

LEONARD NELSON

Vom Selbstvertrauen
der Vernunft

Schriften zur kritischen Philosophie
und ihrer Ethik

Herausgegeben von

GRETE HENRY - HERMANN



FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 288

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,
inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in
der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0330-4

ISBN eBook: 978-3-7873-2738-6

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1975. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Vorwort (Grete Henry-Hermann)	v
. Was ist liberal?	1
Die philosophischen Grundlagen des Liberalismus	27
Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie	43
Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung	69
Vom Staatenbund	93
Über die Unhaltbarkeit des wissenschaftlichen Positivismus ..	109
Vom Beruf der Philosophie für die Erneuerung des öffentlichen Lebens	117
Von der Kunst, zu philosophieren	137
Sittliche und religiöse Weltansicht	165
Die sokratische Methode	191
Zeittafel (Lebensdaten und Veröffentlichungen)	239
Literaturverzeichnis	245
Namensverzeichnis	248
Sachverzeichnis	250

Vorwort

Der vorliegende Band enthält ausgewählte Schriften des Philosophen LEONARD NELSON (1882—1927), die jeweils in sich abgeschlossen, also nicht Auszüge aus größeren Arbeiten sind. Für die Auswahl schieden damit die großen Werke NELSONS aus, die dreibändigen »Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik« und der philosophie-geschichtliche Abriss »Fortschritte und Rückschritte der Philosophie«¹. Aber die aufgenommenen kleineren Arbeiten lassen grundlegende Probleme und die für ihre Bearbeitung entscheidenden Gesichtspunkte erkennen, die für NELSONS Studien bestimmd waren. Diese Schriften sind hier chronologisch geordnet; sie geben so Einblick in einen Zeitraum von fast anderthalb Jahrzehnten intensiven literarischen Schaffens und zeigen die Weite verschiedener, ineinander greifender Fragen- und Aufgabenstellungen, denen die philosophische Arbeit LEONARD NELSONS galt. Sie hat ihren Schwerpunkt im Bereich der praktischen Philosophie — wobei das Merkmal des Praktischen bestimmt ist durch die Abgrenzung, mit der NELSON es in seiner Kritik der praktischen Vernunft einführt: »Praktisch ist, der unmittelbaren Bedeutung nach, was sich auf das Handeln bezieht.«²

Konzentration auf Probleme der praktischen Philosophie ist ein Wesenzug in NELSONS Verständnis für die Philosophie und ihre Aufgabe. In seinem der Geschichte der Philosophie gewidmeten Werk antwortet er auf die Frage, »welche Aufgabe wir der Philosophie eigentlich stellen« mit der Unterscheidung von zwei Gesichtspunkten, »die beide ihre Berechtigung haben«, einem »allgemein kulturgeschichtlichem« und einem »speziell wissenschaftlichem«. Er führt das aus: »Was

¹ Leonard Nelson, Gesammelte Schriften, Band IV—VII

² Ges.Schr., Band IV, S. 344

zunächst das erste betrifft, so können wir sagen, daß der Philosophie ihre Aufgaben erwachsen durch den Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur, von der sie selber ein Glied ist. Es erwachsen ihr ihre Aufgaben aus ihrem Verhältnis zum Leben selber, zum Leben überhaupt und zu den einzelnen Lebensgebieten, im besonderen aus ihrem Verhältnis zur Religion, zur Kunst, zur Moral, zur Erziehung, zum Staat. Die höchsten Zwecke der Philosophie liegen, von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus gesehen, stets in der praktischen Philosophie, das heißt in dem, was die Philosophie dem Leben selber bedeuten soll, also in der Ethik im allgemeinsten Sinne dieses Wortes. Die Philosophie soll uns die Regeln geben, die wir brauchen, um die Tatsachen des Lebens deuten und meistern zu können. Wir brauchen solche Regeln, um den Tatsachen des Lebens nicht blind und wehrlos gegenüberzustehen; wir brauchen sie, um über diese Tatsachen vernünftig urteilen zu können und, mehr noch, um handelnd auf sie einwirken, sie nach vernünftigen Zwecken umgestalten zu können. . . . Die Philosophie soll uns also über die letzten Ziele und Zwecke unseres Lebens verständigen. Wir können diese Ziele und Zwecke nicht etwa aus der Erforschung der Tatsachen selber entnehmen, sondern wir brauchen dazu einen Standpunkt über den Tatsachen und unabhängig von allen Tatsachen. Ein solcher Standpunkt allein kann philosophisch heißen.«³

In die Jahre 1908–1922, aus denen die im vorliegenden Band zusammengestellten Schriften stammen, fällt auch die Veröffentlichung des grundlegenden ersten Teils der Ethik-Vorlesungen, die »Kritik der praktischen Vernunft«. Sie erscheint im Jahr 1917 mit einem Vorwort, an dem NELSON schon 1912 gearbeitet, das er aber erst im Herbst 1916, während des ersten Weltkriegs, abgeschlossen hat. Über die Gründe dieses Aufschubs gibt er im zweiten Teil des Vorworts Aufschluß:

»Einige tiefliegende Schwierigkeiten . . . , auf die ich bei der Überarbeitung stieß, sowie der Wunsch, auch den Aufbau des

³ Ges.Schr., Band VII, S. 12 f.

Systems im einzelnen so weit zum Abschluß zu bringen, wie es erforderlich ist, um die letzte Probe auf die Tragfähigkeit des hier gelegten Fundaments zu machen, bestimmten mich zu einem Aufschub der Herausgabe. Die Gründe dieses Aufschubs können heute als beseitigt gelten, so daß sie einer Veröffentlichung nicht mehr im Wege stehen. Obwohl, wie ich gern gestehe, das Werk auch jetzt in mancher Hinsicht den Ansprüchen noch nicht genügt, die unter anderen Umständen als den gegenwärtigen an die Durcharbeitung und Ebenmäßigkeit der Darstellung zu machen wären, so bringt es doch eben die Natur dieser Umstände mit sich, daß alle Bedenken, die mich zu einem weiteren Aufschub nötigen oder auch nur berechtigen könnten, entfallen müssen. Denn, wo alle Schutzwälle niedergeissen sind, die sonst die Macht des blinden Zufalls eindämmen und die allein die Berechenbarkeit der Zukunft, diese Bedingung vernünftigen Handelns überhaupt, ermöglichen, da bleibt die Rücksicht auf die Unberechenbarkeit aller Zukunft das einzige, wodurch ein vernünftiges Wesen sich noch als solches dokumentieren kann. Diese Rücksicht gebietet mir, nicht länger zu zögern, die hier niedergelegten Ergebnisse meiner Arbeit allen Wechselfällen meines persönlichen Geschicks zu entziehen.

