

Thomas umfasst, gibt es nur einen, freilich umständlichen und mühevollen Weg. Wir müssen zuerst möglichst alle in Betracht kommenden Bibliotheken nach Thomashandschriften durchforschen. Hierbei sind späte Bezeichnungen durchaus nicht von vornherein als unecht zu vernachlässigen. Wie oft geht eine verhältnismässig junge Handschrift auf eine alte, sehr gute Quelle zurück. Ist so der Tatbestand festgestellt, so ist bei den in Frage kommenden zweifelhaften Schriften auf Grund von äusseren und inneren Kriterien zu bestimmen, ob sie wirklich Thomas zum Verfasser haben. In den allermeisten Fällen dürfte dies gelingen, wenn auch das Zeugnis der Kataloge versagt. Denn Thomas hat ähnlich wie Bonaventura, wenn auch nicht in gleichem Masse, einen ganz ausgeprägten Stil und eine durchaus eigene Denkungsart. Als zweite Frucht dieser mühevollen Arbeit dürfte sich die Bestimmung mancher Werke ergeben, die zwar fälschlich Thomas zugeschrieben sind, die aber in der Entwicklung der Scholastik von nicht geringer Bedeutung waren.

Von Kant bis Hegel.

Von Helm. Burgert in Freiburg.

Vor ungefähr fünfzig Jahren setzte in Deutschland der Neukantianismus ein, dann sprach man bald von einem „Repetitionskurs“ jener nachkantischen spekulativen Epoche, wirklich hat man sich hie und da zu Fichte und Schelling bekannt; und heute lautet Hegel die Parole. Zuerst hiess es: „Zurück zu Kant!“ Dann aber: „Kant verstehen, heisst über Kant hinausgehen“, und in diesem Augenblick ruft man uns zu: Kant verstehen, heisst Hegelianer werden. Man will in der Tat zeigen, dass Hegel allein der konsequente Kant, d. h. der konsequente Transzendentalphilosoph ist, eine These übrigens, die Hegel selbst schon verfochten hatte, die die Hegelianer nicht müde wurden zu wiederholen (besonders eindringlich bei dem Philosophiehistoriker Joh. Ed. Erdmann) und die J. Ebbinghaus in seiner Dissertation „Relativer und absoluter Idealismus“ (1910) von neuem zu beweisen versuchte¹⁾. Diese Abhandlung wirkt heute wie ein Auftakt zu dem gross angelegten Werke von Richard Kroner, dessen erster Band (bis zu Schellings Anfängen reichend) neulich erschienen ist. Ebbinghaus gibt nur ein Gerüst, hier wird es reich umkleidet. Dort nur das Prinzipielle, hier erfahren alle Kantischen Probleme von einer grundsätzlichen These her ihre Behandlung; immerfort wird nach einer ge-

¹⁾ Sie wird ausdrücklich bekämpft in der scharfsinnigen Arbeit von dem Marburger Kantianer S. Marck, „Kant und Hegel, eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe“ (1917).

drängen Darstellung der Kantischen Meinung in „kritischer Betrachtung“ der transzendentalphilosophische Kern darin aufgedeckt, das Naive und Unzulängliche in seiner Fassung, der Mangel an Durchführung des transzendentalphilosophischen Gedankens gezeigt und auf die konsequenteren Nachfolger hingedeutet. Kant ist stets nur Sprungbrett, bloss Anfang, über den fortgeschritten werden musste, er selbst fällt ja noch immer — so heisst es — in die alte „Verstandesmetaphysik“ zurück, so etwa mit dem Ding-an-sich-Begriff der transzendentalen Aesthetik, mit der Lehre von der causa noumenon in der Ethik, mit der Fiktion des intuitiven Verstandes und der Hypothese des „übersinnlichen Substrats“ in der Kritik der Urteilskraft.

