaft aus. Mit diesem, als dem leichter Faßlichen und Evidenteren, wollen wir uns zunächst beschäftigen.

Das Wissen ist diejenige Überzeugungsart der menschlichen Vernunft, die wir von den Gegenständen unserer sinnlichen Anschauungen haben. Zum Wissen gehören aber nicht nur die sinnlichen Anschauungen selbst, sondern auch alle Erkenntnisse, die sich auf die Gegenstände der Sinne anwenden lassen, indem sie dazu dienen, die Sinneswahrnehmungen gesetzmäßig zu verbinden. Die Erkenntnisquellen der menschlichen Vernunft sind nämlich zunächst die Sinne. Diese geben uns aber nur den für sich Zusammenhangslosen und ungeordneten Gehalt unseres Wissens. Der äußere Sinn läßt uns die räumlichen Gegenstände wahrnehmen, während wir uns durch den inneren Sinn unserer eigenen Geistestätigkeiten bewußt werden.

Die Form aber, durch die erst Einheit und Verbindung in unsere Erkenntnisse kommt, ist von zweierlei Art: Einerseits die schon erwähnten Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, die die mathematische Zusammensetzung des sinnlichen Gehaltes der Erkenntnis ermöglichen; andererseits die nur denkbaren, von Kant metaphysisch genannten Formen der notwendigen Ver-

knüpfung, zu denen beispielsweise die Begriffe von Causalität, Kraft, Materie gehören.

Wissenschaft ist der Begriff einer logisch-systematischen Anordnung des durch das Wissen gegebenen Materiales, bezw. die methodische Aufsuchung eines solchen Systems. Wissen und Wissenschaft unterscheiden sich lediglich formal, nicht dem Inhalte nach. Ein wissenschaftliches System kommt nun zustande durch die Unterordnung der Gegenstände der sinnlichen Anschauung unter die notwendigen metaphysischen Vernunftgesetze, wodurch uns der Begriff der Natur entsteht als Begriff des Daseins der Dinge unter notwendigen Gesetzen. Dieses Unterordnen macht das eigentliche Geschäft der Erfahrung aus, die ja nicht nur die Summe der einzelnen Sinneswahrnehmungen ist, sondern eine gesetzmäßige Verknüpfung derselben enthält. Naturgesetzmäßigkeit aller Erscheinungen der Sinnenwelt ist das Grundprinzip der Wissenschaft, und zwar erstreckt es sich nicht allein auf die Körperwelt, sondern es findet auch gleicherweise Anwendung auf die gesamte geistige Erscheinungswelt. Wissenschaft und Natur sind durchaus Wechselbegriffe.

Jene Unterordnung der zufälligen sinnlichen Tatsachen unter die notwendigen Vernunftgesetze geschieht durch logische Schlußfolgerungen, in deren systematischem Aufbau das Wesen der Theorie besteht. Diese Unterordnung der Tatsachen unter die Gesetze, d. h. die Vereinigung des sinnlichen Gehaltes unserer Erkenntnis mit ihrer begrifflichen Form, wird vermittelt durch die mathematische Erkenntnisweise, die das Eigentümliche an sich hat, daß sie einerseits mit den Sinnesanschauungen die Anschaulichkeit, andererseits aber die Notwendigkeit mit dem Naturgesetze gemein hat. Die Herrschaft der Theorie kann sich daher auch nur so weit erstrecken wie die Anwendbarkeit der Mathe-

matik. Denn ohne dieses vermittelnde Bindeglied ist eine Unterordnung der sinnlichen Anschauungen unter das Gesetz unmöglich. Aus diesem Umstande läßt sich eine für unsere weiteren Betrachtungen höchst wichtige Folgerung ziehen. Alle Theorie ist nur imstande die quantitativen Verhältnisse der Gegenstände unter einander festzulegen, während sie an ihren qualitativen Bestimmungen eine unüberwindliche Schranke findet. Alles, was sich nicht zählen und messen läßt, das liegt außerhalb des Gebietes der naturwissenschaftlichen Theorie. Alle Sinnesempfindungen, wie Farbe, Ton und Duft, lassen sich deshalb auf keine Weise näher erklären, und ihre Möglichkeit kann kein Problem der Naturwissenschaft bilden. Wohl läßt sich erklären, wie die Schwingungen einer Saite entstehen, wie diese Schwingungen von der Luft angenommen und auf unser Gehörorgan übertragen werden, und wie sich die Erregung von dort aus weiter durch die Nerven ins Gehirn fortpflanzt. Warum wir aber diese Bewegungen als Klang empfinden, das ist kein Thema für eine wissenschaftliche Erklärung. Es wird immer nur eine Bewegung aus einer anderen erklärt, d. h. es werden die quantitativen Verhältnisse verschiedener Gegenstände, nämlich der Saite, der Luft u. s. w., in ihren Beziehungen zu einander betrachtet. Das Qualitative an diesen Erscheinungen, das, was wir als Klang empfinden, kann aus diesen Erklärungen niemals abgeleitet werden.

Jede erklärende Theorie in den Naturwissenschaften kann sich also einzig und allein auf die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Gegenstände unserer Erkenntnis zu einander erstrecken. Dafür aber hat auf diesem Gebiete die Theorie uneingeschränkte Herrschaft, indem jede Naturerscheinung sich auf wissenschaftlichem Wege und nur auf diesem erklären lassen muß. Daß bisher noch gar manche Erscheinungen unerklärt sind, liegt nicht an der

Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Methode, sondern nur daran, daß entweder die Beobachtungen noch nicht ausreichen oder die in Frage kommenden mathematischen Verhältnisse zu kompliziert sind.

Worin besteht nun die Erklärung einer Erscheinung? In nichts anderem als in ihrer Zurückführung auf allgemeine Naturgesetze. Und zwar wird eine Erklärung um so vollständiger sein, je allgemeiner die Gesetze sind, bis auf welche die Zurückführung gelungen ist. Die allgemeinsten Naturgesetze sind aber die Grundgesetze der Mechanik. Von der vollständigen Erklärung einer Erscheinung, welcher Art diese auch sein mag, werden wir also ihre Zurückführung auf mechanische Prinzipien fordern müssen. Die Mechanik ist nämlich nichts anderes als die gesonderte Entwicklung jener vorhin erwähnten mathematisch-metaphysischen Formen der Erfahrung und ist ein System von Begriffen und Gesetzen, das sich aus den Grundbegriffen der Kraft, der Masse, des Raumes und der Zeit ableiten läßt. Es sei indessen bemerkt, daß sich auch andere Systeme aus von einander unabhängigen mechanischen Grundbegriffen denken lassen und daß insbesondere der Versuch gemacht worden ist, den Begriff der Kraft durch den der Energie zu ersetzen. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, welches von diesen Systemen die einfachsten Erklärungen für die Vorgänge der Erscheinungswelt ermöglicht. Diese Frage ist zur Zeit noch nicht gelöst und für uns hier auch nicht von großem Interesse, da es lediglich eine Frage der Zweckmäßigkeit ist und nicht eine solche, die die Richtigkeit und Sicherheit der aus jenen verschiedenen Systemen abgeleiteten Resultate betrifft.

Es leuchtet wohl ein, daß für jedes System der Mechanik die Zahl der Grundbegriffe und Grundgesetze eine ganz bestimmte sein muß und daß daher die erklärende Naturwissenschaft in re-

gressiver Rücksicht, d. h. in der Aufsuchung der letzten theoretischen Erklärungsgründe, prinzipiell vollendbar ist, indem es möglich sein muß, jede Erscheinung auf die denkbar einfachsten mechanischen Gesetze zurückzuführen. Welches diese Gesetze sind und ob sie zur Zeit überhaupt schon feststehen, ist für unsere Betrachtungen belanglos. In progressiver Hinsicht dagegen, d. h. wenn es sich darum handelt, die gegebenen Erklärungsgründe auf das Gebiet der wirklichen Erscheinungen anzuwenden, ist die Naturwissenschaft prinzipiell unvollendbar; denn die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen stellt der Wissenschaft immer neue Aufgaben. Die unendliche Ausdehnung und Teilbarkeit des Raumes und der Zeit gestatten es nicht, irgend eine Erscheinung als die letzte zu betrachten und lassen stets freies Feld für weitere Forschungen.