Aus diesem Grunde habe ich mich entschlossen, auf eine weitere Bearbeitung, als ich sie in den jeweilig letzten, über die besonderen Probleme von mir gehaltenen Vorlesungen erreicht habe, zu verzichten. Aus dem verschiedenen Maß, in dem die einzelnen Teilgebiete hierbei zu ihrem Rechte kommen konnten, erklärt sich die hervorstechendste Unausgewogenheit der Darstellung, die dem Leser beim Vergleich der Teile des Buches in die Augen fallen wird. Um dieser Mängel willen ziehe ich es vor, das Ganze unter dem Titel von Vorlesungen erscheinen zu lassen.«⁴

Die Schwierigkeiten, von denen NELSON hier berichtet, betreffen die Frage nach dem Wert menschlicher Interessen. Im Jahr 1913 hat NELSON diese Frage in einem Vortrag vor der von ihm gegründeten Fries-Gesellschaft behandelt. Seine Rede

⁴ Ges.Schr., Band IV, S. XII f.

wurde unter dem Titel: »Die Theorie des wahren Interesses und ihre rechtliche und politische Bedeutung« veröffentlicht und ist auch in den vorliegenden Band aufgenommen worden.

An kleineren Schriften zu ethischen Fragen sind in unserer Auswahl zwei Stellungnahmen zum philosophischen Liberalismus vorangestellt worden. Sie stammen aus dem ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts, aus der Zeit, in der NELSON vom eigenen Studium zur philosophischen Lehrtätigkeit überging. Sie zeigen, wie schon in dieser Zeit NELSONS Aufmerksamkeit im Philosophieren vordringlich der Frage galt, an welchen Maßstäben das öffentliche Leben gemessen, nach welchen Maßstäben es gestaltet werden solle. Auch sein Interesse in der Politik setzte bewußt mit *ethischen* Fragen an; er prüfte politische Programme zunächst daran, ob und wie sie ethisch fundiert waren. In der herrschenden Theorie des Sozialismus fand er diese Grundlage nicht. Schon im Vortrag zur Frage: »Was ist liberal?«, den er im Jahr 1908 vor dem akademischen Freibund hielt, klingt diese Kritik an der marxistischen Lehre vom Sozialismus an.⁵ Sehr viel später, als er die eigene, ethische Begründung des Sozialismus in seinem System der Rechtslehre und Politik⁶ gegeben hatte und ihr den Weg freilegen wollte, hat er diese Kritik im einzelnen durchgeführt in seiner Schrift: »Die bessere Sicherheit«, die er im Untertitel »Ketzereien eines revolutionären Revisionisten« nennt.⁷

Im Anfang seiner Göttinger Zeit aber orientierte NELSON sich politisch am Liberalismus. Er war in diesen Jahren dem politischen Erzieher WILHELM OHR begegnet, der in den Grundlagen der liberalen Weltanschauung den festen Boden zu gewinnen suchte für die Stellungnahme zu aktuellen Fragen der Politik und zu den politischen Parteien. In einer Gedächtnisrede auf WILHELM OHR, der im ersten Weltkrieg fiel, charakterisierte NELSON dessen Wirken durch den Satz: »Das Problem, das seinen Geist am stärksten fesselte und dem er als Forscher und Mensch seine besten Kräfte gewidmet hat,

⁵ Ges.Schr., Band IX, S. 16; im vorliegenden Buch Seite 16

⁶ Ges.Schr., Band VI

⁷ Ges.Schr., Band IX, S. 573 ff.

betraf *das Verhältnis von Wissenschaft und Politik.*⁸ NELSON ist ihm darin gefolgt.

Neben dem Bemühen um ethische Fragen verlaufen im Nelsonschen Philosophieren einige andere Linien, die eng aufeinander bezogen sind: Ehe NELSON sich den ihn unmittelbar bedrängenden Fragen der praktischen Philosophie zuwandte, hat er sich der Methode versichert, die seinem Forschen Zielsicherheit und Strenge zu geben vermochte, wie er sie forderte. Denn: »Zwei genau zu trennende Bedingungen soll also die Philosophie erfüllen: Was sie lehrt, soll Wahrheit sein, und die Form, in der sie es lehrt, soll Wissenschaft sein.«⁹ Was er als Leitfaden suchte, fand er in der kritischen Methode, die KANT in seiner Kritik der reinen Vernunft entwickelt hatte – KANT selber nannte sein Werk einen »Traktat von der Methode« –, und die KANTS Schüler JAKOB FRIEDRICH FRIES fortgebildet hatte.

Im Jahre 1904, in dem NELSON mit der Arbeit »Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker« promovierte¹⁰, fing er bereits an, zusammen mit GERHARD HESSENBERG und KARL KAISER die neue Folge der Abhandlungen der Fries'schen Schule herauszugeben, deren alte Folge im Jahr 1847 von den Fries-Schülern APELT, SCHLEIDEN, SCHLÖMILCH und SCHMIDT begonnen, jedoch schon 1849, wegen politischer Gegensätze unter den Herausgebern, nach dem Erscheinen des zweiten Heftes abgebrochen worden war. Im Vorwort zur neuen Folge schrieben deren Herausgeber:

»Wir bekennen es frei, auch wir leben der Zuversicht, daß die von KANT begründete und von FRIES und APELT fortgebildete Philosophie nicht von der Geschichte gerichtet und überwunden sei und daß sie niemals überwunden werden könne. Nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft gehört sie an, und so bauen auch wir auf ihren einstigen Sieg und ihre einstige Alleinherrschaft.

⁸ Ges.Schr., Band VIII, S. 420

⁹ Ges.Schr., Band I, S. 231

¹⁰ Ges.Schr., Band I, S. 79 ff.

Was aber ist der Grund dieser unserer Zuversicht, die den offenkundigsten Lehren der Geschichte zu widersprechen scheint? Welche Bürgschaft haben wir dafür, daß gerade der von KANT, FRIES und APELT entwickelten Philosophie dasjenige gelingen werde, wonach schon so viele vergeblich, wie nach einem Phantom, gestrebt haben?