Wir können im engen Rahmen dieser Anzeige all die Motive und Stationen der von Kant zu Hegel verlaufenden Denkbewegung, so wie Kroner sie sieht, nicht einmal nachskizzieren, obwohl dieser Weg nur durch einige wenige Werke bezeichnet wird. Fr. H. Jacobis Kantkritik, L. Reinholds Versuch, Kants theoretische Philosophie zu systematisieren, Salomon Maimons Vertiefung der transzendental-philosophischen Konzeption, Fichtes Wissenschaftslehre von 1794, Schellings Schriften bis 1801 und Hegels Phänomenologie, Logik und Enzyklopädie. Alles, was sonst in diesem nur ungefähr 40 Jahre umfassenden Zeitraum an Philosophie zutage gefördert wurde, steht ausserhalb dieser Bewegung, bedeutet Rückfall ins „Vor-kantische“, Entartung oder Versteinerung. Dieser kühne Geschichtsausschnitt ist nicht tendenziös gemeint, im Sinne einer bewussten Fälschung und Weglassung des Faktischen, sondern der Verfasser sieht in der ange-deuteten Linie einen folgerichtigen Weg der sich vertiefenden Selbsterkenntnis des Geistes. Er glaubt nicht bloss eine vorgefasste Konstruktion zu geben, sondern die Entwicklung eines bestimmten Prinzips in ihren historischen Momenten aufzuzeigen, und nicht nur eines beliebigen Prinzips, sondern des philosophischen Prinzips schlechthin. Uberschwenglich preist er jene Epoche, nennt sie „beispiellos“ in der gesamten Geistesgeschichte, vergleicht sie gar mit der Bewegung des Urchristentums, spricht von ihrem „eschatologischen Charakter“; Hölderlin hatte ja auch wirklich Kant den „Moses der Nation“ genannt, und hier steht es nur zu deutlich zwischen den Zeilen, wer der „Messias“ ist¹⁾. In Hegel haben sich die Zeiten erfüllt, in ihm erklimmt das Denken seinen Gipfel, die absolute Wahrheit gewinnt ihre endgültige Gestalt, sie ist die Vermählung des hellenischen und deutschen Geistes, die Verarbeitung sämtlicher früheren Denkmotive in transzendentalphilosophischem Geiste, kurz die Synthesis aller Gegensätze. Deutsch, innerlich, christlich, und das ist hier gleich protestantisch und dies gleich pantheisierend mystisch, transzendentalphilosophisch — alles dieses bezeichnen dieselbe Geistigkeit, und Eckehart, Luther, Jacob

¹⁾ Kroner hat den Ersehnten, nach dem er mit einigen Freunden schon früh ausgeschaut, also gefunden; ich denke an die jugendfeurige kleine Schrift „Der Messias“, worin auch er einen Beitrag hat.

Böhme, Leibniz, Kant sind ihre Vertreter. Jene Epoche wird uns gleichsam wie ein einziger Kulturrausch hingestellt, wie das perikleische Zeitalter des deutschen Geistes, die ganze frühere Menschheitsgeschichte versinkt vor diesem seinem Höhenflug, wird zum blossen Vorspiel . . . Aber genug. Wir können zu dieser unsäglichen Blickenge, zu dieser fast irr sinnigen Ueberschätzung jener Jahrzehnte nur den Kopf schütteln. Ein Ausländer, der die Einleitung dieses Buches liest, muss glauben, die Deutschen der Madame de Staël, dieses Volk von *doux métaphysiciens* wandle noch leibhaftig umher. Wie wars denn damals in Wirklichkeit? Gewiss herrschten Kulturreue und Kulturstolz, aber nur in ganz exklusiven Kreisen. Politisch war man im Elend, aber auch im Geistigen wog nicht jene konstruierte messianische Stimmung vor. Zeugnisse z. B. aus Gesprächen des Philosophen Solger, der in Berlin sass und seine Zeit gewiss kannte, zeigen gerade umgekehrt blasierte und denkmüde junge Leute, theoretische Nihilisten, die die rasche Abfolge der nachkantischen Systeme fast verzweifeln machte. Nur zu deutlich spiegelt sich hier die geistige Zerrissenheit dieser Zeit wieder, die Oede, die durch die Aufklärung in die Herzen eingezogen war, und die auch dort das Begriffsästhetentum, die blasse Gnosis, so sehr sie sich als Religionsersatz, ja als Religionsvollendung aufspielte, nicht mehr beseitigen konnte. Sprechen die Konversionen nicht auch ein deutliches Wort?

