

## Die Geschichte der Philosophie auf neuen Wegen.

Die neuere Geschichtschreibung der Philosophie einigt sich mehr und mehr in der Einsicht, daß die Aneinanderreihung und Beschreibung der Systeme, selbst in historisch-kritischer, entwickelnder Darstellung, mit dem Anschluß nach rückwärts, auf dem Untergrund des Umbilds und des ganzen zeitgenössischen Bildungsstandes, mit klarer Ausschau nach den gegebenen Problemen und den noch keimenden Fragen zur wissenschaftlichen Bewältigung des Stoffes nicht ausreicht. Auch die abschließende Untersuchung, ob eine Lehre in ihrem Innern folgerichtig aufgebaut ist, genügt strengen Anforderungen noch nicht. Ein Vorauswissen um den wahren Gegenstand der Philosophie und um die wahrhaft philosophischen Fragen hat voranzugehen, und diese Erkenntnis muß die Forschung beleuchten und lenken.

Aber nicht, was die Weltweisen selbst zur Philosophie gerechnet haben, dient als Leitstern, sondern nur das, was wirklich und einzig zur Philosophie gehört. Dieser Gegenstand muß wieder in Einzelfragen zerlegt und unter eine Einheit, die mit ihm nicht ohne weiteres zusammenfällt, gebracht werden.

Das ist eine wirklich erlösende Einsicht, wenn man aufrichtig mit der philosophischen Bildergalerie brechen und das unhistorische Hineintragen eines bestimmten Systems in die Philosophiegeschichte ernstlich verbannen will.

Vor Einseitigkeiten und Übertreibungen, die bereits einsetzen, muß man sich allerdings hüten.

Ungerecht wäre es, die bisherigen, auf einem andern Boden gewachsenen Arbeiten als unbrauchbar und unnütz zu verstreuen. Wir besitzen Monographien über einzelne Philosophen und Systeme, die allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechen. Die vorhandenen allgemeinen Philosophiegeschichten sinken allerdings zu bloßen Vorarbeiten herab, aber doch zu kostbaren, unentbehrlichen. Die neuere problemgeschichtliche Art der Darstellung bildet keine Ausnahme. Auch sie ist bereits überwunden.

Eine Einheit der Grundlagen muß vor allem erzielt werden, bevor man an die geschichtliche Ausarbeitung herantritt. Es handelt sich aber nicht



um eine Einheit in den philosophischen Ergebnissen, sondern um die Übereinstimmung in Aufstellung der philosophischen Grundfragen und ihrer methodischen Beantwortung. Und das ist trotz der abweichendsten Standpunkte zu erreichen.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn, man gräbt nach den ursprünglichen, allbeherrschenden Problemen der Weltweisheit. Breite Gänge wurden schon ausgehauen.

Die Geschichte der Philosophie darf einen großen Teil des Verdienstes an dieser Aufklärungsarbeit einheimsen. Sie ging auf die Suche nach den grundlegenden Weltanschauungsfragen aller Zeiten und Völker, sie legte die Denkanfänge, die Denkfortschritte, die ältesten Denkerzeugnisse bloß. Und da enthüllten sich überall ähnliche, ja gleiche Grundstoffe, dieselben Anregungen, dieselben Fragen, dieselben Rätsel. Man ging ihnen nach und spürte ihre Wurzeln aus; ihren gemeinsamen Nährboden fanden diese im gleichen Gefüge des menschlichen Geistes, in den zu allen Zeiten gleich laut und deutlich pochenden Fragen der inneren Welt des Menschen und seines Umbildes. Das Weltall und der Menscheng Geist begegneten sich im Ruf nach einem einheitlichen Aufbau des Universums und seiner Idee, im Geist. Das Weltall forderte sie, der Menscheng Geist dürstete nach ihr. Welcher Art ist aber diese Einheit? Das war die erste und letzte Frage. Ihre Beantwortung ist die Aufgabe der Weltphilosophie.

So wollen wir denn zunächst den Weg im Grundriß zeichnen, der zum Tor der Philosophiegeschichte führt.

Alle Fragen der Philosophie fließen aus dem Gedanken der Einheit und münden darin: die Einheit von Wechsel und Beharrung, Sein und Denken, Geist und Körper, Gott und Welt, Erkennen und Wollen, Stoff und Gestalt, Wesen und Dasein, Gottes- und Menschenwille und viele Einheitsfragen mehr.

Die Überspannung der Einheit oder ihre Auflösung auf den verschiedenen Gebieten und in der Frage nach der Ureinheit führt zu allen philosophischen Irrtümern.

Die Geschichte der Philosophie ist zugleich die Geschichte der Einheitsgedanken. An diesem einen Faden läßt sie sich vollkommen und erschöpfend abwickeln. Wenn es gelänge, alle erdenklichen Einheitsysteme von vornherein, ohne Rücksicht auf die Geschichte, „aus reiner Vernunft-erkenntnis“ zusammenzustellen und sie zum Maßstab der philosophischen Wirklichkeit zu machen, würde man finden, daß die tatsächliche Geschichte



der Philosophie sich reflexlos darin einfügt, reflexlos daraus ableiten läßt, ohne jede Verzerrung, ohne jede Vergewaltigung. Auf die Möglichkeit dieser Vorarbeit kommen wir noch zurück.

Die Einheitsbetrachtung ist zugleich die ganze Forschungsmethode. Das ist die Enträtselung der Philosophiegeschichte, darin liegt ihr Sinn verborgen, das macht ihre Bedeutung aus.

Der bleibende Wert aller systematischen Philosophie liegt ebenfalls im richtigen Begreifen des Problems der Einheit. Dieses Problem löst sich nicht allmählich ab im Fortgang der Entwicklung, als zufällige oder notwendige Tatsache. Es ist einfach das Ergebnis richtigen Denkens und leidenschaftslosen Wollens. Alle Möglichkeiten und Grade der Einheit sind zunächst Denkerzeugnisse, an denen die Wirklichkeit zu messen ist.

Ob die mannigfaltigen Teilfragen der Einheit, die Verbindungen der Einheitsgruppen, die Zusammenfassung aller Einheiten, der unendlichen, der verschiedenen physischen, sittlichen und gesellschaftlichen Einheiten, nach bestimmten Stufen und greifbaren Gesetzen im Verlauf der Geschichte vor dem menschlichen Geist auftauchten, zur Bearbeitung kamen, nach Lösung rangen, das ist eine rein historische Frage.

