

# Hamburgische Universität

## Reden,

gehalten bei der Feier des Rektorwechsels  
am 7. November 1929



---

Verlag von C. Boysen / Hamburg 1929

## Inhalt.

	Seite
Vorwort . . . . .	5
Bericht über das Geschäftsjahr 1928/29, erstattet von dem Prorektor Professor Dr. Sieveking . . . . .	7
Antrittsrede des Rektors Professor Dr. Cassirer über „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs“ . . . . .	17
Ansprache des Vorsitzenden der Hamburger Studenten- schaft, dipl. rer. pol. Heinrich Hunck . . . . .	37
Nekrologe auf die verstorbenen Mitglieder des Lehrkörpers	40

---

## Vorwort.

Nach abgelaufener Amtszeit des Vorgängers, Professor Dr. Sieveking, sind die Rektoratsgeschäfte am 1. Oktober 1929 von dem neugewählten Rektor, Dr. Ernst Cassirer, Professor für Philosophie, übernommen worden. Die akademische Feier der Rektoratsübergabe der Hamburgischen Universität für das Geschäftsjahr 1929/30 fand am Donnerstag, dem 7. November 1929, nachm. 5 Uhr, in der Musikhalle statt. Zur Teilnahme an der Feier hatten Rektor und Senat der Universität den Senat und die Bürgerschaft Hamburgs, die Vertreter der Reichs- und Landesbehörden, die Vertreter fremder Staaten und endlich die Vertreter der Nachbarstädte und die Mitglieder der Hamburgischen Universitätsgesellschaft eingeladen. Vertreter der studentischen Korporationen chargierten.

Die Feier wurde eingeleitet mit dem Orgelvortrag des Präludiums E-Moll von Joh. Seb. Bach, vorgetragen vom Organisten zu St. Petri, Gustav Knak. Nach dem Eingangsspiel erstattete der Prorektor den Geschäftsbericht über das abgelaufene Jahr seiner Amtstätigkeit und führte den neuen Rektor ein. Dieser hielt seine akademische Antrittsrede über „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs“. Hierauf dankte der Vorsitzende der Studentenschaft, dipl. rer. pol. Heinrich Hunck, dem Prorektor und begrüßte den neuen Rektor. Im Anschluß daran gab Prof. Cassirer die Ernennung folgender Herren zu Ehrenmitgliedern der Universität bekannt: Generalkonsul Léon Guttman, Martin Friedrich Gebhardt Arndt v. Holtzendorff, Alfred Michahelles, Generalkonsul Flori Franz Richter sowie Senatspräsident am Hanseatischen Oberlandesgericht Dr. iur. A. N. Zacharias.

Der feierliche Akt des Rektorwechsels wurde abgeschlossen durch den Orgelvortrag des „Benedictus“ von Max Reger, unter dessen Klängen der Lehrkörper und die Abordnungen der studentischen Verbindungen im geschlossenen Zuge den Festsaal verließen.

Hochansehnliche Festversammlung!  
Werte Kollegen! Liebe Kommilitonen!

Wenn nach einem alten und schönen Brauch die erste öffentliche Amtshandlung des neuen Rektors darin zu bestehen hat, daß er vor der Gesamtheit der Universität eine Art von Rechenschaft ablegt über den Stand seiner Wissenschaft und über die Richtung seiner eigenen Forschung, so wird dieser Brauch noch zu etwas anderem und zu etwas mehr, als einer bloß traditionellen Forderung, — er wird zu einer sachlichen Notwendigkeit und zu einer inneren Verpflichtung, sobald diese Forschung sich im Kreise der Philosophie, ihres Systems und ihrer Geschichte, bewegt. Denn die Forderung der Rechenschaftsablegung ist der Philosophie nicht von außen her auferlegt, sondern sie ist der reine Ausdruck ihres eigensten Wesens und ihres Grundproblems. Platon sieht den Kern des philosophischen, des eigentlich-dialektischen Denkens in diesem Akt des ständigen und stetigen Rechenschaft-Ablegens, des *Λόγον διδόναι*. Und diese Selbstbesinnung und Selbstrechtfertigung erstreckt sich nicht nur auf ihre Resultate, auf den Bestand bestimmter Lehrsätze, sondern sie richtet sich in erster Linie auf das Ganze ihrer Fragestellung und auf das Ganze ihrer Methode. Die Philosophie „ist“ nur dadurch, daß sie auf jeder Stufe ihrer Entwicklung immer wieder von neuem nach sich selbst, nach ihrem Rechts- und Wahrheitsgrund, nach ihrer eigenen inneren Möglichkeit fragt. Eine solche Frage ist es denn auch, die ich mir in der heutigen Feierstunde stellen möchte. „Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs“ — so lautet das Thema, über das ich heute zu Ihnen sprechen möchte. Aber ich muß freilich darauf gefaßt sein, daß schon mit dieser ersten Formulierung des Themas der Zweifel gegen dasselbe bei Ihnen einsetzen wird. Denn — so dürfen und so werden Sie mit Recht fragen — gibt es eine Wandlung und Umgestaltung, gibt es eine Metamorphose, die sich nicht

nur auf einzelne bedingte relative „Wahrheiten“, sondern die sich auf die Wahrheit selbst, auf ihren Begriff und auf die Grundbedeutung dieses Begriffs bezieht? Muß nicht diese Bedeutung feststehen, wenn nicht alles wissenschaftliche und philosophische Streben seinen Sinn und seinen Mittelpunkt verlieren soll? Die Philosophie beginnt damit, daß sie diesen ruhenden Pol der Einen unbedingten Wahrheit entdeckt, und daß sie ihn als solchen fixiert. Aus dem Kreise des mythischen Vorstellens hebt sich der Gedanke erst empor, indem ihm diese Fixierung gelingt. Der Gestaltenfülle und dem unablässigen Gestaltenwandel der mythischen Welt tritt jetzt die Gewißheit des Einen unveränderlichen Seins und der Einen unveränderlichen Wahrheit gegenüber. In dem Lehrgedicht des Parmenides, das an der Schwelle des abendländischen philosophischen Denkens steht, ist es die Göttin der Wahrheit selbst, die diese neue Forderung verkündet. „So sollst Du denn alles erfahren“ — so redet sie den Sterblichen, der sich ihr naht, an — „der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und die Wahngedanken der Menschen, denen kein Verlaß innewohnt.“