Doch so sehr wir uns auch gegen diese ganze deutsch-protestantische Stubenenge des historischen Blicks wehren, das ganze, grosse, grössere Welten und Mentalitäten gar nicht sieht, so sehr wir den leichtfertigen Hochmut verurteilen, mit dem hier alles „Vorkantische“ in Bausch und Bogen als irgendwie äusserlich, untief, kindlich, rückständig, unreif abgetan wird — wir müssen bewundern, wie hier in das scheinbar verworrene Neben- und Durcheinander der historisch vorliegenden Werke hineingeleuchtet wird, wie die Probleme gleich Fäden aus einem Knäuel sich entwirren und immer weiter bis hinauf zur endgültigen Lösung in ihrer Wandlung und Entwicklung verfolgt, wie sie alle wieder in ihren Beziehungen zueinander geklärt werden, wie hier die schon beinahe sprichwörtliche Dunkelheit der deutschen Idealisten in eitel Licht verkehrt wird. Wohl die Hälfte des ganzen Buches nimmt der Fichte-Abschnitt ein; er ist einzig. Denn noch nie ist die Wissenschaftslehre von 1794 in dieser Weise dargestellt worden. Die wenigen ausführlichen Berichte, die bisher über sie geliefert wurden (z. B. Joh. Ed. Erdmann, Medicus, Burman), kann man blosser Anfänge nennen. Kroner ist der erste, der sich durch das dialektische Gestrüpp geschlagen und dabei an jedem Punkte des beschwerlichen Weges die Orientierung in der Problemlinie Kant-Hegel gewahrt hat. Eine Fülle von Fragen drängt sich in Fichte zusammen. Und so muss es sein, denn er erst arbeitet bewusst das Ich als Prinzip der Philosophie heraus, vor seinem Scharfblick fallen den Kantischen Kritiken die Schalen der

Verstandesmetaphysik zum erstenmal völlig ab. Damit war eine grosse Aufgabe gegeben, die nun immer mehr zum Bewusstsein kam, nämlich jenes Prinzip, das als solches erkannt war, auch wirklich als solches in allen Einzelheiten zu erweisen, wirklich auszuführen, was in den drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre beschlossen lag. Aber hier geraten wir für den Leser in blosser Worte, wenn wir nicht die konkreten Fragen nennen und entfalten, und wiederum, täten wir dies, müssten wir fast das ganze Buch ausschreiben. Es sei genug, die allgemeine Tendenz anzudeuten, die hier obwaltet, und die in Hegel zur Absolutsprache des dialektischen Denkens führt.