Mehr als jemals sollten sich alle philosophischen Aufgaben und Ziele der Gegenwart, vor allem auch die Behandlung der Geschichte der Philosophie, in den Bann der Einheitsforschung fügen.

Dieser gemeinsame Gesichtspunkt erleichtert den Überblick und die kritische Prüfung. Wenn sich heute, wie es zweifellos der Fall ist, die gleichsam unendlichen Entfernungen der verschiedenen philosophischen Systeme etwas vermindern, wenn die bis dahin unüberbrückbaren Gegensätze verbindende Strahlen aussenden, die sich auf einem neutralen Boden treffen und eine Ahnung der Annäherung aufdämmern lassen, so ist das einer klärenden Arbeit der Einheitsidee zu verdanken. Überspannungen lassen nach, Gegensätze lösen, getrennte Kräfte sammeln sich, falsche Einheiten werden zerrissen, neuentdeckte, wirkliche zwingen das Denken zur Anerkennung.

Nicht die alten Systeme, wie man sie bis jetzt verstand, nähern sich, sondern die bis dahin mißverstandenen, durch die Forschung richtig gedeuteten Lehren.

Jetzt erst können wir die ungeheuren Anstrengungen verstehen, welche die Philosophiegeschichte gemacht hat, um eine einheitliche Idee zu finden, die das Chaos der sich in verworrener Reihe ablösenden Systeme unter einen Gesichtspunkt zwingt und die Methode selbst flehlegt, nach der die Untersuchung voranzugehen hat.



Wenn eine Einigung noch nicht erzielt ist, wenn man immer noch unsicher tastet, so liegt das zunächst daran, daß man statt der Einheitsidee einen ursprünglicheren, allgemeineren, oder einen engeren, von einem kleineren Kreis umspannten Grundgedanken aufstellte, von dem aus die philosophischen Probleme ausstrahlen sollten. Die Idee der Einheit ist erforderlich, sie genügt aber auch. Das ist das erste Gesetz, dem wir Eingang verschaffen möchten.

Die Einigung versagt noch, weil man zwei Reihen miteinander verwechselte. Viele Möglichkeiten der Einheit denkt der Geist selbständig aus. Nicht darum handelt es sich, die logisch denkbaren Möglichkeiten von allen jenen, die einen inneren Widerspruch aufweisen, zu trennen. Das gehört bereits zum Inhalt der Philosophie; wir suchen aber erst nach einer geordneten Reihe philosophischer Fragen. Der Verstand entdeckt eine Menge Gegensätze, die doch zugleich eine Einheit fordern: Beharrung und Wechsel im gleichen Wesen, Unendlichkeit und Endlichkeit unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit, Stoff und Denken im Menschen, die Idee und die an ihr teilnehmende Wirklichkeit, Wissen und Glauben im Gesamtgebiet der Erkenntnis, Autorität und Freiheit, Wesen und Persönlichkeit und unendlich viel mehr. Verschiedene Zellen sammeln sich zur Einheit im Begriff, in der Bedeutung, in der Definition, im Wesen, in der Tätigkeit, in der Substanz, in der Erscheinung, im Ursprung und Ziel. Es sind das eben so viel grundverschiedene Gruppen von Einheiten, die ausgedacht werden können, die von der systematischen Philosophie als möglich, wirklich oder undenkbar zu erweisen sind.

Der Verstand stellt diese Gruppen zusammen, er ordnet sie nach vorläufigen Zusammenhängen.

Das ist die erste Reihe.

Sodann untersucht er auf rein geschichtlichem Wege, wie diese verschiedenen Einheitslehren in den Systemen der Weltphilosophie ausgedrückt wurden.

Das ist die zweite Reihe.

Die erste Reihe liegt der tatsächlichen, philosophischen Entwicklung zugrunde. Sie schafft sie auch, weil derselbe Geist, der sie aufbaut, in allen Systemen lebt und wirkt.

In welcher Reihenfolge aber die Gedankenarbeit des Geistes in der Wirklichkeit zum Ausdruck kam, ob gesetzmäßig, ihrer inneren logischen Ordnung nach, oder unter gewissen äußeren Einflüssen, ob auf der Linie



einer einheitlichen Entwicklung, oder sprungweise, unter dem Griff zwingender Willkürlichkeiten, das ist wieder rein geschichtlich zu entscheiden. Beide Reihen dürfen nicht vermengt werden. Das ist das zweite Gesetz.

Seit mehr als fünfzig Jahren fordert man die Behandlung der Philosophiegeschichte nach Problemen. Die Forderung blieb unfruchtbar, weil man unsern Heißesatz der Einheit nicht einbezog. Sie lenkte auf Irrwege ab, weil man ein drittes Gesetz übersah. Die Philosophen bezeichnen sehr häufig mit irgendeinem gangbaren Ausdruck einen ganz neuen Gegenstand. Bei der Deutung läßt man sich nur zu häufig von der landläufigen Wertbedeutung verführen und beurteilt darnach das neue Gebilde, statt von der Definition, die der betreffende Denker aufstellt, von der Gesamtheit der Eigenschaften, die er fordert, auszugehen und darnach allein den Gegenstand zu bestimmen.

Das Ding z. B., was Spinoza Substanz nennt, unterscheidet sich so vollkommen von dem zeitgenössischen Substanzbegriff, wie etwa ein Dreieck von einem Lebewesen. Man kann Spinoza weder verstehen noch widerlegen, wenn man den klassischen Substanzbegriff zugrunde legt. Man darf aber auch nicht, wie es immer wieder geschieht, seine bekannten Definitionen so übersetzen: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem andern ist und durch dieses auch begriffen wird.“ Hier sind bereits eine Menge landläufiger Begriffe eingeführt, die notwendig irreführen.

Im Sinne Spinozas muß man nach Vergleich des lateinischen mit dem holländischen Wortlaut vielmehr so übersetzen: „Etwas, was in sich Bestand hat und durch sich allein begriffen wird, nenne ich Selbstbestand. Abhängigkeitsweisen des Selbstbestandes, oder das, was in einem andern Bestand hat und dessen Begriff durch diesen andern voll begreiflich wird, nenne ich Bestandweise.“

Wie so oft erzeugt auch in diesem Fall die wörtliche Übersetzung nur Mißverständnisse. Die richtige Übersetzung muß aus dem ganzen System heraus gewonnen werden. Denn es ist einleuchtend, daß die Worte nur in dem Sinne genommen werden dürfen, den sie bei dem Verfasser haben. Diese Bedeutung läßt sich aber nur aus dem Gesamtsystem erschließen.