Ἀληθείης εὐκύκλεος ἀτρεμες ἦτορ: in diesen wie in Erz gegossenen Worten spricht sich die neue Selbstgewißheit aus, die das reine Denken von sich und von seinem eigenen Grunde gewonnen hat. Heißt es nicht diesen Grund preisgeben und verleugnen, heißt es nicht Unsicherheit und Zweifel in das „unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit“ einsenken, wenn man von einem Wandel und einer Vielgestalt innerhalb des philosophischen und wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs spricht? Und doch: wie heute die Philosophie, um den Begriff des Seins zu denken und um ihn mit wahrhaftem Inhalt zu erfüllen, nicht bei dem absolut-Einen des Parmenides stehen bleiben kann, — wie sich ihr dieses Sein erst erschließt, wenn sie es nicht nur *sub specie* der Beharrlichkeit, der Unveränderlichkeit, der reinen Substantialität, sondern *sub specie* der Zeit und des Werdens betrachtet, so gilt das Gleiche auch vom Begriff der Wahrheit. Wie der Gegenpol zum Parmenideischen Sein- und Wahrheitsbegriffs mutet jene Erklärung Hegels an, nach welcher die Wahrheit das Ganze, das Ganze aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende

Wesen ist. Aus dieser Einsicht in die Notwendigkeit seines Werdens heraus wird das Wahre von Hegel als der „bacchantische Taumel“ bezeichnet, „an dem kein Glied nicht trunken ist.“ Zwischen diesen beiden äußersten Polen des Parmenideischen und des Hegelschen Wahrheitsbegriffs liegt die gesamte immanente Entwicklung der systematischen Philosophie. Nur ein Fragment dieser Entwicklung ist es, das ich hier herauslösen, und das ich in der Knappheit und Kürze, die mir hier geboten ist, vor Sie hinstellen möchte. Daß diese Kürze einem so weiten, ja allumspannenden Problem gegenüber ein gefährliches Wagnis bedeutet, kann ich mir nicht verhehlen; wenn ich nichtsdestoweniger dieses Wagnis unternehme, so geschieht es im Vertrauen auf Ihr persönliches Wohlwollen und in der Zuversicht, daß Sie selbst die bloß andeutende Skizze, die ich hier allein entwerfen kann, zum ausgeführten Bilde gestalten werden — daß ein Jeder aus seinem eigenen Wissens- und Forschungsgebiet die Lücken ergänzen, die Mängel berichtigen wird, die meinem raschen Überblick notwendig anhaften müssen.

Drei, ihrem Wesen und ihrem Prinzip nach verschiedene Wahrheitsbegriffe sind es, die sich im Laufe der Entwicklung des abendländischen Denkens immer klarer gegeneinander abgrenzen. Ich will sie, um das Ganze meiner Darlegungen in einer knappen Formel vorwegzunehmen, als den hierarchischen, den rationalistischen und den positivistischen Wahrheitsbegriff bezeichnen. Der hierarchische Wahrheitsbegriff beruht auf der Überzeugung, daß alles menschliche Dasein und alles menschliche Wissen solange zweifelhaft und ungewiß ist, als beide sich nur in ihrem eigenen Kreise bewegen und in ihm eingeschlossen bleiben. Das Wissen muß, um sich in seinem Kreise zu begründen, über ihn hinausgehen; es findet seine eigentliche Bewährung und Erfüllung erst in einem Über-Seienden, in einem streng Transzendenten. Denn alles bedingte Sein fordert als seinen Halt und Grund ein Unbedingtes, alles Relative verlangt ein Absolutes, alles Endliche verlangt ein Unendliches, an dem es sich hält. Daß es ein Wissen und eine Wahrheit vom Endlichen überhaupt gibt: dies ist nur dadurch möglich, daß ein Übergang besteht, der in streng-bestimmter Folge von der höchsten Sprosse der Leiter

des Wissens zur untersten herabführt. Vom Sein Gottes zum Sein des reinen Geistes und zur menschlichen Seele, von dieser bis zur physisch-körperlichen Welt — von der Welt der reinen Form zur Welt der Materie — von der Welt des absolut-Einen und absolut-Einfachen zu der des Vielen und Mannigfaltigen zeigt sich ein solcher Abstieg, der, bei aller Minderung, die das Sein und die Wahrheit in ihm erfährt, nichtsdestoweniger ein geordneter Abstieg ist und bleibt. Auf dieser Ordnung beruht der Kosmos der Wirklichkeit wie der Kosmos der Erkenntnis. Denn alle Erkenntnis empfängt ihren Charakter, ihren Wert und ihre Sicherheit von dem Gegenstand, auf den sie sich bezieht. Sie ist um so gewisser, je näher sie der eigentlichen Lichtquelle: dem absoluten und göttlichen Ur-Sein steht; sie schwächt und verdunkelt sich in dem Maße, als sie sich von diesem Urquell entfernt. In der Rückführung jeglichen noch so bedingten, noch so entfernten und abgeleiteten Seins auf den letzten Einheitsgrund besteht die Aufgabe alles Wissens. Dieser Einheitsgrund selbst kann freilich nicht mehr durch die menschliche Vernunft, durch die endliche Erkenntniskraft sichergestellt und als das, was er ist, bestimmt werden. Das Wissen von ihm wird uns nicht durch die Vernunft, sondern durch die Offenbarung zuteil. Aber in dieser Offenbarung ist nun auch alles Wissen vom Endlichen, Bedingten und Abhängigen beschlossen. In der hierarchischen Stufen-Ordnung der Welt hat jegliches Sein seinen bestimmten Platz und jegliches Wissen seinen bestimmten, ihm zugemessenen Wert. Die philosophische Erkenntnis schafft diesen Kosmos der Werte nicht; aber sie vermag ihn, wenn sie sich mit dem Lichte der Offenbarung durchdringt, zu begreifen und ihn in seiner Notwendigkeit zu verstehen. Dieser Wahrheitsbegriff und dieses Wahrheits-Ideal ist es, was dem mittelalterlichen Weltbild seine Kraft, seine innere Folgerichtigkeit und seine Geschlossenheit gegeben hat. Die Rückführung alles Wissens vom Endlichen auf das Wissen vom Unendlichen, die *reductio artium ad theologiam*, wie Bonaventura es nennt, bezeichnet hier das eigentliche, das ausschließliche Wissensziel. Und diese Zielsetzung bricht keineswegs mit der Blüte der Hochscholastik ab; sondern sie bleibt noch auf lange Zeit erhalten und sie wirkt insbesondere

auf die ersten Jahrhunderte der philosophischen und wissenschaftlichen „Renaissance“ hinüber. So finden wir etwa im 14. Jahrhundert bei Coluccio Salutati, dem Staatskanzler von Florenz, den man einen der „Erzväter des Humanismus“ genannt hat, eine Einteilung und Rangordnung der Wissenschaften, die noch einmal in aller Prägnanz und Deutlichkeit jenes mittelalterliche *fundamentum divisionis* zur Geltung bringt. Der Gehalt des Wissens bestimmt sich nach der Gottnähe oder Gottferne seines Gegenstandes. So steht z. B., an diesem Maße gemessen, die Jurisprudenz höher als die Medizin: denn als Wissen von der Gerechtigkeit, von der *aequitas*, hat sie einen rein geistigen Inhalt und ein gottähnliches Objekt, während die Medizin es nur mit der physischen Natur, also mit einem Werdenden, Vergänglichem und Hinfälligen zu tun hat. —

