

# Deutsche National-Litteratur

Historisch kritische Ausgabe

Unter Mitwirkung

von

Dr. Arnold, Dr. G. Walke, Prof. Dr. H. Bartsch, Prof. Dr. H. Bechstein,  
Prof. Dr. G. Behaghel, Prof. Dr. Wirsinger, Prof. Dr. H. Blümner, Dr. F. Wobertag,  
Dr. H. Vorberger, Dr. W. Creizenach, Dr. Joh. Crüger, Prof. Dr. H. Düntzer,  
Prof. Dr. A. Freg, L. Fulda, Prof. Dr. T. Geiger, Dr. H. Hamel, Dr. E. Henrich,  
Dr. M. Koch, Prof. Dr. H. Lambel, Dr. H. Schr. v. Tiliencron, Dr. G. Müllersack,  
Prof. Dr. A. Minor, Dr. F. Müncker, Dr. P. Herlich, Dr. H. Oesterley, Prof. Dr. H. Palm,  
Prof. Dr. P. Piper, Dr. H. Prähle, Dr. Adolf Rosenberg, Prof. Dr. A. Sauer, Prof.  
Dr. H. J. Schröer, H. Steiner, Prof. Dr. A. Stern, Prof. Dr. F. Wetter,  
Dr. C. Wendeler, Dr. Ch. Zolling u. a.

herausgegeben

von

Joseph Kürschner

---

115. Band

Goethes Werke XXXIV

---

Berlin und Stuttgart,  
Verlag von W. Spemann

# Goethes Werke

---

Dierunddreißigster Teil

---

Naturwissenschaftliche Schriften

Zweiter Band

---

Herausgegeben

von

Rudolf Steiner



216146

Berlin und Stuttgart,  
Verlag von W. Spemann

---

Alle Rechte vorbehalten

---

## Vorrede.

---

Johann Gottlieb Fichte sendete im Juni 1794 die ersten Bogen seiner „Wissenschaftslehre“ an Goethe. Dieser schrieb hierauf am 24. Juni an den Philosophen: „Was mich betrifft, werde ich Ihnen den größten Dank schuldig sein, wenn Sie mich endlich mit den Philosophen versöhnen, die ich nie entbehren und mit denen ich mich niemals vereinigen konnte.“ Was der Dichter hier bei Fichte, das hatte er früher bei Spinoza gesucht, später suchte er es bei Schelling und Hegel: eine philosophische Weltansicht, die seiner Denkweise gemäß wäre. Böllige Befriedigung aber brachte dem Dichter keine der philosophischen Richtungen, die er kennen lernte.

Das erschwert wesentlich unsere Aufgabe. Wir wollen Goethe von der philosophischen Seite näher kommen. Hätte er selbst einen wissenschaftlichen Standpunkt als den seinigen bezeichnet, so könnten wir uns auf diesen berufen. Das ist aber nicht der Fall. Und so obliegt uns denn die Aufgabe, aus alle dem, was uns von dem Dichter vorliegt, den philosophischen Kern zu erkennen, der in ihm lag, und davon ein Bild zu entwerfen. Wir halten für den richtigen Weg, diese Aufgabe zu lösen, eine auf Grundlage der deutschen idealistischen Philosophie gewonnene

Ideenrichtung. Diese Philosophie suchte ja in ihrer Weise denselben höchsten menschlichen Bedürfnissen zu genügen, denen Goethe und Schiller ihr Leben widmeten. Sie ging aus derselben Zeitströmung hervor. Sie steht daher auch Goethe viel näher als diejenigen Anschauungen, die heute vielfach die Wissenschaften beherrschen. Aus jener Philosophie wird sich eine Ansicht bilden lassen, als deren Konsequenz sich das ergibt, was Goethe dichterisch gestaltet, was er wissenschaftlich dargelegt hat. Aus unseren heutigen wissenschaftlichen Richtungen wohl nimmermehr. Wir sind heute sehr weit von jener Denkweise entfernt, die in Goethes Natur lag.

Es ist ja richtig: wir haben auf allen Gebieten der Kultur Fortschritte zu verzeichnen. Daß das aber Fortschritte in die Tiefe sind, kann kaum behauptet werden. Für den Gehalt eines Zeitalters sind aber doch nur die Fortschritte in die Tiefe maßgebend. Unsere Zeit möchte man aber am besten damit bezeichnen, daß man sagt: sie weist überhaupt Fortschritte in die Tiefe als für den Menschen unerreichbar zurück. Wir sind mutlos auf allen Gebieten geworden, besonders aber auf jenem des Denkens und des Wollens. Was das Denken betrifft: man beobachtet endlos, speichert die Beobachtungen auf und hat nicht den Mut, sie zu einer wissenschaftlichen Gesamtaufassung der Wirklichkeit zu gestalten. Die deutsche idealistische Philosophie aber zeugt man der Unwissenschaftlichkeit, weil sie diesen Mut hatte. Man will heute nur schauen, nicht denken. Man hat alles Vertrauen in das Denken verloren. Man hält es nicht für ausreichend, in die Geheimnisse der Welt und des Lebens einzudringen, man verzichtet überhaupt auf jegliche Lösung der großen Rätselfragen des Daseins. Das einzige, was man für möglich hält, ist: die Aussagen der Erfahrung in ein System zu bringen. Dabei vergißt man nur, daß man sich mit dieser Ansicht einem Standpunkt nähert, den man längst für überwunden hält. Die Abweisung alles Denkens und das Pochen auf die Erfahrung ist, tiefer erfaßt, doch nichts als der blinde Offenbarungsglaube der Religionen. Der letztere beruht doch nur darauf, daß die Kirche fertige Wahrheiten überliefert, an die man zu glauben hat. Das Denken mag sich abmühen, in ihren tiefen Sinn einzudringen, benommen aber ist es ihm, die Wahrheit selbst zu prüfen, aus eigener Kraft in die Tiefen der Welt zu dringen. Und die Erfahrungswissenschaft: was fordert sie vom Denken? Daß es lausche, was die Thatsachen sagen, und diese Aussagen auslege, ordne zc. Selbständig in den Kern der Welt einzudringen, versagt auch sie dem Denken. Dort fordert die Theologie blinde Unterwerfung des Denkens unter die Aussprüche der Kirche, hier die Wissenschaft blinde Unterwerfung unter die Aussprüche der Sinnenbeobachtung. Da wie dort gilt das selbständige, in die Tiefen dringende Denken nichts. Die Erfahrungswissenschaft vergißt nur eins. Tausende und aber Tausende schauten eine Thatsache und gingen an ihr vorüber, ohne etwas Auffälliges an ihr zu merken. Dann

kam einer, der sie anblickte und ein wichtiges Gesetz an ihr gewahr wurde. Woher kommt das? Doch nur davon, weil der Entdecker anders zu schauen verstand als seine Vorgänger. Er sah die Thatsache mit andern Augen an, als seine Mitmenschen. Er hatte bei dem Schauen einen bestimmten Gedanken, wie man die Thatsache mit andern in Zusammenhang bringen müsse, was für sie bedeutsam sei, was nicht. Und so legte er sich denkend die Sache zurecht und er sah mehr als die andern. Er sah mit den Augen des Geistes. Alle wissenschaftlichen Entdeckungen beruhen darauf, daß der Beobachter in der durch den richtigen Gedanken geregelten Weise zu beobachten versteht. Das Denken muß die Beobachtung naturgemäß leiten. Das kann es nicht, wenn der Forscher den Glauben an das Denken verloren hat, wenn er nicht weiß, was er von dessen Tragweite zu halten hat. Die Erfahrungswissenschaft irrt ratlos in der Welt der Erscheinungen umher, die Sinnenwelt wird ihr eine verwirrende Mannigfaltigkeit, weil sie nicht die Energie im Denken hat, in das Centrum zu dringen.

Man spricht heute von Erkenntnisgrenzen, weil man nicht weiß, wo das Ziel des Denkens liegt. Man hat keine klare Ansicht davon, was man erreichen will, und zweifelt daran, daß man es erreichen wird. Wenn heute irgend jemand käme und uns mit Fingern auf die Lösung des Welträtsels zeigte, wir hätten nichts davon, weil wir nicht wüßten, was wir von der Lösung zu halten haben.

Und mit dem Wollen und Handeln ist es ja gerade so. Man weiß sich keine bestimmten Lebensaufgaben zu stellen, denen man gewachsen wäre. Man träumt sich in unbestimmte, unklare Ideale hinein und klagt dann, wenn man das nicht erreicht, wovon man kaum eine dunkle, viel weniger eine klare Vorstellung hat. Man frage einen der Pessimisten unserer Zeit, was er denn eigentlich will, und was er zu erreichen verzweifelt? Er weiß es nicht. Problematische Naturen sind sie alle, die keiner Lage gewachsen sind, und denen doch keine genügt. Man mißverstehe mich nicht. Ich will dem flachen Optimismus keine Lobrede halten, der mit den trivialen Genüssen des Lebens zufrieden, nach nichts Höherem verlangt und deshalb nie etwas entbehrt. Ich will nicht den Stab brechen über Individuen, die die tiefe Tragik schmerzlich empfinden, die darinnen liegt, daß wir von Verhältnissen abhängig sind, die lähmend auf all unser Thun wirken, und die zu ändern, wir uns vergebens bestreben. Vergessen wir aber nur nicht, daß der Schmerz der Einschlag des Glückes ist. Man denke an die Mutter: wie wird ihr die Freude an dem Gedeihen ihrer Kinder verlüßt, wenn sie es mit Sorgen, Leiden und Mühen dereinst errungen hat. Jeder besser denkende Mensch müßte ja ein Glück, das ihm irgend eine äußere Macht böte, zurückweisen, weil er doch nicht als Glück empfinden kann, was ihm als unverdientes Geschenk verabreicht wird. Wäre irgend ein Schöpfer mit dem Gedanken an die Erschaffung des Menschen gegangen, daß er seinem Ebenbilde zugleich

das Glück mit als Erbstück gäbe, so hätte er besser gethan, ihn ungeschaffen zu lassen. Es erhöht die Würde des Menschen, daß grausam immer zerstört wird, was er schafft, denn er muß immer aufs neue bilden und schaffen, und im Thun liegt unser Glück, in dem, was wir selbst vollbringen. Mit dem geschenkten Glück ist es wie mit der geoffenbarten Wahrheit. Es ist allein des Menschen würdig, daß er selbst die Wahrheit suche, daß ihn weder Erfahrung noch Offenbarung leite. Wenn das einmal durchgreifend erkannt sein wird, dann haben die Offenbarungsreligionen abgewirkt. Der Mensch wird dann gar nicht mehr wollen, daß sich Gott ihm offenbare oder Segen spende. Er wird durch eigenes Denken erkennen, durch eigene Kraft sein Glück begründen wollen. Ob irgend eine höhere Macht unsere Geschicke zum Guten oder Bösen lenkt, das geht uns nichts an, wir haben uns selbst die Bahn vorzuzeichnen, die wir zu wandeln haben. Die erhabenste Gottesidee bleibt doch immer die, welche annimmt, daß Gott sich nach Schöpfung des Menschen ganz von der Welt zurückgezogen und den letzteren ganz sich selbst überlassen habe.

Wer dem Denken seine über die Sinnesauffassung hinausgehende Wahrnehmungsfähigkeit, der muß ihm notgedrungen auch Objekte zuerkennen, die über die bloße sinnenfällige Wirklichkeit hinaus liegen. Die Objekte des Denkens sind aber die Ideen. Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objektiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz eins. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.

Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. Es ist Organ der Auffassung.

Diese Ansicht ist in der Lage, zwei Dinge zu vereinigen, die man heute für völlig unvereinbar hält: empirische Methode und Idealismus als wissenschaftliche Weltansicht. Man glaubt, die Anerkennung der ersteren habe die Abweisung des letzteren im Gefolge. Das ist nun durchaus nicht richtig. Wenn man freilich die Sinne für die einzigen Auffassungsorgane einer objektiven Wirklichkeit hält, so muß man zu dieser Ansicht kommen. Denn die Sinne liefern bloß solche Zusammenhänge der Dinge, die sich auf mechanische Gesetze zurückführen lassen. Und damit wäre die mechanische Weltansicht als die einzig wahre Gestalt einer solchen gegeben. Dabei begeht man den Fehler, daß man die andern ebenso objektiven Bestandteile der Wirklichkeit, die sich auf mechanische Gesetze nicht zurückführen lassen, einfach übersteht. Das objektiv Gegebene deckt sich durchaus nicht mit dem sinnlich Gegebenen, wie die mechanische Weltauffassung glaubt. Das letztere ist nur die Hälfte des Gegebenen. Die andere Hälfte desselben sind die Ideen, die ebenso

Gegenstand der Erfahrung sind, freilich einer höheren, deren Organ das Denken ist. Auch die Ideen sind für eine induktive Methode erreichbar.

Die heutige Erfahrungswissenschaft befolgt die ganz richtige Methode: am Gegebenen festzuhalten, aber sie fügt die unstatthafte Behauptung hinzu, daß diese Methode nur Sinnenfällig-Thatfächliches liefern kann. Statt bei dem, wie wir zu unseren Ansichten kommen, stehen zu bleiben, bestimmt sie von vornherein das Was derselben. Die einzig befriedigende Wirklichkeitsauffassung ist empirische Methode mit idealistischem Forschungsergebnis. Das ist Idealismus, aber kein solcher, der einer nebelhaften, geträumten Einheit der Dinge nachgeht, sondern ein solcher, der den konkreten Ideegehalt der Wirklichkeit ebenso erfahrungsgemäß sucht wie die heutige hypererakte Forschung den Thatfächengehalt.

Indem wir mit diesen Ansichten an Goethe herantreten, glauben wir in sein Wesen einzudringen. Wir halten an dem Idealismus fest, legen aber bei der Entwicklung desselben nicht die dialektische Methode Hegels sondern einen geläuterten, höhern Empirismus zu Grunde.

Ein solcher liegt auch der Philosophie Ed. v. Hartmanns zu Grunde. Eduard v. Hartmann sucht in der Natur die ideengemäße Einheit, wie sie sich positiv für ein inhaltvolles Denken ergibt. Er weist die bloß mechanische Naturauffassung und den am Außerlichen hastenden Hyper-Darwinismus zurück. Er ist in der Wissenschaft Begründer eines konkreten Monismus. In der Geschichte und Ästhetik sucht er die konkrete Idee. Das alles nach empirisch-induktiver Methode.

Hartmanns Philosophie ist von meiner nur durch die Pessimismus-Frage und durch die metaphysische Zuspitzung des Systems nach dem „Unbewußten“ verschieden. Was den letzteren Punkt betrifft, wolle man weiter unten nachsehen. In Bezug auf den Pessimismus aber sei folgendes bemerkt. Was Hartmann als Gründe für den Pessimismus anführt d. h. für die Ansicht, daß uns nichts in der Welt voll befriedigen kann, daß stets die Unlust die Lust überwiegt, das möchte ich geradezu als das Glück der Menschheit bezeichnen. Was er vorbringt, sind für mich nur Beweise dafür, daß es vergebens ist, eine Glückseligkeit zu erstreben. Wir müssen eben ein solches Streben ganz aufgeben und unsere Bestimmung rein darinnen suchen, selbstlos jene idealen Aufgaben zu erfüllen, die uns unsere Vernunft vorzeichnet. Was heißt das anders, als daß wir nur im Schaffen, in rastloser Thätigkeit unser Glück suchen sollen?

Nur der Thätige und zwar der selbstlos Thätige, der mit seiner Thätigkeit keinen Lohn anstrebt, erfüllt seine Bestimmung. Es ist thöricht für seine Thätigkeit belohnt sein zu wollen, es gibt keinen wahren Lohn. Hier sollte Hartmann weiterbauen. Er sollte zeigen, was denn unter solchen Voraussetzungen die einzige Triebfeder aller unserer Handlungen sein kann. Es kann, wenn die Aussicht auf ein erstrebtes Ziel wegfällt, nur die selbstlose Hingabe an das Objekt sein, dem man seine Thätigkeit

widmet, es kann nur die Liebe sein. Nur eine Handlung aus Liebe kann eine sittliche sein. Die Idee muß in der Wissenschaft, die Liebe im Handeln unser Leitstern sein. Und damit sind wir wieder bei Goethe angelangt. „Dem thätigen Menschen kommt es darauf an, daß er das Rechte thue, ob das Rechte geschehe, soll ihn nicht kümmern.“ „Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren.“

Der Herausgeber dieser Schriften ist zu seiner Weltansicht nicht allein durch das Studium Goethes oder etwa gar des Hegelianismus gekommen. Er ging von der mechanisch-naturalistischen Weltauffassung aus, erkannte aber, daß bei intensivem Denken dabei nicht stehen geblieben werden kann. Er fand, streng nach naturwissenschaftlicher Methode verfahren, in dem objektiven Idealismus die einzig befriedigende Weltansicht. Die Art, wie ein sich selbst verstehendes, widerspruchsfreies Denken zu dieser Weltansicht gelangt, zeigt des Herausgebers Erkenntnistheorie.\*) Er fand dann, daß dieser objektive Idealismus seinem Grundzuge nach die Goethesche Weltansicht durchtränkt. So geht denn dann freilich der Ausbau seiner Ansichten seit Jahren parallel mit dem Studium Goethes und er hat nie einen prinzipiellen Gegensatz zwischen seinen Grundansichten und der Goetheschen wissenschaftlichen Thätigkeit gefunden. Wenn es ihm wenigstens teilweise gelungen ist: erstens seinen Standpunkt so zu entwickeln, daß er auch in andern lebendig wird, und zweitens die Überzeugung herbeizuführen, daß dieser Standpunkt wirklich der Goethesche ist, dann betrachtet er seine Aufgabe als erfüllt.

**Rudolf Steiner.**

\*) Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller, von Rudolf Steiner. 1886. Berlin und Stuttgart. W. Spemann.

## Einleitung.

### Über die Anordnung der naturwissenschaftlichen Schriften.

Bei der Herausgabe von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften leitete mich der Gedanke: das Studium der Einzelheiten derselben durch die Darlegung der großartigen Ideenwelt zu beleben, die ihnen zu Grunde liegt. Es ist meine Überzeugung, daß jede einzelne Behauptung Goethes einen völlig neuen und zwar den richtigen Sinn erhält, wenn man sie mit dem vollen Verständnis für seine tiefe und umfassende Weltanschauung herantritt. Es ist ja nicht zu leugnen, manche der Aufstellungen Goethes in naturwissenschaftlicher Beziehung erscheint ganz bedeutungslos, wenn man sie vom Standpunkte der mittlerweile so fortgeschrittenen Wissenschaft ansieht. Das kommt aber gar nicht weiter in Betracht. Es handelt sich darum: was sie innerhalb der Weltansicht Goethes zu bedeuten hat. Auf der geistigen Höhe, auf der der Dichter steht, ist auch das wissenschaftliche Bedürfnis ein gesteigertes. Ohne wissenschaftliches Bedürfnis gibt es aber keine Wissenschaft. Was für Fragen stellte Goethe an die Natur? Das ist das Wichtige. Ob und wie er sie beantwortet hat, das kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Haben wir heute zulänglichere Mittel, eine reichere Erfahrung: nun wohl, dann wird es uns gelingen, ausreichendere Lösungen der von

ihm gestellten Probleme zu finden. Daß wir aber nicht mehr vermögen als eben dies: die von ihm vorgezeichneten Bahnen mit unseren größeren Mitteln zu wandeln, das sollen meine Einleitungen zeigen. Was wir von ihm lernen sollen, ist also vor allem das, wie man an die Natur Fragen zu stellen hat.

Man übersieht die Hauptsache, wenn man Goethe nichts anderes zugestehet, als daß er manche Beobachtung aufzuweisen habe, die von der späteren Forschung wieder gefunden, heute einen wichtigen Bestandteil unserer Weltanschauung bildet. Bei ihm kommt es gar nicht auf das überlieferte Ergebnis an, sondern auf die Art, wie er dazu gelangt. Treffend sagt er selbst: „Es ist mit Meinungen, die man wagt, wie mit Steinen, die man voran im Brette bewegt; sie können geschlagen werden, aber sie haben ein Spiel eingeleitet, das gewonnen wird.“ Er kam zu einer durchaus naturgemäßen Methode. Er suchte diese Methode mit jenen Hilfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, in die Wissenschaft einzuführen. Es mag nun sein, daß die hierdurch gewonnenen Einzelergebnisse durch die fortschreitende Wissenschaft umgewandelt worden; aber der wissenschaftliche Prozeß, der damit eingeleitet wurde, ist ein dauernder Gewinn der Wissenschaft.

Diese Gesichtspunkte konnten nicht ohne Einfluß auf die Anordnung des herauszugebenden Stoffes bleiben. Man kann mit einigem Schein von Recht fragen, warum ich, da ich schon einmal von der bisher üblichen Einteilung der Schriften abgegangen bin, nicht gleich jenen Weg betreten habe, der sich vor allem zu empfehlen scheint: die allgemein-naturwissenschaftlichen Schriften im 1. Bande, die organischen, mineralogischen und meteorologischen im 2. und die physikalischen Schriften im 3. Bande zu bringen. Es enthielte dann der 1. Band die allgemeinen Gesichtspunkte, die folgenden die besondern Ausführungen der Grundgedanken. So verlockend das nun auch ist: es hätte mir nie einfallen können, diese Anordnung zu treffen. Ich hätte damit — um auf das Gleichnis Goethes noch einmal zurückzukommen — nicht erreichen können, was ich wollte: an den Steinen, die voran im Brette gewagt, den Plan des Spieles erkenntlich zu machen.

Nichts lag Goethe ferner, als in bewusster Weise von allgemeinen Begriffen auszugehen. Er geht immer von konkreten Thatfachen aus, vergleicht sie, ordnet sie. Darüber geht ihm die Ideen-Grundlage derselben auf. Es ist ein großer Irrtum, zu behaupten, nicht die Ideen seien das treibende Prinzip in Goethes Schaffen, weil er über die Idee des Faust jene satzjam bekannte Bemerkung gemacht. In der Betrachtung der Dinge bleibt ihm nach Abstreifung alles Zufälligen, Unwesentlichen etwas zurück, das Idee in seinem Sinne ist. Die Methode, der sich Goethe bedient, bleibt selbst da noch die auf reine Erfahrung gebaute, wo er sich zur Idee erhebt. Denn nirgends läßt er eine subjektive That in seine Forschung einfließen. Er befreit nur die Erscheinungen

von dem Zufälligen, um zu ihrer tieferen Grundlage vorzudringen. Sein Subjekt hat keine andere Aufgabe, als das Objekt so zurecht zu legen, daß es sein Innerstes verrät. „Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten.“ Es kommt darauf an, diese Manifestationen in solchen Zusammenhang zu bringen, daß das „Wahre“ erscheint. In der That, die wir beobachtend gegenüberreten, steckt schon das Wahre, die Idee; wir müssen nur die Hülle entfernen, die es uns verbirgt. In der Entfernung dieser Hülle besteht die wahre wissenschaftliche Methode. Goethe schlug diesen Weg ein. Und wir müssen ihm auf demselben folgen, wenn wir ganz in ihn eindringen wollen. Mit andern Worten: wir müssen mit Goethes Studien über die organische Natur beginnen, weil er mit ihnen begann. Hier enthüllte sich ihm zuerst ein reicher Gehalt von Ideen, die wir dann als Bestandteile in seinen allgemeinen und methodischen Aufsätzen wiederfinden. Wollen wir die letzteren verstehen, müssen wir uns mit jenem Gehalte bereits erfüllt haben. Hätten wir diese Aufsätze an die Spitze gestellt, so hätte uns einfach die Voraussetzung zu ihrer Erklärung gefehlt. Sie sind dem bloße Gedankengewebe, der nicht den Weg nachzugehen bemüht ist, den Goethe gegangen. Was dann die Studien über physikalische Erscheinungen betrifft, so entstanden sie bei Goethe erst als die Konsequenz seiner Naturanschauung. Sie erscheinen daher im dritten Bande.

### Von der Kunst zur Wissenschaft.

Wer sich die Aufgabe stellt, die Geistesentwicklung eines Denkers darzustellen, hat uns die besondere Richtung desselben auf psychologischem Wege aus den in seiner Biographie gegebenen Thatfachen zu erklären. Bei einer Darstellung von Goethe dem Denker ist die Aufgabe damit noch nicht erschöpft. Hier wird nicht nur nach einer Rechtfertigung und Erklärung seiner speziellen wissenschaftlichen Richtung sondern und vorzüglich auch darnach gefragt, wie dieser Genius überhaupt dazu kam, auf wissenschaftlichem Gebiete thätig zu sein. Goethe hatte durch die falsche Ansicht seiner Zeitgenossen viel zu leiden, die sich nicht denken konnten, daß dichterisches Schaffen und wissenschaftliche Forschung sich in einem Geiste vereinigen lasse. Es handelt sich hier vor allem um Beantwortung der Frage: welches sind die Motive, die den großen Dichter zur Wissenschaft getrieben? Liegt der Übergang von Kunst zur Wissenschaft rein in seiner subjektiven Neigung, in persönlicher Willkür? Oder war Goethes künstlerische Richtung eine solche, daß sie ihn mit Notwendigkeit zur Wissenschaft treiben mußte?

Wäre das erstere der Fall, dann hätte die gleichzeitige Hingabe an Kunst und Wissenschaft bloß die Bedeutung einer zufälligen persönlichen Begeisterung für beide Richtungen des menschlichen Strebens; wir

hätten es mit einem Dichter zu thun, der zufällig auch ein Denker ist, und es hätte wohl sein können, daß bei einem etwas andern Lebensgange Goethe dieselben Wege in der Dichtung eingeschlagen, ohne daß er sich um die Wissenschaft auch nur bekümmert hätte. Beide Seiten dieses Mannes interessierten uns dann abgesehen als solche, beide hätten vielleicht für sich ein gut Teil den Fortschritt der Menschheit gefördert; alles das wäre aber auch der Fall, wenn die beiden Geistesrichtungen auf zwei Persönlichkeiten verteilt gewesen wären. Der Dichter Goethe hätte mit dem Denker Goethe nichts zu thun.

Ist aber das zweite der Fall, dann war Goethes künstlerische Richtung eine solche, daß sie von innen heraus notwendig dazu drängte, durch wissenschaftliches Denken ergänzt zu werden. Dann ist es schlechterdings undenkbar, daß die beiden Richtungen auf zwei Persönlichkeiten verteilt gewesen wären. Dann interessiert uns jede der beiden Richtungen nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch wegen ihrer Beziehung auf die andere. Dann gibt es einen objektiven Übergang von Kunst zur Wissenschaft, einen Punkt, wo sich die beiden so berühren, daß Vollendung in dem einen Gebiete Vollendung in dem andern fordert. Goethe folgte dann nicht einer persönlichen Neigung, sondern seine Kunstrichtung, der er sich ergab, weckte in ihm Bedürfnisse, denen nur in wissenschaftlicher Bethätigung Befriedigung werden konnte.

Unsere Zeit glaubt das Richtige zu treffen, wenn sie Kunst und Wissenschaft möglich weit auseinanderhält. Sie sollen zwei vollkommen entgegengesetzte Pole in der Kulturentwicklung der Menschheit sein. Die Wissenschaft soll uns — so denkt man — ein möglichst objektives Weltbild entwerfen, sie soll uns die Wirklichkeit im Spiegel zeigen oder mit andern Worten: sie soll mit Entäußerung aller subjektiven Willkür sich rein an das Gegebene halten. Für ihre Gesetze ist die objektive Welt maßgebend, ihr hat sie sich zu unterwerfen. Sie soll den Maßstab des Wahren und Falschen ganz und gar aus den Objekten der Erfahrung nehmen.

Ganz anders soll es bei den Schöpfungen der Kunst sein. Ihnen wird von der selbstschöpferischen Kraft des menschlichen Geistes das Gesetz gegeben. Für die Wissenschaft wäre jedes Einmischen der menschlichen Subjektivität Verfälschung der Wirklichkeit, Überschreitung der Erfahrung; die Kunst dagegen wächst auf dem Felde genialischer Subjektivität. Ihre Schöpfungen sind Gebilde menschlicher Einbildungskraft, nicht Spiegelbilder der Außenwelt. Außer uns, im objektiven Sein liegt der Ursprung wissenschaftlicher Gesetze; in uns, in unserer Individualität der der ästhetischen. Daher haben die letzteren nicht den geringsten Erkenntniswert, sie erzeugen Illusionen ohne den geringsten Wirklichkeitsfaktor.

Wer die Sache so faßt, wird nie Klarheit darüber gewinnen, welches Verhältnis Goethesche Dichtung zu Goethescher Wissenschaft hat. Dadurch wird aber beides mißverstanden. Die welthistorische Bedeutung Goethes

liegt ja gerade darinnen, daß seine Kunst unmittelbar aus dem Urquell des Seins fließt, daß sie nichts Illusorisches, nichts Subjektives an sich trägt, sondern als die Künderin jener Gesetzmäßigkeit erscheint, die der Dichter in den Tiefen des Naturwirkens dem Weltgeiste abgelauscht hat. Auf dieser Stufe wird die Kunst die Interpretin der Weltgeheimnisse, wie es die Wissenschaft in anderem Sinne ist.

So hat Goethe auch stets die Kunst aufgefaßt. Sie war ihm die eine Offenbarung des Urgesetzes der Welt, die Wissenschaft war ihm die andere. Für ihn entsprangen Kunst und Wissenschaft aus einer Quelle. Während der Forscher untertaucht in die Tiefen der Wirklichkeit, um die treibenden Kräfte derselben in Form von Gedanken auszusprechen, sucht der Künstler dieselben treibenden Gewalten seinem Stoffe einzubilden. „Ich denke Wissenschaft könnte man die Kenntniß des Allgemeinen nennen, das abgezogene Wissen; Kunst dagegen wäre Wissenschaft zur That verwendet; Wissenschaft wäre Vernunft, und Kunst ihr Mechanismus, deshalb man sie auch praktische Wissenschaft nennen könnte. Und so wäre denn endlich Wissenschaft das Theorem, Kunst das Problem.“ Was die Wissenschaft als Idee (Theorem) ausspricht, das soll die Kunst dem Stoffe einprägen, das soll ihr Problem werden. „In den Werken des Menschen, wie in denen der Natur sind die Absichten vorzüglich der Aufmerksamkeit wert“, sagt Goethe. Überall sucht er nicht nur das, was den Sinnen in der Außenwelt gegeben ist, sondern die Tendenz, durch die es geworden. Diese wissenschaftlich aufzufassen, künstlerisch zu gestalten, das ist seine Sendung. Bei ihren eigenen Bildungen gerät die Natur „auf Spezifikationen wie in eine Sackgasse“; man muß auf das zurückgehen, was hätte werden sollen, wenn die Tendenz sich hätte ungehindert entfalten können, so wie der Mathematiker nie dieses oder jenes Dreieck, sondern immer jene Gesetzmäßigkeit im Auge hat, die jedem möglichen Dreiecke zu Grunde liegt. Nicht was die Natur geschaffen, sondern nach welchem Principe sie es geschaffen, darauf kommt es an. Dann ist dieses Prinzip so auszugestalten, wie es seiner eigenen Natur gemäß ist, nicht wie es in dem von tausend Zufälligkeiten abhängigen einzelnen Gebilde der Natur geschehen ist. Der Künstler hat „aus dem Gemeinen das Edle, aus der Unform das Schöne zu entwickeln“.