Daß die mathematischen Anschauungen des Raumes und der Zeit diesen Charakter der Unvollendbarkeit tragen, hängt mit der vorhin erwähnten Getrenntheit der Quellen unserer Erkenntnis zusammen. Da sich die Vernunft den Gehalt ihrer Erkenntnis nicht selbst zu geben vermag, sondern ihn erst von der äußeren Anregung durch den Sinn erwarten muß, kann auch in ihr kein Grund für die Unmöglichkeit immer neuer sinnlicher Anregungen liegen; denn die Bedingungen dieser Anregung liegen ja nicht in der Vernunft selbst, so daß das Eintreten oder Nicht-Eintreten neuer Anregungen von der Vernunft unabhängig ist und für sie schlechthin zufällig bleibt. Es muß daher die Form der anschaulichen Auffassung dieses Gehaltes die Möglichkeit einer stets fortschreitenden Erweiterung desselben zulassen und deshalb den Charakter der Unvollendbarkeit an sich tragen.

Trotz dieser Unvollendbarkeit bildet aber die Wissenschaft ein ihrem Begriffe nach scharf umschriebenes, unabhängiges, sich selbst

durchaus genügendes, widerspruchloses Gebiet in den Erkenntnissen der menschlichen Vernunft. Scharf umschrieben, weil sich von jedem Problem mit Bestimmtheit sagen läßt, ob es in ihr Gebiet gehört oder nicht; unabhängig und sich selbst genügend, weil ihre Erklärungsgründe in ihr selbst enthalten sind und keiner Begründung durch ihr fremde Prinzipien bedürfen; widerspruchslos, weil die Wissenschaft es nur mit der Erscheinungswelt zu tun hat, also nur mit empirischer Wahrheit die ja in der Übereinstimmung der Erkenntnisse untereinander ihr Kriterium hat. Wollte man aber von der Wissenschaft verlangen, sie solle absolute, transzendente Wahrheit, liefern, so würde man allerdings sogleich die vorhin erwähnten Widersprüche der Antinomien in sie einführen. Diese Forderung nach transzendentaler Wahrheit führt uns vielmehr aus dem Gebiete der Wissenschaft hinaus unmittelbar in das des Glaubens.

Durch den Umstand, daß unsere Erfahrungserkenntnis an notwendige Schranken gebunden und unvollendbar ist, wird Raum für den Glauben in unserer Vernunft. Es handelt sich aber hier wohlverstanden um den religiösen Glauben, nicht etwa um den Glauben in der Bedeutung von Meinung. Der letztere ist nichts weiter als ein niedrigerer Erkenntnisgrad des Wissens; er unterscheidet sich nur gradweise, nicht der Erkenntnisart nach vom Wissen. Er bedeutet eigentlich nur eine Zurückhaltung des Urteils in Fällen, wo mir die hinreichenden Daten fehlen, um ein sicheres Urteil auszusprechen. Auch der historische, auf Überlieferung gegründete, Glaube ist streng von dem religiösen zu scheiden. Beiden gemeinsam ist allerdings das Vertrauen, welches im Glauben enthalten ist. Während aber der historische Glaube auf eine fremde Autorität vertraut, handelt es sich beim

religiösen Glauben um das Selbstvertrauen zur eigenen Vernunft. Es ist wohl kaum nötig anzudeuten, daß hier der Scheidepunkt liegt zwischen dogmatischer und kritischer Auffassung der Religion und daß wir es hier allein mit der letzteren zu tun haben.

Der religiöse Glaube ist eine vom Wissen ganz unabhängige Überzeugungsart unserer Vernunft, die sich aber in dem Grade der Gewißheit von dem Wissen gar nicht unterscheidet. Ich betone dies, weil häufig die Behauptung zur Geltung kommt, mit der Entwicklung der Wissenschaft sei das Gebiet des Glaubens immer mehr eingeengt worden und es stehe zu erwarten, daß die Vollendung der Wissenschaft dereinst den Glauben völlig aus der Welt schaffen werde. Dies trifft wohl zu für den Aberglauben. Der wahre Glaube indessen kann durch die Ausbildung der Wissenschaft niemals verlieren, eben weil sein Gebiet mit dem der Wissenschaft nichts gemein hat, wie ich dies bald bestimmter entwickeln werde. Es ist deswegen überhaupt unmöglich, daß eine höhere Ausbildung der menschlichen Erkenntnis die Selbstständigkeit dieser beiden Überzeugungsarten aufhobe, etwa um beide in eine höhere Erkenntnisart zu verschmelzen.

Worin besteht denn nun der religiöse Glaube? Er ist eine notwendige Überzeugung aus bloßer Vernunft, die uns in den Ideen von der ewigen Weltordnung und den Dingen an sich zum Bewußtsein kommt. Wie ist eine solche Überzeugung aber möglich, da wir doch vorhin sahen, daß wir von den Dingen an sich gar keine positiven Erkenntnisse besitzen können? Hier sei im voraus bemerkt, daß die Glaubensideen in der Tat ihrem Wesen nach durchaus negativen Ursprungs sind. Sie sind reine Begriffe von der Art, daß niemals ein ihnen korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Die Ideen sind also wesentlich entgegengesetzt den Begriffen des Wissens, deren

Bedeutung ja gerade in der Anwendbarkeit auf die Gegenstände der Erfahrung besteht. Zu der Bildung der Ideen gelangt aber die Vernunft dadurch, daß sie, nachdem sie sich der Schranken ihrer Erkenntnisfähigkeit (die in der Unvollendbarkeit der Erfahrung bestehen und in der Abhängigkeit der Vernunft vom Sinne ihren Grund haben) bewußt geworden, sich diese Schranken aufgehoben denkt und so zu dem Begriff einer Welt kommt, wie sie an sich, also unabhängig von unserer beschränkten Erkenntnisweise, besteht. Auf der gänzlich negativen Natur dieses Denkprozesses, nämlich der Aufhebung der Schranken unserer Erkenntnis, beruht es, daß die so entstehenden Begriffe, die Glaubensideen, unmöglich, weder anschauliche noch begriffliche, positive Erkenntnisse über die ewige Welt enthalten können. Eine genauere Besprechung der einzelnen Glaubensideen würde uns hier zu weit führen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß jede Idee zu einer Antinomie führt, sobald man ihr zeitliche oder räumliche Attribute beilegt.

Bisher haben wir den Glauben nur von der spekulativen Seite her betrachtet, wobei sich ergab, daß er sich in den Ideen über die Schranken der menschlichen Erkenntnis erhebt, ohne indessen dadurch an positiver Erkenntnis irgend etwas zu gewinnen. Ein solcher Glaube wäre nun eigentlich recht trocken und leblos, denn er würde im Grunde genommen nichts weiter bedeuten als die Feststellung der Tatsache, daß unser Erkenntnisvermögen beschränkt ist, und höchstens vielleicht den unerfüllbaren Wunsch ausdrücken, uns aus dieser beschränkten Lage zu befreien. In ganz anderem Lichte erscheint der Glaube, wenn wir ihn von der praktischen Seite her ins Auge fassen. Erst in ihrer praktischen Anwendung gewinnen die Glaubensideen lebendige Bedeutung.

Der Mensch ist nicht nur ein erkennendes Wesen, sondern er besitzt auch die Vermögen sich zu interessieren und zu handeln. Wir beurteilen den Wert einer Handlung danach, ob sie mit den praktischen Vernunftgesetzen übereinstimmt oder nicht, und nennen sie dementsprechend gut oder schlecht. Die Handlung wird durch den Willen bestimmt, die Bestimmungsgründe des Willens aber sind Zwecke. Ein guter Wille wird daher ein solcher sein, der sich nach den durch die Vernunft vorgeschriebenen Zwecken richtet. Ein Zweck kann nun entweder an sich selbst einen Wert haben, oder er dient nur als Mittel zur Verwirklichung eines anderen Zweckes. Aller Beurteilung der Zweckmäßigkeit irgend welcher Handlungen liegt also notwendig die Voraussetzung irgend eines Endzweckes oder Zweckes an sich zugrunde. Einem Zwecke, der selbst noch als Mittel zu einem anderen dient, kann nur ein mittelbarer, relativer Wert beigelegt werden. Denn es kommt ihm ja nur ein Wert zu, insofern er zur Verwirklichung eines Endzwecks beiträgt, welchem allein absoluter Wert zuerkannt werden kann. Was kann nun für den guten Willen als Endzweck seiner Handlungen angesehen werden?