Wenn man die Aristotelische Begriffsbestimmung der Veränderung wörtlich übersetzt: Der Akt eines Seienden, das der Möglichkeit nach ist,



sofern es der Möglichkeit nach ist, so kann man sich schwer etwas darunter denken, weil wir die Begriffe anders fassen. Übersetzt man aber: Veränderung ist die Verwirklichung eines Seins, das die Möglichkeit dieser Verwirklichung in sich schloß und eine noch zu verwirklichende Möglichkeit in sich schließt, so hat man allgemein verständliche Begriffe eingesetzt.

Gewiß kann ein Philosoph Definitionen aufstellen, die er im Verlauf der Entwicklung nicht folgerichtig anwendet. Man darf also niemals den vorliegenden Wortlaut nach der Gesamtlehre willkürlich vergewaltigen, wohl darf und muß man aber nach der Bedeutung der Worte im Sinn des Philosophen forschen.

So sind denn die Gedankenschöpfungen der einzelnen Denker zunächst als ihre individuellen geistigen Wirklichkeiten aufzufassen, als Tatsachen ihres Denkens, deren Übereinstimmung untereinander und deren logische Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu untersuchen ist. Dann wird man häufig finden, daß ein Philosoph tatsächlich Probleme behandelt hat, die sich bei bloßer Berücksichtigung seiner Ausdrucksweise, nach der landläufigen Bedeutung gemessen, bei ihm nicht finden.

Das von vornherein aufgestellte System der möglichen philosophischen Fragen wird also hier und da eine Erweiterung erfahren. Die Geschichte ergänzt die möglichen Fragestellungen, die man unabhängig von ihr erfunden hat.

Aber auch alle diese neuen Gegenstände der philosophischen Betrachtung können sich dem Grundgedanken der Einheit niemals ganz entziehen. Denn jeder neue Gegenstand weist eine Reihe von Eigenschaften auf, die sich zur Einheit des Begriffs zusammenfinden und die in irgendeinem Zusammenhang mit der Gesamtheit aller vorhandenen Gegenstände gebracht werden müssen. Jeder Zusammenhang weist aber auf irgendeine Art Einheit hin. „Die Dinge, die nicht aus sich eins sind, müssen, wenn sie in Verbindung miteinander stehen, durch irgendeinen Urgrund zur Einheit verbunden sein.“ So sagt ausgezeichnet Thomas von Aquin<sup>1</sup>.

Für die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft sind die Ergebnisse der Philosophen in vielen Fällen weit weniger wichtig als ihre Fragestellungen, ihre Forschungsmethode, ihre Begriffsbestimmungen und einzelne ihrer Lehren, oft gerade solche, die mit dem Ganzen im Widerspruch stehen, wenn sie nur das, was allen Denkern gemeinsam ist, vollkommener zum Ausdruck bringen.

<sup>1</sup> I. c. G. XXII.



Wie soll nun die künftige Philosophiegeschichte diese ihre neue Aufgabe angreifen?

Einzelheiten mögen unsern Gedankengang erläutern und erhärten.

Ein ungenannter philosophischer Schriftsteller ist entsetzt über das Mißgeschick der Menschheit auf philosophischem Gebiet. Unstillbare Sehnsucht auf der einen Seite, unerfüllte Sehnsucht trotz der Anstrengung von Jahrtausenden auf der andern. Das Schicksal der zwei Königsfinder:

Sie konnten zusammen nicht kommen,  
Das Wasser war viel zu tief.

Die eine Wahrheit, die ewige, unwandelbare, muß doch, meint er, im Geist der größten Denker aufgeleuchtet haben, dieselbe Wahrheit. Wir verkennen sie, wenn wir anders urteilen.

Und er schrieb einen Spinoza redivivus<sup>1</sup>, dem noch zehn weitere Bände über Spinoza folgen sollen. Ein Spinoza, der mit dem bisherigen, völlig mißverstandenen, nur den Namen gemein hat; ein Spinoza, der kein anderes Weltbild gekannt hat als Augustinus in den Bekenntnissen.

Man mißverstand beide so gründlich, weil man von der falschen Voraussetzung ausging, daß die Sprache dazu da sei, Menschengedanken unzweideutig auszudrücken. Aber die Sprache steht nicht bloß in irgendeinem Widerstreit, sie steht „in einem unüberbrückbaren Gegensatz“ zur erkenntnismäßigen Wahrheit, meint der Verfasser. Augustinus und Spinoza haben das gewußt. Gewiß liegt in ihren Werken ihre Philosophie, aber nicht geborgen, sondern verborgen. Ihr Wort ist eine Art Geheimschrift. Die Worte, die nichts sind als körperliche „Empfundenheiten“, deuten nur, Symbolen, Rätseln gleich, was diese beiden Männer in Wirklichkeit gedacht haben. Und wie die Sprache, so haben auch Sinne und Gedächtnis, ja auch das, was wir Existenz nennen, samt allen ihren Äußerungen nichts mit dem wahren Gedanken, der Wahrheit zu tun. Das alles sind tierische „Empfundenheiten“.

Zur Wahrheit kommen wir nur durch die unmittelbar schauende Tätigkeit des Geistes, und wenn wir ohne Rücksicht auf die Sinne aus einfachen Verstandesbegriffen zusammengesetzte entstehen lassen. Die Idee

<sup>1</sup> Spinoza redivivus. Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie. Nachdruck 1919. M 10.— Augustinus redivivus. Des heiligen Kirchenvaters philosophisches Weltbild. In Umrissen gezeichnet nach den Bekenntnissen (1919). M 12.50 Beide Werke im Weltphilosophischen Verlag, Halle (Saale).



eines Kreises, als eines Gebildes mit allseits gleichen Radien, ist wahr, weil wir sie selbst schaffen, entstehen lassen durch den Gedanken — nicht die Vorstellung — einer um den Mittelpunkt sich drehenden Linie. Alle Wahrheiten sind nach diesem „Wahrheitsmodell“ zu beurteilen. Wahr, einzig wirklich ist bloß das Gedachte, das im Gedanken logisch Aufgebaute. Gott und Geisteswelt, Sitte und Recht will der Verfasser nach diesem Grundriß aufbauen und die Spitzen der denkenden Menschen aller Zeiten wenigstens zur Ahnung dieser einzigen Philosophie zwingen. Erst seine späteren Werke sollen diese Wege taghell offenbaren.