Goethe und Schiller nehmen die Kunst in ihrer vollen Tiefe. Das Schöne ist „eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben“. Ein Blick in des Dichters italienische Reise genügt, um zu erkennen, daß das nicht etwa eine Phrase, sondern tief-innerliche Überzeugung ist. Wenn er sagt: „Die hohen Kunstwerke sind zugleich als die höchsten Naturwerke von Menschen nach wahren und natürlichen Gesetzen hervorgebracht worden. Alles Willkürliche, Eingebildete fällt zusammen; da ist Notwendigkeit, da ist Gott“, so geht daraus hervor, daß ihm Natur und Kunst gleichen Ursprunges sind. Bezüglich der Kunst der Griechen sagt er in dieser Richtung folgendes:

„Ich habe die Vermutung, daß sie nach den Gesetzen verfahren, nach welchen die Natur selbst verfährt und denen ich auf der Spur bin.“ Und von Shakespeare: „S. gefällt sich zum Weltgeist; er durchdringt die Welt, wie jener, beiden ist nichts verborgen; aber wenn des Weltgeistes Geschäft ist, Geheimnisse vor, ja oft nach der That zu bewahren, so ist der Sinn des Dichters, das Geheimnis zu verschwägen.“

Hier ist auch an den Ausspruch von der „frohen Lebens epoche“ zu erinnern, die der Dichter Kants Kritik der Urteilkraft schuldig geworden ist, und die er ja doch eigentlich nur dem Umstande dankte, daß er hier „Kunst- und Naturenzeugnisse eins behandelt sah wie das andere, daß sich ästhetische und teleologische Urteilkraft wechselweise erleuchteten“. „Mich freute — sagt der Dichter —, daß Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nah mit einander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilkraft unterwerfen.“ In dem Aufsatz: „Bedeutende Förder nis durch ein einziges geistreiches Wort“ stellt Goethe ganz in derselben Absicht seinem gegenständlichen Denken sein gegenständliches Dichten gegenüber.

So erscheint Goethe die Kunst ebenso objektiv wie die Wissenschaft. Nur die Form beider ist verschieden. Beide erscheinen als der Ausfluß eines Wesens, als notwendige Stufen einer Entwicklung. Jede Ansicht, die der Kunst oder dem Schönen eine isolierte Stellung außerhalb des Gesamtbildes menschlicher Entwicklung anweist, widerstrebt ihm. So sagt er: „Im Ästhetischen thut man nicht wohl, zu sagen: die Idee des Schönen; dadurch vereinzelt man das Schöne, das einzeln nicht gedacht werden kann“ oder: „Der Stil ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen.“ Die Kunst beruht also auf dem Erkennen. Das letztere hat die Aufgabe, die Ordnung, nach der die Welt gefügt ist, im Gedanken nachzuschaffen; die Kunst die, im Einzelnen die Idee dieser Ordnung des Weltganzen auszubilden. Alles, was dem Künstler an Weltgesetzlichkeit erreichbar ist, das legt er in sein Werk. Dies erscheint somit als eine Welt im kleinen. Hierinnen liegt der Grund dafür, warum sich die Goethesche Kunstichtung durch Wissenschaft ergänzen muß. Sie ist schon als Kunst ein Erkennen. Goethe wollte eben weder Wissenschaft noch Kunst; er wollte die Idee. Und diese spricht er aus oder stellt er dar, nach der Seite, nach der sie sich ihm gerade darbietet. Goethe suchte sich mit dem Weltgeiste zu verbünden und uns dessen Walten zu offenbaren; er that es durch das Medium der Kunst oder der Wissenschaft, je nach Erfordernis. Nicht einseitiges Kunst- oder wissenschaftliches Streben lag in Goethe, sondern der rastlose Drang „alle Wirkungskraft und Samen“ zu schauen.

Dabei ist Goethe doch kein philosophischer Dichter, denn seine Dichtungen nehmen nicht den Umweg durch den Gedanken zur sinnenfälligen Gestaltung, sondern strömen unmittelbar aus der Quelle alles Werdens,

wie seine Forschungen nicht mit dichterischer Phantasie durchtränkt sind, sondern unmittelbar auf dem Gewahrwerden der Ideen beruhen. Ohne daß Goethe ein philosophischer Dichter ist, erscheint seine Grundrichtung für den philosophischen Betrachter als eine philosophische.

Jetzt nimmt die Frage, ob Goethes wissenschaftliche Arbeiten philosophischen Wert haben oder nicht, eine durchaus neue Gestalt an. Es handelt sich jetzt darum, von dem, was vorliegt, zurück auf die Prinzipien zu schließen. Was müssen wir voraussetzen, daß uns Goethes wissenschaftliche Aufstellungen als Folge dieser Voraussetzungen erscheinen? Wir müssen aussprechen, was Goethe unausgesprochen gelassen hat, was aber allein seine Anschauungen verständlich macht.

### Goethes Erkenntnistheorie.

Wir haben schon im vorigen Kapitel angedeutet, daß Goethes wissenschaftliche Weltanschauung als abgeschlossenes Ganzes, aus einem Prinzipie entwickelt, nicht vorliegt. Wir haben es nur mit einzelnen Manifestationen zu thun, aus denen wir sehen, wie sich dieser oder jener Gedanke im Lichte seiner Denkweise ausnimmt. Es ist dies der Fall in seinen wissenschaftlichen Werken, in den kurzen Andeutungen über diesen oder jenen Begriff, wie er sie in den Sprüchen in Prosa gibt, und in den Briefen an seine Freunde. Die künstlerische Ausgestaltung seiner Weltanschauung endlich, die uns ja auch die mannigfaltigsten Rückschlüsse auf seine Grundideen gestattet, liegt uns in seinen Dichtungen vor. Damit aber, daß wir rückhaltslos zugeben, daß Goethes Grundprinzipien von ihm nie als zusammenhängendes Ganzes ausgesprochen worden sind, wollen wir durchaus nicht zugleich die Behauptung gerechtfertigt finden, daß Goethes Weltanschauung nicht aus einem ideellen Centrum entspringt, das sich in eine streng wissenschaftliche Fassung bringen läßt.

Wir müssen uns vor allem klar darüber sein, um was es sich hierbei handelt. Was in Goethes Geist als das innere, treibende Prinzip in allen seinen Schöpfungen wirkte, sie durchdrang und belebte, konnte sich als solches, in seiner Besonderheit nicht in den Vordergrund drängen. Eben weil es bei Goethe alles durchdringt, konnte es nicht als einzelnes zu gleicher Zeit vor sein Bewußtsein treten. Wäre das letztere der Fall gewesen, dann hätte es als Abgeschlossenes, Ruhendes vor seinen Geist treten müssen, anstatt daß es, wie es wirklich der Fall war, stets ein Thätiges, Wirkendes war. Dem Ausleger Goethes obliegt es, den mannigfachen Bethätigungen und Offenbarungen dieses Prinzipies, seinem stetigen Flusse, zu folgen, um es dann in ideellen Umrissen auch als abgeschlossenes Ganzes zu zeichnen. Wenn es uns gelingt, den wissenschaftlichen Inhalt dieses Prinzipies klar und bestimmt auszusprechen und allseitig in wissenschaftlicher Folgerichtigkeit zu entwickeln, dann werden uns die exoterischen Ausführungen Goethes erst in ihrer wahren Beleuchtung erscheinen, weil

wir sie als in ihrer Entwicklung, von einem gemeinsamen Centrum aus, erblicken werden.

In diesem Kapitel soll uns Goethes Erkenntnistheorie beschäftigen. Was die Aufgabe dieser Wissenschaft anlangt, so ist leider seit Kant eine Verwirrung eingetreten, die wir hier kurz andeuten müssen, bevor wir zu dem Verhältnisse Goethes zu derselben übergehen.

Kant glaubte, die Philosophie vor ihm habe sich deshalb auf einem Irrwege befunden, weil sie die Erkenntnis des Wesens der Dinge anstrebte, ohne sich zuerst nur zu fragen, wie eine solche Erkenntnis möglich sei. Er sah das Grundübel aller bisherigen Philosophie darin, daß man über die Natur des zu erkennenden Objectes nachdachte, bevor man das Erkennen selbst in Bezug auf seine Fähigkeit geprüft hatte. Diese letztere Prüfung machte er daher zum philosophischen Grundproblem und inaugurierte damit eine neue Ideenrichtung. Die auf Kant fußende Philosophie hat seitdem unsägliche wissenschaftliche Kraft auf die Beantwortung dieser Frage verwendet, und heute mehr als je sucht man in philosophischen Kreisen der Lösung dieser Aufgabe näher zu kommen. Die Erkenntnistheorie aber, die in der Gegenwart geradezu zur wissenschaftlichen Zeitfrage geworden ist, soll nichts weiter sein als die ausführliche Antwort auf die Frage: Wie ist Erkenntnis möglich? Auf Goethe angewendet, würde dann die Frage heißen: Wie dachte sich Goethe die Möglichkeit einer Erkenntnis?

Bei genauerem Zusehen stellt sich aber heraus, daß die Beantwortung der gestellten Frage durchaus nicht an die Spitze der Erkenntnistheorie gestellt werden darf. Wenn ich nach der Möglichkeit eines Dinges frage, dann muß ich vorher dasselbe erst untersucht haben. Wie aber, wenn sich der Begriff der Erkenntnis, den Kant und seine Anhänger haben, und von dem sie fragen, ob er möglich ist oder nicht, selbst als durchaus unhaltbar erwiese, wenn er vor einer eindringenden Kritik nicht standhalten könnte? Wenn unser Erkenntnisprozeß etwas ganz anderes wäre als das von Kant Definierte? Dann wäre die ganze Arbeit nichtig. Kant hat den landläufigen Begriff des Erkennens angenommen und nach seiner Möglichkeit gefragt. Nach diesem Begriffe soll das Erkennen in einem Abbilden von außer dem Bewußtsein stehenden, an sich bestehenden Seinsverhältnissen bestehen. Man wird aber so lange über die Möglichkeit der Erkenntnis nichts ausmachen können, als man nicht die Frage nach dem Was des Erkennens selbst beantwortet hat. Damit wird die Frage: Was ist das Erkennen? zur ersten der Erkenntnistheorie gemacht. In Bezug auf Goethe wird es also unsere Aufgabe sein, zu zeigen, was sich Goethe unter Erkennen vorstellte.

Die Bildung eines Einzelurtheiles, die Feststellung einer Thatsache oder Thatsachenreihe, die man nach Kant schon Erkenntnis nennen könnte, ist im Sinne Goethes noch durchaus nicht Erkennen. Er hätte sonst vom Stil nicht gesagt, daß er auf den tiefsten Grundfesten der Erkennt-

niz beruhe und dadurch im Gegensatz zur einfachen Naturnachahmung steht, bei welcher der Künstler sich an die Gegenstände der Natur wendet, mit Treue und Fleiß ihre Gestalten, ihre Farben auf das genaueste nachahmt, sich gewissenhaft niemals von ihr entfernt. Dieses Entfernen von der Sinnenwelt in ihrer Unmittelbarkeit ist bezeichnend für Goethes Ansicht vom wirklichen Erkennen. Das unmittelbar Gegebene ist die Erfahrung. Im Erkennen schaffen wir aber ein Bild von dem unmittelbar Gegebenen, das wesentlich mehr enthält, als was die Sinne, die doch die Vermittler aller Erfahrung sind, liefern können. Wir müssen, um im Goetheschen Sinne die Natur zu erkennen, sie nicht in ihrer Thatsächlichkeit festhalten, sondern sie muß sich im Prozesse des Erkennens als ein wesentlich Höheres entpuppen, als was sie im ersten Gegenübertreten erscheint. Die Millsche Schule nimmt an, alles, was wir mit der Erfahrung thun können, sei ein bloßes Zusammenfassen einzelner Dinge in Gruppen, die wir dann als abstrakte Begriffe festhielten. Das ist kein wahres Erkennen. Denn jene abstrakten Begriffe Mills haben keine andere Aufgabe, als das zusammenzufassen, was sich den Sinnen darbietet mit allen Qualitäten der unmittelbaren Erfahrung. Ein wahres Erkennen muß zugeben, daß die unmittelbare Gestalt der sinnenfällig-gegebenen Welt noch nicht ihre wesentliche ist, sondern daß sich uns diese erst im Prozesse des Erkennens enthüllt. Das Erkennen muß uns das liefern, was uns die Sinnenerfahrung vorenthält, was aber doch wirklich ist. Das Millsche Erkennen ist deshalb kein wahrhaftes Erkennen, weil es nur ein ausgebildetes Erfahren ist. Es läßt die Dinge so, wie sie Augen und Ohren liefern. Nicht das Gebiet des Erfahrbaren sollen wir überschreiten und uns in ein Phantasiegebilde verlieren, wie es die Metaphysiker älterer und neuerer Zeit liebten, sondern wir sollen von der Gestalt des Erfahrbaren, wie sie sich uns in dem für die Sinne Gegebenen darstellt, zu einer solchen fortschreiten, die unsere Vernunft befriedigt.

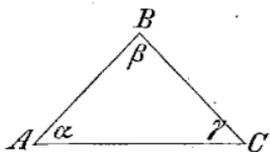
Es tritt nun die Frage an uns heran: Wie verhält sich das unmittelbar Erfahrene zu dem im Prozesse des Erkennens entstandenen Bild der Erfahrung? Wir wollen diese Frage zuerst ganz selbständig beantworten und dann zeigen, daß die Antwort, die wir geben, eine Konsequenz der Goetheschen Weltanschauung ist.

Zunächst stellt sich uns die Welt als eine Mannigfaltigkeit im Raum und in der Zeit dar. Wir nehmen räumlich und zeitlich gesonderte Einzelheiten wahr: da diese Farbe, dort jene Gestalt; jetzt diesen Ton, dann jenes Geräusch zc. Nehmen wir zuerst ein Beispiel aus der unorganischen Welt und sondern wir ganz genau das, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, ab von dem, was der Erkenntnisprozeß liefert. Wir sehen einen Stein, der gegen eine Glas tafel fliegt, dieselbe durchbohrt und dann nach einer gewissen Zeit zur Erde fällt. Wir fragen, was ist hier in unmittelbarer Erfahrung gegeben? Eine Reihe aufeinanderfolgender Gesichts-

wahrnehmungen, ausgehend von den Orten, die der Stein nach einander eingenommen hat, eine Reihe von Schallwahrnehmungen beim Zerschneiden der Scheibe, das Hinwegfliegen der Glasscherben zc. Wenn man sich nicht täuschen will, so muß man sagen: der unmittelbaren Erfahrung ist nichts weiter gegeben, als dieses zusammenhangslose Aggregat von Wahrnehmungsakten.

Dieselbe strenge Abgrenzung des unmittelbar Wahrgenommenen (der sinnlichen Erfahrung) findet man auch bei Volkelt in seiner ausgezeichneten Schrift „Kants Erkenntnistheorie ihren Grundprinzipien nach entwickelt“, die zu dem Besten gehört, was die neuere Philosophie hervorgebracht hat. Es ist aber durchaus nicht einzusehen, warum Volkelt die zusammenhangslosen Wahrnehmungsbilder als Vorstellungen auffaßt und sich damit von vornherein den Weg zu einer möglichen objektiven Erkenntnis abschneidet. Die unmittelbare Erfahrung von vornherein als ein Ganzes von Vorstellungen auffassen, ist doch entschieden ein Vorurteil. Wenn ich irgend einen Gegenstand vor mir habe, so sehe ich an ihm Gestalt, Farbe, ich nehme eine gewisse Härte an ihm wahr zc. Ob dieses Aggregat von, meinen Sinnen gegebenen, Bildern ein außer mir Liegendes, ob es bloßes Vorbildungsgebilde ist: ich weiß es von vornherein nicht. So wenig ich von vornherein — ohne denkende Erwägung — die Erwärmung des Steines als Folge der erwärmenden Sonnenstrahlen erkenne, so wenig weiß ich, in welcher Beziehung die mir gegebene Welt zu meinem Vorstellungsvermögen steht. Volkelt stellt an die Spitze der Erkenntnistheorie den Satz: „daß wir eine Mannigfaltigkeit so und so beschaffener Vorstellungen haben“. Daß wir eine Mannigfaltigkeit gegeben haben, ist richtig, aber woher wissen wir, daß diese Mannigfaltigkeit aus Vorstellungen besteht? Volkelt thut in der That etwas sehr Unstatthafes, wenn er erst behauptet: wir müssen festhalten, was uns in unmittelbarer Erfahrung gegeben ist und dann die Voraussetzung, die nicht gegeben sein kann, macht, daß die Erfahrungswelt Vorstellungswelt ist. Wenn wir eine solche Voraussetzung machen wie es die Volkelt'sche ist, dann sind wir sofort zur oben gekennzeichneten falschen Fragestellung in der Erkenntnistheorie gezwungen. Sind unsere Wahrnehmungen Vorstellungen, dann ist unser gesamtes Wissen Vorstellungswissen und es entsteht die Frage: Wie ist eine Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande möglich, den wir vorstellen?

Wo aber hat je eine wirkliche Wissenschaft mit dieser Frage etwas zu thun? Man betrachte die Mathematik! Sie hat ein Gebilde vor sich, das durch den Schnitt dreier Geraden entstanden ist: ein Dreieck. Die drei Winkel  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$  stehen in einer konstanten Beziehung; sie machen zusammen einen gestreckten Winkel oder zwei Rechte aus ( $= 180^\circ$ ). Das ist ein mathematisches Urteil. Wahrgenommen sind die Winkel  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ . Auf Grund denkender Erwägung stellt sich das obige Erkenntnisurteil ein. Es stellt einen Zusammenhang dreier Wahrnehmungsbilder her. Von einem



Reflektieren auf irgend einen hinter der Vorstellung des Dreieckes stehenden Gegenstand ist nicht die Rede. Und so machen es alle Wissenschaften. Sie spinnen Fäden von Vorstellungsbild zu Vorstellungsbild, schaffen Ordnung in dem, was der unmittelbaren Wahrnehmung ein Chaos ist; nirgends aber kommt etwas außer dem Gegebenen in Betracht. Wahrheit ist nicht Übereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande, sondern der Ausdruck eines Verhältnisses zweier wahrgenommener Fakta.

Wir kommen auf unser Beispiel von dem geworfenen Stein zurück. Wir verbinden die Gesichtswahrnehmungen, die von den einzelnen Orten, an denen sich der Stein befindet, ausgehen. Diese Verbindung gibt eine krumme Linie (Wurflinie); wir erhalten das Gesetz des schiefen Wurfes; wenn wir ferner die materielle Beschaffenheit des Glases in Betracht ziehen, dann den fliegenden Stein als Ursache, das Zerbrechen der Scheibe als Wirkung auffassen u., so haben wir das Gegebene mit Begriffen so durchtränkt, daß es uns verständlich wird. Diese ganze Arbeit, welche die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmung in eine begriffliche Einheit zusammenfaßt, vollzieht sich innerhalb unseres Bewußtseins. Der ideelle Zusammenhang der Wahrnehmungsbilder ist nicht durch die Sinne gegeben, sondern von unserem Geiste schlechterdings selbständig erfaßt. **Für ein mit bloßem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen begabtes Wesen wäre diese ganze Arbeit einfach nicht da.** Es würde für dasselbe die Außenwelt einfach jenes zusammenhangslose Wahrnehmungschaoß bleiben, das wir als das uns zunächst (unmittelbar) Gegenüber tretende charakterisiert haben.

So ist also der Ort, wo die Wahrnehmungsbilder in ihrem ideellen Zusammenhange erscheinen, wo den ersteren der letztere als deren begriffliches Gegenbild entgegengehalten wird, das menschliche Bewußtsein. Wenn nun auch dieser begriffliche (gesetzliche) Zusammenhang seiner substantiellen Beschaffenheit nach im Bewußtsein produziert ist, so folgt daraus noch durchaus nicht, daß er auch seiner Bedeutung nach nur subjektiv ist. Er entspringt vielmehr ebenso sehr seinem Inhalte nach aus der Objektivität, wie er seiner begrifflichen Form nach aus dem Bewußtsein entspringt. Er ist die notwendige objektive Ergänzung des Wahrnehmungsbildes. Gerade deswegen, weil das Wahrnehmungsbild ein unvollständig, in sich unvollendetes ist, sind wir gezwungen, demselben als sinnlicher Erfahrung die notwendige Ergänzung hinzuzufügen. Wäre das unmittelbar Gegebene sich selbst so weit genug, daß uns nicht an jedem Punkte desselben ein Problem erwüchse, wir brauchten nimmermehr über dasselbe hinauszugehen. Aber die Wahrnehmungsbilder folgen durchaus nicht so aufeinander und auseinander, daß wir sie selbst als gegenseitige Folgen voneinander ansehen können, sie folgen vielmehr aus etwas anderem, was der sinnlichen Auffassung verschlossen ist. Es tritt ihnen das begriffliche Auffassen gegenüber und erfaßt auch jenen Teil der Wirklichkeit, der den Sinnen verschlossen bleibt. Das Erkennen wäre schlechter-

ding's ein nutzloser Prozeß, wenn in der Sinnenerfahrung uns ein Vollendetes überliefert würde. Jedes Zusammenfassen, Ordnen, Gruppieren der sinnensfülligen Thatfachen hätte keinerlei objektiven Wert. Das Erkennen hat nur einen Sinn, wenn wir die den Sinnen gegebene Gestalt nicht als eine vollendete gelten lassen, wenn sie uns eine Halbheit ist, die noch Höheres in sich birgt, was aber nicht mehr sinnlich wahrnehmbar ist. Da tritt der Geist ein. Er nimmt jenes Höhere wahr. Deshalb darf das Denken auch nicht so gefaßt werden, als wenn es zu dem Inhalte der Wirklichkeit etwas hinzubrächte. Es ist nicht mehr und nicht weniger Organ des Wahrnehmens wie Auge und Ohr. So wie jenes Farben, dieses Töne, so nimmt das Denken Ideen wahr. Der Idealismus ist deshalb mit dem Prinzipie des empirischen Forschens ganz gut vereinbar. Die Idee ist nicht Inhalt des subjektiven Denkens, sondern Forschungsergebnis. Die Wirklichkeit tritt uns, indem wir uns ihr mit offenen Sinnen entgegenstellen, gegenüber. Sie tritt uns in einer Gestalt gegenüber, die wir nicht als ihre wahre ansehen können; die letztere erreichen wir erst, wenn wir unser Denken in Fluß bringen. Erkennen heißt: zu der halben Wirklichkeit der Sinnenerfahrung die Wahrnehmung des Denkens hinzufügen, auf daß ihr Bild vollständig werde.

Es kommt alles darauf an, wie man sich das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit denkt. Unter der letzteren will ich hier die Gesamtheit der durch die Sinne dem Menschen vermittelten Anschauungen verstehen. Da ist die am weitesten verbreitete Ansicht die, daß der Begriff bloß ein dem Bewußtsein angehöriges Mittel sei, durch das es sich der Daten der Wirklichkeit bemächtigt. Das Wesen der Wirklichkeit liege im Ansieh der Dinge selbst, so daß, wenn wir wirklich in stande wären, auf den Urgrund der Dinge zu kommen, wir uns doch nur des begrifflichen Abbildes desselben und keineswegs seiner selbst bemächtigen könnten. Da sind also zwei ganz getrennte Welten vorausgesetzt. Die objektive Außenwelt, die ihr Wesen, die Gründe ihres Daseins in sich trägt und die subjektiv-ideale Innenwelt, die ein begriffliches Abbild der Außenwelt sein soll. Die letztere ist für das Objektive ganz gleichgültig, sie wird von ihm nicht gefordert, sie ist nur für den erkennenden Menschen da. Die Kongruenz dieser beiden Welten würde das erkenntnistheoretische Ideal dieser Grundansicht sein. Ich rechne zur letzteren nicht nur die naturwissenschaftliche Richtung unserer Zeit, sondern auch die Philosophie Kants, Schopenhauers und der Neufantianer und nicht weniger die letzte Phase der Philosophie Schellings. Alle diese Richtungen stimmen darin überein, daß sie die Essenz der Welt in einem Transsubjektiven suchen und von ihrem Standpunkte aus zugeben müssen, daß die subjektiv-ideale Welt, die ihnen deshalb auch bloße Vorstellungswelt ist, nichts für die Wirklichkeit selbst, sondern einzig und allein etwas für das menschliche Bewußtsein bedeutet.

Ich habe oben bereits angedeutet, daß diese Ansicht zu der Konsequenz einer vollkommenen Kongruenz von Begriff (Idee) und Anschauung führt. Was sich in der letzteren vorfindet, müßte in ihrem begrifflichen Gegenbilde wieder enthalten sein, nur in ideeller Form. Hinsichtlich des Inhaltes müßten sich die beiden Welten vollständig decken. Die Verhältnisse der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit müßten sich genau in der Idee wiederholen, nur daß statt der wahrgenommenen Ausdehnung, Gestalt, Farbe u. die entsprechende Vorstellung vorhanden sein müßte. Wenn ich z. B. ein Dreieck sehe, so müßte ich seine Umrisse, die Größe, Richtung seiner Seiten u. im Gedanken verfolgen und mir eine begriffliche Photographie verfertigen. Bei einem zweiten Dreiecke müßte ich genau dasselbe machen und so bei jedem Gegenstande der äußeren und inneren Sinnenwelt. Es würde sich so jedes Ding seinem Orte, seinen Eigenschaften nach genau in meinem idealen Weltbilde wiederfinden.

Wir müssen uns nun fragen: Entspricht diese Konsequenz den That- sachen? Ganz und gar nicht. Mein Begriff des Dreieckes ist ein einziger, der alle einzelnen, angeschauten Dreiecke umfaßt, und ich mag ihn noch so oft vorstellen, er bleibt immer derselbe. Meine verschiedenen Vor- stellungen des Dreieckes sind alle mit einander identisch. Ich habe über- haupt nur einen Begriff des Dreieckes.

In der Wirklichkeit stellt sich jedes Ding dar als ein besonderes, vollbestimmtes „Dieses“, dem ebenso vollbestimmte, mit realer Wirklichkeit gefüllte „Jene“ gegenüberstehen. Dieser Mannigfaltigkeit tritt der Be- griff als strenge Einheit gegenüber. In ihm gibt es keine Besonderung, keine Teile, er vervielfältigt sich nicht, ist, unendlich oft vorgestellt, immer derselbe.

Es fragt sich nun: Was ist denn eigentlich der Träger dieser Iden- tität des Begriffes? Seine Erscheinungsform als Vorstellung kann es in der That nicht sein, denn darin hatte Berkeley wohl vollkommen recht, daß er behauptet, die eine Vorstellung des Baumes von jetzt habe mit der desselben Baumes in einer Minute darauf, wenn ich zwischen beiden die Augen geschlossen halte, absolut nichts zu thun; ebensowenig die ver- schiedenen Vorstellungen eines Gegenstandes bei mehreren Individuen mit einander. Es kann die Identität also nur im Inhalte der Vor- stellung, in deren Was liegen. Das Bedeutungsvolle, der Gehalt muß mir die Identität verbürgen.

Damit fällt aber auch jene Ansicht, die dem Begriffe oder der Idee allen selbständigen Inhalt abspricht. Dieselbe glaubt nämlich, die begriff- liche Einheit sei als solche überhaupt ohne allen Inhalt, sie entstehe ledig- lich dadurch, daß gewisse Bestimmungen in den Erfahrungsobjekten hinweggelassen werden, das Gemeinsame hingegen herausgehoben und unserem Intellekte behufs einer bequemen Zusammenfassung der Mannig- faltigkeit der objektiven Wirklichkeit nach dem Prinzipie, durch möglichst wenige allgemeine Einheiten — also nach dem Prinzipie des kleinsten Kraft-

maßeß — die gesamte Erfahrung mit dem Geiste zu umfassen. Neben der modernen Naturphilosophie steht Schopenhauer auf diesem Standpunkte. In seiner schroffsten und deshalb einseitigsten Konsequenz aber wird er vertreten in dem Schriftchen von Rich. Wvenarius: „Die Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzipie des kleinsten Kraftmaßeß. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.“

Diese Ansicht beruht aber lediglich auf einer vollständigen Verkennung nicht nur des Gehaltes des Begriffes, sondern auch der Anschauung.

Um hier Klarheit zu schaffen, ist es notwendig, auf den Grund zurückzugehen, der die Anschauung als ein Besonderes dem Begriffe als einem Allgemeinen gegenüberstellt.

Man wird sich fragen müssen: Worinnen liegt denn eigentlich das Charakteristikon des Besonderen? Ist dasselbe begrifflich zu bestimmen? Können wir sagen: Diese begriffliche Einheit muß in diese oder jene anschaulichen, besonderen Mannigfaltigkeiten zerfallen? Nein, ist die ganz bestimmte Antwort. Der Begriff selbst kennt die Besonderheit gar nicht. Sie muß also in Elementen liegen, die dem Begriffe als solchem gar nicht zugänglich sind. Nachdem wir aber ein Zwischenglied zwischen Anschauung und Begriff nicht kennen — wollte man nicht etwa Kants phantastisch-mystische Schemen anführen, die aber heute doch nur für Tändelei gelten können —, so müssen diese Elemente der Anschauung selbst angehören. Der Grund der Besonderung kann nicht aus dem Begriffe abgeleitet, sondern muß innerhalb der Anschauung selbst gesucht werden. Das, was die Besonderheit eines Objektes ausmacht, läßt sich nicht begreifen, sondern nur anschauen. Darin liegt der Grund, warum jede Philosophie scheitern muß, die aus dem Begriffe selbst die ganze anschauliche Wirklichkeit ihrer Besonderheit nach ableiten (deduzieren) will. Da liegt auch der klassische Irrtum Fichtes, der die ganze Welt aus dem Bewußtsein ableiten wollte.

Wer diese Unmöglichkeit aber der Idealphilosophie als einen Mangel vorwirft und sie damit abfertigen will, der handelt in der That um nichts vernünftiger als Krug, der von der Identitätsphilosophie forderte, sie solle ihm seine Schreibfeder deduzieren.

Was die Anschauung wirklich wesentlich von der Idee unterscheidet, ist eben dieses Element, das nicht in Begriffe gebracht werden kann und das eben erfahren werden muß. Dadurch stehen sich Begriff und Anschauung zwar als wesensgleiche, jedoch verschiedene Seiten der Welt gegenüber. Und da die letztere den ersteren fordert, wie wir oben dargestellt haben, beweist sie, daß sie ihre Essenz nicht in ihrer Besonderheit, sondern in der begrifflichen Allgemeinheit hat. Diese Allgemeinheit muß aber der Erscheinung nach im Subjekte erst aufgefunden werden, denn sie kann zwar vom Subjekte an dem Objekte, nicht aber aus dem letzteren genommen werden.