Der Grund unserer Überzeugung von der Überlegenheit dieser Philosophie liegt in nichts anderem als in dem Vertrauen auf dieselbe Macht, durch die einst die Geometrie des EUKLIDES über die Zahlen- und Figurenphantasien der Pythagoreer gesiegt hat, und die der von KEPLER, GALILEI und NEWTON ausgebildeten Astronomie die Überlegenheit über die astrologischen Träume ihrer Zeitgenossen verliehen hat. Diese Macht ist die *wissenschaftliche Methode*.¹¹

Der kritischen Methode und ihrer Erprobung, vor allem in der Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft, sind NELSONS frühe Arbeiten gewidmet. Sie sind zwar in diesem Band nicht vertreten, in dem die Auswahl der Schriften vorwiegend durch den inhaltlichen Schwerpunkt des Nelsonschen Philosophierens bestimmt ist. NELSONS eigene Untersuchungen über die kritische Methode, seine eigenen Bemühungen um ihre Anwendung und Erprobung hätten den Rahmen dieser Auswahl gesprengt, zumal sie erst in NELSONS Durchführung seiner Kritik der praktischen Vernunft voll überschaubar werden. Wer diese methodische Grundlegung der Philosophie bei NELSON studieren will, sei zur Einführung hingewiesen auf NELSONS Frühschrift »Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie«¹² und auf den ersten Abschnitt seiner Kritik der praktischen Vernunft, die »Ethische Methodenlehre«.¹³

Nun sind aber Ziel und Weg der eigenen Denkarbeit für NELSON so eng aufeinander bezogen, daß der Leser auch in den hier vorliegenden Arbeiten nicht nur seine Anforderungen an die methodische Strenge und Zielstrebigkeit philoso-

¹¹ Ges.Schr., Band I, S. 3 f.

¹² Ges.Schr., Band I, S. 9 ff.

¹³ Ges.Schr., Band IV, S. 4 ff.

phischen Denkens finden wird — wie im Aufsatz über den Beruf der Philosophie —, sondern darüberhinaus auch Überlegungen, die unmittelbar an den Weg der kritischen Methode heranführen — so in der Ausarbeitung über die Kunst zu philosophieren.

Schließlich gehen zwei der hier wiedergegebenen Arbeiten — und zwar von zwei verschiedenen Zugängen aus — noch einen Schritt weiter, sie nennen selber schon die vernunftkritische Grundthese, wonach menschliches Erkennen und Werten auf unmittelbaren Erkenntnissen aus reiner Vernunft beruht und nur durch sie ermöglicht wird. Diese These liegt dem Ausbau der kritischen Methode zugrunde und gibt ihr ihren Sinn: Philosophische Grundurteile sollen durch die Aufweisung dieser unmittelbaren Erkenntnis begründet werden und erst daraufhin als tragfähiges Fundament philosophischer Systeme dienen. NELSON hat diesen Aufbau im großen Zusammenhang seiner Ethik-Vorlesungen einmal voll durchgeführt. Im Vorwort zur philosophischen Rechtslehre und Politik sagt er darüber:

»In diesem Buch wird der Versuch unternommen, die Rechtslehre und die Politik auf ein festes wissenschaftliches Fundament zu stellen. Dieses Fundament liegt zuletzt in einem Grundsatz der reinen praktischen Philosophie, einem Grundsatz, der seinerseits in der Kritik der praktischen Vernunft seine wissenschaftliche Begründung erhalten hat.

Wie in der Tat das weitläufige Unternehmen der Kritik der praktischen Vernunft notwendig ist, um diesen einen Satz zu begründen, so ruht andererseits auf diesem einzigen Satz das ganze hier errichtete Gebäude der philosophischen Rechtslehre und Politik.

Dieser Grundsatz ist kein anderer als das reine, von aller positiven Gesetzgebung unabhängige Rechtsgesetz — dasselbe Gesetz, das von Anfang an den klassischen Begründern der philosophischen Rechts- und Staatslehre des Aufklärungszeitalters vorgeschwobt hat, ohne daß es ihnen freilich gelungen wäre, sich seiner zu versichern und es nach seinen Grundlagen

und seiner Bedeutung für die Anwendung richtig aufzufassen.«¹⁴

Die erwähnte Grundthese von den unmittelbaren Vernunfterkenntnissen wird in den Arbeiten des vorliegenden Bandes ausdrücklich genannt im Vortrag über die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie und in dem über die sokratische Methode. Im ersten geschieht das auf Grund einer logischen Disjunktion möglicher Erkenntnisquellen. NELSON geht aus von dem, was er als das verallgemeinerte Humesche Problem bezeichnet, dem Problem einer Begründung der »synthetischen Urteile aus bloßen Begriffen«; er zeigt, daß die sich anscheinend aufdrängende Alternative, wonach dieses Problem nur entweder skeptisch oder dogmatisch beantwortet werden könne, sich als unvollständig erweist, sobald die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis aus bloßer Vernunft berücksichtigt und kritisch überprüft wird.

Noch prägnanter tritt im Vortrag über die sokratische Methode die Bedeutung hervor, die Nelson der Überzeugung von den Erkenntnissen aus reiner Vernunft zuschreibt. Er gibt Rechenschaft über die eigene Tätigkeit als philosophischer Lehrer: »Die sokratische Methode ist nicht die Kunst, Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren, nicht die Kunst, über Philosophen zu unterrichten, sondern Schüler zu Philosophen zu machen.«¹⁵ Auf das Wagnis eines solchen Unterrichts hat er sich eingelassen in dem Vertrauen auf die befreiende Kraft eigener Vernunftseinsicht, die jeder Mensch erfahren kann. Dieses Vertrauen wird zum Bindeglied zwischen seinem philosophischen Forschen und seinem pädagogischen Wirken. Es kommt zum Ausdruck in dem paradox erscheinenden Ziel, das Nelson für Unterricht und Erziehung festlegt: »durch äußere Einwirkung einen Menschen zu bestimmen, sich nicht durch äußere Einwirkung bestimmen zu lassen«¹⁶. Nelson nennt es das »Selbstvertrauen der Vernunft« und sieht in ihm den entscheidenden Beitrag, durch den die

¹⁴ Ges.Schr., Band VI, S. 7

¹⁵ Ges.Schr., Band I, S. 271, im vorliegenden Buch S. 193

¹⁶ Ges.Schr., Band I, S. 291, im vorliegenden Buch S. 213

kritische Philosophie zur »Erneuerung des öffentlichen Lebens« beitragen kann:

»So soll uns die kritische Philosophie wieder dazu verhelfen, gegenüber allen falschen Lehren von der Ohnmacht der menschlichen Vernunft eine Lehre des Selbstvertrauens der Vernunft in ihre Rechte einzusetzen.«¹⁷

Grete Henry-Hermann

¹⁷ Ges.Schr., Band VIII, S. 211, im vorliegenden Buch S. 135

Was ist liberal?