Kroner vertritt schon in seinem Buch „Kants Weltanschauung“ (1914) die These, dass der von Kant ausgesprochene Primat der praktischen Vernunft die Voraussetzung für seine „kopernikanische Tat“ sei. Frei sein und schlechthin unbedingt sein wird hier nämlich identifiziert. Bin ich praktisch frei, so kann ich demnach überhaupt auch in keiner andern Beziehung irgendein absolutes Gegenüber, ein von mir schlechthin Unabhängiges dulden; ich muss also die theoretische Gegenstandswelt selber als bloss relativ selbständig, nicht als an sich seiend annehmen, so führt jener übertrieben betonte Primat zum Phänomenalismus. Das Unbedingte ist Aktion, ist weiter nichts als die diese Phänomene erzeugende Tätigkeit, Bewusstsein genannt, oder wie Fichte genauer sagt: „produktive Einbildungskraft“. Kant hatte die transzendente Einbildungskraft nur das Vermögen sein lassen, das die Schemata der Kategorien erzeugt, also ein Vermögen neben andern, die Kategorien selber waren ihm noch ein unverstandenes Nebeneinander blosser Funktionen, denen das zu verknüpfende Mannigfaltige schlechthin gegenüberstand, und dieses Mannigfaltige war ihm nichts Icherzeugtes, sondern bloss Gegebenes, absolut Denkfremdes. Kant war noch im Banne der alten Subsumtionslogik, wenn er die „Grundsätze“ konstruierte, wenn er in der Kritik der Urteilskraft vom „glücklichen Zusammentreffen“ des Allgemeinen und Besonderen in der Natur sprach. Aber er begriff nicht die „Identität“ aller jener Trennungen (z. B. Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Urteilskraft, Anschauung; Kategorie, Material; Grundsätze, besondere Naturgesetze; reiner und empirischer Wille; theoretische, praktische und ästhetische Vernunft). Kant reflektierte nicht darauf, dass sein philosophisches Denken doch selber sich in diese Gegensätze entfaltete, dass es sein kritisches Denken selber war, das sich in die verschiedenen „Vernunften“ zerlegte, sich selbst seine Grenzen absteckte, er gab keine Logik der Philosophie, er gelangte nicht zu dem Bewusstsein von der Dialektik, die in der Behauptung der eigenen Endlichkeit lag; erst Hegel erfasste, dass seine-Grenze-sehen auch über-die-Grenze-hinaussein bedeutete, er erst drang zu der Einsicht in die „dialektische Identität“ des Unendlichen und Endlichen, des Absoluten und Relativen vor. Die Einheit aller Getrennten musste aber bestehen, denn in der Wirklichkeit

fand ja die „Synthesis“ all der Entgegengesetzten statt, das „Leben“ ist ja doch die „Einheit aller Gegensätze“, und sind wir wirklich, wie aus dem genannten Primate folgt, im Absoluten, sind wir unbedingt, ist in uns das Welt schlechthin Erzeugende, so müssen wir jene Einheit auch begreifen können, wir müssen die eine Synthesis, (die das Leben darstellt, begrifflich rekonstruieren, das Unmittelbare denkend vermitteln können, in uns muss die zuhöchst gesteigerte Reflexion „die Reflexion in der zweiten Potenz“, dann ja das Denken des Absoluten selber, das absolute Denken sein. So zieht die anfangs festgestellte Autonomie den völligen Rationalismus nach sich: aber nicht jenen älteren, vorkantischen, dem die Transzendentalphilosophen nachsagen, er bewege sich nur unter Zugrundelegung des Satzes der Identität fort, sondern den logisch dialektischen, dessen Denken eben synthetisch, nämlich jene produktive Einbildungskraft ist, der also nicht bloss analytisch etwas herausspinnt, sondern der wirklich zu neuen Inhalten fortschreitet (z. B. vom „Sein“ zum „Nichts“, vom „Nichts“ zum „Werden“, oder in anderem Gebiet: von der „Kunst“ zur „Religion“, von der „Religion“ zur „Philosophie“), der also Ernst macht mit den synthetischen Urteilen a priori, die bei Kant noch schüchtern, vereinzelt und unabgeleitet auftreten. Die ganze Philosophie ist ein Fortschreiten in solchen Urteilen, es gibt überhaupt nichts Aposteriorisches mehr, doch ist sie nicht ein Progress ins Endlose, sondern ohne Anfang und Ende, nämlich „in sich zurückgehend“, also wirklich ichhaft, ein Kreis, eben „System“ im prägnanten Sinne. Aber wir stehen mitten in Hegels Konzeption des absoluten Idealismus. Wir haben die Schwebel, in der Fichte sich zwischen den Polen dieser Denkbewegung befindet, die eigentümliche „Paradoxie seines Systems“ nicht gekennzeichnet, die darin gründet, dass es eben System, also abschliessend sein will und doch den Primat des Ethischen geltend macht und das unendliche Streben auch im theoretischen Spekulativen verabsolutiert. Wir haben Schellings nicht gedacht, der — kurz gesagt — auf transzendentalphilosophischem Boden zuerst versucht, das ästhetische Bewusstsein spekulativ relevant zu machen, indem er sich jedoch dabei mehr auf Intuition und Gefühl beruft, als dass es ihm gelingt, die erschaute „Identität aller Gegensätze“ dialektisch zu fassen; ihm geht auch der Ichcharakter des Absoluten verloren, erst Hegel macht nach seinem eigenen Ausdruck die „Substanz“ wieder zum „Subjekt“. Doch es ist unmöglich, in fünf Worten eine strenge Entwicklung dieser Denkforschlritte zu geben. Genug, wir sehen, wie das konsequente transzendente, nämlich dialektische Denken sich Bahn bricht, wie der Aberglaube entsteht, hier im Deduzieren aller möglichen Inhalte verfähre man wissenschaftlich exakt, phantasie man nicht bloss, lasse man im Gegenteil das göttliche Denken in sich wirken.