Der Begriff kann seinen Inhalt nicht aus der Erfahrung entlehnen,

denn er nimmt gerade das Charakteristische der Erfahrung, die Besonderheit, nicht in sich auf. Alles, was die letztere konstituiert, ist ihm fremd. Er muß sich also selbst seinen Inhalt geben.

Man sagt gewöhnlich, das Erfahrungsobjekt sei individuell, sei lebendige Anschauung, der Begriff dagegen abstrakt, gegen die inhaltsvolle Anschauung arm, dürftig, leer. Aber worin wird hier der Reichtum der Bestimmungen gesucht? In der Zahl derselben, die eben bei der Unendlichkeit des Raumes unendlich groß sein kann. Darum ist aber der Begriff nicht weniger vollbestimmt. Die Zahl von dort ist bei ihm durch Qualitäten ersetzt. So wie aber im Begriffe sich die Zahl nicht findet, so fehlt der Anschauung das Dynamisch-Qualitative der Charaktere. Der Begriff ist ebenso individuell, ebenso inhaltsvoll wie die Anschauung. Der Unterschied ist nur der, daß bei Erfassung des Inhalts der Anschauung nichts notwendig ist als offene Sinne, rein passives Verhalten der Außenwelt gegenüber, während der ideelle Kern der Welt im Geiste durch dessen eigenes spontanes Verhalten entstehen muß, wenn er überhaupt zum Vorschein kommen soll. Es ist eine ganz belanglose und müßige Redensart zu sagen: der Begriff sei der Feind der lebendigen Anschauung. Er ist ihr Wesen, das eigentlich treibende und wirkende Prinzip in ihr, fügt zu ihrem Inhalte den seinen hinzu, ohne den ersteren aufzuheben — denn er geht ihn als solcher nichts an — und er sollte der Feind der Anschauung sein! Feind ist er ihr nur, wenn eine sich selbst mißverstehende Philosophie den ganzen, reichen Inhalt der Sinnenwelt aus der Idee herausspinnen will. Denn sie liefert dann, statt der lebendigen Natur, ein leeres Phrasenschema.

Nur auf die von uns angedeutete Weise kommt man zu einer befriedigenden Erklärung dessen, was eigentlich Erfahrungswissen ist. Die Notwendigkeit, zur begrifflichen Erkenntnis fortzuschreiten, wäre schlechterdings nicht einzusehen, wenn der Begriff nichts Neues zur sinnenfälligen Anschauung hinzubrächte. Das reine Erfahrungswissen dürfte keinen Schritt über die Millionen Einzelheiten hinausmachen, die uns in der Anschauung vorliegen. Das reine Erfahrungswissen muß konsequenterweise seinen eigenen Inhalt negieren. Denn wozu im Begriffe noch einmal schaffen, was in der Anschauung ja ohnehin vorhanden ist? Der konsequente Positivismus müßte nach diesen Erwägungen einfach jede wissenschaftliche Arbeit einstellen und sich auf die bloße Zufälligkeit verlassen. Indem er das nicht thut, führt er thatsächlich aus, was er theoretisch verneint. Überhaupt gibt sowohl der Materialismus wie der Realismus implicite zu, was wir behaupten. Sein eigenes Vorgehen hat nur eine Berechtigung von unserem Standpunkte aus, während es mit seinen eigenen theoretischen Grundanschauungen im schreiendsten Widerspruche steht.

Von unserem Standpunkte aus erklärt sich die Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und die Überschreitung der Erfahrung ganz widerspruchlos. Als das zuerst und unmittelbar Gegebene tritt uns die

Sinnenwelt gegenüber, sie sieht uns wie ein ungeheures Räthsel an, weil wir das Treibende, Wirkende derselben in ihr selbst nimmermehr finden können. Da tritt die Vernunft hinzu und hält in der idealen Welt der Sinnenwelt die prinzipielle Wesenheit gegenüber, die die Lösung des Räthfels bildet. So objektiv die Sinnenwelt, so objektiv sind diese Prinzipien. Daß sie für die Sinne nicht, sondern nur für die Vernunft zur Erscheinung kommen, ist für ihren Inhalt gleichgültig. Gäbe es keine denkenden Wesen, so kämen diese Prinzipien zwar niemals zur Erscheinung; sie wären deshalb aber nicht minder die Essenz der Erscheinungswelt.

Damit haben wir der transzendenten Weltansicht Lockes, Kants, des späteren Schelling, Schopenhauers, Volkelt's, der Neufantianer und der modernen Naturforscher eine wahrhaft immanente gegenübergestellt.

Jene suchen den Weltgrund in einem dem Bewußtsein Fremden, Jenseitigen, die immanente Philosophie in dem, was für die Vernunft zur Erscheinung kommt. Die transzendenten Weltansicht betrachtet die begriffliche Erkenntnis als Bild der Welt, die immanente als die höchste Erscheinungsform derselben. Jene kann daher nur eine formale Erkenntnistheorie liefern, die sich auf die Frage gründet: Welches ist das Verhältnis von Denken und Sein? Diese stellt an die Spitze ihrer Erkenntnistheorie die Frage: Was ist Erkennen? Jene geht von dem Vorurteil einer essentiellen Differenz von Denken und Sein aus, diese geht vorurteilslos auf das allein Gewisse, das Denken, los und weiß, daß sie außer dem Denken kein Sein finden kann.

Fassen wir die an der Hand erkenntnistheoretischer Erwägungen gewonnenen Resultate zusammen, so ergibt sich folgendes: Wir haben von der völlig bestimmungslosen, unmittelbaren Form der Wirklichkeit auszugehen, von dem, was den Sinnen gegeben ist, bevor wir unser Denken in Fluß bringen, von dem nur Gesehenen, nur Gehörten u. s. w. Es kommt darauf an, daß wir uns bewußt sind, was uns die Sinne liefern und was das Denken. Die Sinne sagen uns nicht, daß die Dinge in irgend einem Verhältnisse zu einander stehen, wie etwa, daß dieses Ursache, jenes Wirkung ist. Für die Sinne sind alle Dinge gleich wesentlich für den Weltbau. Das gedankenlose Betrachten weiß nicht, daß das Samenkorn auf einer höheren Stufe der Vollkommenheit steht als das Staubkorn auf der Straße. Für es sind beide gleichbedeutende Wesen, wenn sie äußerlich gleich aussehen. Napoleon ist auf dieser Stufe der Betrachtung nicht welthistorisch wichtiger als Hinz oder Kunz im abgelegenen Gebirgsdorfe. Bis hieher ist die Erkenntnistheorie von heute vorgebrungen. Daß sie aber diese Wahrheiten keineswegs erschöpfend durchdacht hat, das zeigt der Umstand, daß fast alle Erkenntnistheoretiker den Fehler machen, diesem vorläufig unbestimmten und bestimmungslosen Gebilde, dem wir auf der ersten Stufe unseres Wahrnehmens gegenüber-treten, sogleich das Prädikat beizulegen, daß es Vorstellung sei. Das

heißt doch gegen die eigene, eben gewonnene Einsicht in der größten Weise verstoßen. So wenig wir, wenn wir bei der unmittelbaren Sinnesauffassung stehen bleiben, wissen, daß der fallende Stein die Ursache der Vertiefung an dem Orte ist, wo er aufgefallen, so wenig wissen wir, daß er Vorstellung ist. So wie wir zu jenem erst durch mannigfache Ermägungen gelangen können, so könnten wir auch zu der Erkenntnis, daß die uns gegebene Welt bloße Vorstellung sei, auch wenn sie richtig wäre, nur durch Nachdenken kommen. Ob das, was sie mir vermitteln, ein reales Wesen, ob es bloß Vorstellung ist, darüber geben uns die Sinne keinen Aufschluß. Die Sinnenwelt stellt sich uns gegenüber, wie aus der Pistole geschossen. Wir müssen, wenn wir sie in ihrer Reinheit haben wollen, uns enthalten, ihr irgend ein charakterisierendes Prädikat beizulegen. Wir können nur das eine sagen: sie tritt uns gegenüber, sie ist uns gegeben. Damit ist über sie selbst eben noch gar nichts ausgemacht. Nur wenn wir so verfahren, versperren wir uns nicht den Weg zu einer unbefangenen Beurteilung dieses Gegebenen. Wenn wir ihm im Vorhinein ein Charakteristikon beilegen, so hört diese Unbefangenheit auf. Wenn wir z. B. sagen: das Gegebene sei Vorstellung, so kann die ganze folgende Untersuchung nur unter dieser Voraussetzung geführt werden. Wir lieferten auf diese Weise keine voraussetzungslose Erkenntnistheorie, sondern wir beantworteten die Frage: was ist Erkennen unter der Voraussetzung, daß das den Sinnen Gegebene Vorstellung ist? Das ist der Grundfehler der Erkenntnistheorie Volkelt's. Er stellt am Beginne derselben in aller Strenge die Forderung auf, daß die Erkenntnistheorie voraussetzungslos sein müsse. Er stellt aber an die Spitze den Satz: daß wir eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen haben. So ist seine Erkenntnistheorie nur die Beantwortung der Frage: wie ist Erkennen möglich unter der Voraussetzung, daß das Gegebene eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen ist? Für uns wird sich die Sache ganz anders stellen. Wir nehmen das Gegebene, wie es ist: als Mannigfaltigkeit von — irgend etwas, das sich uns selbst enthüllen wird, wenn wir uns von ihm fortdrängen lassen. So haben wir Aussicht, zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen, weil wir das Objekt selbst sprechen lassen. Wir können hoffen, daß uns dieses Gebilde, dem wir gegenüberstehen, alles enthüllt, wessen wir bedürfen, wenn wir den freien Zutritt seiner Rundgebungen zu unserem Urteilsvermögen nicht durch ein hemmendes Vorurteil unmöglich machen. Denn selbst dann, wenn uns die Wirklichkeit ewig rätselhaft bleiben sollte, hätte eine solche Wahrheit nur Wert, wenn sie an der Hand der Dinge gewonnen wäre. Willig bedeutungslos aber wäre die Behauptung: unser Bewußtsein sei so und so beschaffen, deshalb können wir über die Dinge der Welt nicht ins Klare kommen. Ob unsere geistigen Kräfte ausreichen, das Wesen der Dinge zu erfassen, müssen wir an diesen selbst erproben. Ich kann die vollkommensten Geisteskräfte haben; wenn die Dinge keinen Aufschluß über sich geben, so helfen mir meine Anlagen

nichts. Und umgekehrt, ich mag wissen, daß meine Kräfte gering sind; ob sie nicht dennoch hinreichen die Dinge zu erkennen, weiß ich deshalb noch nicht.

Was wir weiter eingesehen haben, ist dieses: das unmittelbar Gegebene läßt uns in der charakterisierten Form unbefriedigt. Es tritt uns wie eine Forderung, wie ein zu lösendes Rätsel gegenüber. Es sagt uns: ich bin da; aber so wie ich dir da entgegentrete, bin ich nicht in meiner wahren Gestalt. Indem wir diese Stimme von außen vernehmen, indem wir uns bewußt werden, daß wir einer Halbheit, einem Wesen gegenüberstehen, das uns seine bessere Seite verbirgt, kündigt sich in unserem Innern die Thätigkeit jenes Organes an, durch das wir über die andere Seite des Wirklichen Aufschluß erlangen, durch das wir die Halbheit zu einer Ganzheit zu ergänzen imstande sind. Wir werden uns bewußt, daß wir das, was wir nicht sehen, hören u. s. w., durch das Denken ergänzen müssen. Das Denken ist berufen, das Rätsel zu lösen, das uns die Anschauung aufgibt.

Klarheit über dieses Verhältnis wird uns erst, wenn wir untersuchen, warum wir von der anschaulichen Wirklichkeit unbefriedigt, von der gedachten dagegen befriedigt sind. Die anschauliche Wirklichkeit tritt uns als Fertiges gegenüber. Es ist eben da, wir haben nichts dazu beigetragen, daß es so ist. Wir fühlen uns daher einem fremden Wesen gegenüber, das wir nicht produziert haben, ja bei dessen Produktion wir nicht einmal gegenwärtig waren. Wir stehen vor einem Gewordenen. Erfassen aber können wir nur das, von dem wir wissen, wie es so geworden, wie es zustande gekommen ist; wenn wir wissen, wo die Fäden sind, an denen das hängt, was vor uns erscheint. Bei unserem Denken ist das anders. Ein Gedankengebilde tritt mir nicht gegenüber, ohne daß ich selbst an seinem Zustandekommen mitwirke; es kommt nur so in das Feld meines Wahrnehmens, daß ich es selbst aus dem dunkeln Abgrund der Wahrnehmungslosigkeit heraufhebe. Der Gedanke tritt in mir nicht als fertiges Gebilde auf, wie die Sinneswahrnehmung, sondern ich bin mir bewußt, daß, wenn ich ihn in einer abgeschlossenen Form festhalte, ich ihn selbst auf diese Form gebracht habe. Was mir vorliegt, erscheint mir nicht als erstes, sondern als letztes, als der Abschluß eines Prozesses, der mit mir so verwachsen ist, daß ich immer innerhalb seiner gestanden bin. Das aber ist es, was ich bei einem Dinge, das in den Horizont meines Wahrnehmens tritt, verlangen muß, um es zu begreifen. Es darf mir nichts dunkel bleiben, es darf nichts als Abgeschlossenes erscheinen; ich muß es selbst verfolgen bis zu jener Stufe, wo es ein Fertiges geworden ist. Deshalb drängt uns die unmittelbare Form der Wirklichkeit, die wir gewöhnlich Erfahrung nennen, zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung. Wenn wir unser Denken in Fluß bringen, dann gehen wir auf die uns zuerst verborgen gebliebenen Bedingungen des Gegebenen zurück, wir arbeiten uns vom Produkt zur Produktion empor, wir gelangen dazu, daß uns die Sinneswahrnehmung auf dieselbe Weise durchsichtig wird wie

der Gedanke. Unser Erkenntnisbedürfnis wird so befriedigt. Wir können also erst dann mit einem Dinge wissenschaftlich abschließen, wenn wir das unmittelbar Wahrgenommene mit dem Denken ganz (restlos) durchdrungen haben. Ein Prozeß erscheint nur dann als von uns ganz durchdrungen, wenn er unsere eigene Thätigkeit ist. Ein Gedanke erscheint als der Abschluß eines Prozesses, innerhalb dessen wir stehen. Das Denken ist aber der einzige Prozeß, bei dem wir uns ganz innerhalb stellen können, in dem wir aufgehen können. Daher muß der wissenschaftlichen Betrachtung die erfahrene Wirklichkeit auf dieselbe Weise als aus der Gedankenentwicklung hervorgehend erscheinen, wie ein reiner Gedanke selbst. Das Wesen eines Dinges erforschen heißt, im Centrum der Gedankenwelt einsetzen und aus diesem heraus arbeiten, bis uns ein solches Gedankengebilde vor die Seele tritt, das uns mit dem erfahrenen Dinge identisch erscheint. Wenn wir von dem Wesen eines Dinges oder der Welt überhaupt sprechen, so können wir also gar nichts anderes meinen, als das Begreifen der Wirklichkeit als Gedanke, als Idee. In der Idee erkennen wir dasjenige, woraus wir alles andere herleiten müssen: das Prinzip der Dinge. Was die Philosophen das Absolute, das ewige Sein, den Weltengrund, was die Religionen Gott nennen, das nennen wir, auf Grund unserer erkenntnistheoretischen Erörterungen: die Idee. Alles, was in der Welt nicht unmittelbar als Idee erscheint, wird zuletzt doch als aus ihr hervorgehend erkannt. Was oberflächliche Betrachtung alles Anteils an der Idee glaubt, leitet tieferes Denken aus ihr ab. Keine andere Form des Daseins kann uns befriedigen als die aus der Idee hergeleitete. Nichts darf abseits stehen bleiben, alles muß ein Teil des großen Ganzen werden, das die Idee umspannt. Sie aber fordert kein Hinausgehen über sich selbst. Sie ist die auf sich gebaute, in sich selbst festbegründete Wesenheit. Das liegt nicht etwa darinnen, daß wir sie in unserem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig haben. Das liegt an ihr selbst. Wenn sie ihr Wesen nicht selbst ausspräche, dann würde sie uns eben auch so erscheinen wie die übrige Wirklichkeit: Aufklärung-bedürftig. Das scheint denn doch dem zu widersprechen, was wir oben sagten: die Idee erschiene deshalb in einer uns befriedigenden Form, weil wir bei ihrem Zustandekommen thätig mitwirken. Das rührt aber nicht von der Organisation unseres Bewußtseins her. Wäre die Idee nicht eine auf sich selbst gebaute Wesenheit, so könnten wir ein solches Bewußtsein gar nicht haben. Wenn etwas das Centrum, aus dem es entspringt, nicht in sich, sondern außer sich hat, so kann ich, wenn es mir gegenübertritt, mich mit ihm nicht befriedigt erklären; ich muß über dasselbe hinausgehen, eben zu jenem Centrum. Nur wenn ich auf etwas stoße, das nicht über sich hinausweist, dann erlange ich das Bewußtsein: jetzt stehst du innerhalb des Centrums; hier kannst du stehen bleiben. Mein Bewußtsein, daß ich innerhalb eines Dinges stehe, ist nur die Folge von der objektiven Beschaffenheit dieses Dinges, daß

es sein Prinzip mit sich bringe. Wir gelangen, indem wir uns der Idee bemächtigen, in den Kern der Welt. Was wir hier erfassen, ist jenes, aus dem alles hervorgeht. Wir werden mit diesem Prinzip eine Einheit, deshalb erscheint uns die Idee, die das Objektivste ist, zugleich als das Subjektivste, Individuellste.

Die sinnensfällige Wirklichkeit ist uns ja gerade deshalb so rätselhaft, weil wir ihr Centrum nicht in ihr selbst finden. Sie hört es auf zu sein, wenn wir erkennen, daß sie mit der Gedankenwelt, die in uns zur Erscheinung kommt, dasselbe Centrum hat.

Dieses Centrum kann nur ein einheitliches sein. Es muß ja so sein, daß alles übrige darauf hinweist, als auf seinen Erklärungsgrund. Gäbe es mehrere Centra der Welt — mehrere Principia, aus denen die Welt zu erklären wäre — und wiese ein Gebiet der Wirklichkeit auf dieses, ein anderes auf jenes Weltprinzip hin, so wären wir, sobald wir uns in einem Wirklichkeitsgebiet befänden, nur auf das eine Centrum hingewiesen. Es fielen uns gar nicht ein, noch nach einem andern zu fragen. Nichts wüßte das eine Gebiet von dem andern. Sie wären für einander einfach nicht da. Es hat deshalb gar keinen Sinn, von mehr als einer Welt zu sprechen. Die Idee ist daher an allen Orten der Welt, in allen Bewußtseinen eine und dieselbe. Daß es verschiedene Bewußtseine gibt und jedes die Idee vorstellt, ändert nichts an der Sache. Der Ideegehalt der Welt ist auf sich selbst gebaut, in sich vollkommen. Wir erzeugen ihn nicht, wir suchen ihn nur zu erfassen. Das Denken erzeugt ihn nicht, sondern nimmt ihn wahr. Es ist nicht Produzent sondern Organ der Auffassung. Sowie verschiedene Augen einen und denselben Gegenstand sehen, so denken verschiedene Bewußtseine einen und denselben Gedankeninhalt. Die mannigfaltigen Bewußtseine denken ein und dasselbe; sie nähern sich dem Einen nur von verschiedenen Seiten. Deshalb erscheint es ihnen mannigfaltig modifiziert. Diese Modifikation ist aber keine Verschiedenheit der Objekte sondern nur ein Auffassen unter andern Gesichtswinkeln. Die Verschiedenheit der menschlichen Ansichten ist ebenso erklärlich wie die Verschiedenheit, die eine Landschaft für zwei an verschiedenen Orten befindliche Beobachter aufweist. Wenn man nur überhaupt imstande ist, bis zur Ideenwelt vorzudringen, so kann man sicher sein, daß man zuletzt eine mit allen Menschen gemeinsame Ideenwelt hat. Es kann sich dann höchstens noch darum handeln, daß wir sie auf recht einseitige Weise erfassen, daß wir auf einem Standpunkte stehen, wo sie uns gerade im ungünstigsten Lichte erscheint u. s. w.

Der vollständigen von allem Gedankeninhalt entblößten Sinnenwelt stehen wir wohl niemals gegenüber. Höchstens im ersten Kindesalter, wo vom Denken noch keine Spur da ist, kommen wir der reinen Sinnesauffassung nahe. Im gewöhnlichen Leben haben wir es mit einer Erfahrung zu thun, die halb und halb von dem Denken durchtränkt ist, die schon mehr oder weniger aus dem Dunkel des Anschauens zur lichten

Klarheit des geistigen Erfassens gehoben erscheint. Die Wissenschaften arbeiten darauf hinaus, diese Dunkelheit völlig zu überwinden und nichts in der Erfahrung zu lassen, was nicht von dem Gedanken durchsetzt würde. Was hat nun gegenüber den übrigen Wissenschaften die Erkenntnistheorie für eine Aufgabe erfüllt? Sie hat uns aufgeklärt über Zweck und Aufgabe aller Wissenschaft. Sie hat uns gezeigt, welche Bedeutung der Inhalt der einzelnen Wissenschaften hat. Unsere Erkenntnistheorie ist die Wissenschaft von der Bestimmung aller andern Wissenschaften. Sie hat uns aufgeklärt darüber, daß das in den einzelnen Wissenschaften Gewonnene der objektive Grund des Weltendaseins ist. Die Wissenschaften gelangen zu einer Reihe von Begriffen; über die eigentliche Aufgabe dieser Begriffe belehrt uns die Erkenntnistheorie. Mit diesem charakteristischen Ergebnis weicht unsere im Sinne der Goetheschen Denkweise gehaltene Erkenntnistheorie von allen anderen Erkenntnistheorien der Gegenwart ab. Sie will nicht bloß einen formalen Zusammenhang zwischen Denken und Sein feststellen, sie will das erkenntnistheoretische Problem nicht bloß logisch lösen, sie will zu einem positiven Resultat kommen. Sie zeigt, was der Inhalt unseres Denkens ist, und findet, daß dieses Was zugleich der objektive Weltinhalt ist. So wird uns die Erkenntnistheorie zur bedeutungsvollsten Wissenschaft für den Menschen. Sie klärt den Menschen über sich selbst auf, sie zeigt ihm seine Stellung in der Welt; sie ist damit ein Duell der Befriedigung für ihn. Sie sagt ihm erst, wozu er berufen ist. Im Besitze ihrer Wahrheiten fühlt sich der Mensch gehoben; sein wissenschaftliches Forschen gewinnt eine neue Beleuchtung. Nun erst weiß er, daß er mit dem Kern des Weltendaseins unmittelbar verknüpft ist, daß er diesen Kern, der allen übrigen Wesen verborgen bleibt, enthüllt, daß in ihm der Weltgeist zur Erscheinung kommt, daß er ihm innewohnt. Er sieht in sich selbst den Vollender des Weltprozesses, er sieht, daß er berufen ist, das zu vollenden, was die andern Kräfte der Welt nicht vermögen, daß er der Schöpfung die Krone aufzusetzen hat. Lehrt die Religion, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, so lehrt uns unsere Erkenntnistheorie, daß Gott die Schöpfung überhaupt nur bis zu einem gewissen Punkte geführt hat. Da hat er den Menschen entstehen lassen und dieser stellt sich, indem er sich selbst erkennt und um sich blickt, die Aufgabe, fortzuwirken, zu vollenden, was die Urkraft begonnen hat. Der Mensch vertieft sich in die Welt und erkennt, was sich auf dem Boden, der gelegt ist, weiter bauen läßt, er ersieht die Andeutung, die der Urgeist gemacht und führt das Angeedeutete aus. So ist die Erkenntnistheorie zugleich die Lehre von der Bedeutung und Bestimmung des Menschen und sie löst diese Aufgabe (von der „Bestimmung des Menschen“) in viel bestimmterer Weise als dies Fichte am Wendepunkte des 18. und 19. Jahrhunderts gethan hat. Man gelangt durch das Buch dieses starken Geistes durchaus nicht zu jener vollen Befriedigung, die uns durch unsere Erkenntnistheorie werden muß.

Wir haben allem einzelnen Dasein gegenüber die Aufgabe, es zu bearbeiten, daß es als von der Idee ausfließend erscheint, daß es als einzelnes ganz verflüchtigt und aufgeht in der Idee, in deren Element wir uns versetzt fühlen. Unser Geist hat die Aufgabe, sich so auszubilden, daß er imstande ist, aller ihm gegebenen Wirklichkeit eine solche Seite abzugewinnen, daß sie von der Idee ausgehend erscheint. Wir müssen uns als fortwährende Arbeiter erweisen in dem Sinne, daß wir jedes Erfahrungsobjekt so umgestalten, daß es als Teil unseres ideellen Weltbildes auftritt. Damit sind wir da angekommen, wo die Goethesche Weltbetrachtungsweise einsetzt. Wir müssen das Gesagte so anwenden, daß wir uns vorstellen, das von uns dargestellte Verhältnis von Idee und Wirklichkeit sei im Goetheschen Forschen That; er geht den Dingen so zu Leibe, wie wir es gerechtfertigt haben. Er sieht ja selbst sein inneres Wirken als eine lebendige Heuristik an, die, eine unbekannte geahnete Regel (die Idee) anerkennend, solche in der Außenwelt zu finden und in die Außenwelt einzuführen trachtet („Spr. in Prosa“ 287). Wenn Goethe fordert, daß der Mensch seine Organe belehren soll („Spr. in Prosa“ 561), so hat das auch nur den Sinn, daß der Mensch sich nicht einfach dem hingibt, was ihm seine Sinne überliefern, sondern er gibt seinen Sinnen die Richtung, daß sie ihm die Dinge im rechten Lichte zeigen.

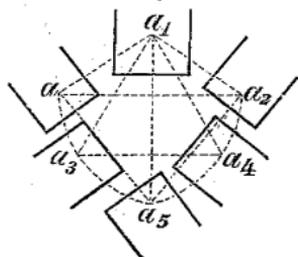
## Wissen und Handeln im Lichte der Goetheschen Denkweise.

### I. Methodologie.

Wir haben das Verhältnis von der durch das wissenschaftliche Denken gewonnenen Ideenwelt und der unmittelbar gegebenen Erfahrung festgestellt. Wir haben Anfang und Ende eines Prozesses kennen gelernt: Ideen-entblößte Erfahrung und Ideen-erfüllte Wirklichkeitsauffassung. Zwischen beiden liegt aber menschliche Thätigkeit. Der Mensch hat thätig das Ende aus dem Anfang hervorgehen zu lassen. Die Art, wie er das thut, ist nun die Methode. Es ist nun selbstverständlich, daß unsere Auffassung jenes Verhältnisses von Anfang und Ende der Wissenschaft auch eine eigentümliche Methode bedingen wird. Wovon werden wir bei Entwicklung derselben auszugehen haben? Das wissenschaftliche Denken muß sich Schritt für Schritt als ein Überwinden jener dunkeln Wirklichkeitsform ergeben, die wir als unmittelbar Gegebenes bezeichnet haben, und ein Herausheben desselben in die lichte Klarheit der Idee. Die Methode wird also darinnen bestehen müssen, daß wir bei jeglichem Dinge die Frage beantworten: welchen Anteil hat es für die einheitliche Ideenwelt; welche Stelle nimmt es in dem ideellen Bilde ein, das ich mir von der Welt mache? Wenn ich das eingesehen habe, wenn ich erkannt habe, wie ein Ding sich an meine Ideen anschließt, dann ist mein Erkenntnisbedürfnis befriedigt. Für das letztere gibt es nur ein Nichtbefriedigendes:

wenn mir ein Ding gegenübertritt, das sich nirgends an die von mir vertretene Anschauung anschließen will. Das ideelle Unbehagen muß überwunden werden, das daraus fließt, daß es irgend etwas gibt, von dem ich mir sagen müßte: ich sehe, es ist da; wenn ich ihm gegenüber trete, sieht es mich wie ein Fragezeichen an; aber ich finde nirgends in der Harmonie meiner Gedanken den Punkt, wo ich es einreihen könnte; die Fragen, die ich in Ansehung seiner stellen muß, bleiben unbeantwortet; ich mag mein Gedankensystem drehen und wenden, wie ich will. Daraus ersehen wir, wessen wir in Ansehung eines jeden Dinges bedürfen. Wenn ich ihm gegenüber trete, starrt es mich als einzelnes an. In mir drängt die Gedankenwelt jenem Punkte zu, wo der Begriff des Dinges liegt. Ich ruhe nicht eher, bis das, was mir zuerst als einzelnes gegenüber getreten ist, als Glied innerhalb der Gedankenwelt erscheint. So löst sich das einzelne als solches auf und erscheint in einem großen Zusammenhange. Jetzt ist es von der andern Gedankenmasse beleuchtet, jetzt ist es dienendes Glied und es ist mir völlig klar, was es innerhalb der großen Harmonie zu bedeuten hat. Das geht in uns vor, wenn wir einem Gegenstande der Erfahrung betrachtend gegenüber treten. Aller Fortschritt der Wissenschaft beruht auf dem Gewahrwerden des Punktes, wo sich irgend eine Erscheinung in die Harmonie der Gedankenwelt eingliedern läßt. Man darf das nicht mißverstehen. Es kann nicht so gemeint sein, als wenn jede Erscheinung durch die hergebrachten Begriffe erklärbar sein müsse; als ob unsere Ideenwelt abgeschlossen wäre und alles neu zu erfahrende sich mit irgend einem Begriffe, den wir schon besitzen, decken müsse. Jenes Drängen der Gedankenwelt kann auch zu einem Punkte hingehen, der bisher überhaupt noch von keinem Menschen gedacht worden. Und das ideelle Fortschreiten der Geschichte der Wissenschaft beruht gerade darauf, daß das Denken neue Ideenengebilde an die Oberfläche wirft. Jedes solche Gedankengebilde hängt mit tausend Fäden mit allen andern möglichen Gedanken zusammen. Mit diesem Begriffe in dieser, mit einem andern in einer andern Weise. Und darinnen besteht die wissenschaftliche Methode, daß wir den Begriff einer einzelnen Erscheinung in seinem Zusammenhange mit der übrigen Ideenwelt aufzeigen. Wir nennen diesen Vorgang: Ableiten (Beweisen) des Begriffes. Alles wissenschaftliche Denken besteht aber nur darinnen, daß wir die bestehenden Übergänge von Begriff zu Begriff finden, besteht in dem Hervorgehenlassen eines Begriffes aus dem andern. Hin- und Herbewegung unseres Denkens von Begriff zu Begriff, das ist wissenschaftliche Methode. Man wird nun sagen, das sei ja die alte Geschichte von der Korrespondenz von Begriffswelt und Erfahrungswelt. Wir müßten voraussetzen, daß die Welt außer uns (das Transsubjektive) unserer Begriffswelt korrespondiere, wenn wir glauben sollen, daß das Hin- und Hergehen von Begriff zu Begriff zu einem Bilde der Wirklichkeit führe. Das ist aber nur eine verfehlte Auffassung des Verhältnisses von Einzel-

gebilde und Begriff. Wenn ich einem Gebilde der Erfahrungswelt gegenüber trete, so weiß ich überhaupt gar nicht, was es ist. Erst, wenn ich es überwunden, wenn mir sein Begriff aufgeleuchtet hat, dann weiß ich, was ich vor mir habe. Das will doch aber nicht sagen, daß jenes Einzelgebilde und der Begriff zwei verschiedene Dinge sind. Nein sie sind dasselbe und was mir im besonderen gegenübertritt, ist nichts als der Begriff. Der Grund, warum ich jenes Gebilde als abgesondertes, von der andern Wirklichkeit getrenntes Stück sehe, ist eben der, daß ich es seiner Wesenheit nach noch nicht erkenne, daß es mir noch nicht als das entgegentritt, was es ist. Daraus ergibt sich das Mittel, unsere wissenschaftliche Methode weiter zu charakterisieren. Jedes einzelne Wirklichkeitsgebilde repräsentiert innerhalb des Gedankensystems einen bestimmten Inhalt. Es ist in der Allheit der Ideenwelt begründet und kann nur im Zusammenhange mit ihr begriffen werden. So muß notwendig jedes Ding zu einer doppelten Denkarbeit auffordern. Zuerst ist der Gedanke in scharfen Konturen festzustellen, der ihm entspricht, und hernach sind alle Fäden festzustellen, die von diesem Gedanken zur Gesamt-Gedankenwelt führen. Klarheit im Einzelnen und Tiefe im Ganzen sind die zwei bedeutendsten Erfordernisse der Wirklichkeit. Jene ist Sache des Verstandes, diese Sache der Vernunft. Der Verstand schafft Gedankengebilde für die einzelnen Dinge der Wirklichkeit. Er entspricht seiner Aufgabe um so mehr, je genauer er dieselben umgrenzt, je schärfere Konturen er zieht. Die Vernunft hat dann diese Gebilde in die Harmonie der gesamten Ideenwelt einzureihen. Das setzt natürlich folgendes voraus: in dem Inhalte der Gedankengebilde, die der Verstand schafft, ist jene Einheit schon, lebt schon ein und dasselbe Leben, nur hält der Verstand alles künstlich auseinander. Die Vernunft hebt, ohne die Klarheit zu verwischen, nur die Trennung wieder auf. Der Verstand entfernt uns von der Wirklichkeit, die Vernunft führt uns auf sie wieder zurück. Graphisch wird sich das so darstellen:



In dem nebenstehenden Gebilde hängt alles zusammen; es lebt in allen Teilen dasselbe Prinzip. Der Verstand schafft die Trennung der einzelnen Gebilde\*), weil sie uns ja in dem Gegebenen als einzelne gegenüber treten, und die Vernunft erkennt die Einheitlichkeit.\*\*)

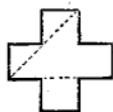
Wenn wir folgende zwei Wahrnehmungen haben: 1) die einfallenden Sonnenstrahlen und 2) einen erwärmten Stein, so hält der Verstand die

beiden Dinge auseinander, weil sie uns als zwei gegenüber treten; er hält das eine als Ursache, das andere als Wirkung fest; dann tritt die Vernunft hinzu, reißt die Scheidewand nieder und erkennt die Einheit in der Zweierheit. Alle Begriffe, die der Verstand schafft: Ursache

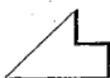
\*) Diese Trennung ist durch die absondernden ganz ausgezogenen Linien charakterisiert.