Einen durchgreifenderen Umsturz der Philosophiegeschichte kann man sich kaum denken. Alle sinnlichen Mittel werden ausgeschaltet. Sinne, Schein und Irrtum verschmelzen zu untrennbarer Einheit. Dawider erhebt sich riesengroß die bis zur äußersten Zinne durchgeführte Einheit des Denkens und des Gedachten, des Wirklichen und des Geistigen.

Nur die Sinne, die „Empfundenheiten“ irren. Die Idee irrt nie, das Denken irrt nie. Denn Denken ist, soweit ich den Verfasser verstehe, nichts als eine Seinsweise des Wirklichen. Irrtum ist Bellosigkeit, ein Nichts. Das Leben kann nicht leblos sein, das Nichtsein kann in das Wirkliche nicht eindringen.

Nur das Denken des Wirklichen ist Denken. Existenz kann wie alle „Empfundenheiten“ nur empfunden, nicht gedacht werden. Es sind das überhaupt gar keine Gegenstände des Denkens. Wirklichkeit und Existenz sind zwei grundverschiedene Dinge. Existenz ist Empfindung des sinnlichen Scheins, Wirklichkeit ist das Wesen der Dinge selbst, es offenbart sich im wahren Denken. Gott ist wirklich, er existiert aber nicht, denn er wird nicht empfunden, nur gedacht. Wir erkennen Gott durch seine in unserem Denken vorhandene Idee.

Gewiß, wir konstruieren die Idee Gottes in uns aus lauter rein gedanklichen Urzellen; was wir denkend modellieren, muß freilich genau das sein, was die Wirklichkeit ist.

Deshalb ist aber die Wirklichkeit keineswegs in den Grenzen unseres Erkennens beschloffen, als ob sie nichts außer ihm wäre. Wir schaffen innerlich, geistig, mit notwendiger Wahrheit alles, was wirklich ist, weil der Gedanke gar nichts anderes sein kann als das Bewußtsein der Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist die Wesenheit selbst. Unser inneres Schaffen erzeugt nicht die Wirklichkeit; die durch Denken sich offenbarende Wirklichkeit lebt in uns als die wahre Idee.



Der Verfasser des *Spinoza und Augustinus redivivus* ist kein Idealist, eher Ontologist. Lauterste Absichten führen ihn aus dem Wirrsal moderner Philosophie zu Gott und zur Religion zurück. Er streut fruchtbare Gedanken aus über das Verhältnis von Sprache und Denken, Sinnen- und Geistesleben. Aber seine Liebe zur einheitlichen Struktur des denkenden Geistes verleitet ihn, die geschichtlichen Unterschiede gewaltsam zu entfernen, die Texte nach einem vorweggenommenen Einheitsystem zu deuten, um das, was er als einzige Wahrheit betrachtet, für alle Geistesgrößen der Menschheit zu retten.

Auf diesem Weg kann man die Geschichte der Philosophie nicht fördern. Nicht einmal die biographischen Einleitungen zu dieser Geschichte. Derselbe Verfasser versucht in seinem Werk<sup>1</sup> „Zum Charakter Spinozas“ Leben und Denken des Philosophen zu vermählen. Trotz der zahlreichen glücklichen Bemerkungen kann uns dieses Werk leider nicht befriedigen. Wir besitzen ja bereits weit bessere und kritischere Ausgaben der biographischen Quellen. Spinozas älteste Lebensbeschreibung, von Lucas verfaßt, wurde vom alten Heydenreich nach einer unbrauchbaren Handschrift übersetzt; und gerade diese Version wird hier zugrunde gelegt. Die Lücken der Forschung, die der Verfasser mit Einsicht und Liebe zusammenstellt, sind allen Spinozaforschern bekannt, und die systematische Durchforschung der holländischen Archive und Bibliotheken wurde bereits mehrmals in Angriff genommen und ausgeführt. Nur ein Zufall kann noch zu einer Entdeckung führen. Auch in diesem Buch arbeitet der Verfasser allzu blündig mit vorweggenommenen Ergebnissen, die er sodann in die Quellen hineinlegt.

Eine andere grundstürzende Anwendung der „aprioristischen Methode“ auf die Geschichte der Philosophie versucht neuerdings Einhorn<sup>2</sup>. Er will nachweisen, daß diese Geschichte als Wissenschaft bisher überhaupt gar nicht bestand. Auf Grund mehrerer Vorarbeiten schenkt er uns in seinem neuesten Werk eine Einleitung zu dieser seiner Entdeckung, die Hauptsache selbst steht freilich noch aus. Nach Einhorn sind die Gedanken und die Systeme der Philosophen gar nicht Gegenstand der Geschichte. Die psycho-

<sup>1</sup> Zum Charakter Spinozas. Erläuterung der wichtigsten Nachrichten über sein Leben. Vom Verfasser des *Spinoza redivivus* und *Augustinus redivivus*. 8<sup>o</sup> (148 S.) Halle a. d. S. 1919, Weltphilosophischer Verlag. M 10.—

<sup>2</sup> Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. Unter besonderer Bezugnahme auf Rudolf Eudens Ideen zur Philosophiegeschichte. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung von Dr. David Einhorn. gr. 8<sup>o</sup> (VI u. 235 S.) Wien und Leipzig 1919, Braumüller. M 12.—



logische Begründung, die Erklärung aus der Erziehung, den Studien, dem Umbild, zeitigt kein brauchbares Ergebnis; die gegenseitige Abhängigkeit der Denker ist eitle Phantasie. Gegenstand der Philosophiegeschichte sind einfach Wirklichkeiten, bestimmte eindeutige Ereignisse in der Welt des Gedankens. Daß diese Ereignisse Tatsachen des Weltgeschehens sind, als deren Organe die Philosophen erscheinen, daß diese Wirklichkeiten miteinander in einem notwendigen „überindividuellen“ Zusammenhang stehen, daß dieser neu zu entdeckende innere Verband uns besser die Gedanken der Philosophen offenbart als alle Werke der Verfasser selbst, die manchmal nur unbewußt die Wahrheit schufen, alle diese „Wunder“ will Einhorn in einem künftigen Werk aufdecken. Nach den bisherigen Darlegungen des Verfassers ist es noch unmöglich, an seine Entdeckung zu glauben. Wir wollen aber nicht vorschnell urteilen; um aufrichtig zu sein, glauben wir nicht recht an die Möglichkeit des neuen Weges.