Wir können uns hier auf keine ausführlichen Widerlegungen einlassen, die Vorwürfe aller Hegelgegner hier nicht wiederholen. Jedenfalls gelten

sie noch immer, und bisher hat noch kein Hegelianer etwa Trendelenburgs Kritik der berühmten ersten Triade in Hegels Logik mit Gründen als nichtig erwiesen. Was aber vielmehr zu bekämpfen ist, scheint uns die begriffliche Fassung des Bewusstseins zu sein, wie sie bei Fichte zum erstenmal ganz deutlich auftritt, nämlich als Identität des Unterschiedenen, Einheit der Gegensätze, in sich zurückgehende Tätigkeit und dergl. mehr. In der falschen Lösung des Bewusstseinsproblems liegt der Keimpunkt für all jene dialektischen Behauptungen. Es ist nämlich zu erwägen, ob nicht schon der erste Denkschritt über das Urfaktum (*cogito hoc vel illud*) hinaus bei den Transzendentalphilosophen eine *petitio principii* in sich schliesst, die allerdings — wir geben es gerne zu — aus der praktischen Voraussetzung unserer absoluten Autonomie, also psychologisch aus einem bestimmten Lebensgefühl heraus verständlich ist¹⁾. Aber die Frage ist die: Lässt sich dieses Gefühl in ein philosophisches Argument „umwandeln“? Und diese Frage lässt sich exakt verneinen. Wir sind eben nicht absolut; nichts ist einleuchtender als unsere Kontingenz, Endlichkeit, Beschränktheit; wir sind doch Vorfindende, uns so und so bestimmt Findende und nicht schlechthin alles Erzeugende. Wir können allerdings mit Fichte sagen, wir setzen uns, vorbewusst natürlich, als so und so bestimmt, und mit Hegel dekretieren, alles Vorfindliche ist begreifbar als notwendiges Produkt des absoluten Denkens, als notwendiges Moment seiner in sich geschlossenen Selbstbewegung. Aber solange diese Thesen nicht auf Grund schlechthin unbezweifelbarer Schau entweder unmittelbar oder mittels weiterer darauf aufgebaute Akte des Vergleichens, Unterscheidens, Abstrahierens, des Beziehens überhaupt erwiesen werden, bleiben sie schlecht und recht nur Versicherungen — trotz aller romantischen Vornehmheit und hochnäsiger Spöttelei ihrer Verteidiger auf „Reflexionsphilosophie“, „formale Logik“, vorkantische Mythologie und dergl. Mit Recht betont Geysler in seiner Eidologie, dass es bei der Auffassung der Urtatsache noch unentschieden bleibt, ob Idealismus oder Realismus in der Ontologie, nämlich ob das vorgefundene Mannigfaltige durch das Wissen von ihm ist oder durch etwas anderes. Die metaphysische Relevanz dieser „Durch“-Kategorie anzuzweifeln, könnte wohl auch keinem Transzendentalphilosophen einfallen. Macht Fichte sie doch selber geltend, wenn er etwa den „Anstoss“ annimmt oder vom unbewussten Produzieren des Bewusstseins redet. Hegel allerdings vermeidet diesen noch untranszendentalen Zug des Sich-aus-der-Philosophie-Herausstellens, des Darüber-redens, des Ausser-der-Sache-seins des blossen Reflektierens über das noch nicht völlige Bei-sich-sein des Denkens. Er räumt mit allem denkfremden Gegenüber gründlich auf. Aber