\*\*) Dieselbe ist durch die punktierten Linien versinnlicht.

und Wirkung, Substanz und Eigenschaft, Leib und Seele, Idee und Wirklichkeit, Gott und Welt zc. sind nur da, um die einheitliche Wirklichkeit künstlich auseinanderzuhalten, und die Vernunft hat, ohne den damit geschaffenen Inhalt zu verwischen, ohne die Klarheit des Verstandes mystisch zu verdunkeln, in der Vielheit die innere Einheit aufzusuchen. Sie kommt damit auf das zurück, wovon sich der Verstand entfernt hat, auf die einheitliche Wirklichkeit. Will man eine genaue Nomenklatur haben, so nenne man die Verstandesgebilde Begriffe, die Vernunftschöpfungen Ideen. Und man sieht, daß der Weg der Wissenschaft ist: sich durch den Begriff zur Idee zu erheben. Und hier ist der Ort, wo sich uns in der klarsten Weise das subjektive und das objektive Element unseres Erkennens auseinanderlegen. Es ist erstlich, daß die Trennung nur subjektiven Bestand hat, nur durch unsern Verstand geschaffen ist. Es kann mich nicht hindern, daß ich ein und dieselbe objektive Einheit in Gedankengebilde zerlege, die von denen meines Mitmenschen verschieden sind; das hindert nicht, daß meine Vernunft in der Verbindung wieder zu derselben objektiven Einheit gelangt, von der wir ja beide ausgegangen sind. Das einheitliche Wirklichkeitsgebilde sei



, sinnbildlich dargestellt. Ich trenne es verstandesgemäß so:



; ein anderer:



; wir fassen es

vernunftgemäß zusammen und erhalten dasselbe Gebilde. Damit wird es uns erklärlich, wie die Menschen so verschiedene Begriffe, so verschiedene Anschauungen, von der Wirklichkeit haben können, trotzdem diese doch nur eine sein kann. **Die Verschiedenheit liegt in der Verschiedenheit unserer Verstandeswelten.** Damit verbreitet sich für uns ein Licht über die Entwicklung verschiedener wissenschaftlicher Standpunkte. Wir begreifen, woher die vielfachen philosophischen Standpunkte kommen, und haben nicht nötig, ausschließlich einer die Palme der Wahrheit zuzuerkennen. Wir wissen auch, welchen Standpunkt wir selbst gegenüber der Vielheit menschlicher Anschauungen einzunehmen haben. Wir werden nicht ausschließlich fragen: was ist wahr, was ist falsch? Wir werden immer untersuchen, in welcher Art die Verstandeswelt eines Denkers aus der Weltharmonie hervorgeht, wir werden zu begreifen suchen und nicht aburteilen und sogleich als Irrtum ansehen, was mit der eigenen Auffassung nicht übereinstimmt. Zu diesem Quell der Verschiedenheit unserer wissenschaftlichen Standpunkte tritt dadurch ein neuer, daß jeder einzelne Mensch ein anderes Erfahrungsfeld hat. Es tritt ja jedem aus der gesamten Wirklichkeit gleichsam ein Ausschnitt gegenüber.

Diesen bearbeitet sein Verstand und der ist ihm der Vermittler auf dem Wege zur Idee. Wenn wir also auch alle dieselbe Idee wahrnehmen, so ist das doch immer auf andern Gebieten der Fall. Es kann also nur das Endresultat, zu dem wir kommen, dasselbe sein; die Wege hingegen können verschieden sein. Es kommt überhaupt gar nicht darauf an, daß die einzelnen Urtheile und Begriffe, aus denen sich unser Wissen zusammensetzt, übereinstimmen, sondern nur darauf, daß sie uns zuletzt dahin führen, daß wir in dem Fahrwasser der Idee schwimmen. Und in diesem Fahrwasser müssen sich zuletzt alle Menschen treffen, wenn sie energisches Denken über ihren Sonderstandpunkt hinausführt. Es kann ja möglich sein, daß uns eine beschränkte Erfahrung oder ein unproduktiver Geist zu einer einseitigen, unvollständigen Ansicht führt, aber selbst die geringste Summe dessen, was wir erfahren, muß uns zuletzt zur Idee führen, denn zur Letztern erheben wir uns nicht durch eine mehr oder weniger große Erfahrung, sondern allein durch unsere Fähigkeiten als menschliche Persönlichkeit. Eine beschränkte Erfahrung kann nur zur Folge haben, daß wir die Idee in einseitiger Weise aussprechen, daß wir über geringe Mittel verfügen, das Licht, das in uns leuchtet, zum Ausdruck zu bringen; sie kann uns aber nicht überhaupt hindern, jenes Licht in uns aufgehen zu lassen. Ob unsere wissenschaftliche oder überhaupt Weltansicht auch vollständig sei, das ist neben der nach ihrer geistigen Tiefe eine ganz andere Frage. Wenn man nun an Goethe wieder herantritt, so wird man viele seiner Darlegungen, mit unseren Ausführungen in diesem Kapitel zusammengehalten, als einfache Konsequenzen der Letztern erkennen. Dieses Verhältnis halten wir für das einzig richtige zwischen Autor und Ausleger. Wenn Goethe sagt: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben und es ist doch immer dieselbige“ („Spr. in Prosa“ 211), so ist das nur mit Voraussetzung dessen, was wir hier entwickelt haben, zu verstehen.

## II. Dogmatische und immanente Methode.

Ein wissenschaftliches Urtheil kommt dadurch zustande, daß wir entweder zwei Begriffe oder eine Wahrnehmung und einen Begriff verbinden. Von der erstern Art ist das Urtheil: Keine Wirkung ohne Ursache; von der letztern: Die Tulpe ist eine Pflanze. Das tägliche Leben erkennt dann auch noch Urtheile, wo Wahrnehmung mit Wahrnehmung verbunden wird, z. B.: Die Rose ist rot. Wenn wir ein Urtheil vollziehen, so geschieht dies aus diesem oder jenem Grunde. Nun kann es über diesen Grund zwei verschiedene Ansichten geben. Die eine nimmt an, daß die sachlichen (objektiven) Gründe, warum das Urtheil, das wir vollziehen, wahr ist, jenseits dessen liegen, was uns in den in das Urtheil eingehenden Begriffen oder Wahrnehmungen gegeben ist. Der Grund, warum ein Urtheil wahr ist, fällt nach dieser Ansicht nicht

zusammen mit den subjektiven Gründen, aus denen wir dieses Urtheil fällen. Unsere logischen Gründe haben nach dieser Ansicht mit den objektiven nichts zu thun. Es kann sein, daß diese Ansicht irgend einen Weg vorschlägt, um zu den objektiven Gründen unserer Einsichten zu kommen, die Mittel, die unser erkennendes Denken hat, reichen dazu nicht aus. Für das Erkennen liegt die meine Behauptungen bedingende objektive Wesenheit in einer mir unbekanntem Welt; die Behauptung mit ihren formellen Gründen (Widerspruchslosigkeit, Stützung durch verschiedene Axiome u.) allein in der meinigen. Eine Wissenschaft, die auf dieser Anschauung beruht, ist eine dogmatische. Eine solche dogmatische Wissenschaft ist sowohl die theologisierende Philosophie, die sich auf den Offenbarungsglauben stützt, als auch die moderne Erfahrungswissenschaft, denn es gibt nicht nur ein Dogma der Offenbarung, es gibt auch ein Dogma der Erfahrung. Das Dogma der Offenbarung überliefert dem Menschen Wahrheiten über Dinge, die seinem Gesichtskreise völlig entzogen sind. Er kennt die Welt nicht, über die ihm die fertigen Behauptungen zu glauben, vorgeschrieben wird. Er kann an die Gründe der letztern nicht herankommen. Er kann daher nie eine Einsicht gewinnen, warum sie wahr sind. Er kann kein Wissen, nur einen Glauben, gewinnen. Dagegen sind aber auch die Behauptungen jener Erfahrungswissenschaft bloße Dogmen, die da glaubt, daß man bei der bloßen, reinen Erfahrung stehen bleiben soll und nur deren Veränderungen beobachten, beschreiben und systematisch zusammenstellen soll, ohne sich zu den in der bloßen unmittelbaren Erfahrung noch nicht gegebenen Bedingungen zu erheben. Wir gewinnen ja die Wahrheit auch in diesem Falle nicht durch die Einsicht in die Sache, sondern sie wird uns von außen aufgedrängt. Ich sehe, was vorgeht und da ist, und registriere es; warum das nun so ist, das liegt im Objekte. Ich sehe nur die Folge, nicht den Grund. Das Dogma der Offenbarung beherrschte ehemals die Wissenschaft, heute thut es das Dogma der Erfahrung. Ehemals galt es als Vermessenheit, über die Gründe der geoffenbarten Wahrheiten nachzudenken; heute gilt es als Unmöglichkeit, anderes zu wissen, als was die Thatsachen aussprechen. Das „Warum sie so und nicht anders sprechen“ gilt als unerfahrbar und deshalb unerreichbar.

Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß die Annahme eines Grundes, warum ein Urtheil wahr ist, neben dem, warum wir es als wahr anerkennen, ein Unding ist. Wenn wir bis zu dem Punkte vordringen, wo uns die Wesenheit einer Sache als Idee aufgeht, so erblicken wir in der letztern etwas völlig in sich Abgeschlossenes, etwas sich selbst Stützendes und Tragendes, das gar keine Erklärung von außen mehr fordert, sodaß wir dabei stehen bleiben können. Wir sehen an der Idee — wenn wir nur die Fähigkeit dazu haben —, daß sie alles, was sie konstituiert, in sich selber hat, daß wir mit ihr alles haben, wonach gefragt werden kann. Der gesamte Seinsgrund ist in der Idee aufgegangen, hat sich in

sie ergossen, rückhaltslos, so daß wir ihn nirgends als in ihr zu suchen haben. In der Idee haben wir nicht ein Bild von dem, was wir zu den Dingen suchen; wir haben dieses Gesuchte selbst. Indem die Teile unserer Ideenwelt in den Urteilen zusammenschließen, ist es der eigene Inhalt derselben, der das bewirkt, nicht Gründe, die außerhalb liegen. In unserem Denken sind die sachlichen und nicht bloß die formellen Gründe für unsere Behauptungen unmittelbar gegenwärtig.

Damit ist die Ansicht abgewiesen, welche eine außerideelle absolute Realität annimmt, von denen alle Dinge, einschließlich des Denkens selbst, getragen werden. Für diese Weltansicht kann der Grund zu dem Bestehenden überhaupt nicht in dem uns Erreichbaren gefunden werden. Er ist der uns vorliegenden Welt nicht eingeboren, er ist außerhalb ihrer vorhanden; ein Wesen für sich, das neben ihr besteht. Diese Ansicht kann man Realismus nennen. Sie tritt in zwei Formen auf. Sie nimmt entweder eine Vielzahl von realen Wesen an, die der Welt zum Grunde liegen (Leibniz, Herbart), oder ein einheitliches Reales (Schopenhauer). Ein solches Seiendes kann nie als mit der Idee identisch erkannt werden; es ist schon als wesensverschieden von ihr vorausgesetzt. Wer sich des klaren Sinnes der Frage nach dem Wesen der Erscheinungen bewußt wird, kann ein Anhänger dieses Realismus nicht sein. Was hat es denn für einen Sinn, nach dem Wesen der Welt zu fragen? Es hat gar keinen andern Sinn, als daß, wenn ich einem Dinge gegenüber trete, sich in mir eine Stimme geltend macht, die mir sagt, daß das Ding letzten Endes noch etwas ganz anderes ist, als was ich sinnensfällig wahrnehme. Das, was es noch ist, arbeitet schon in mir, drängt in mir zur Erscheinung, während ich das Ding außer mir erblicke. Nur weil die in mir arbeitende Ideenwelt mich drängt, die mich umgebende Welt aus ihr zu erklären, fordere ich eine solche Erklärung. Für ein Wesen, in dem sich keine Ideen emporarbeiten, ist der Drang, die Dinge noch weiter zu erklären, nicht da; sie sind an der sinnensfälligen Erscheinung vollbefriedigt. Die Forderung nach Erklärung der Welt geht hervor aus dem Bedürfnisse des Denkens, den für letzteres erreichbaren Inhalt mit der erscheinenden Wirklichkeit in eins zu verschmelzen, alles begrifflich zu durchdringen, das, was wir sehen, hören u. s. w., zu einem solchen zu machen, das wir verstehen. Wer diese Sätze ihrer vollen Tragweite nach in Erwägung zieht, kann unmöglich ein Anhänger des oben charakterisierten Realismus sein. Die Welt durch ein Reales, das nicht Idee ist, erklären zu wollen, ist ein solcher Widerspruch, daß man gar nicht begreift, wie es überhaupt möglich ist, daß er Anhänger gewinnen konnte. Das uns wahrnehmbare Wirkliche durch irgend etwas zu erklären, was sich innerhalb des Denkens gar nicht geltend macht, ja was grundsätzlich verschieden von dem Gedanklichen sein soll, können wir weder das Bedürfnis haben, noch ist ein solches Beginnen möglich. Erstens: woher sollen wir das Bedürfnis haben, die Welt durch etwas zu erklären, das sich uns nirgends

aufdrängt, das sich uns verbirgt? Und nehmen wir an, es trete uns entgegen, dann entsteht wieder die Frage: in welcher Form und wo? Im Denken kann es doch nicht sein. Und selbst wieder in der äußern oder innern Wahrnehmung? Was soll es denn dann für einen Sinn haben, die Sinnenwelt durch qualitativ Gleichstehendes zu erklären. Blicke nur noch ein drittes: die Annahme, wir hätten ein Vermögen, das außer-gedankliche und realste Wesen auf anderm Wege als durch Denken und Wahrnehmung zu erreichen. Wer diese Annahme macht, ist in den Mysticismus verfallen. Wir haben uns mit ihm nicht zu befassen; denn uns geht nur das Verhältnis von Denken und Sein, von Idee und Wirklichkeit an. Für den Mysticismus muß ein Mystiker eine Erkenntnistheorie schreiben. Der Standpunkt des spätern Schelling, wonach wir mit Hilfe unserer Vernunft nur das Was des Weltinhaltes entwickeln, nicht aber das Daß erreichen können, erscheint uns als das größte Umding. Denn für uns ist das Daß die Voraussetzung des Was, und wir wüßten nicht, wie wir zu dem Was eines Dinges kommen sollten, dessen Daß nicht vorher schon sicher gestellt wäre. Das Daß wohnt doch dem Inhalt meiner Vernunft schon inne, indem ich sein Was ergreife. Diese Annahme Schellings, daß wir einen positiven Weltinhalt haben können, ohne die Überzeugung, daß er existiere, und daß wir dieses Daß erst durch höhere Erfahrung gewinnen müssen, erscheint uns vor einem sich selbst verstehenden Denken so unbegreiflich, daß wir annehmen müssen, Schelling habe in seiner spätern Zeit den Standpunkt seiner Jugend, der auf Goethe einen so mächtigen Eindruck machte, selbst nicht mehr verstanden.

Es geht nicht an, höhere Daseinsformen anzunehmen als die, welche der Ideenwelt zukommen. Nur weil der Mensch nur zu oft nicht imstande ist, zu begreifen, daß das Sein der Idee ein weit höheres, volleres ist als das der wahrgenommenen Wirklichkeit, sucht er noch eine weitere Realität. Er hält das Ideen-Sein für ein Chimärenhaftes, der Durchtränkung mit dem Realen Entbehrendes und ist damit nicht zufrieden. Er kann eben die Idee in ihrer Positivität nicht erfassen, er hat sie nur als Abstraktes, er ahnt ihre Fülle, ihre innere Vollendetheit und Gebiegenheit nicht. Wir müssen aber an die Bildung die Anforderung stellen, daß sie sich hinausarbeite bis zu jenem höhern Standpunkt, wo auch ein Sein, das nicht mit Augen gesehen, nicht mit Händen gegriffen, sondern mit der Vernunft erfaßt werden muß, als Reales angesehen wird. Wir haben also eigentlich einen Idealismus begründet, der Realismus zugleich ist. Unser Gedankengang ist: das Denken drängt nach Erklärung der Wirklichkeit aus der Idee. Es verbirgt dieses Drängen in die Frage: was ist das Wesen der Wirklichkeit? Nach dem Inhalt dieses Wesens selbst fragen wir erst am Ende der Wissenschaft, nicht wie es der Realismus macht, ein Reales vorauszusetzen und daraus dann die Wirklichkeit abzuleiten. Wir unterscheiden uns von dem Realismus durch das volle

Bewußtsein davon, daß wir ein Mittel, die Welt zu erklären, nur in der Idee haben. Auch der Realismus hat nur dieses Mittel, aber er weiß es nicht. Er leitet die Welt aus Ideen ab, aber er glaubt, er leite sie aus einer andern Realität her. Leibnizens Monadenwelt ist nichts als eine Ideenwelt, aber er glaubt in ihr eine höhere Realität als eine ideelle zu besitzen. Alle Realisten machen den gleichen Fehler: sie sinnen Wesen aus und werden nicht gewahr, daß sie aus der Idee nicht hinauskommen. Wir haben diesen Realismus abgewiesen, weil er sich über die Ideenwesenheit seines Weltgrundes täuscht, wir haben aber auch jenen falschen Idealismus abzumeisen, der da glaubt, weil wir über die Idee nicht hinauskommen, kommen wir über unser Bewußtsein nicht hinaus und es seien alle uns gegebenen Vorstellungen und alle Welt nur subjektiver Schein, nur ein Traum, den unser Bewußtsein träumt (Fichte). Diese Idealisten begreifen wieder nicht, daß, obzwar wir über die Idee nicht hinauskommen, wir doch in der Idee das Objektive haben, das in sich selbst und nicht im Subjekt Begründete. Sie bedenken nicht, daß, wenn wir auch nicht aus der Einheitlichkeit des Denkens hinauskommen, wir mit dem vernünftigen Denken mitten in die volle Objektivität hineinkommen. Die Realisten begreifen nicht, daß das Objektive Idee ist, die Idealisten nicht, daß die Idee objektiv ist.

Wir haben uns noch mit den reinen Empiristen zu beschäftigen, die jedes Erklären des Wirklichen durch die Idee als eine unstatthafte philosophische Deduktion ansehen und das Stehenbleiben beim Sinnlich-Fasbaren fordern. Gegen diesen Standpunkt können wir einfach das sagen, daß seine Forderung doch nur eine methodische, nur eine formelle sein kann. Wir sollen beim Gegebenen stehen bleiben, heißt doch nur: wir sollen uns das aneignen, was uns gegenübertritt. Aber das Was desselben kann dieser Standpunkt am allerwenigsten etwas ausmachen, denn dieses Was muß ihm eben von dem Gegebenen selbst kommen. Wie man mit der Forderung der reinen Erfahrung zugleich fordern kann, nicht über die Sinnenwelt hinauszugehen, da doch die Idee ebenso die Forderung des Gegebenenseins erfüllen kann, ist uns völlig unbegreiflich. Das positivistische Erfahrungsprinzip muß die Frage ganz offen lassen, was gegeben ist, und vereinigt sich somit ganz gut mit einem idealistischen Forschungsergebnis. Dann aber ist diese Forderung ebenfalls mit der unsern zusammenfallend. Und wir vereinigen in unsrer Ansicht alle Standpunkte, insofern sie Berechtigung haben. Unser Standpunkt ist Idealismus, weil er in der Idee den Weltgrund sieht; er ist Realismus, weil er die Idee als das Reale anspricht, und er ist Positivismus oder Empirismus, weil er zu dem Inhalt der Idee nicht durch apriorische Konstruktion, sondern zu ihm als einem Gegebenen kommen will. Wir haben eine empirische Methode, die in das Reale dringt und sich im idealistischen Forschungsergebnis zuletzt befriedigt. Ein Schließen von einem Gegebenen als einem Bekannten auf ein zu Grund

liegendes Nicht-Gegebenes, Bedingendes kennen wir nicht. Einen Schluß, wo irgend ein Glied des Schlusses nicht gegeben ist, weisen wir ab. Das Schließen ist nur ein Übergehen von gegebenen Elementen zu andern ebenso gegebenen. Wir verbinden im Schlusse a mit b durch c; aber alles das muß gegeben sein. Wenn Volkelt sagt, unser Denken drängt uns dazu, zu dem Gegebenen eine Voraussetzung zu machen und es zu überschreiten, so sagen wir: in unserem Denken drängt uns schon das, was wir zu dem unmittelbar Gegebenen hinzufügen wollen. Wir müssen daher jede Metaphysik abweisen. Die Metaphysik will ja das Gegebene durch ein Nicht-Gegebenes, Erschlossenes erklären (Wolf, Herbart). Wir sehen in dem Schließen nur eine formelle Thätigkeit, die zu nichts Neuem führt, die nur Übergänge zwischen Positiv-Vorliegendem herbeiführt.

### III. System der Wissenschaft.

Welche Gestalt hat die fertige Wissenschaft im Lichte der Goetheschen Denkweise? Vor allem müßten wir festhalten, daß der gesamte Inhalt der Wissenschaft ein Gegebenes ist; theils gegeben als Sinnenwelt von außen, theils als Ideenwelt von innen. Alle unsere wissenschaftliche Thätigkeit wird also darinnen bestehen, die Form, in der uns dieser Gehalt des Gegebenen gegenübertritt, zu überwinden und zu einer uns befriedigenden zu machen. Dies ist notwendig, weil die innerliche Einheitlichkeit des Gegebenen in der ersten Form des Auftretens, wo uns nur die äußere Oberfläche erscheint, verborgen bleibt. Nun stellt sich diese methodische Thätigkeit, die einen solchen Zusammenhang herstellt, verschieden heraus, je nach den Erscheinungsgebieten, die wir bearbeiten. Der erste Fall ist folgender. Wir haben eine Mannigfaltigkeit von sinnfällig gegebenen Elementen. Diese stehen mit einander in Wechselbeziehung. Diese Wechselbeziehung wird uns klar, wenn wir uns ideell in die Sache vertiefen. Dann erscheint uns irgend eines der Elemente durch die andern mehr oder weniger und in dieser oder jener Weise bestimmt. Die Daseinsverhältnisse des einen werden uns durch die des andern begreiflich. Wir leiten die eine Erscheinung aus der andern ab. Die Erscheinung des erwärmten Steines leiten wir als Wirkung von den erwärmenden Sonnenstrahlen, als der Ursache, ab. Was wir an dem einen Dinge wahrnehmen, haben wir da erklärt, wenn wir es aus einem andern wahrnehmbaren ableiten. Wir sehen, in welcher Weise auf diesem Gebiete das ideelle Gesetz auftritt. Es umspannt die Dinge der Sinnenwelt, steht über ihnen. Es bestimmt die gesetzmäßige Wirkungsweise des einen Dinges, indem sie sie durch ein anderes bedingt sein läßt. Wir haben hier die Aufgabe, die Reihe der Erscheinungen so zusammenzustellen, daß eine aus der andern mit Notwendigkeit hervorgeht, daß sie alle ein Ganzes, durch und durch Gesetzmäßiges ausmachen. Das Gebiet, das in dieser Weise zu erklären ist, ist die unorganische Natur. Nun treten uns in der Erfahrung die einzelnen Erscheinungen keineswegs so gegen-

über, daß das Nächste im Raum und in der Zeit auch das Nächste dem innern Wesen nach ist. Wir müssen erst von dem räumlich und zeitlich Nächsten zu dem begrifflich Nächsten übergehen. Wir müssen zu einer Erscheinung die dem Wesen nach sich unmittelbar an sie anschließenden suchen. Wir müssen trachten, eine sich selbst ergänzende, sich tragende, sich gegenseitig stützende Reihe von Thatfachen zusammenzustellen. Daraus gewinnen wir eine Gruppe von auf einander wirkenden sinnenfälligen Elementen der Wirklichkeit, und das Phänomen, das sich vor uns abwickelt, folgt unmittelbar aus den in Betracht kommenden Faktoren in durchsichtiger, klarer Weise. Ein solches Phänomen nennen wir mit Goethe Urphänomen oder Grundthatfache. Dieses Urphänomen ist identisch mit dem objektiven Naturgesetz. Die hier besprochene Zusammenstellung kann entweder bloß im Gedanken geschehen, wie wenn ich die drei bei einem wagrecht geworfenen Stein in Betracht kommenden bedingenden Faktoren denke: 1) die Stosskraft, 2) die Anziehungskraft der Erde und 3) den Luftwiderstand und dann die Bahn des fliegenden Steines aus diesen Faktoren ableite, oder aber: ich kann die einzelnen Faktoren wirklich zusammenbringen und dann das aus ihrer Wechselwirkung folgende Phänomen abwarten. Das ist beim Versuche der Fall. Während uns ein Phänomen der Außenwelt unklar ist, weil wir nur das Bedingte (die Erscheinung), nicht die Bedingung kennen, ist uns das Phänomen, das der Versuch liefert, klar, denn wir haben die bedingenden Faktoren selbst zusammengestellt. Das ist der Weg der Naturforschung, daß sie von der Erfahrung ausgehe, um zu sehen, was wirklich ist; zu der Beobachtung fortschreite, um zu sehen, warum dieses wirklich ist, und sich dann zum Versuche steigere, um zu sehen, was wirklich sein kann. —

Leider scheint gerade jener Aufsatz Goethes verloren gegangen zu sein, der diesen Ansichten am besten zur Stütze dienen könnte. Er ist eine Fortsetzung des Aufsatzes: „Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt“ gewesen. Wir wollen, von dem letztern ausgehend, den möglichen Inhalt des ersteren nach der einzigen uns zugänglichen Quelle, dem Briefwechsel Goethes und Schillers, zu rekonstruieren suchen. Der Aufsatz: „Der Versuch u. . .“ ist hervorgegangen aus jenen Studien Goethes, die er anstellte, um seine optischen Arbeiten zu rechtfertigen. Er ist dann liegen geblieben, bis der Dichter im Jahre 1798 diese Studien mit frischer Kraft aufnahm und in Gemeinschaft mit Schiller die Grundprinzipien der naturwissenschaftlichen Methode einer gründlichen und von allem wissenschaftlichen Ernst getragenen Untersuchung unterzog. Am 10. Jänner 1798 (s. Goethes Briefwechsel mit Schiller Nr. 407) schickte er nun den oben erwähnten Aufsatz an Schiller zur Erwägung und am 13. (Brfw. Nr. 409) kündigt er dem Freunde an, daß er willens sei, die dort ausgesprochenen Ansichten in einem neuen Aufsatze weiter auszuarbeiten. Dieser Arbeit unterzog er sich auch und schon am 17. (Brfw.

Nr. 411) ging ein kleiner Aufsatz an Schiller ab, der eine Charakteristik der Methoden der Naturwissenschaft enthalten hat. Dieser Aufsatz findet sich nun in den Werken nicht. Er wäre unstreitig derjenige, der für die Würdigung von Goethes Grundanschauungen über die naturwissenschaftliche Methode die besten Anhaltspunkte gewährte. Wir können aber die Gedanken, die in demselben niedergelegt sind, aus dem ausführlichen Briefe Schillers vom 19. Jänner 1798 (Brfw. Nr. 412) erkennen, wobei in Betracht kommt, daß wir zu dem daselbst Angedeuteten vielfache Belege und Ergänzungen in Goethes „Sprüchen in Prosa“ finden.