Aus solchen Anschauungen befreite sich die Renaissance erst, als in ihr eine neue Grundmacht des Geistes erstand und emporwuchs, die der Kraft des Humanismus bei weitem überlegen war — als sie aus der Form der humanistischen in die der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Renaissance überging. Der Durchbruch zu dieser neuen Form erfolgt in jenem allumfassenden Geist, der wie kaum ein Zweiter das Ganze des geistigen Gehalts der Renaissance in sich verkörpert. In den Manuskripten Leonardo da Vincis ist nicht nur eine Fülle neuer und grundlegender Einzelerkenntnisse aus dem Gebiet der Mathematik, der Technik, der empirischen und exakten Naturwissenschaft verstreut, sondern hier bricht auch mit wahrhaft elementarer Gewalt ein neues Gesamtideal der Erkenntnis durch. Der Wert des Wissens — so verkündet Leonardo immer von neuem — darf nicht an seinem Gegenstande, sondern er muß an seinem Gewißheitsgrade gemessen werden. Nicht das „Was“ des Erkannten, sondern das „Wie“ der Erkenntnis ist das Entscheidende. Denn besser ist eine gewisse Erkenntnis, mag sie sich auch auf das Kleine und Kleinste beziehen, als eine unsichere von einem noch so großen und erhabenen Gegenstand: „*meglio è la piccola certezza che la gran bugia*“. Nur der, der von Träumen lebt und in Träumen verharren will, findet sein Gefallen mehr an sophistischen Gründen und Trugschlüssen in großen und ungewissen Dingen als an



den sicheren natürlichen Schlußfolgerungen, die sich nicht zu dieser Höhe erheben. Ein Jahrhundert nach Leonardo hat Galilei des gleiche Grundprinzip der philosophischen Erkenntnis wiederholt und im Kampf gegen seine scholastischen Gegner behauptet. Und in den großen klassischen Systemen der Metaphysik, mit denen die neuere Philosophie einsetzt, ist der Sieg dieses Prinzips entschieden. Descartes gestaltet seine Metaphysik unter dem Gesichtspunkte der Methode; und die neue Methode der Erkenntnis, die er verkündet, gipfelt für ihn in seinem Entwurf der universellen Mathematik. Der „*Mathematica vulgaris*“, wie sie bisher in den Schulen gelehrt würde, stellt er das neue Ideal der „*Mathematica universalis*“ gegenüber. Von dem Studium der Arithmetik und Geometrie soll sich der Geist zu der reinen Idee der Mathematik erheben, die nicht nur in den Zahlen und Figuren, sondern ebensowohl in der Astronomie, in der Mechanik, in der Optik, in der Musik ihre Darstellung und ihre Erfüllung findet: denn sie ist nichts anderes als die allgemeine Wissenschaft von Ordnung und Maß. Bei Spinoza wird dieses Ideal der universellen Mathematik in die Ethik, in die Lehre vom Menschen vorgetragen. Das Grundpostulat seiner Ethik besteht darin, daß die menschliche Welt keinen „Staat im Staate“ bilden dürfe, daß von den menschlichen Affekten und Leidenschaften, von der Natur und Wesenheit des Geistes im gleichen Sinne und nach derselben Methode gehandelt werden muß, als handle es sich um Linien, um Flächen und Körper. Und abermals zu einem neuen Gipfel hebt sich dieses Erkenntnisideal in Leibniz' Entwurf der „allgemeinen Charakteristik“ empor. Sie will die Vollendung nicht nur der Mathematik, sondern aller rein deduktiven logischen Schlußformen und Schlußtypen sein. Solche Schlußtypen sieht Leibniz überall am Werk, wo überhaupt nach Wissen gefragt, und wo überhaupt Erkenntnis, welcher Art sie auch sein mag, erzielt wird. So denkt er die Anwendung seiner „*Characteristica generalis*“ keineswegs allein auf die Grundprobleme der Kombinatorik und der Analysis, der Geometrie und der Physik beschränkt, sondern er erwartet von ihr die letzte Entscheidung in Problemen der Metaphysik und der Religion, der Jurisprudenz und der Politik. „*Defensio trinitatis per nova*

*reperta logica*“, so lautet der Titel einer seiner frühen Schriften; eine andere: „*Nova Methodus docendae discendaeque jurisprudentiae*“ sucht zu zeigen, wie die Ergebnisse der neuen logisch-mathematischen Analysis für das Studium der Jurisprudenz, insbesondere für die systematische Entwicklung des römischen Rechts fruchtbar gemacht werden können, ja in einer Denkschrift zur polnischen Königswahl hat Leibniz ein „*Specimen demonstrationum politicarum*“ zu geben, hat er auf strengdeduktivem Wege zu erweisen gesucht, daß und warum die Wahl Philipp Wilhelms, des Pfalzgrafen von Neuburg, zum König von Polen notwendig sei. Der Historiker der Philosophie mag diese Schrift des 23jährigen Leibniz, wenn er sie heute zur Hand nimmt, als ein Zeugnis jugendlichen Übereifers belächeln; — aber eben dieser Überschwang, dieser logische Enthusiasmus, ist eines der deutlichsten Symptome für die allgemeine Grundtendenz, in der sich die Entwicklung des klassischen rationalistischen Wahrheitsbegriffs und Wahrheitsideals vollzogen hat. —