Rede, gehalten zur Eröffnung des »Akademischen Freibunds« in Göttingen am 23. November 1908. Erschienen im Sammelband: LEONARD NELSON, Die Reformation der Gesinnung durch Erziehung zum Selbstvertrauen. Der Neue Geist-Verlag, Leipzig 1917, zweite Auflage 1922, S. 205–234

In den Gesammelten Schriften steht diese Arbeit im Band IX, S. 1—26.

Verehrte Anwesende!

Es ist heute das erste Mal, daß wir – nach Erledigung geschäftlicher Vorbereitungen – zusammenkommen, um uns unserer eigentlichen Aufgabe zuzuwenden. Die Aufgabe unserer Gemeinschaft ist die Pflege der liberalen Weltanschauung. Die erste Frage, die wir uns zu stellen haben, wird daher die sein: Was verstehen wir eigentlich unter liberaler Weltanschauung? Welches sind die Grundlagen, auf denen diese Weltanschauung ruht? Und wozu brauchen wir überhaupt den Liberalismus? Denn, wenn wir uns »liberal« nennen wollen, so werden wir mit diesem Worte auch einen klaren Begriff verbinden wollen. Wir werden nicht liberal sein wollen, weil vielleicht unsere Eltern liberal waren, oder weil ein von uns verehrter Lehrer liberal war, oder weil vielleicht einer unserer näheren Freunde liberal ist. Sonder wir werden liberal sein wollen, nur wenn wir es aus eigener Überzeugung sein können. Wir werden liberal sein wollen, nur wenn wir Gründe haben, den Liberalismus für wahr und wertvoll zu halten.

Mit diesen *letzten Gründen* des Liberalismus hat es der praktische liberale Politiker als solcher nicht zu tun. Man würde sie vergeblich suchen in den Programmen der liberalen Parteien. Und doch sind diese Gründe deshalb nicht weniger das eigentlich treibende Motiv der praktischen Politik, weil sie dem Praktiker nur selten zum Bewußtsein kommen. Jede politische Partei hat einen *philosophischen Hintergrund*, der ihr eigentliches Lebensprinzip bildet. Es können zwei Parteien mitunter in den taktischen Forderungen ihres Programmes übereinstimmen und doch ihrem Grundcharakter nach einander völlig entgegengesetzt sein. Darum muß man auf diesen philosophischen Hintergrund zurückgehen, wenn man sich über das Wesen der Parteien und den Grund ihrer Gegensätze klarwerden und inmitten dieser Gegensätze einen selbständigen Standpunkt gewinnen will.

Ich will versuchen, diesen Unterschied von *Parteiprinzip* und *Parteitaktik* etwas näher zu beleuchten. Wenn eine politische Forderung aufgestellt wird, so kann dies aus zwei Gründen geschehen. Entweder wir fordern etwas, weil wir es als ein unentbehrliches

Mittel ansehen, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Oder das, was wir fordern, gilt uns als Selbstzweck und nicht wieder nur als Mittel für einen anderen Zweck. Wie man nun seine Mittel wählt, das hängt nicht allein von den letzten Zwecken ab, deren Verwirklichung man anstrebt, sondern sehr wesentlich auch von der Natur der *Umstände*, die zur Zeit die Situation beherrschen. Je nach diesen Umständen werden uns bald diese, bald jene Mittel geeigneter erscheinen, zur Förderung unserer eigentlichen politischen Zwecke. Zur Erreichung eines und desselben Zweckes kann heute dieses, ein ander Mal ein ganz anderes Mittel »opportun« sein, wie man sich ausdrückt.

Die deutsche Sprache verfügt über zwei gute alte Worte, um diesen Unterschied auszudrücken. Es ist eine Sache der *Klugheit*, wie geschickt man seine *Mittel* wählt; es ist eine Sache der *Weisheit*, wie man die rechten *Zwecke* wählt. Nun kann man allerdings heutzutage nicht gut von der »Weisheit« sprechen, ohne bei klugen Politikern in den Verdacht des *Unpraktischen* zu geraten. Und in der Tat: wenn als »praktisch« das gilt, was zur Verwirklichung unserer Ziele nützlich ist, so ist die Sache der Weisheit ihrer Natur nach nichts Praktisches. Denn wie sollte das etwas Nützliches sein, was seinerseits selbst erst allem Nützlichen den Wert verleiht. Aber nur durch Gedankenlosigkeit kann man dazu kommen, die Weisheit, weil sie nichts Nützliches ist, als etwas Unnützes zu betrachten. Denn ohne sie würden ja alle Bemühungen der Klugheit ihren Sinn verlieren.

Dasselbe Mißverständnis, auf dem dieser Streit der Klugheit gegen die Weisheit beruht, hat in der Politik zu dem sich immer wiederholenden Streite um den Wert der *Prinzipientreue* Anlaß gegeben. »Prinzipientreue« nennen es die einen und rühmen sie als höchste Tugend des Politikers; »Prinzipienreiterei« oder *Doktrinarismus* nennen es die anderen und sehen darin den verderblichsten politischen Fehler. Die einen verabscheuen die Prinzipienlosigkeit des politischen *Opportunismus*, die andern preisen sie unter dem Namen der *Realpolitik*. Dieser Streit entspringt in den meisten Fällen aus der Verwechslung des Parteiprinzips mit der Parteitaktik. Die Taktik ist, wie wir gesehen haben, eine Sache der Klugheit und