„Die Geschichtsschreibung der Philosophie“, schreibt Einhorn (S. 34), „ist die Wissenschaft davon, wie die von den bestimmten Philosophen gesetzten und erkannten philosophischen Gegenstände aufgefaßt und dargestellt werden sollten, nicht aber davon, wie sie aufgefaßt und dargestellt wurden.“ Er will nicht wie Hegel den ganzen Gegenstand der Philosophie und ihre Entwicklung ohne Rücksicht auf die Welt der Erfahrung aus der Vernunft ableiten. Sein Vorauswissen, das der geschichtlichen Untersuchung vorausgeht, begnügt sich nicht bloß mit einer allgemeinen Klassifikation der möglichen Gegenstände (S. 181), es enthält auch die Annahme, daß uns die Geschichte der Philosophie einen überindividuellen, notwendigen Zusammenhang und ein Eigenleben offenbaren muß, dessen Sinn und Wesen aber erst aus dem Gesamtbild der fertigen, nach der neuen Methode bearbeiteten Philosophiegeschichte aufleuchtet.

In dieser Behauptung liegt, wie man leicht sieht, eine Überspannung unseres ersten und dritten Gesetzes vor, während Einhorns Gliederung der Gegenstände vielleicht schon in den Inhalt der philosophischen Probleme eingreift.

Auch Gudden hatte in seinen Beiträgen zur Einführung in die Geschichte der Philosophie (1906) ähnliche Gedanken wie Einhorn entwickelt, aber doch nicht mit diesem grundsätzlichen Glauben an die Gesetze des Geschehens.

Noch nirgends wurde die bisherige Geschichte der Philosophie einer so eingehenden Kritik unterzogen wie bei Einhorn. Eine Fülle ausgezeichnete Beobachtungen und feinsten Untersuchungen belehrt den aufmerksamen Leser.



Aber es ist zuviel widerlegt. Wenn der Denkinhalt der Systeme gar nicht Gegenstand der Philosophiegeschichte ist, so sät der Verfasser den Ast ab, auf dem er, mag er wollen oder nicht, Platz nehmen muß.

Was an seinen Anschauungen wahr und durchführbar ist, haben bereits andere Forscher in Angriff genommen.

In Hönigswalds „Philosophie des Altertums“<sup>1</sup> bedeutet der letzte Satz ein ganzes Programm: „Nicht der Teil eines Ganzen ist die Philosophie des Altertums, sondern das Ganze der Philosophie unter besondern zeitlichen und sachlichen Bedingungen.“

Man kann es nicht besser und wahrer sagen. Nur darf man nicht alle Verzweigungen philosophischer Fragen bei den Alten suchen. Alle Grundprobleme sind aber berührt, die meisten Lösungen angebahnt. Das „Ganze der Philosophie“ bedeutet natürlich nicht die ganze Wahrheit des Inhalts, sondern eben nur die erschöpfende Aufrollung der Grundfragen. Die große, ewige Wahrheit, die sich hier wie auch in der orientalischen Philosophie, zumal der indischen, offenbart, ist die wichtige Fragestellung, oder doch die sichere Ahnung aller weltbewegenden Grundaufgaben der Philosophie, nicht ihre richtige Beantwortung.

Hönigswald hat leider kein geschlossenes Lehrgebäude aller möglichen Einheitsgruppen untergelegt; aber seine Untersuchung beweist, daß die griechischen Weltweisen vom Einheitsgedanken ausgingen, und daß ihre Spekulation sich darin erschöpft hat, der Ausdruck dieses einen Gedankens ist.

Unser eben gefordertes erstes Gesetz findet in der Philosophie des Altertums seine volle Befätigung.

Wir können hier nur einiges Wenige herausgreifen und müssen die Probleme vereinfachen, um sie auf leicht faßbare Formeln zurückzuführen.

Irgendeine Art Einheit muß Denken und Sein verknüpfen. Ganz getrennte Welten des Geschehens und des Erkennens könnten sich niemals begegnen. Der Erkennende muß in irgendeiner Weise eins sein mit dem Erkannten. Das „Wie“ ist hier die weltbewegende Frage.

Heraclit und die Eleaten treten auf den Plan. Für beide ist Sein und Denken in gewissem Sinn identisch; bei Heraclit mehr andeutungsweise, bei den Eleaten mit klarem Bewußtsein.

<sup>1</sup> Richard Hönigswald, Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. gr. 8° (XII u. 432 S.) München 1917, Reinhardt. M 16.90



Heraclits ewiger Wechsel, der unaufhaltsame Fluß aller Dinge, leugnet nicht, wie man es häufig darstellt, das ruhende Sein. Was er mit naivem Weltblick beobachtet, ist der unleugbare Wechsel, die flutende Bewegung. Ein Sein läßt sich, scheint es, in keinem Augenblick erfassen. Denn das ewige Übergehen von einem Zustand in den andern bezeichnet nur das Werden und Vergehen, das Sein erklärt es nicht. Aber Heraclit war zu sehr Denker, um alles im Schein aufzulösen und jedes Wirkliche zu leugnen. Er vermochte es indes in den Dingen nicht zu erkennen und verlegte es in das Denken.

Hönigswald bestimmt ganz richtig die Grundlage Heraclits: „Was bleibt, wo alles fließt?“ Die Sinne zeugen für ein Beharren, die Vernunft entdeckt den Wechsel; damit wird das wirkliche Sein nicht geleugnet, sondern bestätigt. Der Wechsel ist eben das Sein; der Wechsel ist etwas Beharrendes. In dem Augenblick also, da die Vernunft dieses erkennt, behauptet sie schon ein Prinzip des Beharens, die Beharrlichkeit des Wechsels. Sie verleihet dadurch den Dingen erst ihr wahres Sein. Die Gegensätze von Beharrung und Wechsel werden durch die Vernunft ausgeglichen.