Es hieße weit über die Grenzen, die mir hier gesteckt sind, hinausgehen, wenn ich zu zeigen versuchte, daß und auf welchem Wege dieses Ideal, gerade in seiner vollständigen und folgerechten Entfaltung, zuletzt zu seiner Schranke gelangt ist. Aber das allgemeine Resultat dieser geistigen Wandlung liegt für Jeden, der die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Wissenschaften im 19. Jahrhundert betrachtet, deutlich zu Tage. Immer mehr wird hier der Wahrheitsbegriff des klassischen Rationalismus und des Jahrhunderts der Aufklärung zurückgedrängt — bis er zuletzt durch einen Begriff von anderer Herkunft und von anderem Typus, durch den rein positivistischen Wahrheitsbegriff ersetzt und überwunden scheint. Die Wagschale senkt sich — um es in der Sprache der Leibnizischen Begriffe auszudrücken — von der Seite der *vérités éternelles* auf die Seite der *vérités de fait* — von den reinen Vernunftwahrheiten zu den Tatsachenwahrheiten, von den notwendigen zu den zufälligen Wahrheiten. Die Erkenntnis der „Tatsachen“, des „*matter of fact*“ wird zum Wahlspruch der neuen naturwissenschaftlichen Epoche erhoben — und je weiter diese Epoche vorschreitet und um so

glänzendere Siege das naturwissenschaftliche Denken erficht, um so mehr erstarkt diese Forderung. Hier endlich scheint eine wahrhafte, nicht nur eine idealisch-erträumte Einheit des Wissens erreichbar zu sein. Alles Wissen — es mag logisches oder mathematisches, physikalisches oder historisches Wissen sein — gründet sich zuletzt in der Erfahrung und ihrer denkenden Bearbeitung, gründet sich in den gleichen Methoden der Sammlung, der induktiven Vergleichung und der Analyse der Wahrnehmungstatsachen. Die Form des Wissens gilt jetzt nicht mehr als eine vom Geist geschaffene oder in ihm vorgebildete Form; sie wird uns vielmehr durch die Wirklichkeit, durch die Gesamtheit der inneren und äußeren Erfahrung aufgeprägt und vorgeschrieben. Es scheint anfangs freilich, als wenn diese Betrachtungsweise, so gebieterisch sie das Ganze der Naturerkenntnis und der Geschichtserkenntnis für sich in Anspruch nimmt, die Sphäre der mathematischen Begriffe noch freiließe. Sie setzt die mathematischen Erkenntnisse zu bloß-analytischen Urteilen herab, aber sie beläßt zugleich diesen analytischen Urteilen ihre Selbständigkeit und ihre Notwendigkeit. Der Empirismus des 18. Jahrhunderts hält im allgemeinen diese Grenze noch inne: auch bei H u m e wird noch scharf und deutlich zwischen der mathematischen Erkenntnis aus den „*relations of ideas*“ und der empirischen Erkenntnis des „*matter of fact*“ geschieden. Die weitere Entwicklung des Positivismus aber drängt immer entschiedener über diese hier noch festgehaltene und anerkannte Grenze hinaus. Der erste Angriff gilt der angeblichen Notwendigkeit der geometrischen Axiome — und dieser Angriff wird keineswegs in erster Linie von den philosophischen Vertretern des Positivismus geführt, sondern an seiner Spitze steht einer der hervorragendsten Naturforscher der Zeit, steht ein Geist von solcher Weite und solcher kritischen Besonnenheit wie H e l m h o l t z. Und Helmholtz selbst läßt es bei dieser Einbeziehung der Geometrie in den Kreis der Naturwissenschaften nicht bewenden, sondern er geht in seinem erkenntnistheoretischen Aufsatz über „Zählen und Messen“ zu einer empiristischen Ableitung des reinen Zahlbegriffs über. Aber hier war nun freilich ein Punkt erreicht, an dem nunmehr aus dem Kreise der reinen Mathematik heraus

eine Gegen- und Abwehrbewegung einsetzte. Die Geometrie mochte man immerhin, als ein bloßes Außenwerk der Mathematik, dem Ansturm der Erfahrungswissenschaft preisgeben; aber in dem Zahlbegriff war jetzt das eigentliche Zentrum und das eigentliche Bollwerk des mathematischen Denkens getroffen, war sie selbst in ihrer intellektuellen Selbständigkeit und Autonomie bedroht. Gauß war es, der die Mathematik die Königin der Wissenschaften und der die Arithmetik die Königin der Mathematik genannt hatte. Um diese Königin der Mathematik in ihrer Würde und in ihrer geistigen Macht zu erhalten, mußte der Zahlbegriff in seinem letzten logischen Grunde erkannt und in und auf diesem Grunde behauptet werden. In dieser Richtung gehen die Bestrebungen der modernen Begründer der Analysis, gehen die Arbeiten von Cantor, von Frege und Dedekind, die alle, wenngleich auf verschiedenen Wegen, das gleiche Erkenntnisziel verfolgen, — die einen Aufbau des Zahlenreiches und des Kontinuums mit rein logischen Mitteln erstreben. Nur wenn ein solcher Aufbau gelingt, nur wenn ohne jede Einmischung eines empirischen Gehalts, ja ohne jede Mitwirkung der „reinen Formen“ von Raum und Zeit das System der reellen Zahlen sich gewinnen läßt, ist nach Cantor die Grundlegung der reinen Mathematik oder, wie er es zu nennen liebt, der „freien Mathematik“ möglich. In der gleichen Grundtendenz und mit noch leidenschaftlicherem individuellen Pathos hat sich Frege gegen jede empiristische Nivellierung der Arithmetik — hat er sich gegen jene „Arithmetik der Pfeffernüsse und Kieselsteine“ verwahrt, die er in John Stuart Mill's Logik vor sich sah.

Und dieser Bewegung innerhalb der reinen Mathematik kommt nun, im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine andere entgegen, die gewissermaßen am Gegenpol der geistigen Welt entspringt. Wie die Mathematik, so entringt sich die Geisteswissenschaft des 19. Jahrhunderts allmählich dem Zwange, in dem die rein positivistische Erkenntnislehre sie gefangen hielt. Unbeirrt durch den Schematismus dieser Erkenntnislehre sucht und findet sie ihren eigenen Weg. Es genügt, den einen Namen Dilthey zu nennen, um den logischen Kern dieser Bemühungen sichtbar werden zu lassen. Es

ist bekannt, daß Diltheys erstes systematisches Hauptwerk, daß seine „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ zunächst selbst noch ganz von positivistischen Voraussetzungen und Forderungen beherrscht und mit ihnen durchdrungen war. Aber in dem weiteren unablässigen Ringen um eine „Kritik der historischen Vernunft“ kommt es nun bei Dilthey selbst zu einer inneren Umkehr, zu einer eigentlichen gedanklichen Peripetie. Diese Peripetie erst war es, die ihn zum Logiker der Geisteswissenschaften werden ließ. Schritt für Schritt kann man verfolgen, wie er jetzt gewissermaßen jene Feinstruktur der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit entdeckt, die er insbesondere in seinen letzten Arbeiten über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften klar entwickelt und dargelegt hat. Der methodisch-fruchtbare und der methodisch-entscheidende Grundgedanke dieser Arbeiten scheint mir vor allem in der immanenten Kritik zu liegen, die jetzt an der Grundvoraussetzung der positivistischen Erkenntnislehre, am Begriff des Faktischen selbst, geübt wird. Dieser Begriff schien das eigentliche  $\delta\acute{o}\varsigma \mu\omicron\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\acute{\omega}$ , schien den festen Archimedischen Punkt der Gewißheit zu bedeuten, um den die Welt der Erkenntnis gedreht wurde. Aber jetzt zeigt sich, daß er keineswegs einfach, sondern daß er in sich selbst mehrdeutig ist — daß er je nach der geistigen Region, in der wir uns befinden, jeweilig einen anderen Sinn und eine andere Bedeutung annimmt. Ich kann auf die Fülle der Einzelfragen, die sich hier zudrängen, auf die subtileren Strukturdifferenzen zwischen der Welt der geisteswissenschaftlichen und der naturwissenschaftlichen Tatsächlichkeit nicht näher eingehen; — nur ein Moment sei herausgehoben, an dem der Unterschied gleichsam unmittelbar in die Augen springt.