ist darauf angewiesen, sich in der Wahl ihrer Mittel nach den Umständen zu richten; wer daher ihre Anforderungen zu einer Sache des Prinzips macht, der muß allerdings die Partei ruinieren. Nicht weniger töricht aber handelt derjenige, der vor lauter Klugheit das Prinzip aus dem Auge verliert; denn eine Partei, die keine Prinzipien mehr hat, gibt eigentlich den ganzen Zweck ihrer Existenz verloren. Ja dieser Fehler ist sogar der bei weitem schlimmere; denn wer nur überhaupt ein festes Ziel vor Augen hat, der wird, wenn er einmal in der Wahl der Mittel fehlgegriffen hat, diesen Fehler später wieder ausgleichen können; wer aber gar kein festes Ziel hat, der ist auch nachher nicht mehr in der Lage, die richtigen Mittel auszuwählen. Es ergibt sich hieraus, daß es auch *taktisch unklug* ist, die Betonung der Prinzipien zu sehr zu vernachlässigen. Eine opportunistische Begründung verfängt im Augenblick, denn sie paßt auf die Umstände. Aber die Umstände wechseln, und wenn sie sich geändert haben, versagt die gegebene Begründung. Wer daher das Prinzip nicht kennt, steht neuen Aufgaben hilflos gegenüber; denn ihm fehlt die Regel, die ihn anweist, die den neuen Umständen entsprechenden taktischen Mittel herauszufinden. Durch eine rein opportunistische Begründung taktischer Forderungen wird man daher niemals selbständige Mitkämpfer gewinnen, die doch das Wichtigste sind, was eine starke Partei braucht.

Noch in einer anderen Form zeigt sich dasselbe Mißverständnis. Ich meine den alten Streit zwischen *Theorie und Praxis*. Wir haben hundertfach die Redensart gehört: Das mag alles in der Theorie ganz richtig sein, stimmt aber nicht in der Praxis. Es liegt zu sehr auf der Hand, daß diese Redensart, genaugenommen, niemals richtig sein kann, als daß es der Mühe lohnte, das ausführlich zu beweisen. Eine Behauptung ist entweder wahr oder sie ist falsch, sie kann aber nicht in einem Gebiete wahr, im anderen falsch sein, denn dies wäre ein offensichtlicher Widerspruch. Wenn eine Theorie nicht mit der Praxis übereinstimmt, so kann dies zwei Gründe haben; entweder die Theorie ist schon an sich falsch, oder wir haben es mit einer verkehrten Praxis zu tun. – Ich will für beides Beispiele geben. GALILEI hatte zuerst die Theorie der parabolischen Wurfbewegung entwickelt, indem er die Wurfbewegung als die Re-

sultante aus der Trägheit, die den geworfenen Körper in gerader Richtung forttreiben würde, und der Beschleunigung durch die anziehende Kraft der Erde konstruierte. Diese Theorie suchte man in der Ballistik anzuwenden, um die Bahn von Wurfgeschossen zu berechnen. Als man aber die Bewegung der Geschosse genauer beobachtete, da stellte sich heraus, daß diese Bewegung nicht mit der theoretischen Konstruktion übereinstimmte. Woran lag das? Es lag daran, daß bei der wirklichen Wurfbewegung noch ein Einfluß eine Rolle spielte, der von der Theorie nicht berücksichtigt worden war, nämlich der Luftwiderstand. Wenn also der Satz von der parabolischen Form der Wurfbewegung nicht mit der Praxis übereinstimmt, so liegt dies nicht sowohl an einem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, als einfach daran, daß der Satz – wenn man ihn nicht auf Bewegungen im luftleeren Raum beschränkt – schon theoretisch unrichtig ist.

Entsprechendes finden wir bei politischen Theorien.

Die wirtschaftspolitische Theorie des älteren Liberalismus hatte – um der Sicherung der persönlichen Freiheit willen – behauptet, daß alle Eingriffe des Staates in das Wirtschaftsleben zu verwerfen seien. Sie proklamierte daher das Recht des freien Arbeitsvertrages.

Als man aber diese Theorie auf die Praxis übertrug, zeigte sich, daß an die Stelle der erwarteten Freiheit eine immer wachsende wirtschaftliche Ausbeutung und Abhängigkeit der Massen trat. Man hatte nicht bedacht, daß der an und für sich besitzlose Arbeiter darauf angewiesen ist, die ihm von dem Unternehmer vorgeschriebenen Arbeitsbedingungen anzunehmen, wenn er nicht verhungern will.

Die Theorie mußte also darum in der Praxis scheitern, weil sie schon an sich von einer falschen Voraussetzung ausgegangen war, der Voraussetzung nämlich, daß der Arbeiter überhaupt frei sei, die seinen Bedürfnissen entsprechenden Arbeitsbedingungen zu wählen.

Der andere Fall, daß der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis seinen Grund in einer verkehrten Praxis hat, kommt besonders bei solchen Theorien vor, die politische Forderungen aufstellen. Ich gebe wieder ein Beispiel. Dem älteren Liberalismus galt es als eine

selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit, daß nicht nur die Bürger einer Nation unter sich, sondern auch die Nationen untereinander ihre Selbständigkeit achten. Unter dem Eindruck der tatsächlichen Entwicklung glaubte man mehr und mehr, daß sich diese Forderung nicht aufrechterhalten lasse. Kein Geringerer als NAUMANN hat sie neuerdings ad absurdum zu führen gesucht, indem er gegen sie an die geschichtliche Wirklichkeit appelliert. Die Geschichte lehrt, so meint er, daß auch in der Weltpolitik der *Großbetrieb* siegt und daß es das Schicksal der kleineren und schwächeren Nationen sei, von den größeren und stärkeren verschluckt zu werden. Diese Tatsache sei zwar vom sittlichen Standpunkt aus bedauerlich, aber es sei sentimentale Torheit, aus grundsätzlichen ethischen Bedenken sich gegen die geschichtliche Entwicklung aufzulehnen zu wollen. NAUMANN gibt also die theoretische Richtigkeit jener liberalen Forderung zu; trotzdem aber soll sie durch die Geschichte widerlegt worden sein. Die Paradoxie verschwindet, wenn wir überlegen, daß die geschichtliche Wirklichkeit gegen die Gültigkeit jener Forderung gar nichts entscheiden kann. Die Theorie spricht von dem, was gerechterweise geschehen *sollte*, die Geschichte lehrt uns aber, was tatsächlich *geschieht*; und daß etwas geschieht, was gerechterweise nicht geschehen sollte, ändert offenbar nichts daran, daß es nicht geschehen sollte.