Zunächst leuchtet ein, daß alles Körperliche, also räumlich Ausgedehnte keinen absoluten Wert beanspruchen kann. Waren es doch gerade die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen, die uns, sofern sie den Bedingungen der Unendlichkeit und Stetigkeit unterliegen, daran hindern, den Gegenständen unserer Erfahrung ewige Bedeutung beizulegen. Alles Körperliche kann also in ethischer Hinsicht nur zur Vermittlung anderweit gegebener, selbständiger Zwecke dienen. Einen Zweck an sich können wir vielmehr nur im Geistigen suchen. Denn wenn wir auch das Geistige in unserer Erfahrung nur als Erscheinung erkennen, so sind es doch nur die Zustände des Geistes, nicht dieser selbst, was

uns in der Zeit erscheint. Wenn daher auch diese Zustände des Geistes, so wie sie Gegenstände unserer Erfahrung werden, zu den Naturerscheinungen gezählt werden müssen, so liegt doch kein Grund vor, dem Geiste selbst die ewige Bedeutung abzustreiten. Dem geistigen Leben allein kann also absoluter Wert zuerkannt werden. Als Endzweck des guten Willens kann nur die Würde der Person gedacht werden. Die Anerkennung des sittlichen Endzweckes äußert sich also darin, daß wir einen Menschen niemals als Mittel gebrauchen, sondern stets nur als Zweck behandeln. Die Achtung fremder Personen macht die Gerechtigkeit aus; in der Achtung der eigenen Würde besteht die Ehre.

Die absolute Befolgung des sittlichen Gebotes würde einen absolut guten Willen voraussetzen. Wäre unser Wille nur von rein vernünftigen Bestimmungsgründen abhängig, so würde er auch absolut gut sein. Es gäbe für ihn weder ein Sollen noch eine Pflicht, sondern er würde stets schlechthin vernunftgemäß, also gut, handeln, ohne irgend welche Nötigung. Nun wird aber unser Wille nicht allein durch die reine Vernunft bestimmt, sondern ist auch von sinnlichen Antrieben abhängig. Die sinnlichen Antriebe stehen aber oft im Streite mit den rein vernünftigen Bestimmungen des Willens. Die Befolgung des sittlichen Gesetzes gegen den Antrieb der sinnlichen Neigungen setzt daher für den Willen eine Nötigung voraus, die sich in dem Bewußtsein des Sollens ausdrückt. Soll der Wille gut sein, so darf seine Handlung nicht durch sinnliche Neigungen bestimmt werden, sondern er muß aus reiner Achtung vor dem Gesetze handeln. Die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetze ist Pflicht. Die willige Unterwerfung unter das Gesetz ist die Tugend, welche in dem Übergewicht des rein vernünftigen An-

triebes über den sinnlichen besteht; sie ist die Kraft der guten Gesinnung im menschlichen Entschlusse.

Die Frage nach der sittlichen Zurechnung führt uns nun auf eine nicht unerhebliche Schwierigkeit, die von jeher in dem Konflikte zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltansicht eine Hauptrolle gespielt hat. Wenn der Mensch für seine Entschlüsse verantwortlich sein soll, wenn wir ihm seine Handlungen als gut oder böse zurechnen, so setzt eine solche Beurteilung voraus, daß er die Möglichkeit hat, sich seiner Pflicht gemäß zu entschließen, daß er in der Wahl seiner Entschlüsse frei ist. Nun sind aber alle menschlichen Handlungen, als Naturerscheinungen, mit Notwendigkeit durch die Naturgesetze bestimmt. Ist aber bereits durch die Naturgesetze bestimmt, wie der Mensch handeln muß, so kann es keinen Sinn mehr haben, von ihm zu fordern, wie er handeln soll, und jede Zurechnung erweist sich als bedeutungslos. Hier scheint also ein schwerwiegender Widerspruch vorzuliegen zwischen den ethischen Überzeugungen, welche Freiheit des Willens fordern, und den Einsichten der Wissenschaft, welche die Abhängigkeit des Willens von notwendigen Naturgesetzen lehrt. Die Gültigkeit der Naturgesetze scheint diejenige des Sittengesetzes auszuschließen.

Die Auflösung dieses Widerspruches ist sehr einfach, wenn wir uns an die Antinomien und den Unterschied von Ding an sich und Erscheinung erinnern. Der Mensch erkennt zwar sein Dasein nur als eine zeitliche Erscheinung, er fühlt sich aber doch zugleich der ewigen Weltordnung angehörig. Er kann sich daher einerseits als Naturerscheinung nach wissenschaftlichen Grundsätzen beurteilen, wobei er alle seine Tätigkeiten unerbittlichen Naturgesetzen unterworfen denken muß. Andererseits aber kann er sich auch als Bürger der ewigen Welt nach Ideen beurteilen,

und dies ist der Fall, wenn er sich seine Handlungen nach sittlichen Gesichtspunkten zurechnet. Wir bemerken also, daß es sich hier nicht um einen wirklichen Widerspruch handelt, sondern nur um zwei verschiedene Gesichtspunkte der Beurteilung eines und desselben Gegenstandes. Nur die Vermengung dieser beiden Beurteilungsweisen trägt die Schuld an dem Auftreten jenes scheinbaren Widerspruchs.

In dem Glauben an die persönliche Würde, der den Grundgedanken der ethischen Notwendigkeit bildet, erhebt sich die Vernunft über die Schranken der Erfahrung und geht aus dem Reiche der Naturgesetze über in das Reich der Zwecke. In der Achtung der persönlichen Würde, die den Inhalt des Sittengesetzes ausmacht, drückt sich die Anerkennung der Selbständigkeit des geistigen Lebens aus, die für die ideale Vorstellungsweise im Gegensatze zur wissenschaftlichen charakteristisch ist.

Ich hatte vorhin gesagt, erst durch die praktische Anwendung erhielten die Glaubensideen ihre eigentliche Bedeutung. Diese Behauptung wird durch das soeben Ausgeführte volle Deutlichkeit erhalten haben. Es hat sich gezeigt, daß die praktischen Überzeugungen Unabhängigkeit von der Natur voraussetzen und daß somit die spekulativen Ideen den praktischen als Bedingung ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen. Die spekulativen Glaubensideen in ihrer Anwendung auf das sittliche Gebot mit seinen näheren Bestimmungen machen erst das vollständige Gebiet des Glaubens aus. Worin das Sittengesetz besteht, habe ich vorhin in wenigen Zügen anzudeuten versucht. Ich schulde aber eigentlich noch Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigung dieses Gesetzes. Was zwingt uns denn ein solches Gesetz in unserer Vernunft anzuerkennen? Diese Frage hinreichend zu beantworten könnte ich nicht übernehmen, ohne die Grenzen dieses Vortrages

erheblich zu überschreiten. Die diesbezüglichen Untersuchungen sind das Geschäft der Kritik der praktischen Vernunft, deren Resultate allein ich in betreff dieser Frage hier angeben kann. Ich muß mich hier damit begnügen, zu bemerken, daß dieses Sittengesetz auch zu jenen unmittelbaren Erkenntnissen gehört, deren Vorhandensein in der Vernunft uns gleichzeitig für ihre Gültigkeit bürgt. Es ist also dieses Gesetz, wie der Glaube überhaupt, nicht etwa eine willkürliche Annahme oder Konvention, sondern eine notwendige, ursprüngliche Überzeugung der Vernunft, die durchaus nicht weniger gewiß ist als jede andere unmittelbare Vernunftkenntnis, beispielsweise eine mathematische oder sinnesanschauliche Überzeugung. Freilich haben letztgenannte Erkenntnisarten den Vorzug der Anschaulichkeit und Evidenz vor den Erkenntnissen des Glaubens, die ja ihrem Wesen nach durchaus unanschaulicher Natur sind. Ein Widerspruch findet indessen zwischen diesen verschiedenen Erkenntnisarten niemals statt, indem nämlich die Glaubensideen nur in praktischer Hinsicht positive Anwendung finden, in spekulativer Hinsicht dagegen gar keine positive Belehrung geben; schon aus diesem Grunde allein können sie nicht mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen in Widerstreit geraten. Die Rechtfertigung des Glaubens gegenüber den Ansprüchen des Wissens auf größere Gewißheit liegt in letzter Linie in der Einsicht, daß er nicht subjektiver ist als das Wissen, da für keine der beiden Überzeugungsarten eine Prüfung ihrer Wahrheit durch Vergleichung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande stattfinden kann.

Was ich bis jetzt über das Wesen des Glaubens ausgeführt habe, dürfte vielleicht genügen, um überblicken zu lassen, daß Wissenschaft und Religion vollständig gesonderte Gebiete bilden und daß sie ihrem Wesen nach sich unmöglich gegenseitig irgend wie

beeinträchtigen können, was zu zeigen die vornehmliche Aufgabe dieses Vortrages war. Wollen wir uns aber ein klares Bild von dem Wesen der Religion verschaffen, so wird es nötig sein, einige Betrachtungen anzuschließen, die auch das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft noch näher beleuchten werden.