Wie immer man den Charakter der exakten naturwissenschaftlichen Erkenntnis im einzelnen bestimmen und wie man ihn erkenntnistheoretisch deuten mag, so besteht ein allgemeiner Grundzug ihrer Methodik in jenem Prozeß, den Planck als die fortschreitende Elimination aller anthropomorphen Elemente aus dem Weltbild der Naturwissenschaft bezeichnet hat. Die Geschichte der Physik zeigt, daß der wesentliche Fortschritt ihrer Grundbegriffe darin besteht, daß, um es mit Plancks eige-

nen Worten zu sagen, das „menschlich-historische Element in allen physikalischen Definitionen“ mehr und mehr zurückgedrängt, ja daß es zuletzt ganz überwunden und ausgeschaltet wird. Damit erst wird die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes erreicht: die Einheit in Bezug auf alle Orte und Zeiten, in Bezug auf alle Forscher, alle Nationen, alle Kulturen. Das feste und unverrückbare Ziel aller physikalischen Theorienbildung besteht demgemäß nach Planck nicht in der vollständigen Anpassung unserer Gedanken an die Tatsachen, sondern in der „vollständigen Loslösung des physikalischen Weltbildes von der Individualität des bildenden Geistes.“ Eben hierin sieht Planck auch die wesentliche Leistung der modernen Physik und den wichtigsten prinzipiellen Fortschritt der allgemeinen Relativitätstheorie. Es war zweifellos ein Mißgriff, wenn die ersten philosophischen Deutungen, die die Relativitätstheorie erfahren hat, in ihr eine Rückkehr zum Anthropomorphismus, wenn sie in ihr eine Bestätigung des Satzes des Protagoras sahen, nach welchem der Mensch das Maß aller Dinge ist. Solchen philosophischen Interpretationen stellt Planck die echte physikalische Interpretation gegenüber. Das Prinzip der Relativität ist nach ihm nicht zersetzend und zerstörend, sondern es ist ordnend und aufbauend; ist es doch die schärfste Anwendung der Forderung, aus dem physikalischen Weltbild alle unwesentlichen, nur durch die Zufälligkeit unserer menschlichen Anschauungen und Gewohnheiten hineingebrachten Züge, zu eliminieren. Diese Elimination wird von der Relativitätstheorie weit schärfer und weit konsequenter als von der klassischen Mechanik durchgeführt: denn es zeigt sich in ihr, daß, um eine wahrhafte Einheit des Weltbildes zu erreichen, nicht nur von der Besonderheit der sinnlichen Empfindungen, sondern auch von derjenigen unserer räumlich-zeitlichen Anschauung abgesehen werden muß. Die moderne relativistische Physik erkennt zuletzt nur diejenigen Gesetzen und diejenigen Größen objektivreale Bedeutung zu, die sich als unabhängig erweisen von dem Standort des einzelnen Beobachters und von dem Bewegungszustand, in dem er sich befindet. Auch in seiner neuesten, kürzlich erschienenen Abhandlung über das Weltbild der neuen Physik hat Planck diese erkenntniskritische Deutung ihres Gehalts er-

neut. Im gleichen Sinne bezeichnet es E d d i n g t o n in seiner Schrift „Space Time Gravitation“ als das Ziel dieser Physik, einen Weltbegriff zu gewinnen, der nicht mehr vom Gesichtspunkt irgendeines besonderen Beobachters genommen sei: „*to obtain a conception of the world from the point of view of no one in particular.*“ Aber kann die Geschichte, kann die Geisteswissenschaft nach dem gleichen Ziele streben, das hier der Physik vorgehalten wird? Gibt es für sie einen Weltbegriff vom Standpunkt keiner besonderen Individualität? Läßt sich der gleiche Schnitt, wie er hier zwischen der Physik und dem Physiker geführt wird, auch zwischen der Historie und dem Historiker führen? Man braucht sich diese Frage nur zu stellen, um sie alsbald zu verneinen. Denn die Individualität des bildenden Geistes ist kein bloß zufälliges, sondern ein notwendiges, ein echt-konstitutives Moment jeder wahrhaft konkreten geschichtlichen Gesamtanschauung. Nicht die A b w e n d u n g von ihr, sondern ihre immer reichere und tiefere G e s t a l t u n g ist es, wodurch die Welt der historischen Wahrheit und der historischen Wirklichkeit erobert wird. Sicherlich gibt es keine Erkenntnis, die exakt-naturwissenschaftliche so wenig wie die historische, die nicht eine Wechselbeziehung, eine Korrelation zwischen dem Ich-Pol und dem Gegenstandspol in sich schließt. Aber die geistige „Auseinandersetzung“ zwischen beiden Polen erfolgt in einer ganz anderen Richtung in der physikalischen und in der historischen Welt, — und sie trägt in der letzteren gewissermaßen das entgegengesetzte Vorzeichen wie in der ersteren. Die spezifische Differenz beider Welten liegt darin, daß jede von ihnen ein durchaus anderes geistiges S p a n n u n g s - v e r h ä l t n i s zwischen dem Ich-Pol und dem Gegenstandspol zeigt. Man könnte freilich meinen, daß sich die Erklärung, die R a n k e vom Wesen der historischen Objektivität gegeben hat, der Erklärung, die P l a n c k vom Wesen der physikalischen Objektivität gibt, unmittelbar an die Seite stellen läßt. Auch Ranke spricht, in bekannten Sätzen seiner „Englischen Geschichte“, den Wunsch aus, sein Selbst gleichsam auszulöschen und nur die Dinge reden, die mächtigen Kräfte erscheinen zu lassen, die das geschichtliche Werden beherrschen. Und doch erhalten diese Sätze alsbald einen völlig anderen Sinn, wenn