Heraclits Fragestellung war also tief einschneidend und einsichtsvoll. „Wo ist die Einheit im Vergehen und Beharren auszuspueren?“ Er verlegt freilich die verbindende Einheit in die Vernunft. Selbst hier leitet ihn übrigens ein wahrer Gedanke. Nur die Vernunft kann die Einheit im Mannigfaltigen entdecken. Auch kann der Wechsel der Außenwelt dem Erkennenden nicht zum Bewußtsein kommen ohne eine Einheit des Gegenstandes und des Denkens; diese Einheit kann kein bloßer Wechsel sein, sonst wäre sie in ihrem ewigen Zerfließen unfaßbar, sie muß sich zu etwas Beharrendem verdichten. „Was bleibt, wo alles fließt?“ Das ist das versteckte Problem der Substanz. Heraclit vermochte sie in den Dingen nicht zu entdecken, er brauchte sie aber notwendig; dem ewig Philosophischen des Substanzbegriffs konnte er sich nicht entziehen; nur etwas Beharrendes ermöglicht Sein und Denken. So mußte die Vernunft die unabweisbare Forderung schaffen, weil sie für Heraclit durch die Dinge nicht geboten war.

Die Eleaten packten dieselben Fragen von einer ganz andern Seite an. Ihnen ist der Wechsel nur Schein; ein Sein, ein Beharren läßt sich aus ihm nicht ableiten; man darf also dem Wechsel keinerlei wirkliches Sein beilegen. Das beharrende Sein also, ohne das jedes Denken unmöglich ist, besagt den vollen Gegensatz zum Wechsel nicht bloß in der Welt



der Dinge, nein, auch in der Welt der Vernunft. Nicht der Wechsel „ist wirklich“, nur dem Unwandelbaren kommt wahres Sein zu. Alles Sein ist eins und unveränderlich, es ist nicht sinnlich, es ist unkörperlich, eben weil es in vollem Gegensatz zum Wechsel steht, allen Wechsel ausschließen muß. Für eine unausgebildete Spekulation war damit die Einheit von Denken und Sein um so mehr gegeben, als der Unterschied von Geistigem und Stofflichem trotz der „Vernunft“, die man in irgendeiner Weise gesetzlich walten ließ, noch nicht klar erkannt war. Die Vernunft allein setzt das Unwandelbare, das wahre Sein; im Wechsel der Dinge hat es keinen Boden. So schafft Vernunft das Sein.

Diese alten Denker hatten doch wohl die Probleme nur gefühlt und geahnt, die Lösungen nur angedeutet. Hönigswald läßt sie in viel zu hellem Licht arbeiten. Er überschätzt sie.

Man hat außerdem immer den Eindruck, daß sie alle, auch die Naturphilosophen und Sophisten, besonnen und weise fragen, aber nicht methodisch fragen. Sie stellen die Frage nicht so, daß zugleich die Bedingungen aufgedeckt werden, unter denen die richtige Antwort überhaupt erst möglich ist. Hier hat Sokrates eingegriffen. Bei Hönigswald tritt er aber als wissenschaftlicher Logiker auf. Das war er kaum. Der außerordentliche Menschenkenner, der Mann praktischen Tugendstrebens fühlt die Hindernisse heraus, die seinen Jünger vom Guten fernhalten, das Gute selbst ahnt und schaut er unmittelbar. Nach den Definitionen tastet er, oft genug ohne Erfolg. Gewiß, er ringt um feste Begriffe.

Auch seine Vorgänger und Zeitgenossen arbeiteten tatsächlich mit allgemeinen Begriffen. Sie hätten ja sonst keinen Schritt machen können. Aber sie haben offenbar nicht mit Bewußtsein die Allgemeingültigkeit des Begriffs erkannt, auch nicht voll ausgenützt zur wissenschaftlichen Feststellung ihrer Annahmen und Behauptungen. Man kann nicht mit Hönigswald sagen, Sokrates habe „die Funktion des Begriffs, allgemeingültig zu sein, entdeckt“; das ist verwunderlich kühn. Er hat aber doch den wissenschaftlichen Betrieb, die Wirksamkeit, die Arbeitsmöglichkeiten des Begriffs mit vollem Bewußtsein betont. Dadurch kam Methode und Sicherheit in die Forschung. Der Begriff der Wahrheit wurde haltbar gemacht. Der Irrtum verlor die Rolle des zufälligen Unglücks und wurde als bewußter Missetäter entlarvt.

Die das Sein mit dem Denken verbindende Einheit wurde zwar von Sokrates auf das Gebiet des Sittlichen eingengt, in den Kreis Wissen =



Tugend beschlossen, aber doch philosophischer als bis dahin angegriffen. Platon konnte einziehen.

Auch Platon ahnt und errät mit genialem Scharfblick, streng logisch beweist er selten; nur zu häufig mißlingen ihm die Versuche lückenlosen Schließens. Hönigswald sieht auch hier zu stark im Bann des Problemsystems, das er in Platon entdecken will. Aber das klare Bild der philosophischen Fragen, das vor seinem Geiste steht, öffnet ihm zweifellos viele sonst verschlossene Zugänge zu Platons Gedankenwelt.

Platons Probleme sind nicht durchwegs neu, wohl aber seine Lösungen.

Beharren und Wechsel, Sein und Denken, Gott und Welt, Stoff und Geist flüchten sich in die Ideenlehre.

Hönigswald wird meiner Ansicht nach mißverstanden, wenn man ihn zum unbedingten Gegner der dinglichen Auffassung der Platonischen Ideen macht. Er hat ganz richtig gesehen, daß Platons Voraussetzungen und Gedankengänge dahin treiben, der Idee das selbständige, physische Dasein zu nehmen, und sie in den Dingen als Urgrund des Wesens nicht bloß sondern auch der Erkenntnis einzuschließen. Er ist aber auch den entgegengesetzten Strömungen nachgegangen und hat die über den Einzeldingen thronende Welt der Ideen in Platons Grundlagen geschaut. Platon selbst hat die Frage nicht zu lösen vermocht. Aristoteles hat nur die eine Seite gesehen und seinen Lehrer mißverstanden.

Aber Platons Ideen fördern in ihrem Aufbau, in ihrer Zusammenfassung unter der Idee des Guten, alle Probleme der Einheit ungemain. Die Welt der Ideen hält das Weltall, die Welt der Erkenntnisse, die Welt des Denkens und Handelns, des Geistigen und Sinnlichen, des Einzel Lebens und der menschlichen Gemeinschaft zusammen. Die Ideen sind das Allgemeine im Besondern, das Beharrliche im Wechsel, das Bleibende in den Erscheinungsformen, das Ewige im Fluß des Zeitlichen. Sie ermöglichen erst die methodische Forschung und verankern die Ergebnisse im festen Grund des Unwandelbaren, sie begründen die Möglichkeit der Wahrheit. Es ist ihm freilich nicht gelungen, die Einheit der Idee mit dem Sein, das an ihr teilnimmt und dadurch Wesen und geistige Erkennbarkeit gewinnt, begreiflich zu machen.