Bisher haben wir nämlich nur von dem Glauben gesprochen. Dieser allein füllt aber noch keineswegs das ganze Gebiet der Religion aus, vielmehr gehört zu dieser noch eine andere Überzeugungsart, welche Fries Ahndung benannt hat. Ich behalte dieses Wort absichtlich in der älteren Sprachform bei, weil es in einer bestimmteren Bedeutung zu verstehen ist als das alltägliche Wort Ahnung. Wissen, Glaube und Ahndung sind die drei verschiedenen Überzeugungsarten, die zusammen das ganze Gebiet der menschlichen Erkenntnis ausmachen.

Worin besteht nun diese dritte Überzeugungsart?

Die Ahndung ist eine notwendige Überzeugung der Vernunft aus bloßem Gefühl. Dieses Gefühl drückt die Überzeugung aus, daß den Erscheinungen, die die Gegenstände des Wissens bilden, eben dieselbe Realität zugrunde liegt, auf die der Glaube geht. Dieses vielleicht etwas schwierige Verhältnis müssen wir eingehender erörtern; es bildet eine der Fries'schen Philosophie ganz eigentümliche Lehre. — Inbetreff des Wortes Gefühl sei vorerst bemerkt, daß im gewöhnlichen Sprachgebrauche meist kein Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung gemacht wird, daß dagegen Fries streng das Gefühl von allen sinnlichen Bestimmungen scheidet. Die Ahndung ist in der Tat nichts anderes als die Gefühlsstimmung des im Glauben lebenden Menschen. Von dieser Stimmung geht die eigentliche Religion aus. Der Glaube als solcher, also die Idee von dem ewigen Sein, steht dem Wissen

um das Zeitliche starr und kalt gegenüber und kann, wenn das Gefühl fehlt, in einem Menschen vorhanden sein, ohne ihm eigentliche Religiosität zu verleihen. Erst durch Handlung und Gefühl erhält der Glaube Leben und Wärme; erst durch die Ahndung, die im Gefühle Glauben und Wissen vereinigt, hebt sich der Zwiespalt dieser beiden Überzeugungsarten der Vernunft, indem uns im Gefühle zum Bewußtsein kommt, daß die beiden Welten, des Glaubens und des Wissens, im Grunde genommen doch nur eine Welt bilden, daß beiden durchaus die gleiche Realität zugrunde liegt.

Es könnte nun leicht scheinen, als ob das eben Gesagte mit unseren früheren Ausführungen im Widerspruche stände. Hatten wir nicht gezeigt, daß Glaube und Wissen völlig getrennte Gebiete in unserer Vernunft bilden und daß eine Verschmelzung derselben zu einer gleichartigen Erkenntnisweise unmöglich ist? Wie soll also durch die Ahndung dennoch Einheit in unsere Vernunft kommen können?

Wir hatten gesehen, daß die Wissenschaft sich auf das Gebiet der Anschauung beschränkt, während der Glaube auf nichtanschauliche Begriffe, die Ideen, geht. Aus der Verschiedenartigkeit der Begriffe, des Wissens und derjenigen des Glaubens ergab sich, daß diese beiden Gebiete nichts mit einander gemein haben können, daß also weder eine Erkenntnis der ewigen Weltordnung aus wissenschaftlichen Prinzipien, noch auch eine wissenschaftliche Erkenntnis der Natur aus Ideen gelingen kann. Sollte eine wissenschaftliche Erkenntnis der Natur aus Ideen möglich sein, so müßten sich die Erscheinungen — die Gegenstände der Sinnesanschauung — logisch unter die Ideen subsumieren lassen. Eine solche Unterordnung verlangt aber einen Mittelbegriff, durch den der Fall, die Erscheinung, auf die Regel,

hier die Idee, bezogen wird. Nun besitzen wir aber nur eine einzige Erkenntnisweise, die solche Mittelbegriffe liefern könnte, nämlich die mathematische, indem diese allein den Charakter der Anschaulichkeit des Falles mit der Notwendigkeit der Regel verbindet. Idee und Mathematik schließen sich aber gegenseitig aus, da wir ja zu den Ideen gerade durch Verneinen des Mathematischen in unserer Erkenntnis gelangten. Mithin ist eine wissenschaftliche Unterordnung der Gegenstände des Wissens unter die Ideen in der Tat unmöglich. — Die Ahndung ist aber gar keine wissenschaftliche Erkenntnisweise, sondern sie besteht, wie ich vorhin betonte, lediglich im Gefühle. Die Einheit des Ewigen und Zeitlichen wird in der Ahndung nur gefühlt, nicht begrifflich erkannt. Statt jenes für die wissenschaftliche Unterordnung notwendigen Mittelbegriffs vermittelt hier ein bloßes Gefühl die Beziehung des Falls auf die Regel. Jeder Versuch, den Inhalt dieses Gefühles auf positive Begriffe zu bringen, muß notwendig zu Widersprüchen führen.

Man könnte uns hier entgegenhalten, daß so sehr wir auch hervorheben, daß es nicht möglich ist, den Gegenstand des religiösen Gefühles in bestimmten Begriffen zu erkennen, wir trotzdem fortwährend über Glauben und Ahndung in positiven Begriffen sprechen. Wir versuchen also offenbar doch uns eine wissenschaftliche Erkenntnis der Religion zu bilden, obgleich wir behaupten, daß dies auf Widersprüche führen müsse. Die Antwort auf diesen Einwand ist nicht schwer. Es giebt zwar keine begriffliche Erkenntnis innerhalb der Religion; die religiöse Überzeugung läßt sich allerdings nicht in eine wissenschaftliche verwandeln; wohl aber giebt es eine Wissenschaft von der Religion. Wenn es also auch keine Wissenschaft aus Ideen giebt,

so giebt es doch eine Wissenschaft von den religiösen Ideen, die Religionsphilosophie, mit der wir es hier allein zu tun haben.

Nachdem wir das Verhältnis der Ahndung zum Glauben und zur Wissenschaft betrachtet haben, fragt es sich, welche Vorstellungen uns denn eigentlich durch die Ahndung zum Bewußtsein kommen. Unsere Vernunft besitzt nur zwei Vermögen, die es ihr gestatten, sich über die Schranken der sinnlichen Anschauung zu erheben: die Negation für die Bildung der spekulativen Ideen, und die Kombination für die Bildung der ästhetischen Ideen. Die spekulativen Ideen haben wir bereits behandelt; sie sind nichts anderes als die Glaubensideen, auf die wir durch Verneinung der Schranken unserer Erkenntnis kamen.

Um die Möglichkeit der Beurteilungsweise der Natur nach ästhetischen Ideen zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß für unsere Vernunft eine notwendige Trennung zwischen dem Gehalte und der Form ihrer Erkenntnis besteht. Eine unvermeidliche Folge der Unabhängigkeit dieser beiden Bestimmungsstücke unserer Erkenntnis war es, daß die reinanschauliche Zusammensetzung des sinnlichen Gehaltes rücksichtlich der formalen Bedingungen unserer Erkenntnis schlechthin zufällig bleibt. Selbst die vollendetste naturwissenschaftliche Theorie vermag diese Zufälligkeit nicht aufzuheben. Der Astronom, der mit unfehlbarer mathematischer Gewißheit für vergangene und zukünftige Zeiten die Lage der Gestirne zu berechnen imstande ist, bedarf doch der empirischen Kenntnis ihrer Konstellation zu irgend einem bestimmten Zeitpunkte. Wenngleich er diesen Zeitpunkt beliebig wählen kann, so ist doch bei der jeweilig gewählten Anfangslage, die ihm als Ausgangspunkt für seine Berechnungen dient, die geometrische Anordnung der betrachteten Gestirne schlechthin zufällig. Diese Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung

schafft Raum für die ästhetische Beurteilungsweise der Natur. Während die Wissenschaft den gegebenen Stoff der Erfahrung nur mit Rücksicht auf seine Abhängigkeit von allgemeinen Gesetzen betrachtet, beruht die ästhetische Beurteilung gerade auf der Anerkennung der Zufälligkeit seiner anschaulichen Zusammensetzung. Diese Zufälligkeit erlaubt es nämlich der kombinierenden Einbildungskraft, sich die Anordnung der Erscheinungen auch anders vorzustellen, als sie uns gerade in der Wirklichkeit entgegen tritt. Dieser Spielraum für Möglichkeiten bereitet den Boden für die Bildung der ästhetischen Ideen. Ästhetische Idee ist eine Form der anschaulichen Zusammenfassung des empirisch gegebenen Mannigfaltigen, die das Eigentümliche an sich hat, daß sie sich nicht auf Begriffe bringen läßt. Solche Formen sind es, die wir als schön oder erhaben beurteilen. Wenn wir einen Gegenstand schön nennen, so schreiben wir ihm eine ihm eigene Bedeutung zu, die wir wohl fühlen, aber nicht theoretisch begreiflich machen oder rechtfertigen können. Die Harmonie der Töne, der Duft der Blumen, das Spiel der Farben und Gestaltungen, sie alle enthalten einen geheimnisvollen Zauber, den keine Begriffe aufzulösen oder zu deuten vermögen.