man sie nicht aus ihrem bloßen Wortlaut, sondern aus dem Ganzen von Ranke's Werk, aus dem Gehalt und der Gestalt seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit heraus interpretiert. Gerade dieses Werk ist eines der grandiosesten Beispiele dafür, wie die echte Universalität der geschichtlichen Überschau nicht aus einer Ausschaltung der Individualität, sondern aus ihrer Stärkung, Vertiefung und Steigerung hervorgeht. Denn die Universalität, nach der Ranke strebt, ist weder die Allgemeinheit empirischer Gattungsbegriffe, noch die Allgemeinheit empirischer Gesetze, wie sie durch Induktion, durch Vergleichung einzelner Tatsachen gefunden werden können. Das Universum, in das er einzudringen sucht, ist ein Universum der Ideen. Den Gang und die Entfaltung der Ideen, ihre konkrete Besonderung und ihre konkrete Verwirklichung sichtbar werden zu lassen: das ist sein großes Thema. Diese Sichtbar-Machung verlangt die Überwindung aller bloßen Vor-Meinungen und Vor-Urteile, aller zufälligen Velleitäten und „Idiosynkrasien“ des einzelnen Forschers; aber sie fordert auf der anderen Seite den vollen und unbedingten E i n s a t z des auf diese Weise befreiten und geläuterten Ich. Denn nur aus dem lebendigen Quellpunkt des individuellen Selbst heraus kann das universelle Leben der Ideen ergriffen, gedeutet, verstanden werden. So stehen Ich und Welt hier in keinem antithetischen Verhältnis, sondern beide können sich nur an einander begreifen und an einander entzünden. Indem das Ich sich zur Welt weitet, gibt es sich damit nicht auf, sondern es f i n d e t sich vielmehr erst in diesem Akt der Erweiterung. Jede neue Weite des Welt-Horizonts, die es gewinnt, führt es um so tiefer in sein eigenes Zentrum zurück — und jede tiefere Selbstbesinnung, jedes neue Wissen um das, was es ist und was es als Sinn seines Daseins begreift, schließt ihm einen neuen Horizont der objektiven Wirklichkeit auf. Der Weg, den die naturwissenschaftliche Forschung geht, wird und muß immer in gewissem Sinn ein Weg der Selbstentäußerung des Ich sein — denn was auf diesem Wege erreicht werden soll, das ist gerade die Welt des „Draußen“, die Welt der Gegenstände, die eben als solche uns räumlich gegenüber- und uns sachlich entgegenstehen. Aber die Objektivität der Geschichte ruht auf einem anderen Grunde; — sie entsteht uns nicht in



solcher Entäußerung, sondern sie erwächst aus dem Prozeß der fortschreitenden Er-Innerung. Und jede solche Erinnerung schließt zugleich eine neue Verinnerlichung, ein neues seiner selbst „Inne-Werden“ in sich. Goethe sagt einmal, daß alles, was wir Entdecken im höheren Sinne nennen, eine aus dem Innern am Äußeren sich entwickelnde Offenbarung sei: „es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt.“ Eine solche Synthese ist in jeder echten Geschichtsbetrachtung und Geschichtsforschung enthalten — und sie ist es, was das eigentlich Beglückende und Befreiende im Studium der Geschichte, insbesondere im Studium der Geistesgeschichte ausmacht. Goethe selbst war der Sinn solcher historischen Schau zuerst an Herders großem Beispiel entgegengetreten. „Ich habe deine Bücher kriegt“ — so schreibt er an Herder nach der Lektüre von dessen Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ — „und mich dran erlabt. Gott weiß, daß das eine gefühlte Welt ist. Ein belebter Kehrriehaufen! . . . Deine Art zu fegen — und nicht etwa aus dem Kehrrieh Gold zu sieben, sondern den Kehrrieh zur lebenden Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens.“ Mit dem gleichen Gefühl wie Goethe vor Herders Werk stehen wir vor jeder wahrhaft großen historischen Leistung. Es ist nicht der Bericht über vergangenes Geschehen, es ist nicht die Wiedergabe eines bloß-Faktischen, was uns in ihr ergreift, sondern wir spüren in ihr eine echte Palingenesie — eine Neugestaltung und Neubelebung der Welt, die nicht anders denn aus einem eigentümlichen geistig-persönlichen Lebensmittelpunkt erfolgen kann.

Aber lassen Sie uns, meine Damen und Herren, in diesem raschen Überblick über die Welt der mathematischen, der naturwissenschaftlichen, der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis innehalten, um aus ihm nunmehr das gedankliche Facit zu ziehen — um an sein Ergebnis die philosophisch-systematische Frage zu richten. Ich brauche nicht zu betonen, daß dieser Überblick nicht den Anspruch erhebt, das Ganze der Erkenntnis bezeichnen, geschweige es erschöpfen zu wollen. Es hebt aus der Totalität der Erkenntnisformen nur einige große Grundgestalten,

nur einzelne Paradigmata heraus, denen sich andere, gleichwichtige und gleich-berechtigte — ich brauche etwa nur an die Welt der biologischen Erkenntnis zu erinnern — an die Seite stellen ließen. Aber was ist es nun, das diese Paradigmata uns in Bezug auf die Konstitution des Wahrheitsbegriffs und des Wahrheitsproblems lehren? Keiner der drei Wahrheitsbegriffe, die wir unterschieden hatten, der „hierarchische“, der „rationalistische“ oder der „positivistische“, hielt uns wahrhaft stand, sobald wir versuchten, das konkrete G a n z e der theoretischen Welt unter ihn zu befassen. Nimmt man die Mannigfaltigkeit der theoretischen Phänomene so, wie sie sich uns unmittelbar in der Gestaltung der Einzelwissenschaften gibt, so läßt sie sich nicht ohne Zwang unter e i n e n dieser Begriffe subsumieren. Aber ist nun damit nicht die Idee der Wahrheit selbst unbestimmt, ist sie nicht schillernd und vieldeutig geworden? Besitzen wir überhaupt noch einen festen Angelpunkt und einen festen Einheitspunkt des Wissens schlechthin — oder löst sich uns nicht vielmehr zuletzt alles Wissen in eine bloße beziehungslose Mannigfaltigkeit, in die *dissecta membra* einzelner Wissenschaften auf? Das geistig-strenge Band, das alle diese Wissenschaften verknüpft, das sie inhaltlich wie methodisch vereint, — es scheint nicht mehr zu finden zu sein. Und doch heißt es die Einheit des Wissens nicht aufopfern, wenn man erkennt und zugesteht, daß sie auf jenen drei Wegen, die wir unterschieden haben, für uns nicht mehr erreichbar ist. Wir brauchen keineswegs auf diese Einheit skeptisch zu verzichten; aber wir stehen vor der Aufgabe, sie anders zu fassen, und nicht nur ihren Gehalt, sondern ihren Begriff und ihr Prinzip zu verändern. Die drei Wahrheitsbegriffe, die wir einander gegenübergestellt haben, gehen, bei all ihrer inhaltlichen Abweichung, auf eine gemeinsame formale Voraussetzung zurück. Sie postulieren die Einheit des Wissens — aber diesem Gedanken schiebt sich immer wieder unvermerkt der andere Gedanke seiner Einerleiheit und Einförmigkeit, seiner durchgängigen Homogenität unter. Diese Homogenität gilt im hierarchischen Wahrheitsbegriff als verbürgt durch die Zurückführung alles Seins und alles Wissens auf den einen göttlichen Urgrund; sie wird im rationalistischen Wahrheitsbegriff ver-