Aristoteles möchte ich anders einreihen, als es bei Hönigswald geschieht. Er hat die Ideen zur gestaltenden Form umgebildet, die dem vollkommen unbestimmten Stoff erst Sein und bestimmtes Sein verleiht, er hat sie in den allgemeinen Begriffen, die aus den Einzeldingen herausgeschält werden,



zur Bedingung und zum Gegenstand der Vernunftserkenntnis gemacht, er hat endlich ihr selbständiges Sein in einem Reich einheitlicher Zwecke, die im ewigen Beweger wurzeln, untergebracht. So sind ihm die Ideen Form und Begriff und Zweck.

Damit hat er zweifellos eine wunderbare Einheit der Begriffswelt und der Wirklichkeit erzielt, Gott und Welt zu einer freilich rein gedanklichen Arbeitsgemeinschaft verbunden, das Nebelhafte der Idee in eine greifbare Gestalt gezwängt. Selbst hat er damit das Rätsel der ewigen Ideen auch nicht. Aristoteles hat ferner in seiner Logik die ganze Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die sich im erkennenden Denken verwirklichen, nach denen es sich gestalten muß, zu einer gesetzmäßigen Einheit vereinigt. Hier, wie auch in seiner Physik, Metaphysik und Seelenlehre, Ethik und Staatslehre, führt er, wie Hönigswald trefflich bemerkt, folgerichtig durch, „daß in aller Erkenntnis das Eigenartige durch das Gemeinsame begriffen werden müsse“. Das Problem, warum unsern Begriffen notwendige Geltung zukommt, hat er da kaum berührt. Das Überragende der Platonischen Fragestellung gegenüber offenbart sich auf diesem Gebiet. Die Platonische Idee ist nicht bloß ein selbständiges, sozusagen überweltliches Sein, sie ist ihm nicht bloß höchster Gegenstand der Erkenntnis, sie ist auch Mittel und Urgrund des Erkennens, sie „ermöglicht überhaupt erst die Antwort auf die Frage, was Erkenntnis überhaupt sei“, sie umfaßt alle Beziehungen, die den letzten Grund angeben, warum den Begriffen objektive Geltung zukommt.

Deshalb räumte denn auch der erhabene Geist Augustins auf dem Gebiet der Erkenntnis Platon den Vorrang ein, deshalb mußte die klassische Scholastik Platonische Gedankengänge aufnehmen, um die Geltung der abstrakten Begriffe voll zu begründen und zu rechtfertigen, deshalb greift alle neuere Erkenntnistheorie, der es um „Wahrheit“ zu tun ist, nach Platons Grundauffassung.

Wir müssen abbrechen. Dieser winzige Ausschnitt sollte uns zeigen, wie die Geschichte aus den Problemen herauswächst und diese Probleme selbst weiterbildet. Die einfache Frage nach Wechsel und Beharrung findet sich überall. Wie von selbst leitet sie über zur Frage nach der Wechselbeziehung von Sein und Denken, sie deckt das Rätsel der Substanz auf, sie führt zur Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeserkenntnis, sie drängt zu einer strammer gefaßten methodischen Fragestellung, damit aus der Natur der Begriffe die Möglichkeit der ideellen und sachlichen Gültig-



keit herauspringe. Dieselben Fragen also, derselbe Zusammenhang, dabei neu auftauchende Probleme, noch über allem der allgemeine Gesichtspunkt der Einheit.

Man sieht jedenfalls, daß die griechische Philosophie auf dem Grund ewig wiederkehrender Probleme, die dem Gegenstand selbst eingeboren sind und wesentlich miteinander zusammenhängen, mit stetem Blick auf den Einheitsgedanken geschrieben werden kann. Man darf von den Problemen ausgehen und entdeckt sie nach streng wissenschaftlicher, geschichtlicher Untersuchung in den Lehren aller Denker.

Hönigswalds Buch birgt wertvolle Erkenntnisse für die Geschichte der Philosophie, wie sie künftig geschrieben werden soll.

„Legt man die Probleme zu Grund, so zerreißt man die Lehren der einzelnen Denker und durchbricht die Zeitfolge.“ Das ist die Furcht.

Hönigswald beweist durch seine Darstellung, daß diese Klippe zu umschiffen ist. Die Systeme erscheinen bei ihm stets als ein Ganzes, auch ihre Aufeinanderfolge läßt sich festhalten. Und wenn erst, wie wir es fordern, die Idee der Einheit alle Fragen zusammenschweißt, braucht kein Punkt des Systems aus seinem tatsächlichen Zusammenhang, kein Philosoph aus seiner Zeit ausgehoben zu werden.

Die Probleme selbst steigen klarer und bestimmter aus der Geschichte der Philosophie, wie wir sie wünschen, auf. Auch das erfieht man aus Hönigswalds Buch. Man stößt auf Verzweigungen, Zusammenhänge der Probleme, auf ein Wachstum, eine Erweiterung, die man zwar vernunftgemäß ableiten kann, aber aus der Geschichte schneller und vollkommener lernt. Diese Aufspürung, diese Kritik, diese Zergliederung aller möglichen Grundfragen ist wohl der kostbarste Teil des Werkes, höchst wertvoll auch für die systematische Philosophie.

Leider ist das Buch unschön und schwerfällig geschrieben. Abgesehen vom verwickelten, unübersichtlichen Aufbau, beleidigt die schillernde Vieldeutigkeit mancher wichtiger Begriffe wie Funktion, Geltung, Bedeutung.

So tief auch Hönigswald die Grundfragen faßt, so geschickt er sie verkettet, ist doch ihre Ausgleichung manchmal willkürlich, die Beleuchtung, von Kants Standpunkt aus, einseitig.

Gern legt Hönigswald den Schulen und Philosophen ein erklärendes Schlagwort bei — so führt er z. B. die ganze Philosophie des Stagiriten auf die „biologische Struktion“, die Platons auf die „mathematische“ zurück. Das wirkt mehr problematisch als problemstellend und problem-



fördernd. Er setzt die vollkommene Kenntnis und Beherrschung der Quellen voraus; man müßte sie sogar ganz im Gedächtnis gegenwärtig haben, um den Ausführungen ohne Anstoß folgen zu können. Nie schließt er aus dem Gesamtbestand einer Lehre heraus, meist nur aus einer bestimmten Gedankenreihe, aus einem Einzelsatz, einer methodischen Eigenheit der Denker, und erweckt so den Eindruck des Hineindeutens, der gekünsteltesten Ableitung.