Es schien mir nötig, diese Erörterungen über das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Parteiprinzip und Parteitaktik vorauszuschicken, um mich gegen die genannten Mißverständnisse zu sichern und Sie von der Notwendigkeit einer Beschäftigung mit den im Hintergrunde aller praktischen Politik stehenden philosophischen Prinzipien zu überzeugen. Die Frage, die wir uns gestellt hatten, war die Frage nach dem philosophischen Prinzip des *Liberalismus*. Es ist die Frage: Was ist Liberalismus? Nämlich Liberalismus als Weltanschauung, nicht als politisches Parteiprogramm. Der Wortbedeutung nach wird man sagen: Liberalismus ist das Streben nach *Freiheit*. »Freiheit« ist aber ein recht unbestimmter Ausdruck, der sehr Verschiedenes bedeuten kann. »Freiheit ein schönes Wort, wer's recht verstünde«, sagt GOETHE im Egmont. Die Erklärungen, die wir zu hören gewohnt sind, leiden alle an dieser Unbestimmt-

heit. Man sagt z. B., Liberalismus sei *Individualismus*, die Forderung des unbeschränkten Rechts auf persönliche Entwicklung. Man bedenkt aber dabei nicht, daß diese Forderung, konsequent durchdacht, sich selbst aufhebt. Denn die Freiheit des einen würde nicht ohne eine Einschränkung der Freiheit des anderen bestehen können. Die Frage ist gerade, wie diese gegenseitige *Beschränkung* der persönlichen Freiheit der einzelnen geregelt werden soll, und darauf gibt uns die genannte Erklärung keine Antwort.

Nicht mehr leistet die Erklärung, Liberalismus sei die Maxime der *Toleranz*. Hier kommen wir auf dieselbe Verlegenheit wie vorher. Wer wirklich diese Maxime durchführen wollte, der dürfte, wenn er sich über sich selbst klar wäre, gar keine politische Forderung aufstellen. Denn wer irgend etwas fordert, muß notwendig intolerant sein, nämlich gegen alles das, was gegen die aufgestellte Forderung verstößt. Auch die Forderung der Toleranz schließt daher Intoleranz ein, nämlich gegen die Intoleranz. Wer konsequent tolerant sein will, der muß auf jede Forderung verzichten, der muß sich begnügen, gleichgültig zuzuschauen, ohne irgendwelche Wertunterschiede zu machen, nach dem Grundsatze: *Tout comprendre c'est tout pardonner*. Wer aber irgendeine Überzeugung hat, der wird und soll auch für sie eintreten. Das Prinzip der Toleranz hingegen ist, wo es konsequent vertreten wird, nur das Prinzip der Überzeugungslosigkeit, das Prinzip des *Indifferentismus*.

Ganz ähnlich steht es mit der Erklärung: Liberalismus sei *Optimismus*; er sei der Glaube an den Sieg des Guten, der Glaube, durch das freie Spiel der Kräfte entwickle sich von Natur aus alles zum Besten. Dieser Glaube ist aber im Grunde nichts anderes als das Waltenlassen der Vorsehung, das uns erlaubt, die Hände in den Schoß zu legen und müßig der Entwicklung der Dinge zuzuschauen. Ein Glaube, der alle menschliche Verantwortung aufhebt und alle Selbsttätigkeit lähmmt, weil er sie überflüssig macht. Es ist der Glaube an das, was SCHILLER das »Wort des Wahns« nennt. Der Liberalismus soll uns bestimmte Maximen für die Praxis geben, soll aber nicht ein Prinzip sein, das uns von allem Handeln dispensiert.

Andere wieder erklären den Liberalismus als das Prinzip des *Fortschritts*. Diese Erklärung sagt aber gar nichts, wenn man nicht

hinzufügt, nach welchem Prinzip man beurteilen will, *was* Fortschritt, was dagegen Rückschritt sei. Je nach dem Maßstab, den man hier anlegt, wird man eine und dieselbe Entwicklung als fortschrittlich oder als rückschrittlich beurteilen. Das allgemeine Prinzip des Fortschritts kann sich jede Partei zu eigen machen.

Derartiger nichtssagender und unbrauchbarer Erklärungen werden sich noch viele finden lassen; es hat keinen Zweck für uns, ihnen weiter nachzugehen.

Um zu einem brauchbaren Begriff des Liberalismus zu gelangen, wollen wir noch einmal auf die Wortbedeutung zurücksehen. Das, woran es die allgemeine Erklärung, Liberalismus sei das Prinzip der persönlichen Freiheit, fehlen ließ, war die Bestimmung dessen, *wovon* wir Freiheit erstreben sollen. Denn daß die Freiheit, die wir suchen, nicht eine schlechthin schrankenlose sein kann, haben wir bereits gesehen. Zu der bloß negativen Bestimmung der Freiheit muß also noch eine ergänzende positive hinzukommen über eine die Freiheit einschränkende Abhängigkeit. Ohne dies würde der Liberalismus nur das Prinzip der *Gesetzlosigkeit* sein und sich durch nichts vom *Anarchismus* unterscheiden. Die Gesetzlichkeit, die der Liberalismus fordert, darf aber auf der anderen Seite nicht die Gebundenheit an eine äußere *Autorität* sein; das ist es, was den Liberalismus vom *Despotismus* trennt. Was kann aber das für ein Gesetz sein, das dem Menschen doch zugleich die Unabhängigkeit von jeder äußeren Autorität sichert? Es muß ein Gesetz sein, das jeder in sich selbst findet und das doch für alle das gleiche ist. Dieses Eigentümliche, jedem Menschen Eigene und doch für alle Menschen Gleiche ist das, was wir die *Vernunft* nennen. Die Selbstbestimmung, die der Liberalismus fordert, ist daher näher die Bestimmung durch die Vernunft. Durch die Vernunft ist jeder von sich *selbst* abhängig, andererseits aber doch alle von dem gemeinsamen *Gesetz*. Hier haben wir also eine Freiheit, die doch nicht Anarchie bedeutet, und eine Abhängigkeit, die doch nicht Abhängigkeit von äußerer Autorität ist. So steht der Liberalismus zwischen Anarchismus und Despotismus.

Dieser Begriff der gesetzmäßigen Freiheit hat seine großen Schwierigkeiten. Denn *was ist eigentlich dieses Gesetz der Freiheit*,

die Vernunft? Damit kommen wir auf eine philosophische Frage. Ja man kann sagen, daß dies *die philosophische Frage* ist; die Frage, die von jeher im Mittelpunkte der Philosophie gestanden hat.