Goethe unterscheidet drei Methoden der naturwissenschaftlichen Forschung. Dieselben beruhen auf drei verschiedenen Auffassungen der Phänomene. Die erste Methode ist der gemeine Empirismus, der nicht über das empirische Phänomen, über den unmittelbaren Thatbestand hinausgeht. Er bleibt bei einzelnen Erscheinungen stehen. Will der gemeine Empirismus konsequent sein, so muß er seine ganze Thätigkeit darauf beschränken, jedes ihm aufstößende Phänomen genau nach allen Einzelheiten zu beschreiben, d. i. den empirischen Thatbestand aufzunehmen. Wissenschaft wäre ihm nur die Summe aller dieser Einzelbeschreibungen aufgenommener Thatbestände. Gegenüber dem gemeinen Empirismus bildet nun der Rationalismus die nächst höhere Stufe. Dieser geht auf das wissenschaftliche Phänomen. Diese Anschauung beschränkt sich nicht mehr auf die bloße Beschreibung der Phänomene, sondern sie sucht dieselben durch Aufdeckung der Ursachen, durch Aufstellung von Hypothesen zc. zu erklären. Es ist die Stufe, wo der Verstand aus den Erscheinungen auf deren Ursachen und Zusammenhänge schließt. Sowohl die erstere wie die letzte Methode erklärt Goethe für Einseitigkeiten. Der gemeine Empirismus ist die rohe Unwissenschaft, weil er nie aus der bloßen Auffassung der Zufälligkeiten herauskommt, der Rationalismus dagegen interpretiert in die Erscheinungswelt Ursachen und Zusammenhänge hinein, die nicht in derselben sind. Jener kann sich aus der Fülle der Erscheinungen nicht zum freien Denken erheben, dieser verliert dieselbe als den sichern Boden unter seinen Füßen und verfällt der Willkür der Einbildungskraft und des subjektiven Einfalles. Goethe rügt die Sucht, mit Erscheinungen sogleich durch subjektive Willkür Folgerungen zu verbinden, mit den schärfsten Worten, so „Sprüche in Prosa“ 780: „Es ist eine schlimme Sache, die doch manchem Beobachter begegnet, mit einer Anschauung sogleich eine Folgerung zu verknüpfen und beide für gleichgeltend zu achten“, und 784: „Theorieen sind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes, der die Phänomene gern los sein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einschleibt. Man ahnet, man sieht wohl auch, daß es nur ein Behelf ist; liebt sich nicht aber Leidenschaft und Parteigeist jederzeit Behelfe? Und mit Recht, da sie ihrer so sehr bedürfen.“ Besonders tadelt Goethe den Mißbrauch, den die Kausalbestimmung veranlaßt. Der Rationalismus in seiner ungezügelter Phän-

tastik sucht dort Kausalität, wo sie, durch die Fakten zu suchen, nicht geboten ist. „Sprüche in Prosa“ 798 heißt: „Der eingeborenste Begriff, der notwendigste, von Ursach und Wirkung, wird in der Anwendung die Veranlassung zu unzähligen sich immer wiederholenden Irrthümern.“ Namentlich führt ihn seine Sucht nach einfachen Verbindungen dahin, die Phänomene wie die Glieder einer Kette nach Ursache und Wirkung rein der Länge nach an einander gereiht zu denken; während die Wahrheit doch ist, daß irgend eine Erscheinung, die durch eine der Zeit nach frühere kausal bedingt ist, zugleich auch noch von vielen andern Einwirkungen abhängt. Es wird in diesem Falle bloß die Länge und nicht die Breite der Natur in Anschlag gebracht. Beide Wege, der gemeine Empirismus und der Rationalismus, sind nun für Goethe wohl Durchgangspunkte für die höchste wissenschaftliche Methode, aber eben nur Durchgangspunkte, die überwunden werden müssen. Und dies geschieht mit dem rationellen Empirismus, der sich mit dem reinen Phänomen, das identisch mit dem objektiven Naturgesetz ist, beschäftigt. Die gemeine Empirie, die unmittelbare Erfahrung bietet uns nur Einzelnes, Unzusammenhängendes, ein Aggregat von Erscheinungen. Das heißt, sie bietet uns das nicht als letzten Abschluß der wissenschaftlichen Betrachtung, wohl aber als erste Erfahrung. Unser wissenschaftliches Bedürfnis sucht aber nur Zusammenhängendes, begreift das Einzelne nur als Glied einer Verbindung. So gehen das Bedürfnis des Begreifens und die Thatfachen der Natur scheinbar auseinander. Im Geiste ist nur Zusammenhang, in der Natur nur Sonderung, der Geist erstrebt die Gattung, die Natur schafft nur Individuen. Die Lösung dieses Widerspruches ergibt sich aus der Erwägung, daß einerseits die verbindende Kraft des Geistes inhaltslos ist, somit allein, durch sich selbst, nichts Positives erkennen kann, daß andererseits die Sonderung der Naturobjekte nicht in deren Wesen selbst begründet ist, sondern in deren räumlicher Erscheinung, daß vielmehr bei Durchdringung des Wesens des Individuellen, des Besondern, dieses selbst uns auf die Gattung hinweist. Weil die Objekte der Natur in der Erscheinung gesondert sind, bedarf es der zusammenfassenden Kraft des Geistes, ihre innere Einheit zu zeigen. Weil die Einheit des Verstandes für sich leer ist, muß er sie mit den Objekten der Natur erfüllen. So kommen auf dieser dritten Stufe Phänomen und Geistesvermögen einander entgegen und gehen in eins auf und der Geist kann jetzt erst vollbefriedigt sein. —

Ein weiteres Gebiet der Forschung ist jenes, wo uns das Einzelne in seiner Daseinsweise nicht als die Folge eines andern, neben ihm Bestehenden erscheint, wo wir es daher auch nicht dadurch begreifen, daß wir ein anderes, Gleichartiges zu Hülfe rufen. Hier erscheint uns eine Reihe von sinnenfälligen Erscheinungselementen als unmittelbare Ausgestaltung eines einheitlichen Prinzipes und wir müssen zu diesem Prinzipie vordringen, wenn wir die Einzelercheinung begreifen wollen. Wir können

auf diesem Gebiete das Phänomen nicht aus äußerer Einwirkung erklären, wir müssen es von innen heraus ableiten. Was früher bestimmend war, ist jetzt bloß veranlassend. Während ich beim frühern Gebiete alles begriffen habe, wenn es mir gelungen ist, es als Folge eines andern anzusehen, es von einer äußern Bedingung abzuleiten, werde ich hier zu einer andern Fragestellung gezwungen. Wenn ich den äußern Einfluß kenne, so habe ich noch keinen Aufschluß darüber erlangt, daß das Phänomen gerade in dieser und keiner andern Weise abläuft. Ich muß es von dem centralen Prinzip jenes Dinges ableiten, auf das der äußere Einfluß stattgefunden hat. Ich kann nicht sagen: dieser äußere Einfluß hat diese Wirkung, sondern nur: auf diesen bestimmten äußern Einfluß antwortet das innere Wirkungsprinzip in dieser bestimmten Weise. Was geschieht, ist Folge einer innern Gesetzmäßigkeit. Ich muß also diese innere Gesetzmäßigkeit kennen. Ich muß erforschen, was sich von innen heraus gestaltet. Dieses sich gestaltende Prinzip, das auf diesem Gebiete jedem Phänomen zu Grunde liegt, das ich in allem zu suchen habe, ist der Typus. Wir sind im Gebiete der organischen Natur. Was in der unorganischen Natur Urphänomen, das ist in der Organik Typus. Der Typus ist ein allgemeines Bild des Organismus: die Idee desselben; die Tierheit im Tiere. Die weitere Ausführung dieses Gedankenganges wolle man im ersten Bande der naturwissenschaftlichen Schriften nachlesen. Wir mußten hier die Hauptpunkte wegen des Zusammenhangs noch einmal anführen. In den ethischen und historischen Wissenschaften haben wir es dann mit der Idee im engeren Sinne zu thun. Die Ethik und die Geschichte sind Idealwissenschaften. Ihre Wirklichkeit sind Ideen. — Der Einzelwissenschaft obliegt es, das Gegebene so weit zu bearbeiten, daß sie es bis zu Urphänomen, Typus und den leitenden Ideen in der Geschichte bringt. „Kann der Physiker zur Erkenntnis desjenigen gelangen, was wir ein Urphänomen genannt haben, so ist er geborgen, und der Philosoph mit ihm; er, denn er überzeugt sich, daß er an die Grenze seiner Wissenschaft gelangt sei, daß er sich auf der empirischen Höhe befinde, wo er rückwärts die Erfahrung in allen ihren Stufen überschauen, und vorwärts in das Reich der Theorie, wo nicht eintreten, doch einblicken könne. Der Philosoph ist geborgen: denn er nimmt aus des Physikers Hand ein Letztes, das bei ihm ein Erstes wird“ („Farbenlehre“ 720). — Hier tritt nämlich der Philosoph mit seiner Arbeit auf. Er ergreift die Urphänomene und bringt sie in den befriedigenden ideellen Zusammenhang. Wir sehen, durch was im Sinne der Goetheschen Weltanschauung die Metaphysik zu ersetzen ist: durch eine ideengemäße Betrachtung, Zusammenstellung und Ableitung der Urphänomene. In diesem Sinne spricht sich Goethe wiederholt über das Verhältnis von empirischer Wissenschaft und Philosophie aus; besonders deutlich in seinen Briefen an Hegel (Strehle I, 239). Goethe spricht in den Annalen wiederholt von einem Schema der Naturwissenschaft. Wenn

sich dasselbe vorfände, würden wir daraus ersehen, wie er sich selbst das Verhältnis der einzelnen Urphänomene unter einander dachte; wie er sie in eine notwendige Kette zusammenstellte. Eine Vorstellung davon gewinnen wir auch, wenn wir die Tabelle berücksichtigen, die er im 1. B. 4. S. „zur Naturwissenschaft“ von allen möglichen Wirkungsarten gibt:

Zufällig  
 Mechanisch  
 Physisch  
 Chemisch  
 Organisch  
 Psychisch  
 Ethisch  
 Religiös  
 Genial.

Nach dieser aufsteigenden Reihe hätte man sich bei Anordnung der Urphänomene zu richten. —

#### IV. Über Erkenntnisgrenzen und Hypothesenbildung.

Man spricht heute viel von Grenzen unseres Erkennens. Unsere Fähigkeit, das Bestehende zu erklären, soll nur bis zu einem gewissen Punkte reichen, bei dem sollen wir Halt machen. Wir glauben in Bezug auf diese Frage das Richtige zu treffen, wenn wir sie richtig stellen. Denn es kommt ja so vielfach nur auf eine richtige Fragestellung an, und ein ganzes Heer von Irrtümern wird zerstreut. Wenn wir bedenken, daß der Gegenstand, in Bezug auf welchen sich in uns ein Erklärungsbedürfnis geltend macht, gegeben sein muß, so ist es klar, daß das Gegebene selbst uns eine Grenze nicht setzen kann. Denn um überhaupt den Anspruch zu erheben, erklärt, begriffen zu werden, muß es uns innerhalb der gegebenen Wirklichkeit gegenübertreten. Was nicht in den Horizont des Gegebenen eintritt, braucht nicht erklärt zu werden. Die Grenze könnte also nur darinnen liegen, daß uns einem gegebenen Wirklichen gegenüber die Mittel fehlen, es zu erklären. Nun kommt unser Erklärungsbedürfnis aber gerade daher, daß das, als was wir ein Gegebenes ansehen wollen, durch was wir es erklären wollen, sich in den Horizont des uns gedanklich Gegebenen eindringt. Weit entfernt, daß das erklärende Wesen eines Dinges uns unbekannt wäre, ist es vielmehr selbst das, was durch sein Auftreten im Geiste die Erklärung notwendig macht. Was erklärt werden soll und durch was dieses erklärt werden soll, liegt vor. Es handelt sich nur um die Verbindung beider. Das Erklären ist kein Suchen eines Unbekannten, nur eine Auseinandersetzung über den gegenseitigen Bezug zweier Bekannter. Durch irgend etwas ein Gegebenes zu erklären, von dem wir kein Wissen haben, sollte uns nie der Einfall kommen. Es kann also von prinzipiellen Grenzen des Erklärens gar nicht die Rede sein. Nun kommt da freilich etwas in Betracht, was der Theorie einer Erkenntnisgrenze einen

Schein von Recht gibt. Es kann sein, daß wir von einem Wirklichen zwar ahnen, daß es da ist, daß es aber doch unserer Wahrnehmung entrückt ist. Wir können irgendwelche Spuren, Wirkungen eines Dinges wahrnehmen und dann die Annahme machen, daß dies Ding vorhanden ist. Und hier kann etwa von einer Grenze des Wissens gesprochen werden. Das, was wir als nicht erreichbar voraussetzen, ist hier aber kein solches, aus dem irgend etwas prinzipiell zu erklären wäre, es ist ein Wahrzunehmendes, wenn auch kein Wahrgenommenes. Die Hindernisse, warum ich es nicht wahrnehme, sind keine Erkenntnisgrenzen, sondern rein zufällige, äußere. Ja sie können wohl gar überwunden werden; was ich heute bloß ahne, kann ich morgen erfahren. Das ist aber mit einem Prinzip nicht so; da gibt es keine äußern Hindernisse, die ja zumeist nur in Ort und Zeit liegen; das Prinzip ist mir innerlich gegeben. Ich ahne es nicht aus einem andern, wenn ich es nicht selbst erschäue.

Damit hängt nun die Theorie der Hypothese zusammen. Eine Hypothese ist eine Annahme, die wir machen und von der wir uns nicht direkt, sondern nur durch ihre Wirkungen überzeugen können. Wir sehen eine Erscheinungsreihe. Sie ist uns nur erklärlich, wenn wir etwas zu Grunde legen, das wir nicht unmittelbar wahrnehmen. Darf eine solche Annahme sich auf ein Prinzip erstrecken? Offenbar nicht. Denn ein Inneres, das ich voraussetze, ohne es gewahr zu werden, ist ein vollkommener Widerspruch. Die Hypothese kann nur solches annehmen, das ich zwar nicht wahrnehme, aber sofort wahrnehmen würde, wenn ich die äußern Hindernisse wegräumte. Die Hypothese kann zwar nicht Wahrgenommenes, sie muß aber Wahrnehmbares voraussetzen. So ist jede Hypothese in dem Fall, daß ihr Inhalt durch eine künftige Erfahrung direkt bestätigt werden kann. Nur Hypothesen, die aufhören können es zu sein, haben eine Berechtigung. Hypothesen über centrale Wissenschaftsprinzipien haben keinen Wert. Was nicht durch ein positiv gegebenes Prinzip, das uns bekannt ist, erklärt wird, das ist überhaupt einer Erklärung nicht fähig und auch nicht bedürftig.

## V. Ethische und historische Wissenschaften.

Die Beantwortung der Frage: „Was ist Erkennen?“ hat uns über die Stellung des Menschen im Weltall aufgeklärt. Es kann nun nicht fehlen, daß die Ansicht, die wir an der Hand dieser Frage entwickelt haben, auch über Wert und Bedeutung des menschlichen Handelns Licht verbreitet. Was wir in der Welt vollbringen, dem müssen wir ja eine größere oder geringere Bedeutung beilegen, je nachdem wir unsere Bestimmung höher oder minder bedeutend auffassen.

Die erste Aufgabe, der wir uns nun zu unterziehen haben, wird die Untersuchung des Charakters der menschlichen Thätigkeit sein. Wie stellt sich das, was wir als Wirkung menschlichen Thuns auffassen müssen, zu andern Wirksamkeiten innerhalb des Weltprozesses? Betrachten wir zwei

Dinge: ein Naturprodukt und ein Geschöpf menschlicher Thätigkeit, die Krystallgestalt und etwa ein Wagenrad. In beiden Fällen erscheint uns das vorliegende Objekt als Ergebnis von in Begriffen ausdrückbaren Gesetzen. Der Unterschied liegt nur darinnen, daß wir den Krystall als das unmittelbare Produkt der ihn bestimmenden Naturgesetzmäßigkeiten ansehen müssen, während beim Wagenrad der Mensch in die Mitte zwischen Begriff und Gegenstand tritt. Was wir im Naturprodukt als dem Wirklichen zum Grunde liegend denken, das führen wir in unserem Handeln in die Wirklichkeit ein. Im Erkennen erfahren wir, welches die ideellen Bedingungen der Sinneserfahrung sind; wir bringen die Ideenwelt, die in der Wirklichkeit schon liegt, zum Vorschein, wir schließen also den Weltprozeß in der Hinsicht ab, daß wir den Produzenten, der ewig die Produkte hervorgehen läßt, aber ohne unser Denken ewig in ihnen verborgen bliebe, zur Erscheinung rufen. Im Handeln aber ergänzen wir diesen Prozeß dadurch, daß wir die Ideenwelt, insofern sie noch nicht Wirklichkeit ist, in solche umsetzen. Nun haben wir die Idee als das erkannt, was allem Wirklichen zu Grunde liegt, als das Bedingende, die Intention der Natur. Unser Erkennen führt uns dahin, die Tendenz des Weltprozesses, die Intention der Schöpfung aus den in der uns umgebenden Natur enthaltenen Andeutungen zu finden. Haben wir das erreicht, dann ist unserem Handeln die Aufgabe zuerteilt, selbständig an der Vermittlichung jener Intention mitzuarbeiten. Und so erscheint uns unser Handeln direkt als eine Fortsetzung jener Art von Wirksamkeit, die auch die Natur erfüllt. Es erscheint uns als unmittelbarer Ausfluß des Weltgrundes. Aber doch welcher Unterschied gegenüber der andern (Natur-)Thätigkeit! Das Naturprodukt hat keineswegs in sich selbst die ideelle Gesetzmäßigkeit, von der es beherrscht erscheint. Es bedarf bei ihm des Gegenübertretens eines höhern, des menschlichen Denkens, dann erscheint diesem das, wovon jenes beherrscht wird. Beim menschlichen Thun ist das anders. Da wohnt dem thätigen Objekte unmittelbar die Idee inne und träte ihm ein höheres Wesen gegenüber, so könnte es in seiner Thätigkeit nichts anderes finden, als was dieses selbst in sein Thun gelegt hat. Denn ein vollkommenes menschliches Handeln ist das Ergebnis unserer Absichten und nur dieses. Blicken wir ein Naturprodukt an, das auf ein anderes wirkt, so stellt sich die Sache so. Wir sehen eine Wirkung, diese Wirkung ist bedingt durch in Begriffe zu fassende Gesetze. Wollen wir aber die Wirkung begreifen, da genügt es nicht, daß wir sie mit irgend welchen Gesetzen zusammenhalten, wir müssen ein zweites, wahrzunehmendes — allerdings wieder ganz in Begriffe aufzulösendes — Ding haben. Wenn wir einen Eindruck in dem Boden sehen, so suchen wir nach dem Gegenstande, der ihn gemacht. Das führt zu dem Begriffe einer solchen Wirkung, wo die Ursache einer Erscheinung wieder in Form einer äußern Wahrnehmung erscheint d. i. aber zum Begriffe der Kraft. Die Kraft kann uns nur da entgegentreten, wo die Idee zuerst an einem

Wahrnehmungsobjekte erscheint und erst unter dieser Form auf ein anderes Objekt wirkt. Der Gegensatz hierzu ist, wenn diese Vermittlung wegfällt, wenn die Idee unmittelbar an die Sinnenwelt herantritt. Da erscheint die Idee selbst verursachend. Und hier ist es, wo wir vom Willen sprechen. Wille ist also die Idee selbst als Kraft aufgefaßt. Von einem selbständigen Willen zu sprechen ist völlig unstatthaft. Wenn der Mensch irgend etwas vollbringt, so kann man nicht sagen, es komme zu der Vorstellung noch der Wille hinzu. Spricht man so, so hat man die Begriffe nicht klar erfaßt, denn, was ist die menschliche Persönlichkeit, wenn man von der sie erfüllenden Ideenwelt absieht? Doch ein thätiges Dasein. Wer sie anders faßte: als totes, unthätiges Naturprodukt, setzte sie ja dem Steine auf der Straße gleich. Dieses thätige Dasein ist aber ein Abstraktum, es ist nichts Wirkliches. Man kann es nicht fassen, es ist ohne Inhalt. Will man es fassen, will man einen Inhalt, dann erhält man eben die im Thun begriffene Ideenwelt. E. v. Hartmann macht dieses Abstraktum zu einem zweiten welt-konstituierenden Prinzip neben der Idee. Es ist aber nichts anderes als die Idee selbst, nur in einer Form des Auftretens. Wille ohne Idee wäre nichts. Das Gleiche kann man nicht von der Idee sagen, denn die Thätigkeit ist ein Element von ihr, während sie die sich selbst tragende Wesenheit ist.

Dies zur Charakteristik des menschlichen Thuns. Wir schreiten zu einem weitem wesentlichen Kennzeichen desselben, das aus dem bisher Gesagten sich mit Notwendigkeit ergibt. Das Erklären eines Vorganges in der Natur ist ein Zurückgehen auf die Bedingungen desselben: ein Auffuchen des Produzenten zu dem gegebenen Produkte. Wenn ich eine Wirkung wahrnehme und dazu die Ursache suche, so genügen diese zwei Wahrnehmungen keineswegs meinem Erklärungsbedürfnisse. Ich muß zu den Gesetzen zurückgehen, nach denen diese Ursache diese Wirkung hervorbringt. Beim menschlichen Handeln ist das nun anders. Da tritt die eine Erscheinung bedingende Gesetzmäßigkeit selbst in Aktion; was ein Produkt konstituiert, tritt selbst auf den Schauplatz des Wirkens. Wir haben es mit einem erscheinenden Dasein zu thun, bei dem wir stehen bleiben können, bei dem wir nicht nach den tiefer liegenden Bedingungen zu fragen brauchen. Ein Kunstwerk haben wir begriffen, wenn wir die Idee kennen, die in demselben verkörpert ist; wir brauchen nach keinem weitem gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Idee (Ursache) und Werk (Wirkung) zu fragen. Das Handeln eines Staatsmannes begreifen wir, wenn wir seine Intentionen (Ideen) kennen, wir brauchen nicht weiter über das, was in die Erscheinung tritt, hinauszugehen. Dadurch also unterscheiden sich Prozesse der Natur von Handlungen des Menschen, daß bei jenen das Gesetz als der bedingende Hintergrund des erscheinenden Daseins zu betrachten ist, während bei diesen das Dasein selbst Gesetz ist und von nichts mehr

als von sich selbst bedingt erscheint. Dadurch legt sich jeder Naturprozeß in ein Bedingendes und ein Bedingtes auseinander und das letztere folgt mit Notwendigkeit aus dem ersten, während das menschliche Handeln nur sich selbst bedingt. Das aber ist das Wirken mit Freiheit. Indem die Intentionen der Natur, die hinter den Erscheinungen stehen und sie bedingen, in den Menschen einziehen, werden sie selbst zur Erscheinung, aber sie sind jetzt gleichsam rückenfrei. Wenn alle Naturprozesse nur Manifestationen der Idee sind, so ist das menschliche Thun die agierende Idee selbst.

Indem unsere Erkenntnistheorie zu dem Schlusse gekommen ist, daß der Inhalt unseres Bewußtseins nicht bloß ein Mittel sei, sich von dem Weltengrunde ein Abbild zu machen, sondern daß dieser Weltengrund selbst in seiner ureigensten Gestalt in unserm Denken zu Tage tritt, so können wir nicht anders, als im menschlichen Handeln auch unmittelbar das unbedingte Handeln jenes Urgrundes selbst erkennen. Einen Weltlenker, der außerhalb unserer selbst unsern Handlungen Ziel und Richtung setzte, kennen wir nicht. Der Weltlenker hat sich seiner Macht begeben, hat alles an den Menschen abgegeben, mit Vernichtung seines Sonderdaseins, und dem Menschen die Aufgabe zuerteilt: wirke weiter. Der Mensch findet sich in der Welt, erblickt die Natur, in derselben die Andeutung eines Tiefers, Bedingenden, einer Intention. Sein Denken befähigt ihn, diese Intention zu erkennen. Sie wird sein geistiger Besitz. Er hat die Welt durchdrungen; er tritt handelnd auf, jene Intentionen fortzusetzen. Damit ist die hier vorgetragene Philosophie die wahre Freiheitsphilosophie. Sie läßt für die menschlichen Handlungen weder die Naturnotwendigkeit gelten, noch den Einfluß eines außermweltlichen Schöpfers oder Weltlenkers. Der Mensch wäre in dem einen, wie in dem andern Falle unfrei. Wirke in ihm die Naturnotwendigkeit wie in den andern Wesen, dann vollführte er seine Thaten aus Zwang, dann wäre auch bei ihm ein Zurückgehen auf Bedingungen notwendig, die dem erscheinenden Dasein zu Grunde liegen, und von Freiheit keine Rede. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß es unzählige menschliche Verrichtungen gibt, die nur unter diesen Gesichtspunkt fallen, allein diese kommen hier nicht in Betracht. Der Mensch, insofern er ein Naturwesen ist, ist auch nach den für das Naturwirken geltenden Gesetzen zu begreifen. Allein weder als erkennendes noch als wahrhaft ethisches Wesen ist sein Auftreten aus bloßen Naturgesetzen einzusehen. Da tritt er eben aus der Sphäre der Naturwirklichkeiten heraus. Und für diese höchste Potenz seines Daseins, die mehr Ideal als Wirklichkeit ist, gilt das hier Festgestellte. Des Menschen Lebensweg besteht darin, daß er sich vom Naturwesen zu einem solchen entwickelt, wie wir es hier kennen gelernt; er soll sich frei machen von allen Naturgesetzen und sein eigener Gesetzgeber werden.

Aber auch den Einfluß eines außermweltlichen Lenkers der Menschensgeschichte müssen wir ablehnen. Auch da, wo ein solcher angenommen

wird, kann von wahrer Freiheit nicht die Rede sein. Da bestimmt er die Richtung des menschlichen Handelns und der Mensch hat auszuführen, was ihm jener zu thun vorgefetzt. Er empfindet den Antrieb zu seinen Handlungen nicht als Ideal, das er sich selbst vorfetzt, sondern als Gebot jenes Lenkers; wieder ist sein Handeln nicht unbedingt, sondern bedingt. Der Mensch fühlte sich dann eben nicht rückenfrei, sondern abhängig, nur Mittel für die Intentionen einer höhern Macht.

Wir haben gesehen, daß der Dogmatismus darinnen besteht, daß der Grund, warum irgend etwas wahr ist, in einem unserm Bewußtsein Jenfeitigen, Unzugänglichen (Transsubjektiven) gesucht wird, im Gegensatz zu unserer Ansicht, die ein Urtheil nur deshalb wahr sein läßt, weil der Grund dazu in den im Bewußtsein liegenden, in das Urtheil einfließenden Begriffen liegt. Wer sich einen Weltengrund außer unserer Ideenwelt denkt, der denkt sich, daß der ideale Grund, warum von uns etwas als wahr erkannt wird, ein anderer ist, als warum es objektiv wahr ist. So ist die Wahrheit als Dogma aufgefaßt. Und auf dem Gebiete der Ethik ist das Gebot das, was in der Wissenschaft das Dogma ist. Der Mensch handelt, wenn er die Antriebe zu seinem Handeln in Geboten sucht, nach Gesetzen, deren Begründung nicht von ihm abhängt; er denkt sich eine Norm, die von außen seinem Handeln vorgeschrieben ist. Er handelt aus Pflicht. Von Pflicht zu reden, hat nur bei dieser Auffassung Sinn. Wir müssen den Antrieb von außen empfinden und die Notwendigkeit anerkennen, ihm zu folgen, dann handeln wir aus Pflicht. Unsere Erkenntnistheorie kann ein solches Handeln, da wo der Mensch in seiner sittlichen Vollendung auftritt, nicht gelten lassen. Wir wissen, daß die Ideenwelt die unendliche Vollkommenheit selbst ist, wir wissen, daß mit ihr die Antriebe unseres Handelns in uns liegen, und wir müssen demzufolge nur ein solches Handeln als ethisch gelten lassen, bei dem die That nur aus der in uns liegenden Idee derselben fließt. Der Mensch vollbringt von diesem Gesichtspunkte aus nur deshalb eine Handlung, weil deren Wirklichkeit für ihn Bedürfnis ist. Er handelt, weil ein innerer (eigener) Drang, nicht eine äußere Macht, ihn treibt. Das Objekt seines Handelns, sobald er sich einen Begriff davon macht, erfüllt ihn so, daß er es zu verwirklichen strebt. In dem Bedürfnisse nach Verwirklichung einer Idee, in dem Drange nach der Ausgestaltung einer Absicht soll auch der einzige Antrieb unseres Handelns sein. In der Idee soll sich alles ausleben, was uns zum Thun drängt. Wir handeln dann nicht aus Pflicht, wir handeln nicht einem Triebe folgend, wir handeln aus Liebe zu dem Objekt, auf das unsere Handlung sich erstrecken soll. Das Objekt, indem wir es vorstellen, ruft in uns den Drang nach einer ihm angemessenen Handlung hervor. Ein solches Handeln ist allein ein freies. Denn müßte zu dem Interesse, das wir an dem Objekt nehmen, noch ein zweiter anderweitiger Anlaß kommen, dann wollen wir nicht dieses Objekt um seiner selbst willen, wir wollen ein anderes und voll-

bringen dieses, was wir nicht wollen; wir vollführten eine Handlung gegen unsern Willen. Das wäre etwa beim Handeln aus Egoismus der Fall. Da nehmen wir an der Handlung selbst kein Interesse, sie ist uns nicht Bedürfnis, wohl aber der Nutzen, den sie uns bringt. Dann aber empfinden wir es auch zugleich als Zwang, daß wir jene Handlung, nur dieses Zweckes willen, vollbringen müssen. Sie selbst ist uns nicht Bedürfnis; denn wir unterließen sie, wenn sie den Nutzen nicht im Gefolge hätte. Eine Handlung aber, die wir nicht um ihrer selbst vollbringen, ist eine unfreie. Der Egoismus handelt unfrei. Unfrei handelt überhaupt jeder Mensch, der eine Handlung aus einem Anlaß vollbringt, der nicht aus dem objektiven Inhalt der Handlung selbst folgt. Eine Handlung um ihrer selbst willen auszuführen, heißt aus Liebe handeln. **Nur derjenige, den die Liebe zum Thun, die Hingabe an die Objektivität leitet, handelt wahrhaft frei.** Wer dieser selbstlosen Hingabe nicht fähig ist, wird seine Thätigkeit nie als eine freie ansehen können.