¹⁾ Fichte sagt bekanntlich selber, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei. Sicherlich hängt diese Wahl, wie Lask einmal richtig abmildert, damit zusammen.

kann er uns etwa dann, wie es doch sein müsste, die innere Notwendigkeit unserer Seins- und Denkgrundgesetze einsichtig machen, warum es gerade diese und grade so viele und nicht mehr sind?

Kroner will der Sehnsucht des Zeitalters nach Metaphysik (so spricht er mit Hegel) eine neue Hoffnung schenken. Er sieht richtig, dass der Hegelianismus (deutscher: die Hegelei) dem modernen Denken nichts Aufgepfropftes, Aufgezwungenes ist. War doch schon jene ganze Auffassung der Philosophie, wie Dilthey und Simmel sie vertreten, im Grunde Hegelisch, wenn auch das konstruktive Element hier noch fehlte und man bei einer reinen Phänomenologie der philosophischen Typen, Naturelle, Geistigkeiten stehen blieb. Gerade Simmels genauere Formulierung des Wesens des „Lebens“, das Ineinander von Fluss und Form, Werden und Gestalt zu sein, ist echt Hegelisch.

Aber heute heisst es: Dringt weiter vor! Löst diesen Gedanken, die Philosophien als begriffliche Kristallisationen des zum Denken aufgepfiften Lebens zu begreifen, aus der biologistischen und psychologischen Form, die er bisher gefunden (Bergson, Jaspers, ja schon Nietzsche!). Sie ist der Tod des Denkens. Darin hat Rickerts Kritik dieser Lebensphilosophie Recht. Aber er opfert dabei die Dialektik auf, er negiert die Absolutheit des Denkens und widerspricht sich damit in einem Atem. Echter Kantianer, sieht er nicht, dass der seine Endlichkeit Behauptende als solcher selber im Unendlichen stehen muss. Deshalb gewinnt wieder den alten Mut zurück. Es gilt nicht nur aufzuzählen, festzustellen, einführend zu verstehen, sondern „spekulativ zu begreifen“, und nicht nur die Philosophien, sondern alle Kulturgebiete überhaupt, es gilt das System der Kultur neu zu schreiben. Ihre Bezirke sind bestimmt geartete Synthesen des transzendental-philosophischen Bewusstseins; die möglichen Weisen, auf die das in seine Pole gespaltene Bewusstsein seine „Versöhnung“, die Identität seiner Gegensätze erreichen kann, werden die möglichen Kulturgebiete ergeben. So Kroners Gedanken zur Wiedererneuerung der Hegelschen Konzeption.

Wir können sie für diesmal nicht weiter ausführen.

Was uns aber betrifft, so folgen wir einem andern Meister und folgen ihm auch darin, dass wir die richtige Mitte einhalten zwischen diesem einseitigen Intellektualismus, der nichts als das Denken kennt und es deshalb notwendig zu einem phantasierenden Vermögen entstellen muss, und einem heute genau so grassierenden, einseitigen Intuitionismus, der alles Denken entwürdigt und vorgibt, die absoluten Werte und „Wesen“ aller Art, ja Gott selber zu schauen. Nur wer beide Faktoren unserer Erkenntnis berücksichtigt, das Denken und das Schauen, den Verstand und die Sinnlichkeit, übt die wahre Katholizität in der Philosophie, nur er und nicht Hegel die „Synthesis der Gegensätze“.