Die ästhetischen Ideen sind es nun, die den eigentlichen Gehalt der Ahndung bilden. Die Wissenschaft vermag die durch die Vernunft geforderte Beziehung des empirisch gegebenen Mannigfaltigen auf die metaphysische Grundform der notwendigen Einheit nur in beschränkter Weise durchzuführen, indem das vorhin erläuterte Gesetz der Zufälligkeit ihren Erklärungen eine unüberwindliche Schranke setzt. Die vollständige Unterordnung des Gehaltes unserer Erkenntnis unter jene Form der notwendigen Einheit bleibt vielmehr als eine theoretisch unerfüllbare Forderung stehen und kann nur durch die Verneinung der Schranken

unserer wissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. durch die spekulativen Glaubensideen, als ein durch Begriffe unauflösliches Problem anerkannt werden.

Die Unterordnung des empirischen Gehaltes unserer Erkenntnis unter die sich in den Glaubensideen aussprechende Grundform der notwendigen Einheit kann nicht anders als durch ein bloßes Gefühl vermittelt werden. Eine solche Unterordnung findet tatsächlich in der ästhetischen Beurteilungsweise statt. Vermöge ihrer vorhin dargestellten Eigentümlichkeit — daß sie nämlich das rücksichtlich der Naturgesetze zufällige Mannigfaltige unter die Form eines einheitlichen Ganzen bringt — tritt die ästhetische Idee unter die Glaubensideen. In den Gefühlsstimmungen, die diese Beziehung der Gegenstände der Anschauung auf die Ideen des Ewigen vermitteln und die anstelle des für eine theoretische Unterordnung fehlenden Mittelbegriffes eintreten, besteht das eigentliche Wesen der Ahndung.

In der Ahndung wird der Gegenstand nicht positiv erkannt wie er an sich ist, sondern es wird nur seine Gegenwart anerkannt durch das Gefühl des Schönen und Erhabenen in der Natur. Aus der Unmöglichkeit, die Gegenstände der Ahndung begrifflich oder gar anschaulich zu erkennen, ergiebt sich, daß sie ihrem Wesen nach notwendig unbegreifliche Geheimnisse für unsere Vernunft bleiben müssen. Es sind dies Geheimnisse ganz anderer Art, als die der Wissenschaft; denn für diese kann es keine notwendigen Geheimnisse geben, da alle Erscheinungen, die sinnesanschaulich erkannt werden, auch der wissenschaftlichen Erklärung zugänglich sein müssen. Sobald man über das bloße Gefühl hinausgeht, um in die Geheimnisse der Ahndung einzudringen, verliert man sich notwendig in Widersprüche. Die echte, durch Aberglauben nicht getrübe Religion besteht gerade darin, daß sie im Gefühle

der Ahndung das Geheimnis anerkennt, das in dem Verhältnis der Natur zur Ewigkeit liegt und das von uns nicht anders als nach den ästhetischen Ideen beurteilt werden kann.

Die ästhetischen Ideen bilden die einzigen Vorstellungen, die wir über die Beziehung der Erscheinungen zu den Dingen an sich haben, eben weil sie nicht im begrifflichen Denken, sondern in reinen Gefühle aufgefaßt werden. Es ist daher die vielfach geäußerte Befürchtung, daß die fortschreitende Ausbildung der Wissenschaft allmählich das Schönheitsgefühl im Menschen ersticken werde, nicht berechtigt. Dies Gefühl ist vielmehr seinem Wesen nach allen Erklärungen der Wissenschaft überlegen und wird einem reinen, fühlenden Menschen durch keine wissenschaftliche Einsicht irgend welcher Art jemals entrissen werden können.

Die ästhetische Beurteilung der Naturerscheinungen ist nun eigentlich einerlei mit der Teleologie der Natur. Hierüber müssen wir uns etwas näher verständigen. Jede Beurteilung der Zweckmäßigkeit einer Anordnung der Dinge ist entweder logisch oder ästhetisch. Logisch ist sie, wenn man von einem gegebenen Endzwecke ausgeht und vergleicht, ob die Anordnung derartig ist, daß durch sie dieser Endzweck verwirklicht wird. So wird beispielsweise die Zweckmäßigkeit einer Maschine beurteilt. Diese logische Zweckmäßigkeit darf in der Naturwissenschaft höchstens als heuristische Maxime zugelassen werden; als wissenschaftlicher Erklärungsgrund ist sie durchaus nicht anwendbar. Es ist ein unnützes und müßiges Unternehmen, einen Endzweck der Natur oder der einzelnen Erscheinungen in ihr entdecken zu wollen. Vergeblich wird man sich bemühen den Zweck des menschlichen Daseins oder den „Sinn“ der Weltgeschichte zu ergründen.

Jede logische Zweckmäßigkeit setzt nämlich eine Intelligenz voraus, die sich die Zwecke setzt und als etwas erst mittelbar zu

Erreichendes vorstellt. Wir können daher sehr wohl von subjektiven Zwecken reden, nämlich von denen, auf die wir unsere eigenen Handlungen beziehen. Die objektive Zweckmäßigkeit dagegen gehört ganz der religiösen Weltansicht an und kann kein Thema wissenschaftlicher Nachforschungen bilden. Fragen, die sich auf die Zweckmäßigkeit unserer eigenen Handlungen beziehen, lassen sich stets bestimmt beantworten, während die Frage nach Naturzwecken das Vermögen unserer Begriffe notwendig übersteigt. Alle Versuche, die Natur nach logischer Zweckmäßigkeit zu beurteilen, müssen unvermeidlich scheitern, weil eine Lösung dieser Probleme, die in der Tat unlösliche Geheimnisse bilden, in letzter Linie stets positive Erkenntnisse der ewigen Weltordnung zuhülfe nehmen müßte. Die Natur läßt sich ja nicht als ein geschlossenes Ganzes erkennen, so daß es schon aus diesem Grunde unmöglich ist, den logischen Begriff des Endzweckes auf sie anzuwenden.

Nach ästhetischer Zweckmäßigkeit dagegen können wir die Natur sehr wohl beurteilen, indem wir durch das Gefühl in der harmonischen Zusammenstimmung der Teile eines gegebenen Mannigfaltigen zu einem einheitlichen Ganzen seine ewige Bedeutung ahnden.

Der Wert, den wir einem schönen Gegenstande zuschreiben, kommt ihm nicht zu als einem Zwecke unserer Handlungen, noch auch als einem Mittel zu irgend einem anderen Zwecke, sondern er beruht allein auf der inneren Zusammenstimmung seiner Teile unter einander. Das Schöne entlehnt seinen Wert nicht von außen her, sondern gefällt an sich selbst, ohne alle Vergleichung. Die ästhetische Beurteilung ist also die wahre objektive Teleologie.

Da das Schöne ohne alle Vergleichung, in der Beurteilung selbst, gefällt, so ist die ästhetische Wertschätzung gleicherweise zu unterscheiden von der sinnlichen Neigung und von der sittlichen Achtung. Die Gegenstände der Neigung haben ihren Wert darin,

daß sie unser Wohlbefinden fördern; die Gegenstände der Achtung haben ihren Wert in der Übereinstimmung mit dem Sittengesetze. Der Wert des Schönen dagegen ist ebenso unabhängig von dem Maßstabe des sinnlichen Genusses wie von dem der sittlichen Pflicht. Der ästhetischen Wertschätzung liegt vielmehr jene selbstlose Hingabe an den schönen Gegenstand zugrunde, die wir zum Unterschiede von Neigung und Achtung nur als Liebe bezeichnen können. Um jedoch die Tragweite der ästhetischen Wertschätzung ganz zu verstehen, müssen wir wohl beachten, daß sie nicht etwa auf die Gegenstände der äußeren Erfahrung beschränkt ist. Sie findet vielmehr ihre vornehmliche und ursprüngliche Anwendung auf das geistige Leben. Von der geistigen Schönheit ausgehend verbreitet sich die ästhetische Wertschätzung über das Ganze auch der äußeren Natur, indem selbst die körperliche Schönheit nur als ein Analogon des persönlichen Daseins ästhetische Bedeutung gewinnt.