Soll das Handeln des Menschen nichts anderes sein als die Verwirklichung seines eigenen Idengehaltes, dann ist es natürlich, daß solcher Gehalt in ihm liegen muß. Sein Geist muß produktiv wirken. Denn, was sollte ihn mit dem Drange erfüllen, etwas zu vollbringen, wenn nicht eine sich in seinem Geiste herausarbeitende Idee? Diese Idee wird sich um so fruchtbarer erweisen, in je bestimmtern Umrissen, mit je deutlicherem Inhalte sie im Geiste auftritt. Denn nur das kann uns ja mit aller Gewalt zur Verwirklichung drängen, das seinem ganzen „Was“ nach vollbestimmt ist. Das nur dunkel vorgestellte, das unbestimmt gelassene Ideal ist als Antrieb des Handelns ungeeignet. Was soll uns an ihm eineifern, da sein Inhalt nicht offen und klar am Tage liegt. Die Antriebe für unser Handeln müssen daher immer in Form individueller Intentionen auftreten. Alles, was der Mensch Fruchtbringendes vollführt, verdankt solchen individuellen Impulsen seine Entstehung. Völlig wertlos erweisen sich allgemeine Sittengesetze, ethische Normen u. s. w., die für alle Menschen Gültigkeit haben sollen. Wenn Kant nur dasjenige als sittlich gelten läßt, was sich für alle Menschen als Gesetz eignet, so ist dem gegenüber zu sagen, daß alles positive Handeln aufhören müßte, alles Große aus der Welt verschwinden müßte, wenn jeder nur das thun sollte, was sich für alle eignet. Nein, nicht solche vage, allgemeine ethische Normen, sondern die individuellsten Ideale sollen unser Handeln leiten. Nicht alles ist für alle gleich würdig zu vollbringen, sondern dies für den, für jenen das, je nachdem einer den Beruf zu einer Sache fühlt. J. Kryenbühl hat hierüber treffliche Worte in seinem Aufsatz: die ethische Freiheit bei Kant (Phil. Monatshefte, XVIII. Band, 3. H.) gesagt: „Soll ja die Freiheit meine Freiheit, die sittliche That meine That, soll das Gute und Rechte durch mich, durch die Handlung dieser besondern individuellen Persönlichkeit verwirklicht werden, so kann mir unmöglich ein allgemeines Gesetz genügen, das von aller Individualität und Besonderheit der beim

Handeln konkurrierenden Umstände absieht und mir befehlt vor jeder Handlung zu prüfen, ob das ihr zu Grunde liegende Motiv der abstrakten Norm der allgemeinen Menschennatur entspreche, ob es so, wie es in mir lebt und wirkt, allgemein gültige Maxime werden könne.“ . . . „Eine derartige Anpassung an das allgemein Übliche und Gebräuchliche würde jede individuelle Freiheit, jeden Fortschritt über das Ordinaire und Hausbackene, jede bedeutende, hervorragende und bahnbrechende ethische Leistung unmöglich machen.“

Diese Ausführungen verbreiten Licht über jene Fragen, die eine allgemeine Ethik zu beantworten hat. Man behandelt die letztere ja vielfach so, als ob sie eine Summe von Normen sei, nach denen das menschliche Handeln sich zu richten habe. Man stellt von diesem Gesichtspunkte aus die Ethik der Naturwissenschaft und überhaupt der Wissenschaft vom Seienden gegenüber. Während nämlich die letztere uns die Gesetze von dem, was besteht, was ist, vermitteln soll, hätte uns die Ethik jene vom Seinsollenden zu lehren. Die Ethik soll ein Kodex von allen Idealen des Menschen sein, eine ausführliche Antwort auf die Frage: was ist gut? Eine solche Wissenschaft ist aber unmöglich. Es kann keine allgemeine Antwort auf diese Frage geben. Das ethische Handeln ist ja ein Produkt dessen, was sich im Individuum geltend macht; es ist immer im einzelnen Fall gegeben, nie im allgemeinen. Es gibt keine allgemeinen Gesetze darüber, was man thun soll und was nicht. Man sehe nur ja nicht die einzelnen Rechtsatzungen verschiedener Völker als solche an. Sie sind auch nichts weiter als der Ausfluß individueller Intentionen. Was diese oder jene Persönlichkeit als sittliches Motiv empfunden hat, hat sich einem ganzen Volke mitgeteilt, ist zum „Recht dieses Volkes“ geworden. Ein allgemeines Naturrecht, das für alle Menschen und alle Zeiten gelte, ist ein Unding. Rechtsanschauungen und Sittlichkeitsbegriffe kommen und gehen mit den Völkern, ja sogar mit den Individuen. Immer ist die Individualität maßgebend. In obigem Sinne von einer Ethik zu sprechen, ist also unstatthaft. Aber es gibt andere Fragen, die in dieser Wissenschaft zu beantworten sind, Fragen, die zum Teile in diesen Erörterungen kurz beleuchtet worden sind. Ich erwähne nur: die Feststellung des Unterschiedes von menschlichem Handeln und Naturwirken, die Frage nach dem Wesen des Willens und der Freiheit zc. Alle diese Einzelaufgaben lassen sich unter die eine subsumieren: inwiefern ist der Mensch ein ethisches Wesen? Das bezweckt aber nichts anderes, als die Erkenntnis der sittlichen Natur des Menschen. Es wird nicht gefragt: was soll der Mensch thun? sondern: was ist das, was er thut, seinem innern Wesen nach? Und damit fällt jene Scheidewand, welche alle Wissenschaft in zwei Sphären trennt: in eine Lehre vom Seienden und eine vom Seinsollenden. Die Ethik ist ebenso, wie alle andern Wissenschaften eine Lehre vom Seienden. In dieser Hinsicht geht der einheitliche Zug durch alle Wissenschaften, daß sie von einem Gegebenen ausgehen und zu dessen

Bedingungen fortschreiten. Vom menschlichen Handeln selbst aber kann es keine Wissenschaft geben, denn das ist unbedingt, produktiv, schöpferisch. Die Jurisprudenz ist keine Wissenschaft, sondern nur eine Notizen-sammlung jener Rechtsgewohnheiten, die einer Volksindividualität eigen sind.

Der Mensch gehört nun nicht allein sich selbst; er gehört als Glied zwei höhern Totalitäten an. Erstens ist er ein Glied seines Volkes, mit dem ihn gemeinschaftliche Sitten, ein gemeinschaftliches Kulturleben, eine Sprache und gemeinsame Anschauungen vereinigen. Dann aber ist er auch ein Bürger der Geschichte, das einzelne Glied in dem großen historischen Prozesse der Menschheitsentwicklung. Durch diese doppelte Zugehörigkeit zu einem Ganzen scheint sein freies Handeln beeinträchtigt. Was er thut, scheint nicht allein ein Ausfluß seines eigenen individuellen Ichs zu sein; er erscheint bedingt durch die Gemeinsamkeiten, die er mit seinem Volke hat, seine Individualität scheint durch den Volkscharakter vernichtet. Bin ich denn dann noch frei, wenn man meine Handlungen nicht allein aus meiner, sondern wesentlich auch aus der Natur meines Volkes erklärlich findet? Handle ich da nicht deshalb so, weil mich die Natur gerade zum Gliede dieser Volksgenossenschaft gemacht hat? Und mit der zweiten Zugehörigkeit ist es nicht anders. Die Geschichte weist mir den Platz meines Wirkens an. Ich bin von der Kulturepoche abhängig, in der ich geboren bin; ich bin ein Kind meiner Zeit. Wenn man aber den Menschen zugleich als erkennendes und handelndes Wesen auffaßt, dann löst sich dieser Widerspruch. Durch sein Erkenntnisvermögen dringt der Mensch in den Charakter seiner Volksindividualität ein; es wird ihm klar, wohin seine Mitbürger steuern; wovon er so bedingt erscheint, das überwindet er und nimmt es als vollerkannte Vorstellung in sich auf, es wird in ihm individuell und erhält ganz den persönlichen Charakter, den das Wirken aus Freiheit hat. Ebenso stellt sich die Sache mit der historischen Entwicklung, innerhalb welcher der Mensch auftritt. Er erhebt sich zur Erkenntnis der leitenden Ideen, der sittlichen Kräfte, die da walten, und dann wirken sie nicht mehr als ihn bedingende, sondern sie werden in ihm zu individuellen Triebkräften. Der Mensch muß sich eben hinaufarbeiten, damit er nicht geleitet werde, sondern sich selbst leite. Er muß sich nicht blindlings von seinem Volkscharakter führen lassen, sondern sich zur Erkenntnis desselben erheben, damit er bewußt im Sinne seines Volkes handle. Er darf sich nicht von dem Kulturfortschritte tragen lassen, sondern er muß die Ideen seiner Zeit zu seinen eigenen machen. Dazu ist vor allem notwendig, daß der Mensch seine Zeit verstehe. Dann wird er mit Freiheit ihre Aufgaben erfüllen, dann wird er mit seiner eigenen Arbeit an der rechten Stelle ansetzen. Hier haben die Geisteswissenschaften (Geschichte, Kultur- und Literaturgeschichte u.) vermittelnd einzutreten. In den Geisteswissenschaften hat es der Mensch mit seinen eigenen Leistungen zu thun, mit den Schöpfungen der Kultur,

der Litteratur, mit der Kunst zc. Geistiges wird durch den Geist erfaßt. Und der Zweck der Geisteswissenschaften soll kein anderer sein, als daß der Mensch erkenne, wohin er von dem Zufalle gestellt ist; er soll erkennen, was schon geleistet ist, was ihm zu thun obliegt. Er muß durch die Geisteswissenschaften den rechten Punkt finden, um mit seiner Persönlichkeit an dem Getriebe der Welt teilzunehmen. Der Mensch muß die Geisteswelt kennen und nach dieser Erkenntnis seinen Anteil an ihr bestimmen. —

Gustav Freytag sagt in der Vorrede zum ersten Bande seiner „Bilder aus der deutschen Vergangenheit“: „Alle großen Schöpfungen der Volkskraft, angestammte Religion, Sitte, Recht, Staatsbildung sind für uns nicht mehr die Resultate einzelner Männer, sie sind organische Schöpfungen eines hohen Lebens, welches zu jeder Zeit nur durch das Individuum zur Erscheinung kommt, und zu jeder Zeit den geistigen Gehalt der Individuen in sich zu einem mächtigen Ganzen zusammenfaßt. . . . So darf man wohl, ohne etwas Mystisches zu sagen, von einer Volksseele sprechen. . . . Aber nicht mehr bewußt, wie die Willenskraft eines Mannes, arbeitet das Leben eines Volkes. Das Freie, Verständige in der Geschichte vertritt der Mann, die Volkskraft wirkt unablässig mit dem dunklen Zwang einer Urgewalt.“ Hätte Freytag dieses Leben des Volkes untersucht, so hätte er wohl gefunden, daß es sich in das Wirken einer Summe von Einzel-Individuen auflöst, die jenen dunklen Zwang überwinden, das Unbewußte in ihr Bewußtsein heraufheben, und er hätte gesehen, wie das aus den individuellen Willensimpulsen, aus dem freien Handeln der Menschen hervorgeht, was er als Volksseele, als dunklen Zwang anspricht.

Aber noch etwas kommt in Bezug auf das Wirken des Menschen innerhalb seines Volkes in Betracht. Jede Persönlichkeit repräsentiert eine geistige Potenz, eine Summe von Kräften, die nach der Möglichkeit, zu wirken, suchen. Jedermann muß deshalb den Platz finden, wo sich sein Wirken in der zweckmäßigsten Weise in seinen Volksorganismus eingliedern kann. Es darf nicht dem Zufalle überlassen bleiben, ob er diesen Platz findet. Die Staatsverfassung hat keinen andern Zweck, als dafür zu sorgen, daß jeder einen angemessenen Wirkungskreis finde. Der Staat ist die Form, in der sich der Organismus eines Volkes darlebt.

Die Volkskunde und Staatswissenschaft hat die Weise zu erforschen, inwiefern die einzelne Persönlichkeit innerhalb des Staates zu einer ihr entsprechenden Geltung kommen kann. Die Verfassung muß aus dem innersten Wesen eines Volkes hervorgehen. Der Volkscharakter in einzelnen Sätzen ausgedrückt, das ist die beste Staatsverfassung. Der Staatsmann kann dem Volke keine Verfassung aufdrängen. Es ist einfach Thorheit, wenn man glaubt, alle Staaten können nach der in Frankreich und England üblichen liberalen Schablone regiert werden. Der Staatslenker hat die tiefen Eigentümlichkeiten seines Volkes zu erforschen und

den Tendenzen, die in ihm schlummern, durch die Verfassung die ihnen entsprechende Richtung zu geben. Es kann vorkommen, daß die Mehrheit des Volkes in Bahnen einlenken will, die gegen seine eigene Natur gehen, dann hat sich der Staatsmann von der letztern und nicht von den zufälligen Forderungen der Mehrheit leiten zu lassen; er hat die Volkheit gegen das Volk in diesem Falle zu vertreten („Spr. in Prosa“ 477).

Hieran müssen wir noch ein Wort über die Methode der Geschichte anschließen. Die Geschichte muß stets im Auge haben, daß die Ursachen zu den historischen Ereignissen in den individuellen Absichten, Plänen zc. der Menschen zu suchen sind. Alles Ableiten der historischen Thatsachen aus Plänen, die der Geschichte zu Grunde liegen, ist ein Irrtum. Es handelt sich immer nur darum, welche Ziele sich diese oder jene Persönlichkeit vorgesetzt; welche Wege sie eingeschlagen u. s. f. Die Geschichte ist durchaus auf die Menschennatur zu gründen. Ihr Wollen, ihre Tendenzen sind zu begreifen.\*)

Wir können nun wieder das hier über die ethische Wissenschaft Gesagte durch Aussprüche Goethes belegen. Wenn er sagt: „Die vernünftige Welt ist als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, das unaufhaltsam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn macht“ („Spr. in Prosa“ 4), so ist das nur aus dem Verhältnisse, in dem wir den Menschen mit der Geschichts-entwicklung erblicken, zu erklären. — Der Hinweis auf ein positives individuelles Substrat des Wirkens liegt in den Worten: „Unbedingte Thätigkeit, von welcher Art sie sei, macht zuletzt bankerott“ (9). Dasselbe in: „Der geringste Mensch kann komplett sein, wenn er sich innerhalb der Grenzen seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt“ (18). — Die Notwendigkeit, daß der Mensch sich zu den leitenden Ideen seines Volkes und seiner Zeit erhebe, ist ausgesprochen in (585): „Frage dich doch jeder, mit welchem Organ er allenfalls in seiner Zeit einwirken kann und wird“, und (632): „Man muß wissen, wo man steht und wohin die andern wollen.“ Unsere Ansicht von der Pflicht ist wiederzuerkennen in (655): „Pflicht, wo man liebt, was man sich selbst befiehlt.“

Wir haben den Menschen als erkennendes und handelndes Wesen durchaus auf sich selbst gestellt. Wir haben seine Ideenwelt als mit dem Weltengrunde zusammenfallend bezeichnet und haben erkannt, daß alles, was er thut, nur als der Ausfluß seiner eigenen Individualität anzusehen ist. Wir suchen den Kern des Daseins in dem Menschen selbst. Ihm offenbart niemand eine dogmatische Wahrheit, ihn treibt niemand beim Handeln. Er ist sich selbst genug. Er muß alles durch sich selbst, nichts durch ein anderes Wesen sein. Er muß alles aus sich selbst schöpfen.

\*) Als mustergiltige historische Darstellung in unserem Sinne ist z. B. das Buch von Max Koch: „Shakespeare“ (Stuttgart 1885) anzusehen (s. besonders die hervorragende Abhandlung darinnen: IV. Die Renaissance).

Also auch den Quell für seine Glückseligkeit. Wir haben ja erkannt, daß von einer Macht, die den Menschen lenkte, die sein Dasein nach Richtung und Inhalt bestimmte, ihn zur Unfreiheit verdammt, nicht die Rede sein kann. Soll dem Menschen daher Glückseligkeit werden, so kann das nur durch ihn selbst geschehen. So wenig eine äußere Macht uns die Normen unseres Handelns vorschreibt, so wenig wird eine solche den Dingen die Fähigkeit erteilen, daß sie in uns das Gefühl der Befriedigung erwecken, wenn wir es nicht selbst thun. Lust und Unlust sind für den Menschen nur da, wenn er selbst zuerst den Gegenständen das Vermögen beilegt, diese Gefühle in ihm wachzurufen. Ein Schöpfer, der von außen bestimmte, was uns Lust, was Unlust machen soll, führte uns am Gängelbände.

Damit ist jeder Optimismus und Pessimismus widerlegt. Der Optimismus nimmt an, daß die Welt vollkommen sei, daß sie für den Menschen der Quell höchster Zufriedenheit sein müsse. Soll das aber der Fall sein, so muß der Mensch erst in sich jene Bedürfnisse entwickeln, wodurch ihm diese Zufriedenheit wird. Er muß den Gegenständen das abgewinnen, wonach er verlangt. Der Pessimismus glaubt, die Einrichtung der Welt sei eine solche, daß sie den Menschen ewig unbefriedigt lasse, daß er nie glücklich sein könne. Welch ein erbarmungswürdiges Geschöpf wäre der Mensch, wenn ihm die Natur von außen Befriedigung böte! Alles Wehklagen über ein Dasein, das uns nicht befriedigt, über diese harte Welt muß schwinden gegenüber dem Gedanken, daß uns keine Macht der Welt befriedigen könnte, wenn wir ihr nicht zuerst selbst jene Zauberkraft verleihen, durch die es uns erhebt, erfreut. Befriedigung muß uns aus dem werden, wozu wir die Dinge machen, aus unsern eigenen Schöpfungen. Nur das ist freier Wesen würdig.

### Verhältnis der Goetheschen Denkweise zu andern Ansichten.

Wenn von dem Einflusse älterer oder gleichzeitiger Denker auf die Entwicklung des Goetheschen Geistes gesprochen wird, so kann das nicht in dem Sinne geschehen, als ob er seine Ansichten auf Grund von deren Lehren gebildet hätte. Die Art und Weise, wie er denken mußte, wie er die Welt ansah, lag in der ganzen Anlage seiner Natur vorgebildet. Und zwar lag sie von frühester Jugend an in seinem Wesen. In Bezug darauf blieb er sich dann auch sein ganzes Leben lang gleich. Es sind vornehmlich zwei bedeutende Charakterzüge, die hier in Betracht kommen. Der erste ist der Drang nach den Quellen, nach der Tiefe alles Seins. Es ist im letzten Grunde der Glaube an die Idee. Die Ahnung eines Höhern, Bessern erfüllt Goethe stets. Man möchte das einen tief religiösen Zug seines Geistes nennen. Was so vielen ein Bedürfnis ist: die Dinge unter Abstreifung eines jeglichen Heiligen zu sich herabzuziehen, das kennt er nicht. Er hat aber das andere

Bedürfnis, ein Höheres zu ahnen und sich zu ihm emporzuarbeiten. Jedem Dinge sucht er eine Seite abzugewinnen, wodurch es uns heilig wird. Schröder hat das in geistvollster Weise in Bezug auf Goethes Verhalten in der Liebe gezeigt. Alles Frivole, Leichtfertige wird abgestreift und die Liebe wird für Goethe ein Frommsein. Dieser Grundzug seines Wesens ist am schönsten in seinen Worten ausgesprochen:

„In unsers Busens Keine wogt ein Streben,  
Sich einem Höhern, Keinern, Unbekanntem  
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.

Wir heißen's: Frommsein!“

Diese Seite seines Wesens ist nun unzertrennlich mit einer andern in Verbindung. Er sucht an dieses Höhere nie unmittelbar heranzutreten; er sucht sich ihm immer durch die Natur zu nähern. „Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten“ („Spr. in Prosa“ 430). Neben dem Glauben an die Idee hat Goethe auch den andern, daß wir die Idee durch Betrachtung der Wirklichkeit gewinnen; es fällt ihm nicht ein, die Gottheit anderswo zu suchen als in den Werken der Natur, aber diesen sucht er überall ihre göttliche Seite abzugewinnen. Wenn er in seiner Knabenzeit dem großen Gotte, der „mit der Natur in unmittelbarer Verbindung steht“ (s. D. u. W. I, 37), einen Altar errichtet, so entspringt dieser Kultus schon entschieden aus dem Glauben, daß wir das Höchste, zu dem wir gelangen können, durch treues Pflegen des Verkehrs mit der Natur gewinnen. So ist denn Goethe jene Betrachtungsweise angehoren, die wir erkenntnistheoretisch gerechtfertigt haben. Er tritt an die Wirklichkeit heran in der Überzeugung, daß alles nur eine Manifestation der Idee ist, die wir erst gewinnen, wenn wir die Sinneserfahrung in geistiges Anschauen hinaufheben. Diese Überzeugung lag in ihm und er betrachtete von Jugend auf die Welt auf Grund dieser Voraussetzung. Kein Philosoph konnte ihm diese Überzeugung geben. Nicht das ist es also, was Goethe bei den Philosophen suchte. Es war etwas anderes. Wenn seine Weise die Dinge zu betrachten auch tief in seinem Wesen lag, so brauchte er doch eine Sprache sie auszudrücken. Sein Wesen wirkte philosophisch d. h. so, daß es sich nur in philosophischen Formeln aussprechen, nur von philosophischen Voraussetzungen aus rechtfertigen läßt. Um nun das, was er war, auch sich deutlich zum Bewußtsein zu bringen, um das, was bei ihm lebendiges Thun war, auch zu wissen, sah er sich bei den Philosophen um. Er suchte bei ihnen eine Erklärung und Rechtfertigung seines Wesens. Das ist sein Verhältnis zu den Philosophen. Zu diesem Zwecke studierte er in der Jugend Spinoza und ließ sich später mit den philosophischen Zeitgenossen in wissenschaftliche Verhandlungen ein. In seinen Jünglingsjahren schienen dem Dichter am

meisten Spinoza und Giordano Bruno sein eigenes Wesen auszusprechen. Es ist merkwürdig, daß er beide Denker zuerst aus gegnerischen Schriften kennen lernte und trotz dieses Umstandes erkannte, wie ihre Lehren zu seiner Natur stehen. Besonders an seinem Verhältnis zu Giordano Brunos Lehren sehen wir das Gesagte erhärtet. Er lernt ihn aus Bayles Wörterbuch, wo er heftig angegriffen wird, kennen. Und er erhält von ihm einen so tiefen Eindruck, daß wir in jenen Teilen des „Faust“, die, der Konzeption nach, aus der Zeit um 1770 stammen, wo er Bayle las, sprachliche Anklänge an Sätze von Bruno finden (s. Goethe-Jahrb. VII. Band, 1886). In den Tag- und Jahreshäften erzählt der Dichter, daß er sich wieder 1812 mit Giordano Bruno beschäftigt habe. Auch diesmal ist der Eindruck ein gewaltiger und in vielen der nach diesem Jahre entstandenen Gedichte erkennen wir Anklänge an den Philosophen von Nola. Das alles ist aber nicht so zu nehmen, als ob Goethe von Bruno irgend etwas entlehnt oder gelernt hätte; er fand bei ihm nur die Formel, das, was längst in seiner Natur lag, auszusprechen. Er fand, daß er sein eigenes Innere am klarsten darlege, wenn er es mit den Worten jenes Denkers that Bruno betrachtet die universelle Vernunft als die Erzeugerin und Lenkerin des Weltalls. Er nennt sie den innern Künstler, der die Materie formt und von innen heraus gestaltet. Sie ist die Ursache von allem Bestehenden und es gibt kein Wesen, an dessen Sein sie nicht liebevoll Anteil nähme. „Das Ding sei noch so klein und winzig, es hat in sich einen Teil von geistiger Substanz“ (s. G. Br. Von der Ursache u. hrsgg. v. Adolf Laffon, Heidelberg 1882). Das war ja auch Goethes Ansicht, daß wir ein Ding erst zu beurteilen wissen, wenn wir sehen, wie es von der allgemeinen Vernunft an seinen Ort gestellt worden, wie es gerade zu dem geworden ist, als was es uns gegenübertritt. Wenn wir mit den Sinnen wahrnehmen, so genügt das nicht, denn die Sinne sagen uns nicht, wie ein Ding mit der allgemeinen Weltidee zusammenhängt, was es für das große Ganze zu bedeuten hat. Da müssen wir so schauen, daß uns unsere Vernunft einen ideellen Untergrund schafft, auf dem uns dann das erscheint, was uns die Sinne überliefern; wir müssen, wie es Goethe ausdrückt, mit den Augen des Geistes schauen. Auch um diese Überzeugung auszusprechen, fand er bei Bruno eine Formel: „Denn wie wir nicht mit einem und demselben Sinn Farben und Töne erkennen, so sehen wir auch nicht mit einem und demselben Auge das Substrat der Künste und das Substrat der Natur“, weil wir „mit den sinnlichen Augen jenes und mit dem Auge der Vernunft dieses sehen“ (s. Laffon, S. 77). Und mit Spinoza ist es nicht anders. Spinozas Lehre beruht ja darauf, daß die Gottheit in der Welt aufgegangen ist. Das menschliche Wissen kann also nur bezwecken, sich in die Welt zu vertiefen, um Gott zu erkennen. Jeder andere Weg, zu Gott zu gelangen, muß für einen konsequent im Sinne des Spinozismus denkenden Menschen unmöglich erscheinen. Denn Gott hat jede eigene Existenz aufgegeben, außer

der Welt ist er nirgends. Wir müssen ihn aber da auffuchen, wo er ist. Jedes eigentliche Wissen muß also so beschaffen sein, daß es uns in jedem Stücke Welterkenntnis ein Stück Gotteserkenntnis überliefert. Das Erkennen auf seiner höchsten Stufe ist also ein Zusammengehen mit der Gottheit. Wir nennen es da anschauliches Wissen. Wir erkennen die Dinge „sub specie aeternitatis“, d. h. als Ausflüsse der Gottheit. Die Gesetze, die unser Geist in der Natur erkennt, sind also Gott in seiner Wesenheit, nicht nur von ihm gemacht. Was wir als logische Notwendigkeit erkennen, ist so, weil ihm das Wesen der Gottheit, d. i. die ewige Gesetzmäßigkeit innewohnt. Das war eine dem Goetheschen Geist gemäße Anschauung. Sein fester Glaube, daß uns die Natur in all ihrem Treiben ein Göttliches offenbare, lag ihm hier in klaren Sätzen vor. „Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten (Spinoza,“ schreibt er an Jacobi, als dieser die Lehre Spinozas in einem andern Lichte erscheinen lassen wollte. Darinnen liegt das Verwandtschaftliche mit Spinoza bei Goethe. Und wenn man gegenüber dieser tiefen, innern Harmonie zwischen Goethes Wesen und Spinozas Lehre immer und immer das rein Äußerliche hervorhebt: Goethe wurde von Spinoza angezogen, weil er wie dieser die Endursachen in der Welterklärung nicht dulden wollte, so zeigt das von einer oberflächlichen Beurteilung der Sachlage. Daß Goethe wie Spinoza die Endursachen verwarfen, war nur eine Folge ihrer Ansichten. Man lege sich doch nur die Theorie von den Endursachen klar vor. Es wird ein Ding nach Dasein und Beschaffenheit dadurch erklärt, daß man seine Notwendigkeit für ein anderes darthut. Man zeigt, dieses Ding ist so und so beschaffen, weil jenes andere so und so ist. Das setzt voraus, daß ein Weltengrund existiere, der über den beiden Wesen stehe und sie so einrichte, daß sie für einander passen. Wenn aber der Weltengrund einem jeden Dinge innewohnt, dann hat diese Erklärungsweise keinen Sinn. Denn dann muß uns die Beschaffenheit eines Dinges als Folge des in ihm wirkfamen Prinzipes erscheinen. Wir werden in der Natur eines Dinges den Grund suchen, warum es so und nicht anders ist. Wenn wir den Glauben haben, daß Göttliches einem jeden Dinge innewohnt, dann wird es uns doch nicht einfallen, zur Erklärung seiner Gesetzmäßigkeit nach einem äußerlichen Prinzip zu suchen. Auch das Verhältnis Goethes zu Spinoza ist nicht anders zu fassen, denn so, daß er bei ihm die Formeln, die wissenschaftliche Sprache fand, um die in ihm liegende Welt auszusprechen.

Wenn wir nun auf Goethes Beziehung zu den gleichzeitigen Philosophen übergehen, so haben wir vor allem von Kant zu sprechen. Kant wird allgemein als der Begründer der heutigen Philosophie angesehen. Zu seiner Zeit rief er eine so mächtige Bewegung hervor, daß es für jeden Gebildeten Bedürfnis war, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Auch für Goethe wurde diese Auseinandersetzung eine Notwendigkeit. Sie konnte aber für ihn nicht fruchtbar sein. Denn es besteht ein tiefer Gegensatz

zwischen dem, was die Kantsche Philosophie lehrt, und dem, was wir als Goethesche Denkweise erkennen. Ja, man kann geradezu sagen, daß das gesammte deutsche Denken in zwei parallelen Richtungen abläuft, einer von der Kantschen Denkweise durchtränkten und einer andern, die dem Goetheschen Denken nahe steht. Indem sich aber heute die Philosophie immer mehr Kant nähert, entfernt sie sich von Goethe und damit geht für unsere Zeit immer mehr die Möglichkeit verloren, die Goethesche Weltanschauung zu begreifen und zu würdigen. Wir wollen die Hauptsätze der Kantschen Lehre insoweit hier hersetzen als sie Interesse für die Ansichten Goethes haben. Der Ausgangspunkt für das menschliche Denken ist für Kant die Erfahrung d. h. die den Sinnen (worinnen der innere Sinn, der uns die psychischen, historischen zc. Thatsachen übermittelt, inbegriffen ist) gegebene Welt. Diese ist eine Mannigfaltigkeit von Dingen im Raume und von Prozessen in der Zeit. Daß mir gerade dieses Ding gegenübertritt, daß ich gerade jenen Prozeß erlebe, ist gleichgültig; es könnte auch anders sein. Ich kann mir überhaupt die ganze Mannigfaltigkeit von Dingen und Prozessen wegdenken. Was ich mir aber nicht wegdenken kann, das ist Raum und Zeit. Es kann für mich nichts geben, was nicht räumlich oder zeitlich wäre. Selbst, wenn es ein raumloses oder zeitloses Ding gibt, kann ich nichts davon wissen, denn ich kann mir ohne Raum und Zeit nichts vorstellen. Ob den Dingen selbst Raum und Zeit zukomme, weiß ich nicht; ich weiß nur, daß die Dinge für mich in diesen Formen auftreten müssen. Raum und Zeit sind somit die Vorbedingungen meiner sinnlichen Wahrnehmung. Ich weiß von dem Ding an sich nichts; ich weiß nur, wie es mir erscheinen muß, wenn es für mich da sein soll. Kant leitet mit diesen Sätzen ein neues Problem ein. Er tritt mit einer neuen Fragestellung in der Wissenschaft auf. Statt wie die frühern Philosophen zu fragen: wie sind die Dinge beschaffen, fragt er: wie müssen uns die Dinge erscheinen, damit sie Gegenstand unseres Wissens werden können. Die Philosophie ist für Kant die Wissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Welt als einer menschlichen Erscheinung. Von dem Ding an sich wissen wir nichts. Wir haben unsere Aufgabe noch nicht erfüllt, wenn wir bis zur sinnlichen Anschauung einer Mannigfaltigkeit in Zeit und Raum kommen. Wir streben darnach, diese Mannigfaltigkeit in eine Einheit zusammenzufassen. Und das ist Sache des Verstandes. Der Verstand ist als eine Summe von Thätigkeiten aufzufassen, die den Zweck haben, die Sinnenwelt nach gewissen in ihm vorgezeichneten Formen zusammenzufassen. Er faßt zwei sinnenfällige Wahrnehmungen zusammen, indem er z. B. die eine als Ursache, die andere als Wirkung bezeichnet oder die eine als Substanz, die andere als Eigenschaft zc. Auch hier ist es die Aufgabe der philosophischen Wissenschaft, zu zeigen, unter welchen Bedingungen es dem Verstande gelingt, sich ein System der Welt zu bilden. So ist die Welt eigentlich im Sinne Kants eine in den Formen der Sinnenwelt und

des Verstandes auftretende subjektive Erscheinung. Es ist nur gewiß, daß es ein Ding an sich giebt, wie es uns erscheint, das hängt von unserer Organisation ab. Es ist nun auch natürlich, daß es keinen Sinn hat, jener Welt, die der Verstand im Verein mit den Sinnen geformt hat, eine andere als eine Bedeutung für unser Erkenntnisvermögen zuzuschreiben. Am klarsten wird das da, wo Kant von der Bedeutung der Ideenwelt spricht. Die Ideen sind für ihn nichts als höhere Gesichtspunkte der Vernunft, unter denen die niederen Einheiten, die der Verstand geschaffen, begriffen werden. Der Verstand bringt z. B. die Seelenerrscheinungen in einen Zusammenhang; die Vernunft, als das Ideevermögen, faßt dann diesen Zusammenhang so, als wenn alles von einer Seele ausgehe. Das hat aber für die Sache selbst keine Bedeutung, ist nur Orientierungsmittel für unser Erkenntnisvermögen. Dies der Inhalt von Kants theoretischer Philosophie, soweit er uns hier interessiren kann. Man sieht in ihr sofort den entgegengesetzten Pol der Goetheschen. Die gegebene Wirklichkeit wird von Kant nach uns selbst bestimmt; sie ist so, weil wir sie so vorstellen. Kant überspringt die eigentliche erkenntnistheoretische Frage. Er macht am Eingange seiner Vernunftkritik zwei Schritte, die er nicht rechtfertigt, und an diesem Fehler krankt sein ganzes philosophisches Lehrgebäude. Er stellt sogleich die Unterscheidung von Objekt und Subjekt auf, ohne zu fragen, was für eine Bedeutung es denn überhaupt hat, wenn der Verstand die Trennung zweier Wirklichkeitsgebiete (hier erkennendes Subjekt und zu erkennendes Objekt) vornimmt. Dann sucht er das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Gebiete begrifflich herzustellen, wieder ohne zu fragen, welchen Sinn eine solche Feststellung hat. Hätte er die erkenntnistheoretische Hauptfrage nicht übersprungen, so hätte er gesehen, daß die Auseinanderhaltung von Subjekt und Objekt nur ein Durchgangspunkt unseres Erkennens ist, daß beiden eine tiefere, der Vernunft erfassbare Einheit zu Grunde liegt und daß dasjenige, was einem Dinge als Eigenschaft zuerkannt wird, insofern es in Bezug auf ein erkennendes Subjekt gedacht wird, keineswegs nur subjektive Gültigkeit hat. Das Ding ist eine Vernunftseinheit und die Trennung in ein „Ding an sich“ und „Ding für uns“ ist Verstandesprodukt; es geht also nicht an, zu sagen, was dem Dinge in einer Beziehung zuerkannt wird, kann ihm in anderer abgesprochen werden. Denn ob ich daselbe Ding einmal unter diesem, ein andermal unter jenem Gesichtspunkte betrachte: es ist ja doch ein einheitliches Ganzes.