bürgt durch die Urform der menschlichen Vernunft, von der Descartes sagt, daß sie immer ein und dieselbe bleibe und daß sie von der Verschiedenheit der Objekte so wenig eine Änderung erfahre, als das Eine Licht der Sonne sich wandelt durch die Mannigfaltigkeit der Dinge, die es erleuchtet. Für den Wahrheitsbegriff des Positivismus endlich ist es der Rückgang auf die Elemente der Empfindung, der die Gleichförmigkeit alles Wissens gewährleistet — denn alles Wissen, das Wissen vom Körperlichen wie das vom Seelischen, das geisteswissenschaftliche wie das naturwissenschaftliche löst sich zuletzt in eine Gesamtheit einfacher Sinneswahrnehmungen auf. Aber gegen alle diese hier dargelegten Auffassungen erhebt sich nun eine prinzipielle Frage. Müssen wir wirklich, um einen systematischen **Z u s a m m e n h a n g** des Wissens zu gewinnen, jene Voraussetzung machen, die man als die Voraussetzung der **H o m o g e n e i t ä t** des **D e n k r a u m s** bezeichnen könnte? Die Annahme einer solchen Homogenität drückt sich symbolisch am prägnantesten und deutlichsten in dem Bilde vom „*globus intellectualis*“ aus. Man denkt sich alle nur möglichen Wissensinhalte auf der Oberfläche einer Kugel verteilt und geordnet, so daß jeder bestimmten Erkenntnis je ein bestimmter Ort der Kugeloberfläche zukommt. Dem Intellekt fällt dann keine andere Aufgabe zu als die, diese Kugel zu umschreiten, an jeder Stelle ein klares und scharfes Bild der Gestalten auf ihrer Oberfläche zu gewinnen und alle diese mannigfachen Bilder zuletzt in einem Blick zu umfassen. Aber eben hier wird stillschweigend vorausgesetzt, was erst zu erweisen wäre. Die Kugel ist, um im Bilde zu bleiben, eine Fläche von konstanter Krümmung; eine Fläche also, in der sich die in ihr liegenden Figuren ohne Änderung ihrer Dimensionen frei verschieben lassen. Aber diese Annahme einer möglichen „Kongruenz“ der verschiedenen Wissensgestalten entfällt, wenn wir den Denkraum nicht mehr als homogen, sondern als prinzipiell heterogen ansehen. Oder, um es anders, um es ohne solche geometrische Bilder und Metaphern auszudrücken: der Gehalt, den eine einzelne Erkenntnis besitzt, läßt sich nicht losgelöst von ihrer besonderen Stelle im Ganzen, von den spezifischen geistigen Funktionen, die sie aufbauen, bestimmen und aus-

sprechen. Alles Faktische erhält seinen klar bestimmten Sinn erst durch die Bedeutungszusammenhänge, in denen es steht und durch die Bedeutungs-Kategorien, die es formen. Es gibt keine nackte Materie des Tatsächlichen schlechthin, zu der diese Kategorien erst nachträglich hinzutreten, sondern sie sind es, die in ihrer Sinn-Besonderung die konkrete Besonderung des Faktums erst konstituieren. Diese Wahrheit ist es, die G o e t h e in dem tiefen Wort zusammengefaßt hat, das Höchste wäre es, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. So wird das Faktum der Physik durch die Bedingungen der Meßbarkeit, durch allgemeine Axiome der Messung, das Faktum der Geschichte durch Bedingungen der Deutbarkeit bestimmt — jenes steht unter logischen und mathematischen, dieses unter hermeneutischen Prinzipien. R i e m a n n hat in seinem Habilitationsvortrag „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen“ zuerst den kühnen Gedanken ausgesprochen, daß der innere Grund der Maßverhältnisse im Raum nicht in ihm als einer an sich formlosen Mannigfaltigkeit, sondern in den bindenden Kräften der den Raum erfüllenden Materie zu suchen sei — ein Gedanke, der bekanntlich jene neue Gestaltung der Physik vorbereitet hat, die in E i n s t e i n s Theorie der Gravitation gipfelt. Man könnte analog sagen, daß die Maßverhältnisse innerhalb unseres Denkraums immer nur dann bestimmt werden können, wenn man von den „bindenden Kräften“ des Geistes ausgeht. Auch im Geistigen sehen wir uns gewissermaßen zu einer dynamischen Auffassung der Metrik fortgetrieben. Das Maß der Wahrheit liegt für uns weder in einem fertig-gegebenen, absoluten Objekt, einem „Ding-an-sich“, noch in einem fertigen Subjekt, einer in ihrer Form vorgegebenen, schlechthin starren Intelligenz, die allem, was sie ergreift, gleichmäßig ihr Siegel aufdrückt. Was wir „Wahrheit“ nennen: das begründet sich nicht und das besteht nicht in einer solchen einfachen Wiedergabe, in einer bloßen Wiederspiegelung, sei es der Natur des Objekts, sei es der Natur des Subjekts. Alle Wahrheit muß vielmehr erarbeitet werden in einem freien Kräftespiel des Geistes, in der Ausübung seiner theoretischen Grundfunktionen und seiner spezifisch-verschiedenen Energien. Nicht aus einem Zusammenfluß mannigfaltiger,

von verschiedenen Standorten aufgenommener Bilder, sondern aus der Wirksamkeit, aus der lebendigen Synergie an sich verschiedener geistiger Kräfte geht die Einheit und die Wahrheit der Erkenntnis hervor.