Das bisher Ausgeführte dürfte hinreichen, um das Verhältnis der wissenschaftlichen zur religiösen Weltansicht klar zu stellen. Es wird vielleicht noch von Interesse sein, einiges über die positive Religion zu sagen. Die hier vorgetragene Auffassung ist naturgemäß abstrakt und für den ungeschulten Verstand schwer faßlich. Der Mensch hat das Bedürfnis, seinem Verhältnis zur ewigen Welt, das er zwar nur durch ein dunkles Gefühl ahnt, von dessen Vorhandensein er aber unmittelbar überzeugt ist, konkrete Gestalt in anschaulichen Vorstellungen zu geben. Dies geschieht in den Glaubenssymbolen, deren Bedeutung wir leicht erkennen werden, wenn wir uns daran erinnern, daß das ästhetische Prinzip der Ahndung einen wesentlichen Bestandteil der Religion ausmacht. In der Tat liegt es nahe, daß der Mensch die schönen Gestaltungen

der Natur, in denen sich ihm die Ewigkeit offenbart, nachzubilden sucht, um in diesen Bildern die Ewigkeit symbolisch zu verehren. Solange nun das Symbol nur nach Schönheitsgesetzen beurteilt wird, wie es seinem Ursprunge nach geschehen sollte, steht es auch mit der kritischen Auffassung der Religion durchaus im Einklange. Dem ungebildeten Verstande wird es indessen leicht begegnen, daß er das Bild mit dem Gegenstande verwechselt, daß er glaubt, in dem willkürlich selbstgebildeten Symbole das Ewige zu erkennen. Diese Verwechslung ist die Wurzel des religiösen Aberglaubens.

Symbole können nun entweder anschaulich oder begrifflich gebildet werden. Anschaulicher Symbole bedienen sich die bildenden Künste, begrifflicher die Dichtkunst. Wenn anschauliche Symbole mit ihrem Gegenstande verwechselt werden, so entsteht der Götzenkultus. Vor höher entwickeltem Verstande kann diese rohe Religionsform nicht bestehen. Die andere positive Religionsform, die begriffliche Symbolik, ist die religiöse Dichtung oder Mythologie. Der aus dieser Religionsform hervorgehende Aberglaube kann selbst bei verhältnismäßig hoch entwickelter Kultur noch eine große Macht auf den Menscheng Geist ausüben. Er entsteht dadurch, daß das Symbol der Dichtung, statt nach ästhetischen Prinzipien, nach wissenschaftlichen Grundsätzen beurteilt wird, als ob es eine Vorstellung wäre, der ein wirklicher Gegenstand in der Natur entspricht, als ob ein der dichtenden Phantasie entsprungener, nunmehr zum Dogma werdender, Mythos positive Erkenntnisse aus Ideen enthielte.

Hier liegt der fundamentale Irrtum aller religiösen Dogmatik, indem durch die Verwechslung des Symbols mit der Sache einerseits der pretentiöse Wahn entsteht, bestimmte Belehrung über die ewige Weltordnung zu gewinnen oder gar das Ewige selbst anschaulich zu erkennen, andererseits auf Grund dieser verkannten

Bedeutung des Symbols der Glaube in das Gebiet des Wissens übergreift. Ein solcher Übergriff ist die Theologie als Wissenschaft von Gott und den ewigen Dingen.

Alles Positive in den Religionen ist von dichterischem Ursprung und nicht von wissenschaftlicher Bedeutung. Dieser Ursprung der Symbole läßt uns auch die Bedeutung der Verschiedenheit der historischen Religionsformen erkennen. Es giebt nur eine religiöse Wahrheit, aber die Art diese Wahrheit zu symbolisieren kann nach Individualität und Charakter der Völker verschieden sein.

Die eine, den Symbolen der verschiedenen Religionen zugrunde liegende, notwendige Wahrheit kann nur durch die spekulativen Ideen des Glaubens ausgesprochen werden. Da diese aber infolge ihres negativen Ursprungs keinerlei positive Belehrung zu geben vermögen, so kann das Positive an den einzelnen Religionen nicht die Glaubenswahrheiten selbst betreffen und daher auch für sich noch keinen Anlaß zum Streite bieten. Erst dadurch, daß die Symbole mit den Glaubenswahrheiten verwechselt und dadurch zu Dogmen umgewandelt werden, entsteht hier der Streit. Nur die Lehre von dem negativen Ursprunge der Glaubensideen kann hier zur Verständigung führen.

„Eines Glaubens Wahrheit lebt unter allen Symbolen.“

Eine sorgfältige Scheidung der Wissenschaft von der Religion auf Grund genauer Einsicht in das Wesen dieser beiden Überzeugungsarten tut keiner von beiden Abbruch, entzieht vielmehr jedem Konflikt zwischen ihnen den Boden. Man hat die Befürchtung ausgesprochen, eine kritische Untersuchung des Glaubens müsse folgerichtig zu seiner Vernichtung führen. Das wäre freilich ein schwach gegründeter Glaube, der vor dem prüfenden Blicke einer strengen Kritik nicht bestehen könnte! Dem Aberglauben allerdings muß die Klarheit der Wissenschaft verhängnisvoll wer-

den. Die echte Religion kann aber durch die Beseitigung des Aberglaubens nur gewinnen. Indem die Wissenschaft die Religion alles mystischen Beiwerks entkleidet, kann sie nur dazu beitragen, die Ideen des Ewigen um so reiner hervorleuchten zu lassen.

Gestatten Sie mir mit einigen kurzen historischen Bemerkungen zu schließen¹. Durch die Auflösung der Antinomien und die damit verbundene Lehre vom transzendentalen Idealismus hatte Kant ein für alle mal die Gebiete des Glaubens und des Wissens getrennt und damit dem Konflikte zwischen Wissenschaft und Religion eigentlich ein Ende bereitet. Indessen blieb diese Lehre nach zwei Richtungen hin mangelhaft. Zum ersten enthält die Begründung derselben einen Fehler. Kant hat, so bestimmt er sich auch gegen den Rationalismus richtet, dennoch das Vorurteil desselben von der Allgenugsamkeit des Beweisverfahrens beibehalten, indem er versucht die metaphysischen Prinzipien zu beweisen. Als Beweisgrundes für Erkenntnisse a priori bedient er sich bekanntlich des Prinzips der Möglichkeit der Erfahrung, wobei er von einem anderen, dem empiristischen Vorurteile ausgeht, dem zufolge den Sinnesanschauungen allein objektive Gültigkeit zukommen soll. Aus diesem Prinzip lassen sich natürlich die Ideen nicht beweisen, weil sie ja keine Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung bilden; weswegen Kant die spekulative Gültigkeit der Ideen für einen notwendigen, „transzendentalen“ Schein erklärt. Es fehlt also bei ihm die spekulative Begründung der Ideen, welche letztere ihm nur dadurch Gültigkeit erhalten, daß er willkürlich den Primat der praktischen Vernunft über die spekulative festsetzt.

¹ Wer sich über das im Folgenden nur kurz skizzierte Verhältnis der Friesischen zur Kantischen Philosophie genauer zu unterrichten wünscht, sei auf den Aufsatz „Kant und Fries“ im 2. Hefte dieser Abhandlungen verwiesen.

Dagegen zeigt Fries, daß die obersten Erkenntnisgründe sich nicht beweisen lassen, daß vielmehr die unmittelbaren Erkenntnisse der reinen Vernunft, gleich denen der Sinnesanschauung, ihre objektive Gültigkeit in sich selbst tragen und daß es nur darauf ankommen kann, sich mit Hilfe des von ihm angegebenen Deduktionsverfahrens zu vergewissern, daß jene Erkenntnisse unmittelbare sind. Seine spekulative Begründung der Ideen geschieht aus dem Prinzip der Unmöglichkeit des unendlichen Regressus, das er aus der metaphysischen Grundform der notwendigen Einheit deduziert.

Der zweite Mangel der kantischen Lehre besteht darin, daß in ihr Wissenschaft und Glaube sich schroff und unvermittelt gegenüberstehen, so daß die Einheit der Vernunft in seinem Philosopheme nicht deutlich hervortritt. Dieser Zwiespalt der Vernunft-erkenntnisse hat seinen wesentlichen Grund darin, daß Kant die objektive Bedeutung der ästhetischen Beurteilung verkennt und eine logische Teleologie der Natur an ihre Stelle setzt. An diesem Mangel, den Fries durch seine Lehre von der Ahndung gehoben hat, liegt es, daß Kants Kritiken weder in religionsphilosophischer noch in ästhetischer Hinsicht befriedigen.