Es ist ein Fehler, der sich durch Kants ganzes Lehrgebäude durchzieht, daß er die sinnenfällige Mannigfaltigkeit als etwas Festes ansieht, und daß er glaubt, Wissenschaft bestehe darinnen, diese Mannigfaltigkeit in ein System zu bringen. Er vermutet gar nicht, daß das Mannigfaltige kein Letztes ist, das man überwinden muß, wenn man es begreifen will; und deshalb wird ihm alle Theorie bloß eine Zuthat, die Verstand und Vernunft zur Erfahrung hinzubringen. Die Idee ist ihm

nicht das, was der Vernunft als der tiefere Grund der gegebenen Welt erscheint, wenn sie die an der Oberfläche gelegene Mannigfaltigkeit überwunden hat, sondern nur ein methodisches Prinzip, nach dem dieselbe die Erscheinungen behufs ihrer leichteren Übersicht anordnet. Wir gingen nach Kantischer Anschauung ganz fehl, wenn wir die Dinge als aus der Idee ableitbar betrachteten; wir können unsere Erfahrungen nur so anordnen, als ob sie aus einer Einheit stammten. Von dem Grund der Dinge, von dem „An sich“ haben wir nach Kant keine Ahnung. Unser Wissen von den Dingen ist nur in Bezug auf uns da, ist nur für unsere Individualität gültig. Aus dieser Ansicht über die Welt konnte Goethe nicht viel gewinnen. Ihm blieb die Betrachtung der Dinge in Bezug auf uns immer die ganz untergeordnete, welche die Wirkung der Gegenstände auf unser Gefühl der Lust und Unlust betrifft; von der Wissenschaft fordert er mehr als bloß die Angabe, wie die Dinge in Bezug auf uns sind. S. unten den Aufsatz: „der Versuch u.“ S. 10, wo die Aufgabe des Forschers bestimmt wird: er soll den Maßstab zur Erkenntnis, die Data zur Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreise der Dinge nehmen, die er beobachtet. Mit diesem einzigen Satz ist der tiefe Gegensatz Kantischer und Goethescher Denkweise gekennzeichnet. Während bei Kant alles Urteilen über die Dinge nur ein Produkt aus Subjekt und Objekt ist und nur ein Wissen darüber liefert, wie das Subjekt das Objekt anschaut, geht das Subjekt bei Goethe selbstlos in dem Objekte auf und entnimmt die Data zur Beurteilung aus dem Kreise der Dinge. Goethe sagt daher von Kants Schülern selbst: „Sie hörten mich wohl, konnten mir aber nichts erwidern, noch irgend förderlich sein.“ Mehr glaubte der Dichter aus Kants Kritik der Urteilskraft gewonnen zu haben. Diesen Punkt haben wir schon besprochen (s. S. XII).

Ungleich mehr als durch Kant wurde Goethe in philosophischer Beziehung durch Schiller gefördert. Durch ihn wurde er nämlich wirklich um eine Stufe weiter in der Erkenntnis seiner eigenen Anschauungsweise gebracht. Bis zu jenem berühmten ersten Gespräch mit Schiller hatte Goethe eine gewisse Weise, die Welt anzuschauen, geübt. Er hatte die Pflanzen betrachtet, ihnen eine Urpflanze zu Grunde gelegt und die einzelnen Formen daraus abgeleitet. Diese Urpflanze (und auch ein entsprechendes Urtier) hatte sich in seinem Geiste gestaltet, war ihm bei der Erklärung der einschlägigen Erscheinungen dienlich. Er hatte aber nie darüber nachgedacht, was denn diese Urpflanze ihrem Wesen nach sei. Schiller öffnete ihm die Augen, indem er ihm sagte: sie ist eine Idee. Von jetzt ab ist sich Goethe seines Idealismus erst bewußt. Er nennt die Urpflanze daher bis zu jenem Gespräche eine Erfahrung, denn er glaubte sie mit Augen zu sehen. In der später hinzugekommenen Einleitung aber sagt er: „So trachtete ich nunmehr das Urtier zu finden, das heißt denn doch zuletzt, den Begriff, die Idee des Tieres.“ Dabei ist aber festzuhalten, daß Schiller Goethen nichts dem letztern Fremdes überlieferte, sondern viel-

mehr sich selbst erst durch die Betrachtung des Goetheschen Geistes zur Erkenntnis des objektiven Idealismus durchrang. Er fand nur den Terminus für die Anschauungsweise, die er an Goethe erkannte und bewunderte.

Wenig Förderung hat Goethe von Fichte erfahren. Fichte bewegte sich in einer dem Goetheschen Denken viel zu fremden Sphäre, als daß eine solche möglich gewesen wäre. Fichte hat die Wissenschaft des Bewußtseins in der scharffinnigsten Weise begründet. Er hat die Thätigkeit, durch welche das „Ich“ die gegebene Welt in eine gedachte verwandelt, in einzig musterhafter Weise abgeleitet. Dabei hat er aber den Fehler gemacht, daß er diese Thätigkeit des Ich nicht bloß als eine solche auffaßte, die den gegebenen Inhalt in eine befriedigende Form bringt, die zusammenhanglos Gegebenes in die entsprechenden Zusammenhänge bringt; er hat sie als ein Erschaffen alles dessen angesehen, was innerhalb des „Ich“ sich abspielt. Dadurch erscheint seine Lehre als ein einseitiger Idealismus, der seinen ganzen Inhalt aus dem Bewußtsein nimmt. Goethe, der stets auf das Objektive ging, konnte wohl wenig Anziehendes in Fichtes Bewußtseinsphilosophie finden. Für das Gebiet, wo sie gilt, fehlte Goethe das Verständnis; die Ausdehnung aber, die ihr Fichte gab — er sah sie als Universalwissenschaft an —, konnte dem Dichter nur als ein Irrtum erscheinen.

Viel mehr Berührungspunkte hatte Goethe mit Schelling. Dieser war ein Schüler Fichtes. Er führte aber nicht nur die Analyse der Thätigkeit des „Ich“ weiter, sondern er verfolgte auch jene Thätigkeit innerhalb des Bewußtseins, durch welches das letztere die Natur erfäßt. Das, was sich im Ich beim Erkennen der Natur abspielt, schien Schelling zugleich das Objektive der Natur, das eigentliche Prinzip in ihr zu sein. Die Natur draußen war ihm nur eine festgemordene Form unserer Naturbegriffe. Was in uns als Naturanschauung lebt, das erscheint uns außen wieder, nur auseinandergezogen, räumlich-zeitlich. Was uns von außen her als Natur entgegentritt, ist fertiges Produkt, ist nur das Bedingte, die starr gewordene Form eines lebendigen Prinzips. Dieses Prinzip können wir nicht durch Erfahrung von außen her gewinnen. Wir müssen es in unserm Innern erst schaffen. „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen,“ sagt deshalb unser Philosoph. Die Natur als bloßes Produkt (*natura naturata*) nennen wir Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (*natura naturans*) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie). (Einführung zu f. „Entwurf e. Syst. d. Naturphilos.“ S. 22.) „Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht nun eben darauf, daß jene ihr Objekt im Sein als etwas Fertiges und zustande Gebrachtes; die Wissenschaft dagegen das Objekt im Werden und als ein erst zustande zu Bringendes betrachtet.“ (Ebda. S. 20.) Durch diese Lehre, die Goethe teils aus Schellings Schriften, teils aus persönlichem Umgange mit dem

Philosophen kennen lernte, wurde der Dichter wieder um eine Stufe höher gebracht. Jetzt entwickelte sich bei ihm die Ansicht, daß seine Tendenz darauf gehe, von dem Fertigen, dem Produkte zu dem Werden, Produzierenden fortzuschreiten. Und mit entschiedenem Anklang an Schelling schreibt er im Aufsatz „Anschauende Urteilkraft“, daß sein Streben war, sich „durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig zu machen“. *Naturw. Schr.* I, 116.

Durch Hegel endlich erhielt Goethe die letzte Förderung von seiten der Philosophie. Durch Hegel erlangte er nämlich Klarheit darüber, wie sich das, was er Urphänomen nannte, in die Philosophie einreihe. Hegel hat die Bedeutung des Urphänomens am tiefsten begriffen und in seinem Briefe an Goethe vom 20. Febr. 1821 trefflich charakterisiert mit den Worten: „Das Einfache und Abstrakte, das Sie sehr treffend das Urphänomen nennen, stellen Sie an die Spitze, zeigen dann die konkreteren Erscheinungen auf, als entstehend durch das Hinzukommen weiterer Einwirkungsweisen und Umstände und regieren den ganzen Verlauf so, daß die Reihenfolge von den einfachen Bedingungen zu den zusammengesetzten fortschreitet, und so rangiert, das Verwickelte nun, durch diese Dekomposition, in seiner Klarheit erscheint. Das Urphänomen auszuspiiren, es von den andern ihm selbst zufälligen Umgebungen zu befreien, — es abstrakt, wie wir dies heißen, aufzufassen, dies halte ich für eine Sache des großen geistigen Natursinns, sowie jenen Gang überhaupt für das wahrhaft Wissenschaftliche der Erkenntnis in diesem Felde.“ . . . „Darf ich Em. 2c. aber nun auch noch von dem besondern Interesse sprechen, welches ein so herausgehobenes Urphänomen für uns Philosophen hat, daß wir nämlich ein solches Präparat geradezu in den philosophischen Nutzen verwenden können! Haben wir nämlich unser zunächst austernhaftes, graues, oder ganz schwarzes Absolutes, doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, daß es derselben begehrlieh geworden, so brauchen wir Fensterstellen, um es vollends an das Licht des Tages herauszuführen; unsere Schemen würden zu Dunst verschweben, wenn wir sie so geradezu in die bunte, verworrene Gesellschaft der widerwärtigen Welt versetzen wollten. Hier kommen uns nun Em. Wohlgeborene Urphänomene vortrefflich zu statten; in diesem Zwiellichte, geistig und begreiflich durch seine Einfachheit, sichtlich und greiflich durch seine Sinnlichkeit — begrüßen sich die beiden Welten, unser Abstruses, und das erscheinende Dasein, einander.“ So wird durch Hegel für Goethe der Gedanke klar, daß der empirische Forscher bis zu den Urphänomenen zu gehen hat, und daß von da aus die Wege des Philosophen weiterführen. Daraus geht aber auch hervor, daß der Grundgedanke der Hegelschen Philosophie eine Konsequenz der Goetheschen Denkweise ist. Die Überwindung der Wirklichkeit, die Vertiefung in dieselbe, um vom Geschaffenen zum Schaffen, vom Bedingten zur Bedingung aufzusteigen, liegt bei Goethe, aber auch bei Hegel zu Grunde. Hegel will

ja in der Philosophie nichts anderes bieten als den ewigen Prozeß, aus dem alles, was endlich ist, hervorgeht. Er will das Gegebene als eine Folge dessen erkennen, was er als Unbedingtes gelten lassen kann.

So bedeutet für Goethe das Bekanntwerden mit Philosophen und philosophischen Richtungen eine fortschreitende Aufklärung darüber, was schon in ihm lag. Er hat für seine Anschauung nichts gewonnen; ihm wurden nur die Mittel an die Hand gegeben, darüber zu reden, was er that, was in seiner Seele vorging.

So bietet denn die Goethesche Weltansicht genugsam Anhaltspunkte zur philosophischen Ausgestaltung. Diese sind aber zunächst nur von den Schülern Hegels aufgegriffen worden. Die übrige Philosophie steht der Goetheschen Anschauung vornehm ablehnend gegenüber. Nur Schopenhauer stützt sich in manchen Punkten auf den von ihm hochgeschätzten Dichter. Von seiner Apologetik der Farbenlehre werden wir im 3. Bande sprechen. Hier kommt es auf das allgemeine Verhältnis von Schopenhauers Lehre zu Goethe an.\*) In einem Punkte kommt der Frankfurter Philosoph an Goethe heran. Schopenhauer weist nämlich alles Herleiten der uns gegebenen Phänomene aus äußern Ursachen ab und läßt nur eine innere Gesetzmäßigkeit gelten, nur ein Herleiten einer Erscheinung aus der andern. Das kommt scheinbar dem Goetheschen Prinzip gleich, die Data der Erklärung aus den Dingen selbst zu nehmen; aber eben nur scheinbar. Denn während Schopenhauer innerhalb des Phänomenalen bleiben will, weil wir das außer demselben Liegende „An sich“ im Erkennen nicht erreichen können, da alle uns gegebenen Erscheinungen nur Vorstellungen sind und unser Vorstellungsvermögen uns nie über unser Bewußtsein hinausführt, will Goethe innerhalb der Phänomene bleiben, weil er eben in ihnen selbst die Data zu ihrer Erklärung sucht. —

Zum Schlusse wollen wir noch die Goethesche Weltansicht mit der bedeutendsten wissenschaftlichen Erscheinung unserer Zeit, mit den Anschauungen Ed. v. Hartmanns zusammenhalten. Die Philosophie des Unbewußten dieses Denkers ist ein Werk von größter geschichtlicher Bedeutung. Mit den übrigen Schriften Hartmanns, die das dort Skizzierte nach allen Seiten ausbauen, ja wohl in vieler Hinsicht neue Gesichtspunkte zu jenem Hauptwerke hinzubringen, zusammen, spiegelt sich in ihr der gesamte geistige Inhalt unserer Zeit. Hartmann zeichnet ein bewundernswürdiger Tiefsinn und eine erstaunliche Beherrschung des Materiales der einzelnen Wissenschaften aus. Er steht heute auf der Hochwacht der Bildung. Man braucht sein Anhänger nicht zu sein, und man wird ihm das rückhaltlos zuerkennen müssen.

\*) Sehr lesenswert ist Dr. W. Harpfs Aufsatz „Goethe und Schopenhauer“ (Phil. Monatshefte 1885). Harpf, der auch schon eine treffliche Abhandlung über „Goethes Erkenntnisprinzip“ (Phil. Monatshefte 1884) geschrieben hat, zeigt die Übereinstimmung des „immanenten Dogmatismus“ Schopenhauers mit dem gegenständlichen Wissen Goethes. Den prinzipiellen Unterschied zwischen Goethe und Sch., wie wir ihn oben charakterisieren, findet Harpf, der selbst Schopenhauerianer ist, nicht heraus. Dennoch verdienen die Ausführungen Harpfs alle Aufmerksamkeit.

Seine Anschauung steht nun der Goetheschen nicht so ferne, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Wem nichts anderes vorliegt als die „Philosophie des Unbewußten“, der wird das nun freilich nicht einsehen können. Denn die entschiedenen Berührungspunkte beider Denker sieht man erst, wenn man auf die Konsequenzen geht, die Hartmann aus seinen Prinzipien gezogen und die er in seinen spätern Schriften niedergelegt hat.

Hartmanns Philosophie ist Idealismus. Er will zwar kein bloßer Idealist sein. Allein, wo er behufs der Welterklärung etwas Positives braucht, ruft er doch die Idee zu Hülfe. Und das Wichtigste ist, daß er die Idee überall zu Grunde liegend denkt. Denn seine Annahme eines Unbewußten hat ja keinen andern Sinn, als daß jenes, das in unserm Bewußtsein als Idee vorhanden ist, nicht notwendig an diese Erscheinungsform — innerhalb des Bewußtseins — gebunden ist. Die Idee ist nicht nur vorhanden (wirksam), wo sie bewußt wird, sondern auch in anderer Form. Sie ist mehr denn bloßes subjektives Phänomen, sie hat eine in sich selbst gegründete Bedeutung. Sie ist nicht bloß im Subjekte gegenwärtig, sie ist objektives Weltprinzip. Wenn auch Hartmann neben der Idee noch den Willen unter die die Welt konstituierenden Prinzipien aufnimmt, so ist es doch unbegreiflich, wie es noch immer Philosophen gibt, die ihn für einen Schopenhauerianer ansehen. Schopenhauer hat die Ansicht, daß aller Begriffsinhalt nur subjektiv, nur Bewußtseinsphänomen sei, auf die Spitze getrieben. Bei ihm kann davon gar nicht die Rede sein, daß die Idee an der Konstitution der Welt als reales Prinzip teilgenommen hat. Bei ihm ist der Wille ausschließlicher Weltgrund. Deswegen konnte es Schopenhauer nie zu einer inhaltvollen Behandlung der philosophischen Spezialwissenschaften bringen, während Hartmann seine Prinzipien schon in alle besondern Wissenschaften hinein verfolgt hat. Während Schopenhauer über den ganzen reichen Inhalt der Geschichte nichts zu sagen weiß, als daß er eine Manifestation des Willens ist, weiß Ed. v. Hartmann von jeder einzelnen historischen Erscheinung den ideellen Kern zu finden und sie damit in der richtigen Weise der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit einzugliedern. Schopenhauer kann das Einzelwesen, die Einzelercheinung nicht interessieren, denn er weiß von ihr nur das eine Wesentliche zu sagen, daß sie eine Ausgestaltung des Willens ist. Hartmann greift jedes Sonderdasein auf und zeigt, wie überall die Idee wahrzunehmen ist. Der Grundcharakter von Schopenhauers Weltanschauung ist Einförmigkeit, der v. Hartmanns Einheitlichkeit. Schopenhauer legt einen inhaltsleeren, einförmigen Drang der Welt zu Grunde, Hartmann den reichen Inhalt der Idee. Schopenhauer legt die abstrakte Einheit zu Grunde, bei Hartmann finden wir die konkrete Idee als Prinzip, bei der die Einheit — besser Einheitlichkeit — nur eine Eigenschaft ist. Schopenhauer hätte nie wie Hartmann eine Geschichtsphilosophie, nie eine Religionswissenschaft schaffen können. Wenn Hart-

mann sagt: „Die Vernunft ist das logische Formalprinzip der mit dem Willen untrennbar geeinten Idee und regelt und bestimmt als solches den Inhalt des Weltprozesses ohne Rest“ („Phil. Frag. d. Gegenwart“ S. 27), so macht ihm diese Voraussetzung möglich, in jeder Erscheinung, die uns in Natur und Geschichte gegenübertritt, den logischen Kern, der zwar für die Sinne nicht, wohl aber für das Denken erfassbar ist, aufzusuchen und sie so zu erklären. Wer diese Voraussetzung nicht macht, wird nie rechtfertigen können, warum er überhaupt über die Welt durch Nachdenken mittelst Ideen etwas ausmachen will.

Mit seinem objektiven Idealismus steht Ed. v. Hartmann ganz auf dem Boden Goethescher Weltanschauung. Wenn Goethe sagt: „Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden, sind nur Manifestationen der Idee“ („Spr. in Prosa“ 33), und wenn er fordert, der Mensch müsse in sich ein solches Erkenntnisvermögen ausbilden, daß ihm die Idee so anschaulich wird, wie den Sinnen die äußere Wahrnehmung, so steht er auf jenem Boden, wo die Idee nicht bloß Bewußtseinsphänomen, sondern objektives Weltprinzip ist; das Denken ist das Aufblitzen dessen im Bewußtsein, was objektiv die Welt konstituiert. Das Wesentliche an der Idee ist also nicht das, was sie für uns, für unser Bewußtsein, ist, sondern was sie an sich selbst ist. Denn durch die ihr eigene Wesenheit liegt sie der Welt als Prinzip zu Grunde. Deshalb ist das Denken ein Gewahrwerden dessen, was an und für sich ist. Obwohl also die Idee gar nicht zur Erscheinung kommen würde, wenn es kein Bewußtsein gäbe, so muß sie doch so erfaßt werden, daß nicht die Bewußtheit ihr Charakteristikon ausmacht, sondern das, was sie an sich ist, was in ihr selbst liegt, wozu das Bewußtwerden nichts thut. Deshalb müssen wir nach Ed. v. Hartmann die Idee, abgesehen von dem Bewußtwerden, als wirkendes Unbewußtes der Welt zu Grunde legen. Das ist das Wesentliche bei Hartmann, daß wir die Idee in allem Bewußtlosen zu suchen haben.

Mit der Unterscheidung von Bewußtem und Unbewußtem ist aber nicht viel gethan. Denn das ist ja doch nur ein Unterschied für mein Bewußtsein. Man muß aber der Idee in ihrer Objektivität, in ihrer vollen Inhaltlichkeit zu Leibe gehen, man muß nicht nur darauf sehen, daß die Idee unbewußt wirksam ist, sondern was dieses Wirksame ist. Wäre Hartmann dabei stehen geblieben, daß die Idee unbewußt ist und hätte er aus diesem Unbewußten — also aus einem einseitigen Merkmal der Idee — die Welt erklärt, er hätte zu den vielen Systemen, die die Welt aus irgend einem abstrakten Formelprinzip ableiten, ein neues einförmiges System geschaffen. Und man kann sein erstes Hauptwerk nicht ganz von dieser Einförmigkeit freisprechen. Aber Ed. v. Hartmanns Geist wirkt zu intensiv, zu umfassend und tief dringend, als daß er nicht erkannt hätte: die Idee darf nicht bloß als Unbewußtes gefaßt werden, man muß sich vielmehr eben in das vertiefen, was man als unbewußt anzusprechen hat, muß über diese Eigenschaft hinaus auf dessen konkreten Inhalt gehen und daraus die Welt der

Einzelercheinungen ableiten. So hat sich Hartmann vom abstrakten Monisten, der er in seiner „Philosophie des Unbewußten“ noch ist, zum konkreten Monisten herausgebildet. Und die konkrete Idee ist es, was Goethe unter den drei Formen: Urphänomen, Typus und „Idee im engeren Sinne“ anspricht.

Das Gewahrwerden eines Objektiven in unserer Ideenwelt und die aus diesem Gewahrwerden folgende Hingabe an dasselbe ist es, was wir von Goethes Weltanschauung in Ed. v. Hartmanns Philosophie wiederfinden. Hartmann ist durch seine Philosophie des Unbewußten zu diesem Aufgehen in der objektiven Idee geführt worden. Da er erkannte, daß in der Bewußtheit nicht das Wesen der Idee liegt, hatte er die letztere auch als an und für sich Bestehendes, als Objektives anerkennen müssen. Daß er daneben noch den Willen in die konstitutiven Weltprinzipien aufnimmt, unterscheidet ihn freilich wieder von Goethe. Jedoch wo Hartmann wirklich fruchtbringend ist, da kommt das Willensmotiv gar nicht in Betracht. Daß er es überhaupt annimmt, kommt daher, weil er die Idee als Ruhendes ansieht, das, um zur Wirkung zu kommen, vom Willen den Anstoß braucht. Nach Hartmann kann der Wille allein nie zur Schöpfung der Welt kommen, denn er ist der leere, blinde Drang zum Dasein. Soll er etwas hervorbringen, so muß die Idee hinzutreten, denn nur diese gibt ihm den Inhalt seines Wirkens. Allein was sollen wir mit jenem Willen anfangen? Er entschlüpft uns, indem wir ihn erfassen wollen, denn wir können ja doch das inhaltslose, leere Drängen nicht erfassen. Und so kommt es, daß doch alles das, was wir wirklich von dem Weltprinzip erfassen, Idee ist, denn das Erfassbare muß eben Inhalt haben. Wir können nur das Inhaltsvolle begreifen, nicht das Inhaltsleere. Sollen wir also den Begriff Willen erfassen, so muß er ja doch am Inhalt der Idee auftreten; er kann nur an und mit der Idee, als die Form ihres Auftretens, erscheinen, niemals selbständig. Was existiert, muß Inhalt haben, es kann nur ein erfülltes, kein leeres Sein geben. Deshalb stellt Goethe die Idee als thätig vor, als Wirkames, das keines Anstoßes mehr bedarf. Denn das Inhaltsvolle darf und kann nicht von einem Inhaltsleeren erst den Anstoß bekommen, ins Dasein zu treten. Die Idee ist deshalb im Sinne Goethes als Entelechie, d. i. schon als thätiges Dasein zu fassen, und man muß von seiner Form als einem Thätigen zuerst abstrahieren, wenn man es dann wieder unter dem Namen Wille hinzubringen will. Das Willensmotiv ist auch für die positive Wissenschaft ganz wertlos. Auch Hartmann braucht es nicht, wo er an die konkrete Erscheinung herantritt.

Saben wir in der Naturansicht Hartmanns ein Anklingen an Goethes Weltansicht erkannt, so finden wir es in der Ethik jenes Philosophen noch bedeutsamer. Eduard v. Hartmann findet, daß alles Streben nach Glück, alles Jagen des Egoismus ethisch wertlos ist, weil wir ja doch auf diesem Wege nie zur Befriedigung kommen können. Das Handeln

aus Egoismus und zur Befriedigung desselben hält Hartmann für ein illusorisches. Wir sollen unsere Aufgabe, die uns in der Welt gestellt ist, erfassen und rein um dieser selbst willen, mit Entäußerung unseres Selbst, wirken. Wir sollen in der Hingabe an das Objekt, ohne Anspruch, für unser Subjekt etwas herauszuschlagen, unser Ziel finden. Dieses letztere macht aber den Grundzug der Ethik Goethes aus. Hartmann hätte das Wort nicht unterdrücken sollen, das den Charakter seiner Sittenlehre ausdrückt: die Liebe.\*) Wo wir keinen persönlichen Anspruch machen, wo wir nur handeln, weil uns das Objektive treibt, wo wir in der That selbst die Motive der Thätigkeit finden, da handeln wir sittlich. Da aber handeln wir aus Liebe. Aller Eigenwille, alles Persönliche muß da schwinden. Es ist für Hartmanns mächtig und gesund wirkenden Geist charakteristisch, daß er in der Theorie, trotzdem er die Idee zuerst in der einseitigen Weise des Unbewußten gefaßt hat, doch zum konkreten Idealismus vorgeedrungen ist und daß, trotzdem er in der Ethik vom Pessimismus ausgegangen, ihn dieser verfehlte Standpunkt zur Sittenlehre der Liebe geführt hat. Der Pessimismus Hartmanns hat ja nicht den Sinn, den jene Menschen in ihn legen, die gerne über die Fruchtlosigkeit unseres Wirkens klagen, weil sie darin eine Berechtigung abzuleiten hoffen dafür, daß sie die Hände in den Schoß legen und nichts vollbringen. Hartmann bleibt nicht bei der Klage stehen, er erhebt sich über jede solche Anwandlung zu einer reinen Ethik. Er zeigt die Wertlosigkeit des Jagens nach dem Glück, indem er dessen Fruchtlosigkeit enthüllt. Er weist uns damit auf unsere Thätigkeit. Daß er überhaupt Pessimist ist, das ist sein Irrtum, das ist vielleicht noch ein Anhängsel aus frühern Stadien seines Denkens. Da, wo er jetzt steht, müßte er einsehen, daß der empirische Nachweis, daß in der Welt des Wirklichen das Nicht-Befriedigende überwiegt, den Pessimismus nicht begründen kann. Denn der höhere Mensch kann gar nichts anderes wünschen, als daß er sich sein Glück selbst erringen muß. Er will es nicht als Geschenk von außen. Er will das Glück bloß in seiner That haben. Hartmanns Pessimismus löst sich vor (Hartmanns eigenem) höherem Denken auf. Weil uns die Welt unbefriedigt läßt, schaffen wir uns selbst das schönste Glück in unserm Wirken.

So ist uns Hartmanns Philosophie wieder ein Beweis dafür, wie man, von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend, zu dem gleichen Ziele kommt. Hartmann geht von andern Voraussetzungen aus als Goethe; aber in der Ausführung tritt uns auf Schritt und Tritt Goethescher

\*) Damit soll nun nicht behauptet werden, daß in Hartmanns Ethik der Begriff der Liebe nicht seine Berücksichtigung finde. S. hat denselben in phänomenaler und metaphysischer Beziehung behandelt (s. „Das sittl. Bewußtsein“ 2. Aufl. S. 223—247, 629—631, 641, 638—641). Nur läßt er die Liebe nicht als das letzte Wort der Ethik gelten. Die opferwillige, liebevolle Hingabe an den Weltprozeß scheint ihm kein Letztes zu sein, sondern nur das Mittel zur Erlösung von der Unruhe des Daseins und zur Wiebergewinnung der verlorenen seligen Ruhe.