Und diese logische Bestimmung schließt zugleich einen neuen Wert-Maßstab in sich; sie erweist sich auch für das Ethos der Forschung als bedeutsam, indem sie das innere Verhältnis verändert, in welchem der einzelne Forscher und die einzelne Wissenschaft zum Ganzen der Wahrheit steht. Betrachten wir dies Verhältnis *sub specie* des positivistischen Erkenntnisideals, so kann es auf den ersten Blick scheinen, als habe erst dieses Ideal dem Geist seine ganze Weite und Freiheit verliehen. Denn es gibt ihm alle Schätze des Wissens zu eigen — es erschließt ihm ein unermeßliches Gebiet, das er nach allen Richtungen durchschreiten kann. Aber diese Weite selbst schlägt dialektisch in ihr Gegenteil um, wenn man sie vom Standpunkt des Einzelforschers aus betrachtet. Denn jetzt zeigt sich, daß es immer nur ein winziges Stück der Wirklichkeit ist, das dieser jeweils erfassen und sich zu eigen machen kann. Nicht nur ist und bleibt alle Erkenntnis, die der Forscher als Einzelner zu erringen vermag, Stückwerk, sondern die Wissenschaft selbst wird zu einem „Stück in Stücken“. Das positivistische Prinzip der Arbeitsteilung schließt in sich, daß wir im Grunde an keinem Punkte mehr die Eine ungebrochene Arbeit des Geistes zu fassen bekommen, daß seine Ganzheit uns um so mehr verschwindet, je weiter wir die Besonderung der Wissensgebiete und der Wissensmethoden treiben. Folgen wir indes jenem anderen Wahrheitsbegriff und Wahrheitsideal, das man als das funktionale Wahrheitsideal bezeichnen könnte, so bietet sich uns ein anderes Bild. Denn der bloß extensive Maßstab des Wissens kann jetzt nicht mehr aufrecht erhalten — er muß durch einen intensiven Maßstab ersetzt werden. Der Schwerpunkt liegt nicht mehr im bloßen Resultat der Erkenntnis, sondern in dem, was sie selbst als bildende Kraft ist und bedeutet. Nicht die Weite des Umfangs, sondern die Klarheit und die Reinheit, die Schärfe und die Strenge der Erkenntnis bildet ihre eigentliche Grundnorm. Und diese Norm ist im Kleinsten wie im Größten erfüllbar. Der engste Raum

wird nun weit genug, sofern sich auch in ihm eine bestimmte Grundhaltung der Erkenntnis, eine ihrer echten Wesensgestaltungen auswirken und darstellen kann. Um das Verhältnis des menschlichen Geistes zur Gottheit zu bezeichnen, sagt Leibniz, der menschliche Geist sei kein Teil der Gottheit, sondern ihr Symbol, weil er das Universum repräsentiere — *mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi*. Im gleichen Sinne gilt von jeder echten Gestalt der Erkenntnis, daß sie kein bloßer Teil der Wahrheit, sondern ihr Symbol, daß sie ein „*simulacrum veritatis*“ ist. Und sie wird es um so sicherer, je reiner sie sich in ihrer Eigenart, in ihrem logischen Charakter ausprägt und je energischer sie sich in ihm behauptet. Wie von der Natur, so gilt daher von der Wissenschaft das Wort, daß sie weder Kern noch Schale hat, sondern alles mit einem Male ist. Wo immer wir sie wahrhaft ergreifen, da stehen wir Ort für Ort in ihrem Innern. Auch für den einzelnen Forscher lautet jetzt die Kernfrage, die an sein Wahrheitsgewissen ergeht, nicht mehr, wie klein oder groß der Gesamttraum ist, den er zu überblicken und zu beherrschen vermag, sondern wie stark, wie klar und wie echt sich in seiner Arbeit die Idee seiner Wissenschaft und die der Wahrheit überhaupt darstellt.

Und auch das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften erscheint von hier aus gesehen in einem neuen Licht. Kant sagt einmal, man könne allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen — aber es bleibe auch dann noch immer die Frage, ob diese Magd ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt. Keines dieser beiden Bilder drückt, wie mir scheint, die Beziehung, in der sich heute die Philosophie zu den besonderen Wissenschaften befindet, noch vollkommen aus. Als Fackelträgerin der Wissenschaft erschien die Philosophie in den Systemen des klassischen Rationalismus — sie wies ihr die Ziele und bahnte ihr die Wege. In der Auffassung des Positivismus dagegen wurde sie mehr und mehr in den Rang der bloßen Gefolgschaft gedrängt, sie folgte der Wissenschaft „nur wie der Ährenleser folgt dem Schnitter.“ Aber es ist noch ein drittes, prinzipiell anderes Verhältnis möglich. Die heutige Philosophie kann nicht zu jenem Ideal der

„Wissenschaftslehre“ zurückkehren, wie noch Fichte es in seiner Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ gezeichnet hat; sie kann nicht einen höchsten, unbedingt-gewissen metaphysischen Grundsatz aufstellen, um von ihm aus das Ganze des Wissens nach Form und Gehalt zu gewinnen, um es deduktiv aus ihm abzuleiten. Und ebensowenig kann es Aufgabe der Philosophie sein, die inneren Kämpfe, die immer wieder in der Wissenschaft aufbrechen, zu beschwichtigen, sie durch vorschnelle Lösungsversuche, die sie aufstellt, zum Schweigen zu bringen. Sie steht vielmehr in diesen Kämpfen mitten inne; sie kann nichts anderes und sie will zuletzt nichts anderes als Mitstreiterin in ihnen sein. Statt die Gegensätze durch einen Machtanspruch des Denkens aufzuheben oder den Versuch zu machen, sie durch ein bloßes Kompromiß zu versöhnen, soll sie sie vielmehr in ihrem ganzen Ernst und in ihrer ganzen Schwere sichtbar machen. In jener Schrift, der ich den eben angeführten Ausspruch entnommen habe, hat Kant vom „Streit der Fakultäten“ gehandelt — und er hat hierbei gezeigt, welcher tiefer philosophischer Gehalt sich diesem Thema abgewinnen läßt, das auf den ersten Blick nur die äußere Form, ja die äußerliche Organisation der Forschungsarbeit zu betreffen scheint. Aber hinter dem Streit der Fakultäten steht der Streit der Wissenschaften — der innere Gegensatz nicht nur in ihren Resultaten, sondern in ihren Grundformen und Grundrichtungen, in ihren Fragestellungen und Zielsetzungen. Diesen Streit können und sollen wir nicht vermeiden, noch dürfen wir ihn vorzeitig abbrechen — wir müssen ihn bestehen und durchführen in dem Gedanken, daß die wahre Harmonie, nach dem Worte Heraklits, gegenstrebige Harmonie, wie die des Bogens oder der Leier ist: *παλίντροπος ἁρμονία ὡσπερ τόξου καὶ λύρης.*