Schiller, ein gründlicher Kenner und begeisterter Anhänger der kantischen Philosophie, hat diesen Mangel wohl gefühlt. Er sah ein, daß der Kantianismus die Ansprüche der Schönheit gegenüber denen der wissenschaftlichen Wahrheit nicht sicher zu stellen vermag und der Ästhetik nur noch subjektive Bedeutung läßt. In seinem Bemühen, das bei Kant vermißte objektive Prinzip der ästhetischen Beurteilung zu finden, ist er zweifellos als ein Vorläufer von Fries anzusehen.

Erst diesem ist es gelungen, das von Schiller geforderte Prinzip zu entdecken, durch den Nachweis, daß die ästhetische

Beurteilung auf der Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen beruht. Fries dürfte wohl überhaupt der erste Philosoph sein, der die Ästhetik wissenschaftlich rechtfertigt, indem er ihr neben der Wissenschaft eine selbständige Stelle im Systeme anweist und so die „Wahrheit der Schönheit“ behauptet.

Während Schiller in wehmütigen Versen die schrittweise Verdrängung der das griechische Altertum beherrschenden ästhetischen Naturauffassung durch die mechanische der neueren Wissenschaft beklagte und auf die Wiederherstellung der objektiven Bedeutung des Schönen hoffte, hat eine andere Schule, die der Romantiker, denen die strenge Doktrin Kants nicht zusagte, einen ganz anderen, sehr viel bequemeren Weg eingeschlagen, um der Ästhetik die ursprüngliche Objektivität wiederzugewinnen. Sie glaubten die Zeiten des Altertums dadurch wiederzubringen, daß sie die Errungenschaften der modernen Wissenschaft ganz einfach vergaßen. Im Altertume freilich gab es keine eigentliche Naturwissenschaft. Die Alten beurteilten die Naturerscheinungen lediglich nach Schönheitsgesetzen. Ihre ästhetische Weltanschauung konnte mit keiner Wissenschaft in Streit geraten, eben weil noch keine solche existierte. Diese Zeiten sind jedoch für immer dahin. Heute giebt es eine Wissenschaft von der Natur, die festgegründet und unumstößlich dasteht. Thöricht und vergeblich ist das Unternehmen, die Naturwissenschaft dadurch aus der Welt schaffen zu wollen, daß man sie ignoriert, um sie durch eine vermeintliche ästhetisch-theoretische Beurteilung der Natur zu ersetzen. Der einzig besonnene Weg ist vielmehr der von Schiller geahnte, von Fries gewiesene. Dieser allein führt zur Verständigung der Wissenschaft, der Religion und der Ästhetik, indem Fries' Lehre jeder derselben ihr Recht widerfahren läßt.

Soeben ist erschienen:

Geschichte der neueren Deutschen Philosophie seit Hegel.

Ein Handbuch zur Einführung in das philosophische Studium
der neuesten Zeit.

Von

Dr. Otto Siebert.

2. vermehrte und verbesserte Auflage. Preis 10 Mk., in Leinwandband 11 Mk.

Aus Urteilen über die erste Auflage:

Prof. Dr. Cucken in Jena schreibt: „Dieses Buch glaube ich aus bester Überzeugung empfehlen zu können. Unserer Literatur fehlt ein solches Werk — in den Geschichten der Philosophie wird überall die neueste Zeit als bloßer Anhang behandelt —, und doch ist es ein unbestreitbares Bedürfnis.“

Deutsche Lit.-Ztg. 1899, 7: „Sein Buch ist fleißig gearbeitet und ein brauchbares Nachschlagewerk zu rascher kurzer Orientierung.“

Allgemeines Literaturblatt, 8. Jahrgang, Nr. 23: „... Darin liegt der Wert des Buches, daß es sich zum Nachschlagen sehr wohl eignet und für die neueste Zeit selbst neben Überweg-Heinze ein nützbares Hilfsmittel bildet.“

Umschau, Frankfurt a. M., 1898 Nr. 48: „Vorzüge des Buches sind: gute Anordnung und klare, einfache Darstellung. Man kann sich schnell und leicht über die besonderen Richtungen, über die einzelnen Persönlichkeiten orientieren. . . . Es ist unverkennbar, daß der Verf. mit Fähigkeit und Ernst in die Probleme eingedrungen ist.“

Pädagogische Blätter von Kehr, 2. Heft 1900: „Das vorliegende Werk führt in klarer, leicht verständlicher Sprache in die Gedankenwelt der neueren Philosophie ein. Die Darstellung ist durchaus objektiv gehalten. Fast immer läßt sie die einzelnen Philosophen für sich selbst reden. Was sie gibt, ist weniger eine Entwicklungsgeschichte der philosophischen Ideen als eine Reihe konkreter Einzelbilder, wie sie in dem eigenartigen Gedankengefüge der einzelnen Philosophen aus den verschiedenen Richtungen und Schulen vorliegen.“

Kantstudien IV, 1: „Das Buch Sieberts ist ein erfreuliches Zeugnis philosophischen Interesses und großer Belesenheit. Im einzelnen sind freilich manche Punkte noch der Verbesserung fähig.“

Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik 1899, II: „Dieses fleißige Werk . . . weicht von den übrigen Geschichten der Philosophie insofern ab, als es nicht die Systeme der Hauptphilosophen gibt, sondern deren Weiterführung durch die Nachfolger . . . Was der Verf. zur Darstellung bringt, wird im ganzen richtig sein.“

Philosophical Review 1899, 3: „The book is carefully written and will be found useful as a work of reference for quick and short orientation.“

Critical Review of Theol. and Philos. 1900, 4: „We do not read far in the volume till we find that we are led by a man, who knows the ground and can show us how one system leads to another. . . . As told by Dr. Siebert, it is a story of dramatic interest and of great spiritual and intellectual activity. . . . We attach the highest value to this excellent story.“

Revue critique d'hist. et de littérature 1898, Nr. 50: „On peut dire qu'il est fait avec soin et conscience. S'il n'abonde pas en idées générales et en aperçus d'ensemble, il offre un tableau exact et clair des écoles philosophiques de l'Allemagne contemporains.“

Il nuovo risorgimento 1900, 8: „Questa importante opera del Siebert, la quale meriterebbe una traduzione italiana, è seguita da un utile elenco delle principali opere filosofiche apparse in Germania nell'ultimo ventennio.“

Abhandlungen der Fries'schen Schule.

Neue Folge.

Herausgegeben

von

G. Hessenberg, K. Kaiser und L. Nelson.

1. Heft, 1904. 4 Mk. — 2. Heft, 1905. Einzelpreis 4.80 Mk. Substr.-Pr. 4 Mk.

Soeben erscheint das 3. Heft, Einzelpreis 2.40 Mk., Substr.-Preis 2 Mk.

Inhalt des 3. Hefts: L. Nelson, Bemerkungen über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit. — Vier Briefe von Gauß und Wilhelm Weber an Fries. — Marcel T. Djuvara, Wissenschaftliche und religiöse Weltanschauung.

1. Heft: L. Nelson, die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie. — G. F. Apelt, über Begriff und Aufgabe der Naturphilosophie. — G. Hessenberg, das Unendliche in der Mathematik.

2. Heft: H. Eggeling, Kant und Fries. — L. Nelson, J. F. Fries und seine jüngsten Kritiker. — C. Brinkmann, über kritische Mathematik bei Platon. — E. Blumenthal, über den Gegenstand der Erkenntnis. — L. Nelson, über die Nicht-Euklidische Geometrie und den Ursprung der mathematischen Gewißheit.

Ein ausführlicher Prospekt über Zweck und Ziel des Unternehmens wird auf Wunsch direkt oder durch jede Buchhandlung gesandt.

Als Sonderdruck aus dem 1. Hefte der „Abhandlungen der Fries'schen Schule“, N. F., ist 1904 erschienen

Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie.

Von

Dr. L. Nelson.

Preis 1.60 Mk., geb. 2.40 Mk.

Anfang 1905 ist erschienen:

Wissen, Glaube und Ahndung

von

Jakob Friedrich Fries.

Jena 1805.

Neu herausgegeben von Leonard Nelson.

Preis geh. 2 Mk. 80 Pf., in schönem Ganzleiderband 4 Mk. 40 Pf.

Eine würdige Jubiläumsausgabe des längst vergriffenen Buches.



Verlagsbuchhandlung
von
Vandenhoeck & Ruprecht
in Göttingen.

November 1905.

Soeben ist erschienen:

Über die Willenstätigkeit und das Denken.

Eine experimentelle Untersuchung mit einem Anhang:

Über das Hippische Chronoskop.