Das muß betont werden, weil diese Fehler dem neuen Forschungsverfahren, das wir empfehlen, leicht einhaften, wenn man sie nicht bewußt ausmerzt.

Die Fruchtbarkeit der hier geforderten Geschichtsschreibung bewährt sich auch bei Arbeiten über die Entwicklung eines einzelnen Problems. So möchten wir nur noch kurz auf ein neues Werk Cassirers hinweisen, das Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie zugleich betrachtet<sup>1</sup>.

Cassirer geht ganz richtig von Grundfragen des Rechtes aus, ohne deren vorläufigen Umriß der Historiker gar nicht weiß, was er in der Geschichte suchen soll. Denn es handelt sich doch nicht um das, was Macht und Gewalt fordern und erzwingen kann — das gäbe eine Geschichte der Macht —, sondern um die Beziehungen des vernünftigen Dürfens und Sollens zur staatlichen Gesetzgebung, zum Verhältnis der Völker untereinander und zu dem, was man Privatanpruch nennt. Es müssen die Bedingungen aufgesucht werden, unter denen das „Recht“ überhaupt denkbar, möglich, zu einem Begriff zusammengefaßt werden kann. Wie verbindet sich der Menschen Sollen und Dürfen mit dem Gegenstand, auf den sich dieses Sollen und Dürfen bezieht, zu begrifflicher Einheit?

Ein Rechtsbau ohne Philosophie ist undenkbar, und sobald die Philosophie mit dem Recht in Berührung kommt, ersteht das Naturrecht; denn dieses ist nichts anderes als die vernünftige Grundlage alles Dürfens und Sollens in bezug auf den Nebenmenschen und die Gesellschaft. Cassirer behandelt nur einige große Namen zwischen Platon und Kant. Die geschichtliche Entwicklung, wie sie sich tatsächlich vollzog, ist nicht allein an ihre Namen geknüpft. Aber gewisse Grundgedanken, auch Grundeinwände

<sup>1</sup> Erich Cassirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie. gr. 8° (316 S.) Berlin, Schwesche & Sohn. M 9.95



gegen die Ableitung des Rechtes aus der Vernunft kommen in ihrem Gedankenbau zu klarer Darstellung.

Man schaut das Aufgehen des Problems, sein allmähliges Vordringen, seine siegreichen Forderungen, die wissenschaftliche Niederlage aller, die sich ihm entzogen. Das ist das Beherliche an dieser Geschichte. Das sich notwendig aufdrängende Problem des Naturrechts behält die Führung, nicht die einzelnen Denker. Unter diesem Gesichtspunkt muß alle Geschichte der Philosophie geschrieben werden.

Diesen Hauptpunkt einer richtigen Methode hat Cassirer klar erfaßt und schön durchgeführt.

Es zeigt sich, daß alle Anstrengungen, ein wirklich verständliches Rechtsgebäude aufzuführen, scheiterten, solange das Sollen und Dürfen, so oft ihre Einheit im Anspruch auf etwas mit dem Gegenstand, auf den sie sich bezogen, nicht in gewissen Erkenntnissen und Forderungen der Vernunft verankert wurden, die als Normen von bleibender Geltung die notwendige Bedingung bilden für die Möglichkeit des positiven Rechtes und seine Verständlichkeit. Diesen Erkenntnissen und Forderungen der Vernunft wohnt bereits ein Dürfen und Sollen, ein Anspruch inne, sie enthalten also die wesentlichen Rechtselemente. Damit stehen wir vor dem Naturrecht, wie es sich begrifflich klar herausstellt und in den Systemen, Kant einschließend, verkörpert.

Noch bleibt dann die Frage nach den letzten Wurzeln des Naturrechts und allen seinen Beziehungen zum positiven Recht zu beantworten. Die Spanier des 16. und 17. Jahrhunderts überflügeln da bereits, unserer Ansicht nach, Hugo de Groot, während Kant versagt. Cassirer urteilt hier allerdings ganz anders. Eine Auseinandersetzung mit ihm an dieser Stelle ist aber ausgeschlossen. Der geschichtliche Weg, auf dem uns Cassirer erzählend und erklärend voranschreitet, offenbart jedenfalls die ungeheuren Anstrengungen des menschlichen Geistes, das Recht aus den Grundforderungen der Vernunft abzuleiten. Platon war bahnbrechend; er erschloß auch den Römern das wahrhaft Philosophische im Recht. Cassirer geht von ihm gleich zu Dante und zum Eusaner über. Aber die Haupterrungenschaften wurden doch in der Zwischenzeit gewonnen. Der Aufstieg eines Grotius, der Abstieg Pufendorfs und Leibnizens prachtvolle Zusammenfassung sind doch nur im Lichte der großen spanischen Naturrechtslehrer verständlich. Cassirer übergeht sie ganz. Das ist ein schwerer



Nachteil. Neben diesen ganz Großen enthalten sich Hobbes' und Rousseaus Verstöcke in ihrer ganzen Schwäche.

Kant bedeutet wieder einen Fortschritt gegen verflachende Meinungen der Aufklärungszeit, aber einen Rückschritt dem 17. Jahrhundert gegenüber.

Vor Jahren bereits erschienen in dieser Zeitschrift zwei Aufsätze über die Krise in der Geschichte der Philosophie<sup>1</sup>. Ihr Gegenstand wurde, soweit es der Stand der Forschung erlaubte, bestimmt, aber doch noch mit Fragezeichen versehen. Weiter ist man seitdem nicht gekommen. Auch jetzt noch müssen wir uns mit dem etwas schillernden Ergebnis begnügen: Gegenstand der Philosophiegeschichte sind die aus der Vernunft ableitbaren Elemente und Urgründe des Seins, Denkens und Handelns!

Eine fortschreitende Klarheit ist zu erhoffen, wenn man auf der Linie der auf diesen Blättern gegebenen Anregungen ein System der philosophischen Probleme ausarbeitet unter dem Gesichtspunkt der Einheit und eine Methodenlehre schafft für die richtige Übersetzung und Deutung der philosophischen Systeme. Diese zwei Vorarbeiten sind Vorbedingung für eine wissenschaftliche Philosophiegeschichte, die noch zu schreiben ist.

<sup>1</sup> 64. Band (1903) 268 ff. 416 ff.