Ideengang gegenüber. Wir haben das hier ausgeführt, weil uns darum zu thun war, die tiefe, innere Gediegenheit der Goetheschen Weltanschauung zu zeigen. Sie liegt so tief im Weltwesen begründet, daß wir ihren Grundzügen überall da begegnen müssen, wo energisches Denken zu den Quellen des Wissens vordringt. In diesem Goethe war so sehr alles ursprünglich, so gar nichts nebensächliche Modeansicht der Zeit, daß auch der Widerstrebende in seinem Sinne denken muß. In einzelnen Individuen spricht sich eben das ewige Welträtsel aus; in der Neuzeit in Goethe am bedeutungsvollsten, deshalb kann man geradezu sagen, die Höhe der Anschauung eines Menschen kann heute an dem Verhältnisse gemessen werden, in welchem sie zur Goetheschen steht.

### Goethe und die Mathematik.

Zu den Haupthindernissen, die einer gerechten Würdigung von Goethes Bedeutung für die Wissenschaft entgegenstehen, gehört das Vorurteil, das über sein Verhältnis zur Mathematik besteht. Dieses Vorurteil ist ein doppeltes. Einmal glaubt man, Goethe sei ein Feind dieser Wissenschaft gewesen und habe ihre hohe Bedeutung für das menschliche Erkennen in arger Weise verkannt, und zweitens behauptet man, der Dichter habe jede mathematische Behandlungsweise aus den physikalischen Teilen der Naturlehre, die er gepflegt, nur deshalb ausgeschlossen, weil sie ihm, der sich keiner Kultur in der Mathematik erfreute, unbequem war.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist dagegen zu sagen, daß Goethe wiederholt in so entschiedener Weise seiner Bewunderung der mathematischen Wissenschaft Ausdruck gegeben hat, daß von einer Geringschätzung derselben durchaus nicht die Rede sein kann. Ja, er will die gesamte Naturwissenschaft von jener Strenge durchdrungen wissen, die der Mathematik eigen ist. „Die Bedächtlichkeit, nur das Nächste ans Nächste zu reihen, oder vielmehr das Nächste aus dem Nächsten zu folgern, haben wir von den Mathematikern zu lernen, und selbst da, wo wir uns keiner Rechnung bedienen, müssen wir immer so zu Werke gehen, als wenn wir dem strengsten Geometer Rechenschaft zu geben schuldig wären.“ (S. unten S. 19, 3—8.) Vergl. auch S. 45, 13 ff.: „Ich hörte mich anklagen, als sei ich ein Widersacher, ein Feind der Mathematik überhaupt, die doch niemand höher schätzen kann als ich.“

Was den zweiten Vorwurf betrifft, so ist er ein solcher, daß ihn kaum jemand im Ernste erheben kann, der einen Einblick in Goethes Wesen gethan hat. Wie oft hat sich denn nicht Goethe gegen das Beginnen problematischer Naturen ausgesprochen, die Zielen zustreben, unbekümmert darum, ob sie sich damit innerhalb der Grenzen ihrer Fähigkeiten bewegen! Und er selbst sollte dieses Gebot überschritten, er sollte naturwissenschaftliche Ansichten aufgestellt haben, mit Hinwegsetzung über seine Unzulänglichkeit in mathematischen Dingen? Goethe wußte, daß

der Wege zum Wahren unendlich viele sind, und daß ein jeder jenen wandeln kann, der seinen Fähigkeiten gemäß ist, und er kommt ans Ziel. „Jeder Mensch muß nach seiner Weise denken; denn er findet auf seinem Wege immer ein Wahres oder eine Art von Wahren, die ihm durchs Leben hilft; nur er darf sich nicht gehen lassen, er muß sich kontrollieren“ („Spr. in Prosa“ 8). „Der geringste Mensch kann komplett sein, wenn er sich innerhalb der Grenzen seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten bewegt; aber selbst schöne Vorzüge werden verdunkelt, aufgehoben und vernichtet, wenn jenes unerläßlich geforderte Ebenmaß abgeht“ („Spr. in Prosa“ 17, 18).

Es wäre lächerlich, wenn man behaupten wollte, Goethe habe, um überhaupt etwas zu leisten, sich auf ein Feld begeben, das außerhalb seines Gesichtskreises lag. Es kommt alles darauf an festzustellen, was Mathematik zu leisten hat, und wo ihre Anwendung auf Naturwissenschaft beginnt. Darüber hat Goethe nun wirklich die gewissenhaftesten Betrachtungen angestellt. Der Dichter entwickelt da, wo es sich darum handelt, die Grenzen seiner produktiven Kraft zu bestimmen, einen Scharfsinn, der nur noch von seinem genialischen Tiefsinn übertroffen wird. Darauf möchten wir vor allem jene aufmerksam machen, die über Goethes wissenschaftliches Denken nichts anderes zu sagen wissen, als daß ihm die logisch-reflektierende Denkweise abging. Die Art, wie Goethe die Grenze zwischen der naturwissenschaftlichen Methode, die er anwendete, und jener der Mathematiker bestimmte, verrät eine tiefe Einsicht in die Natur der mathematischen Wissenschaft. Er wußte genau, welches der Grund der Gewißheit mathematischer Lehrsätze ist, er hatte sich eine klare Vorstellung darüber gebildet, in welchem Verhältnisse die mathematische zu der übrigen Naturgesetzlichkeit stehe.

Soll eine Wissenschaft überhaupt einen Erkenntniswert haben, so muß sie uns ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet erschließen. Es muß sich in ihr irgend eine Seite des Weltinhaltes ausdragen. Die Art, wie sie das thut, bildet den Geist der betreffenden Wissenschaft. Diesen Geist der Mathematik mußte Goethe kennen, um zu wissen, was in der Naturwissenschaft ohne Hilfe des Kalküls zu erreichen ist, und was nicht. Hier liegt der Punkt, auf den es ankommt. Goethe selbst hat mit aller Bestimmtheit darauf hingewiesen. Die Art, wie er es thut, verrät eine tiefe Einsicht in die Natur des Mathematischen.

Wir wollen auf diese Natur näher eingehen. Gegenstand der Mathematik ist die Größe; das, was ein Mehr oder, Weniger zuläßt. Die Größe ist aber nichts an sich selbst Bestehendes. Es gibt im weiten Umkreise menschlicher Erfahrung kein Ding, das nur Größe ist. Neben andern Merkmalen hat jedes Ding auch solche, die durch Zahlen zu bestimmen sind. Da die Mathematik sich mit Größen beschäftigt, hat sie zu ihrem Gegenstande keine in sich vollendeten Erfahrungsobjekte, sondern nur alles das von ihnen, was sich messen oder zählen läßt. Sie sondert

sich alles, was sich der letztern Operation unterwerfen läßt, von den Dingen ab. So erhält sie eine ganze Welt von Abstraktionen, innerhalb welcher sie dann arbeitet. Sie hat es nicht mit Dingen zu thun, sondern nur mit Dingen, insofern sie Größen sind. Sie muß zugeben, daß sie da nur eine Seite des Wirklichen behandelt und daß die letztere noch viele andere Seiten hat, über die sie keine Macht hat. Die mathematischen Urteile sind keine Urteile, die wirkliche Objekte voll umfassen, sondern sie haben nur innerhalb der ideellen Welt von Abstraktionen Gültigkeit, die wir selbst als eine Seite der Wirklichkeit von der letztern begrifflich abge sondert haben. Die Mathematik abstrahiert die Größe und die Zahl von den Dingen, stellt die ganz ideellen Bezüge zwischen Größen und Zahlen her und schwebt so in einer reinen Gedankenwelt. Die Dinge der Wirklichkeit, insofern sie Größe und Zahl sind, erlauben dann die Anwendung der mathematischen Wahrheiten. Es ist also ein entschiedener Irrtum, zu glauben, daß man mit mathematischen Urteilen die Gesamtnatur erfassen könne. Die Natur ist eben nicht bloß Quantum; sie ist auch Quale und die Mathematik hat es nur mit dem erstern zu thun. Es müssen sich die mathematische Behandlung und die rein auf das Qualitative ausgehende in die Hände arbeiten; sie werden sich am Dinge, von dem sie jede eine Seite erfassen, begegnen. Goethe bezeichnet dieses Verhältnis mit den Worten: „Die Mathematik ist wie die Dialektik ein Organ des innern höhern Sinnes; in der Ausübung ist sie eine Kunst wie die Berechnung. Für beide hat nichts Wert als die Form; der Gehalt ist ihnen gleichgültig. Ob die Mathematik Pfennige oder Guineen berechne, die Rhetorik Wahres oder Falsches verteidige, ist beiden vollkommen gleich“ („Spr. in Prosa 946“). Und „Farbenl.“ 724: „Wer bekennt nicht, daß die Mathematik, als eines der herrlichsten menschlichen Organe, der Physik von einer Seite sehr viel genützt?“ In dieser Erkenntnis sah Goethe die Möglichkeit, daß ein Geist, der sich in Mathematik keiner Kultur erfreut, sich mit physikalischen Problemen befassen kann. Er muß sich auf das Qualitative beschränken.

### Das geologische Grundprinzip Goethes.

Goethe wird sehr oft dort gesucht, wo er durchaus nicht zu finden ist. Unter vielen andern Dingen ist das bei der Beurteilung der geologischen Forschungen des Dichters geschehen. Viel mehr aber als irgendwo wäre es hier notwendig, daß alles, was Goethe über Einzelheiten geschrieben, zurückträte hinter den großartigen Intentionen, von denen er ausging. Er muß hier vor allem nach seiner eigenen Maxime: „In den Werken des Menschen wie in denen der Natur sind eigentlich die Absichten vorzüglich der Aufmerksamkeit wert“ („Spr. in Prosa“ 10) und „Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste“ beurteilt werden. Nicht was er erreichte, sondern wie er es anstrebte, ist für uns das Vorbildliche.

Es handelt sich nicht um eine Lehrmeinung, sondern um eine mitzuteilende Methode. Die erste hängt von den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit ab und kann überholt werden, die letzte ist hervorgegangen aus der großen Geistesanlage Goethes und hält Stand, auch wenn sich wissenschaftliche Werkzeuge vervollkommen und die Erfahrung sich erweitert.

In die Geologie wurde Goethe durch die Beschäftigung mit den Ilmenauer Bergwerken geführt, zu der er amtlich verpflichtet war. Als Karl August zur Regierung kam, widmete er sich mit großem Ernste diesem Bergwerke, das lange vernachlässigt worden war. Es sollten zunächst die Gründe des Verfalls desselben durch Sachverständige genau untersucht und dann alles Mögliche zur Wiederbelebung des Betriebes gethan werden. Goethe stand dabei dem Herzog zur Seite. Er betrieb die Angelegenheit auf das energischste. Das führte ihn denn oft in die Bergwerke von Ilmenau. Er wollte sich mit dem Stand der Sache selbst genau bekannt machen. Im Mai 1776 zum erstenmale und dann noch oft war er in Ilmenau.

Mitten in diesen praktischen Sorgen ging ihm nun das wissenschaftliche Bedürfnis auf, den Gesetzen jener Erscheinungen näher zu kommen, die er da zu beobachten in der Lage war. Die umfassende Naturanschauung, die sich in seinem Geiste zu immer größerer Klarheit herausarbeitete (s. Auff. „Die Natur“ S. 1—5), zwang ihn, das, was sich da vor seinen Augen ausbreitete, in seinem Sinne zu erklären.

Es macht sich hier gleich eine tief in Goethes Natur liegende Eigentümlichkeit geltend. Er hat ein wesentlich anderes Bedürfnis als viele Forscher. Während bei letztern das Hauptsächliche in der Erkenntnis des Einzelnen liegt, während sie gewöhnlich an einem ideellen Bau, einem Systeme nur insoweit Interesse nehmen, als es ihnen beim Beobachten des Einzelnen behülflich ist, ist für Goethe die Einzelheit nur Durchgangspunkt zu einer umfassenden Gesamtauffassung des Seienden. Wir lesen in dem Aufsatz „Die Natur“: „Sie lebt in lauter Kindern und die Mutter, wo ist sie?“ Dasselbe Streben, nicht nur das unmittelbar Existierende, sondern dessen tiefere Grundlage zu erkennen, finden wir ja auch im Faust („Schau' alle Wirkungskraft und Samen“). So wird ihm denn auch das, was er auf und unter der Erdoberfläche beobachtet, ein Mittel, in das Rätsel der Weltbildung einzudringen. Was er am 23. Dez. 1789 an die Herzogin Luise schreibt: „Die Naturwerke sind immer wie ein frisch ausgesprochenes Wort Gottes“, beseelt all sein Forschen und das sinnlich Erfahrbare wird ihm zur Schrift, aus der er jenes Wort der Schöpfung zu lesen hat. In diesem Sinne schreibt er am 22. August 1784 an Frau von Stein: „Die große und schöne Schrift sei immer lesbar und nur dann nicht zu entziffern, wenn die Menschen ihre Kleinlichen Vorstellungen und ihre Beschränktheit auf unendliche Wesen übertragen wollen.“ Dieselbe Tendenz finden wir im „Wilhelm Meister“: „Wenn ich nun aber eben diese Spalten und Risse als Buchstaben be-

handelte, sie zu entziffern hätte, sie zu Worten bildete und sie fertig zu lesen lernte, hättest du etwas dagegen?"

So sehen wir denn den Dichter vom Ende der siebziger Jahre an unablässig bemüht, diese Schrift zu entziffern. Sein Streben ging dahin, sich zu einer solchen Anschauung emporzuarbeiten, daß ihm das, was er getrennt sah, im innern, notwendigen Zusammenhange erscheine. Seine Methode war „die entwickelnde, entfaltende, keineswegs die zusammenstellende, ordnende“. Ihm genügte es nicht, da den Granit, dort den Porphyr zc. zu sehen, und sie einfach nach äußerlichen Merkmalen aneinanderzureihen, er strebte nach einem Gesetze, das aller Gesteinsbildung zu Grunde lag und das er sich nur im Geiste vorzuhalten brauchte, um zu verstehen, wie da Granit, dort Porphyr entstehen mußte. Er ging von dem Unterscheidenden auf das Gemeinsame zurück. Am 12. Juni 1784 schreibt er an Frau von Stein: „Der einfache Faden, den ich mir gesponnen, führt mich durch alle diese unterirdischen Labyrinth gar schön durch und gibt eine Übersicht selbst in der Vermirrung.“ Er sucht das gemeinsame Prinzip, das je nach den verschiedenen Umständen, unter denen es zur Geltung kommt, einmal diese, das andere Mal jene Gesteinsart hervorbringt. Nichts in der Erfahrung ist ihm ein Festes, bei dem man stehen bleiben könne, nur das Prinzip, das allem zu Grunde liegt, ist ein solches. Er ist daher auch immer bestrebt, die Übergänge von Gestein zu Gestein zu finden. Aus ihnen ist ja die Absicht, die Entstehungstendenz viel besser zu erkennen, als aus dem in bestimmter Weise ausgebildeten Produkt, wo ja die Natur nur in einseitiger Weise ihr Wesen offenbart, ja gar oft bei „ihren Spezifikationen sich in eine Sackgasse verirrt“.

Es ist ein Irrthum, wenn man diese Methode Goethes damit widerlegt zu haben glaubt, daß man darauf hinweist, die heutige Geologie kenne ein solches Übergehen eines Gesteines in ein anderes nicht. Goethe hat ja nie behauptet, daß Granit thatsächlich in etwas anderes übergeht. Was einmal Granit ist, ist fertiges, abgeschlossenes Produkt und hat nicht mehr die innere Triebkraft, aus sich selbst heraus ein anderes zu werden. Was aber Goethe suchte, das fehlt der heutigen Geologie eben, das ist die Idee, das Prinzip, das den Granit konstituiert, bevor er Granit geworden ist, und diese Idee ist dieselbe, die auch allen andern Bildungen zu Grunde liegt. Wenn also Goethe von einem Übergehen eines Gesteines in ein anderes spricht, so meint er damit nicht ein thatsächliches Umwandeln, sondern eine Entwicklung der objektiven Idee, die sich zu den einzelnen Gebilden ausgestaltet, jetzt diese Form festhält und Granit wird, dann wieder eine andere Möglichkeit aus sich herausbildet und Schiefer wird zc. Nicht eine wüste Metamorphosenlehre, sondern konkreter Idealismus ist Goethes Ansicht auch auf diesem Gebiete. Zur vollen Geltung mit allem, was in ihr liegt, kann aber jenes gesteinsbildende Prinzip nur im ganzen Erdkörper kommen. Daher wird die Bildungs-

geschichte des Erdkörpers für Goethe die Hauptsache und jedes Einzelne hat sich derselben einzureihen. Es kommt ihm darauf an, welche Stelle ein Gestein im Erdganzen einnimmt; das Einzelne interessiert ihn nur mehr als Teil des Ganzen. Es erscheint ihm schließlich dasjenige mineralogisch-geologische System als das richtige, das die Vorgänge in der Erde nachschafft, das zeigt, warum an dieser Stelle gerade das, an jener das andere entstehen mußte. Das Vorkommen wird ihm ausschlaggebend. Er tadelt es daher an Werners Lehre, die er sonst so hoch verehrt, daß sie die Mineralien nicht nach dem Vorkommen, das uns über ihr Entstehen Aufschluß gibt, als vielmehr nach zufälligen äußern Kennzeichen anordnet. Das vollkommene System macht nicht der Forscher, sondern das hat die Natur selbst gemacht.

Es ist nun festzuhalten, daß Goethe in der ganzen Natur ein großes Reich, eine Harmonie sah. Er behauptet, daß alle natürlichen Dinge von einer Tendenz beseelt sind. Was daher gleicher Art ist, mußte für ihn von der gleichen Gesetzmäßigkeit bedingt erscheinen. Er konnte nicht zugeben, daß in den geologischen Erscheinungen, die ja nichts weiter sind als anorganische Wesenheiten, andere Triebfedern geltend sind, als in der übrigen anorganischen Natur. Die Ausdehnung der anorganischen Wirkensgesetze auf die Geologie ist Goethes erste geologische That. Dieses Prinzip war es, das ihn bei Erklärung der böhmischen Gebirge, das ihn bei Erklärung der am Serapis-Tempel zu Puzzuola beobachteten Erscheinungen leitete. Er suchte dadurch Prinzip in die tote Erdkruste zu bringen, daß er sie als durch jene Gesetze entstanden dachte, die wir immer vor unsern Augen bei physikalischen Erscheinungen wirken sehen. Die geologischen Theorien eines Hutton, Elie de Beaumont waren ihm innerlichst zuwider. Was sollte er mit Erklärungen anfangen, die alle Naturordnung durchbrechen? Es ist banal, wenn man so oft die Phrase hört, Goethes ruhiger Natur habe die Theorie des Hebens und Senkens *ic.* widersprochen. Nein, sie widersprach seinem Sinne für eine einheitliche Naturanschauung. Er konnte sie dem Naturgemäßen nicht einfügen. Und diesem Sinne verdankt er es, daß er frühzeitig (schon 1782) zu einer Ansicht gelangte, zu der sich die Fach-Geologie erst nach Jahrzehnten aufschwang: zur Ansicht, daß die versteinerten Tier- und Pflanzenreste in einem notwendigen Zusammenhange mit dem Gestein stehen, in dem sie gefunden werden. Voltaire hatte von ihnen noch als von Naturspielen gesprochen, weil er keine Ahnung von der Konsequenz in der Naturgesetzmäßigkeit hatte. Goethe konnte ein Ding an irgend einem Orte begreiflich nur finden, wenn sich ein einfacher natürlicher Zusammenhang mit der Umgebung des Dinges fand. Es ist auch dasselbe Prinzip, das Goethe auf die fruchtbare Idee von der Eiszeit führte (s. „Geologische Probleme und Versuch ihrer Auflösung“). Er suchte nach einer einfachen, naturgemäßen Erklärung des Vorkommens der auf großen Flächen weit entfernten Granitmassen. Die Erklärung, daß sie bei dem tumultuarischen

Aufftand der weit rückwärts im Land gelegenen Gebirge seien dahin geschleudert worden, mußte er ja abweisen, weil sie eine Naturthatsache nicht aus den bestehenden, wirkenden Naturgesetzen, sondern durch eine Ausnahme von denselben, ja ein Verlassen derselben, herleitete. Er nahm an, daß das nördliche Deutschland einst bei großer Kälte einen tausende Fuß hohen allgemeinen Wasserstand hatte, daß ein großer Teil von einer Eisfläche bedeckt war, und daß jene Granitblöcke liegen geblieben sind, nachdem das Eis abgeschmolzen. Damit war eine auf bekannte, für uns erfahrbare Gesetze sich stützende, Ansicht gegeben. In dieser Geltendmachung einer allgemeinen Naturgesetzlichkeit ist Goethes Bedeutung für die Geologie zu suchen. Wie er den Kammerberg erklärt, ob er mit seiner Meinung über den Karlsbader Sprudel das Richtige getroffen, ist belanglos. „Es ist hier die Rede nicht von einer durchzusetzenden Meinung, sondern von einer mitzuteilenden Methode, deren sich jeder als eines Werkzeugs nach seiner Art bedienen möge.“ (Goethe an Hegel 7. Okt. 1820.)

### Die meteorologischen Vorstellungen Goethes.

Gerade so wie in der Geologie irrt man in der Meteorologie, wenn man auf das thatsächlich von Goethe Errungene eingeht und darinnen die Hauptsache sucht (s. unten S. 398). Seine meteorologischen Versuche sind ja nirgends vollendet. Überall ist nur auf die Absicht zu sehen. Sein Denken war immer darauf gerichtet den prägnanten\*) Punkt zu finden, von dem aus sich eine Reihe von Erscheinungen von innen heraus regelt. Alle Erklärung, die von da und dort Außerliches, Zufälliges herbeizieht, um eine regelmäßige Reihe von Phänomenen zu verbinden, war seinem Sinne nicht gemäß. Er suchte, wenn ihm ein Phänomen aufftieß, alles mit ihm Verwandte, alle Thatsachen, die in denselben Kreis gehörten; so daß ihm ein Ganzes, eine Totalität vorlag. Innerhalb dieses Kreises mußte sich dann ein Prinzip finden, das alle Regelmäßigkeit, ja den ganzen Kreis der verwandten Erscheinungen als eine Notwendigkeit erscheinen ließ. Nicht naturgemäß erschien es ihm, die Erscheinungen dieses Kreises durch Herbeiziehung von außerhalb desselben liegenden Verhältnissen zu erklären. Hierinnen haben wir den Schlüssel zu dem Prinzip, das er in der Meteorologie aufstellte, zu suchen. „Die völlige Unzugänglichkeit, so konstante Phänomene den Planeten, dem Monde, einer unbekanntten Ebbe und Flut des Luftkreises zuzuschreiben, ließ sich Tag für Tag mehr empfinden.“ „Alle dergleichen Einwirkungen aber lehnen wir ab; die Witterungsercheinungen auf der Erde halten wir weder für kosmisch noch planetarisch, sondern wir müssen sie nach unseren Prämissen für rein tellurisch erklären.“ Er wollte die Erscheinungen der Atmosphäre auf ihre in dem Wesen der Erde selbst liegenden Ursachen zurückführen. Es

\*) S. den Aufsatz: „Bedeutende Förderniß durch ein einziges geistreiches Wort“ S. 31 ff.

handelte sich zunächst darum, den Punkt zu finden, wo sich die alles übrige bedingende Grundgesetzlichkeit unmittelbar ausspricht. Ein solches Phänomen lieferte der Barometerstand. Den sah denn auch Goethe als das Urphänomen an und suchte alles übrige an ihn anzuschließen. Das Steigen und Sinken des Barometers suchte er zu verfolgen und darinnen glaubte er auch eine Regelmäßigkeit wahrzunehmen. Er studierte die Schrönsche Tabelle und fand, „daß gedachtes Steigen und Fallen an verschiedenen, näher und ferner, nicht weniger in unterschiedenen Längen, Breiten und Höhen gelegenen Beobachtungsorten einen fast parallelen Gang habe“. Da ihm dieses Steigen und Fallen unmittelbar als Schwereerscheinung erschien, so glaubte er in den Veränderungen des Barometers einen unmittelbaren Ausdruck für die Qualität der Schwerkraft selbst zu erkennen. Man muß in diese Goethesche Erklärung nur nichts weiter hineinlegen. Goethe lehnte ja alles Aufstellen von Hypothesen ab. Er wollte nicht mehr als einen Ausdruck für eine zu beobachtende Erscheinung liefern, nicht eine eigentliche, faktische Ursache, im Sinne der heutigen Naturwissenschaft. An diese Erscheinung sollten die übrigen atmosphärischen Erscheinungen naturgemäß sich anreihen. Am meisten interessierte den Dichter die Wolkenbildung. Für diese hatte er in der Lehre Howards ein Mittel gefunden, die fortwährend schwankenden Gebilde in gewissen Grundzuständen festzuhalten und so, „was in schwankender Erscheinung lebt“, mit „dauernden Gedanken zu befestigen“. Er suchte nun nur noch ein Mittel, das der Umbildung der Wolkenformen zu Hülfe kam, sowie er in jener „geistigen Leiter“ ein Mittel fand, die Umbildung der typischen Blattgestalt an der Pflanze zu erklären. Sowie ihm dort jene geistige Leiter, so ist ihm in der Meteorologie ein verschiedenes „Eeigenenschaftetsein“ der Atmosphäre in verschiedenen Höhen der Faden, an dem er die einzelnen Gebilde befestigt. Da wie dort muß man festhalten, daß es Goethe nie einfallen konnte, einen solchen Faden für ein wirkliches Gebilde anzusehen. Er war sich genau bewußt, daß nur das einzelne Gebilde als für die Sinne im Raume wirklich anzusehen ist, und daß alle höhern Erklärungsprinzipien nur für die Augen des Geistes da sind. Heutige Widerlegungen Goethes sind deshalb vielfach ein Kampf mit Windmühlen. Man legt seinen Prinzipien eine Wirklichkeitsform bei, die er ihnen selbst absprach, und glaubt ihn damit überwunden zu haben. Jene Form der Realität aber, die er zu Grunde legte, die objektive, konkrete Idee kennt die heutige Naturlehre nicht. Goethe muß ihr daher von dieser Seite aus fremd bleiben.

K. Steiner.

11. V. 1933

Erstes Buch.

---

# Inhalt.

Einleitung . . . . .	Seite I
----------------------	------------

## Erstes Buch.

### Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen.

	Seite		
Die Natur . . . . .	5	Meteore des litterarischen	
Der Versuch als Vermittler von		Himmels . . . . .	37
Objekt und Subjekt . . . . .	10	Erfinden und Entdecken . . . . .	43
Ernst Stiedenroth, Psychologie		Über Mathematik und deren	
zur Erklärung der Seelen-		Mißbrauch sowie das perio-	
erscheinungen . . . . .	22	dische Vorkommen einzelner	
Einwirkung der neuern Phi-		wissenschaftlicher Zweige . . . . .	45
losophie . . . . .	26	Vorschlag zur Güte . . . . .	57
Bedeutende Fördernis durch ein		Analyse und Synthese . . . . .	59
einziges geistreiches Wort . . . . .	31	Erklärung zu dem apho-	
Einfluß des Ursprungs wissen-		ristischen Aufsatz: „Die	
schaftlicher Entdeckungen . . . . .	36	Natur“ . . . . .	63

## Zweites Buch.

### Naturwissenschaftliche Einzelheiten.

#### Mineralogie und Geologie.

Physiognomische Fragmente . . . . .	67	Jenaische Museen und Stern-	
Vier männliche Silhouetten,		warte . . . . .	85
bloße Umrisse in Ovalen . . . . .	67	Zwei deutsche Altertümer . . . . .	90
Eingang . . . . .	68	Johann Kunckel . . . . .	94
Tierschädel . . . . .	69	Leben und Verdienste des	
Schwache thörichte Menschen	72	Doktor Joachim Jungius,	
Brutus . . . . .	73	Rektors zu Hamburg . . . . .	98
Carolus von Hedlinger . . . . .	75	Architektonisch-naturhistorisches	
Ideen zu einer Physiognomik		Problem . . . . .	115
der Gewächse . . . . .	79	Physisch-chemisch-mechanisches	
Mineralogische Gesellschaft . . . . .	83	Problem . . . . .	122

Zur Kenntniss der böhmischen Gebirge.

	Seite		Seite
Karlsbad . . . . .	131	Produkteböhmischer Erdbrände	237
Joseph Müllerische Sammlung	133	Marienbad überhaupt und	
Resapitulation . . . . .	146	bes. in Rücksicht auf Geologie	240
Nachträge . . . . .	149	Böhmen, vor Entdeckung	
Fernerer über Joseph Müller		Amerikas ein kleines Peru	253
und dessen Sammlung . . . . .	150	Die Gesellschaft des vaterlän-	
An Herrn von Leonhard . . . . .	154	dischen Museums in Böhmen	259
Freimüthiges Bekenntnis . . . . .	162	Über den Bau und die Wir-	
Auszug eines Schreibens des		lungsart der Vulkane in	
Herrn Barons v. Eschwege	163	verschiedenen Erdstrichen . . . . .	268
Echte Joseph Müllerische Stein-		Die Luisenburg bei Alexan-	
sammlung angeboten von		dersbad . . . . .	271
David Knoll zu Karlsbad	164	Zur Geognosie und Topo-	
Recht und Pflicht . . . . .	167	graphie von Böhmen . . . . .	273
Gestaltung großer anorgani-		Fahrt nach Bograd . . . . .	274
scher Massen . . . . .	169	Der Wolfsberg . . . . .	278
Gebirgsgestaltung im ganzen		Uralte neuentdeckte Natur-	
und einzelnen . . . . .	175	feuer- und Blutspuren . . . . .	281
Bildung des Erdkörpers . . . . .	183	Carte générale Orographi-	
Herrn von Hoff's geologisches		que et Hydrographique	
Werk . . . . .	186	d'Europe . . . . .	285
Der Kammerberg bei Eger . . . . .	191	D'Aubuisson de Voissins'	
Sammlung . . . . .	201	Geognosie . . . . .	287
An Herrn von Leonhard . . . . .	203	Handbuch der Drykognosie . . . . .	289
Zur Geologie, besonders der		Die Basaltsteinbrüche am	
böhmischen . . . . .	206	Rückersberge bei Oberkassel	
Ausflug nach Zinnwald und		am Rhein . . . . .	291
Altenberg . . . . .	210	Geognostisches Tagebuch der	
Problematisch . . . . .	220	Harzreise . . . . .	299
Karl Wilhelm Rose . . . . .	225	Geologische Probleme und	
Der Horn . . . . .	233	Versuch ihrer Auflösung . . . . .	308
Kammerberg bei Eger . . . . .	235	Verschiedene Bekenntnisse . . . . .	312

Drittes Buch.

*Meteorologie.*

Wolkengestalt nach Howard . . . . .	323	Luke Howard an Goethe . . . . .	353
Luke Howard to Goethe . . . . .	349	Versuch einer Witterungs-	
Vorbetrachtung . . . . .	351	lehre . . . . .	374
Register . . . . .			399