Von

Dr. med. et phil. **Narziß Ach**

Privatdozent in Marburg a. L.

Preis 10 Mk.

Unter Benützung systematisch durchgeführter Selbstbeobachtung wird eine experimentelle Untersuchung des Willensproblems durchgeführt. Durch erweiterte Behandlung der sog. Reaktionsversuche gelingt es, die von Entschluß, Aufgabestellung, Hypnose, Kommando u. dergl. ausgehende Determinierung, welche durch ihre spontane Wirksamkeit vor allem bei der posthypnotischen Suggestionenwirkung hervortritt, einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen. Auch für die psychologische Analyse der Absicht und ihres Zustandekommens, sowie für die Ökonomie des Handelns finden sich verschiedentlich Hinweise.

Von allgemeiner Bedeutung sind ferner jene Abschnitte, welche sich auf die Untersuchung der Bewußtheit, d. h. des Gegenwärtigseins eines Wissens und ihrer Theorie beziehen. An der Hand der experimentellen Befunde werden einerseits Ausführungen über die psychologische Repräsentation des Begriffes und der durch die zunehmende Erfahrung automatisch erfolgenden associativen Abstraktion gegeben, andererseits Aufstellungen über die „Bewußtheit der Beziehung“, welche vor allem für die psychologische Auffassung des Urteils Bedeutung haben. Der Abstraktionsprozeß erhält eine weitere Behandlung insofern, als neben der associativen Abstraktion auch noch die determinierte Abstraktion mit ihren beiden Formen, der simultanen und der successiven, behandelt wird, sowie auf die kombinierte associative-determinierte Abstraktion hingewiesen wird.

Im Anhang findet sich eine eingehende Untersuchung des Hippischen Chronoskopes, das als zeitmessendes Instrument in der experimentellen Psychologie nach und nach an Bedeutung gewonnen hat.

Im Sommer 1905 ist erschienen:

Die Bilder von der Materie.

Eine psychologische Untersuchung über die Grundlagen der Physik.

Von Dr. Julius Schultz.

Preis 6 M.

In einem Aufsatz „Naturwissenschaftl. Streitfragen“ (Nationalzeitung 1905, 579) sagt Jul. Reiner: . . . „Daß auf dem Gebiete der exakten Physik noch viele dunkle und strittige Fragen existieren, beweist uns die Schrift: „Die Bilder von der Materie“. Der Verf. dieser Schrift bemüht sich, nachzuweisen, daß die Grundlagen der allermodernsten Physik durchaus nicht so einwandsfrei sind, wie so mancher Physiker uns glauben machen will. Auch in dieser Schrift wird mit sehr viel Scharfsinn auf das hypothetische Element hingewiesen. An manchen Stellen geschieht das auch nicht ohne Humor, der die Ausführungen pikant macht. Insbesondere sind die Auseinandersetzungen des Verf. interessant, die das ganze Erkenntnisvermögen des Menschen vom Standpunkte der Psychologie beleuchten. Der Gegensatz der Schulen wird scharf und zuweilen mit viel Humor betont. . . . Wenn man auch nicht immer den Standpunkt Schultz' teilen kann, so muß man doch zugestehen, daß die Grundtendenz seiner Schrift in vielen Punkten unanfechtbar ist.“

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Psychologie der Axiome.

1899. Preis 6 M.

Zeitschr. für Philosophie 1900, S. 144f.: „Das Schulzsche Buch ist eine scharfsinnige Untersuchung, der größten Beachtung von Seiten der Psychologen, Mathematiker und Physiker wert. Die eigentümliche Art der Behandlung der psychologischen Probleme bietet viel Interessantes und Lehrreiches. Die schwierigen Probleme werden mit einer Leichtigkeit angefaßt, welche den besten Beweis dafür abgibt, daß der Verfasser mit seinem Stoffe vollkommen vertraut ist. Besondere Freude haben uns die Ausführungen über die Assoziation, das Vergleichen, das Ich, die Sprache, das Möglichkeitsgefühl und den Postivismus gemacht.“ Nach einigen Ausstellungen heißt es zum Schluß: „Aber das sind nur Kleinigkeiten, welche den Wert des Buches nicht herabsetzen sollen. Wir wünschen demselben die weiteste Verbreitung.“

Früher ist erschienen:

Kants Lehre vom Genie

und die Entstehung der

„Kritik der Urteilskraft“

von

Dr. Otto Schlapp,

Dozenten an der Universität Edinburgh.

1901. Preis 13 M.

„Jedem Freunde Kantischer Philosophie sei daher Schlapps Buch empfohlen.“ (Schluß einer längeren Besprechung in der Vierteljahrschrift f. wissenschaftliche Philos. XXVI, 3.)

„Eine der besten Kant-Monographien, die wir gelesen haben.“ (Rivista Filosofica, 1903, 1.)

1905 ist erschienen:

Wissen, Glaube und Ahndung

von

Jakob Friedrich Fries.

Jena 1805.

Neu herausgegeben von Leonard Nelson.

Preis geh. 2 M. 80 ⚡, in schönem Ganzleiderband 4 M. 40 ⚡.

Eine würdige Jubiläumsausgabe des längst vergriffenen Buches.

„Wissen, Glaube und Ahndung ist ein Gegenwartsbuch trotz seines Jahrhundertalters. Es verdient weit über den Kreis der jungen Fries'schen Schule hinaus die Beachtung eines jeden, dem die Stellung der Religion in unsrer Zeit am Herzen liegt. Das Schillerjahr lenkt alle Geister auf die Hinterlassenschaft von Deutschlands reichster Zeit. Unter ihren ungehobenen Schätzen ist auch Fries' Religionsphilosophie.“

Prot. Monatshefte 1905, 7.

„... Der erneute Hinweis auf Fries ist zeitgemäss. Die psychologische und empirische Methode des Philosophen kommt dem modernen Denken entgegen. Ganz besonders aber ist Fries ein Warner gegen vulgären Monismus und Intellektualismus. Einer oberflächlichen Naturphilosophie wehrt Fries, auf Grund des Satzes, dass die Sinnenwelt nur Erscheinung sei, durch eine energische und vertiefte Zusammenfassung von kausaler Begreifung und teleologischer Betrachtung des Naturganzen. Gegen eine oberflächliche Metaphysik macht er nachdrücklich beides geltend: die unabänderlichen Grenzen unseres Erkenntnisvermögens und die innerlichen Tiefen unseres Gemütslebens, wobei er einen gefühlsseligen und quietistischen Mystizismus aufs schärfste abweist.“

Theol. Lit.-Ztg. 1905, 8.

Schleiermacher: Über die Religion.

Reden an die Gebildeten unter ihren Ver-

ächtern. Zum Hundertjahrgedächtnis ihres ersten Erscheinens in ihrer ursprünglichen Gestalt neu herausgegeben, mit Übersichten, Vor- und Nachwort versehen von Rudolf Otto. Mit 2 Bildnissen Schleiermachers.

Kart. 1,50 M.; Lwbd. 1,80 M.

„Die Reden in dieser neuen Form zu lesen, ist ein hervorragender Genuss.“

(Kreuzz. 20. Aug. 1899.)

„Diese Ausgabe wird die Ausgabe der Zukunft sein.“ (Hess. K.-Bl. 1899.)

(Die gewöhnlichen Ausgaben enthalten nur die schwerfällige Form der späteren Auflagen und keine Übersichten!)

Leben und Wirken Jesu

nach historisch-kritischer Auffassung. Vorträge von Dr. Rudolf Otto. 4. Auflage.

4.-6. Tausend. 86 S. Kl. 8.

Kart. 1 M.

Prof. D. H. Holzmann schreibt: „Otto's Schrift „gehört zum Wahrheitsvollsten und Unanfechtbarsten, was uns in solcher Kürze und in so schlichter Sprache geboten worden ist und geboten werden kann.“ (Deutsche Literaturztg. 1902, 37.)

Die sittlichen Weisungen Jesu.

Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch.

Von Prof. D. W. Herrmann-Marburg. 1904.

Preis fein Kart. 1 M.

Politische Ethik und Christentum.

Von Prof. Dr. C. Troeltsch-Heidelberg. 2. unveränderte

Auflage. 1904.

Preis 1 M.

„Jeder, der eine Vorstellung davon hat, daß hier eine der tiefsten Fragen zugleich der Ethik und der Geschichte, des persönlichen Lebens und des Völkerdaseins vorliegt, sei auf diese beiden Vorträge verwiesen.“

(Prof. H. Delbrück, Preuss. Jahrbücher 1904, Okt.)