Der Gegensatz, in den wir die Vernunft stellten, war ein zweifacher. Die Vernunft steht erstens im Gegensatz zur *Autorität*. Die Autorität tritt uns als eine *äußere Macht* gegenüber; die Vernunft liegt in uns *selbst*. Die Vernunft steht aber zweitens auch im Gegensatz zur *Gesetzlosigkeit*, zum Zufall. Wir suchen nicht nur eine Unabhängigkeit von äußerem Zwange, sondern auch Unabhängigkeit von dem Zufälligen in uns selbst. Das nun, was in uns der Vernunft gegenübersteht, ist die *Sinnlichkeit*. Durch die Sinnlichkeit hängen wir von der Zufälligkeit ab; denn unsere Sinne erhalten ihre Eindrücke durch das räumlich und zeitlich Gegenwärtige. Die Vernunft dagegen geht auf das von Ort und Zeit Unabhängige, auf das Allgemeingültige und Notwendige. Die Vernunft können wir hier nach erklären als das Vermögen des Menschen, aus eigener Kraft allgemeingültige Normen zu erkennen; als das Vermögen, sich selbst, unabhängig von äußerer Autorität sowohl wie von der eigenen Sinnlichkeit, die Gesetze seines Denkens und Handelns zu geben. Die Freiheit, die der Liberalismus für den Menschen in Anspruch nimmt, ist also eine doppelte: nicht nur von äußerer Autorität, sondern auch von der eigenen Sinnlichkeit. In dieser zweifachen Weise setzen wir die *Autonomie* der *Heteronomie* gegenüber, als das Prinzip des *Selbstvertrauens der Vernunft*.

Mit dieser Antwort kommen wir aber nur auf eine neue Frage. Denn wenn wir auch wissen, was wir unter »Vernunft« zu verstehen haben, so ist es doch keineswegs ohne weiteres selbstverständlich, daß es so etwas wie »Vernunft« in dem erklärten Sinne auch wirklich *gibt* und daß diese Vernunft das, was wir ihr zumuten, auch wirklich zu *leisten* vermag. In der Tat herrscht über diese Frage unter den Philosophen bei weitem noch keine Einhelligkeit. Und doch hängt von ihrer Entscheidung die Möglichkeit des Liberalismus ab. Diese Frage müssen wir daher untersuchen, wenn wir ein selbstständiges Urteil über Möglichkeit und Wert des Liberalismus gewinnen wollen. Wir sind also von der Frage: *Was ist Liberalismus?* hinübergeführt zu der Frage: *Wie ist Liberalismus möglich?* Woher, so

können wir die Frage, auf die hier alles ankommt, auch aussprechen, *woher erhalten wir jene allgemeingültigen Normen, die wir als das innere Gesetz aller äußeren Gesetzgebung entgegensetzen?*

Durch eigene Einsicht, durch freie Reflexion, durch wissenschaftliche Untersuchung, wird man antworten. Aber wir wissen heute, daß sich durch bloße Reflexion, durch reines Nachdenken kein eigener Inhalt des Wissens erzeugen läßt. Alles Schließen und Beweisen, alle unsere Denkmittel können keine Wahrheit erschaffen, sondern nur aus schon gegebener die Konsequenzen entwickeln. Die Logik ist eine für sich leere Form; der Stoff muß ihr anderweit gegeben sein. Ohne Prämissen kein Schluß, ohne Axiome kein Beweis, ohne Voraussetzungen keine Wissenschaft. Die »voraussetzunglose Wissenschaft« ist ein Phantom; der Glaube an sie ein Rückfall in den Aberglauben der Scholastik, aus bloßer Logik die Erkenntnis der Welt schöpfen zu können. Die Reflexion, die Wissenschaft, das ist das Ergebnis dieser Überlegungen, kann etwas als theoretisch oder praktisch richtig erweisen nur durch Zurückgehen auf eine schon von ihr unabhängig gegebene Norm. Sie kann also selbst nicht die gesuchte Grundlage des Liberalismus abgeben.

Hiermit sind wir auf das Grundproblem gestoßen, mit dessen Auflösung die Möglichkeit des Liberalismus steht und fällt. Das Fundament, auf das sich der Liberalismus stützen wollte, zerrinnt uns unter den Händen, je näher wir es zu fassen suchen. Fragen wir die Philosophen und Psychologen, fragen wir die fortgeschrittensten Vertreter der Wissenschaft, so werden wir keine andere Antwort erhalten. Sie werden uns sagen: »Der menschliche Geist ist für die Erkenntnis der Wahrheit und des Rechtes auf äußere Belehrung angewiesen, mag diese nun in der Form eigener Erfahrung oder in der Form fremder Überlieferung an ihn kommen. Ein Vermögen, aus sich selbst oder, wie man es ausdrückt, »a priori« zu einer Erkenntnis zu gelangen, gibt es nicht. Und was man so »Vernunft« zu nennen pflegt, ist bei Lichte besehen nichts anderes als der Niederschlag angewöhnter oder ererbter Vorurteile, das ungesichtete Residuum früherer Erfahrungen.«

So scheint denn die Wissenschaft selbst uns das Prinzip der *Ohnmacht der Vernunft* zu lehren. Der Liberalismus aber ist das Prinzip

des *Selbstvertrauens der Vernunft*. Und so scheint sich also der Liberalismus als ein wissenschaftlich unhaltbarer Gedanke herauszustellen. Der Liberalismus verweist uns auf die Gesetzgebung der eigenen Vernunft; wenn wir aber die eigene Vernunft befragen, so weist uns diese wieder auf die äußereren Gesetzgeber zurück. Wollen wir uns also diesen nicht anvertrauen, so müssen wir auf alles Gesetz überhaupt verzichten. Und so endet der Liberalismus doch als *Anarchismus*, und seine Hoffnung, diese Klippe vermeiden zu können, entpuppt sich als eine Illusion. Wollen wir sie wirklich vermeiden, so bleibt nichts übrig als die reuige Rückkehr unter die Vormundschaft der *Autorität*. Wir haben nur die Wahl zwischen dieser und der Entfesselung des Kampfes der Eigeninteressen, eines Kampfes, in dem nur *Gewalt* entscheidet. Die Entscheidung durch Gewalt, das ist der Punkt, an dem diese beiden Extreme, Anarchismus und Despotismus, einander berühren und an dem der eine in den anderen umzuschlagen pflegt.

Durch diese Betrachtung hoffe ich Ihnen deutlich gemacht zu haben, daß die Möglichkeit des Liberalismus nichts Selbstverständliches, einfach Hinzunehmendes ist, gegen das sich nur Eigensinn und böser Wille sträuben könnte, sondern daß sie ein schwieriges und ernstes Problem einschließt. Ein Problem, das jeder Liberale für sich lösen muß, wenn sein Liberalismus mehr sein soll, als ein gedankenloses Schlagwort. Hier zeigt sich also eine *Lücke*, an deren Ausfüllung das Schicksal des liberalen Gedankens hängt. Eine Lücke, die nur durch ernste gedankliche Arbeit ausgefüllt werden kann. Solange dies nicht geschieht, darf man sich über die ohnmächtige Lage des Liberalismus nicht wundern, denn bis dahin ist der wahre Feind des Liberalismus nicht ein tückischer und boshafter Gegner, sondern die simple Logik; bis dahin ist die geistige Grundlage des Liberalismus eine so morsche, daß jedes Kind sie umstoßen kann.

Es versteht sich von selbst, daß die Aufgabe, die sich uns so herausgestellt hat, wenn sie überhaupt lösbar ist, nur auf dem Wege der *Wissenschaft* gelöst werden kann. Die Wissenschaft nun, deren Aufgabe die Prüfung des Leistungsvermögens der Vernunft ist, die *Kritik der Vernunft*, ist, wie Sie alle wissen, kein bloßes Desiderat für die Zukunft, sondern sie liegt bereits historisch vor. Es ist KANT,

der zuerst die Aufgabe gestellt und sich um ihre Lösung bemüht hat. Wie kommt es dann aber, daß noch heute die Möglichkeit dieser Lösung in Frage steht, daß noch heute der Liberalismus um seine geistige Existenz zu kämpfen hat? Dies kann zwei Gründe haben. Entweder die Kantisches Lösung hat ihr Ziel nicht erreicht, oder aber sie ist unverstanden geblieben. Beides kommt zusammen. Ich will zunächst von dem ersten sprechen. Die Aufgabe war von KANT richtig gestellt worden, aber seine Lösung war unzureichend. Er versucht nämlich diese Lösung, den Anschauungen seiner Zeit entsprechend, allein mit den Mitteln der Reflexion, mit der bloßen Logik. Man kann sagen: Die Kantisches Philosophie war die größte Anstrengung des Liberalismus in der Menschheitsgeschichte, durch die bloße Reflexion die Normen alles Kulturlebens zu sichern, die Normen der Wissenschaft sowohl wie der Religion, der Ethik sowohl wie der Politik. In dieser Tendenz vereinigen sich bei KANT alle Bestrebungen des Aufklärungszeitalters, dem er den Abschluß gab.

Ich will versuchen, Ihnen anzudeuten, wie sich diese Tendenz bei KANT in den vier genannten Kulturgebieten geltend macht. Was zunächst die Wissenschaft betrifft, so zeigt KANT, daß sie auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt ist. Erfahrung ist aber nicht ein bloßes Aggregat von Sinneswahrnehmungen, sondern wird nur dadurch möglich, daß wir gewisse Grundsätze, die nicht selbst auf Sinneswahrnehmung gegründet sind, allen unseren Schlüssen zugrunde legen. Die Frage ist nun: Wie läßt sich die Gültigkeit dieser Grundsätze einsehen? KANT antwortet: durch den Beweis, daß diese Grundsätze Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Denn da Erfahrung als Tatsache vorliegt, so müssen auch die Prinzipien, unter deren Voraussetzung Erfahrung allein möglich ist, gültig sein. Nach dieser Methode sucht KANT das System der wissenschaftlichen Grundsätze zu beweisen. Allein, dieser Beweis beruht auf einem Zirkelschluß. Denn wenn die fraglichen Grundsätze wirklich den Grund der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, so kann nicht umgekehrt aus der Möglichkeit der Erfahrung auf die Gültigkeit der Grundsätze geschlossen werden. – Ähnlich verfährt KANT bei der Kritik des religiösen Glaubens. Er findet, daß die Verwirklichung des sittlichen Ideals die Existenz Gottes und die Un-

sterblichkeit der Seele zur Voraussetzung hat. Da aber der Glaube an die Verwirklichung des sittlichen Ideals selbst eine sittliche Notwendigkeit ist, so müssen wir auch an die Bedingungen ihrer Möglichkeit glauben, d. h. also an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Auch dieser Beweis bewegt sich in einem Zirkel. Man kann nicht aus einer sittlichen Notwendigkeit auf die Wahrheit des religiösen Glaubens schließen, wenn jene sittliche Notwendigkeit die Wahrheit dieses Glaubens schon zur Voraussetzung hat. – In beiden Fällen begeht KANT denselben Fehler: er versucht einen *Beweis für Grundsätze*, d. h. für Sätze, die doch in der Tat ihrerseits einen Beweis überhaupt erst möglich machen. KANT versucht also eine Erweiterung der Erkenntnis durch bloße Logik, *er verkennt die Leerheit der Reflexion.*

Dasselbe ist der Fall in KANTS praktischer Philosophie. Das Grundgesetz der Ethik, seinen »kategorischen Imperativ« formuliert er als die Forderung der durchgängigen Übereinstimmung des Willens mit sich selbst. Das Kennzeichen der Moralität läge hier-nach in der strengen Konsequenz der Handlungsweise, im Ausschluß widersprechender Entschließungen. Hier soll also wieder die bloße logische Form das Entscheidende sein. Sie entscheidet aber in der Tat gar nichts. Soll ich z. B. ein gegebenes Versprechen halten oder brechen? Die Forderung der Konsequenz verlangt nur, daß ich der Maxime, für die ich mich entscheide, treu bleibe, mag es nun die Maxime der Ehrlichkeit oder die des Betruges sein. Jeder Verbrecher, der nur den nötigen Mut der Konsequenz hätte, würde diesem Sittengesetz genügen. – In der Politik endlich geht KANT von dem Prinzip der *Freiheit* aus. Von der Unzulänglichkeit dieses Prinzips haben wir uns schon überzeugt.

Zu dem richtigen Gefühl der Unzulänglichkeit dieser Lösungen gesellte sich bei den Zeitgenossen der Überdruß an dem Intellektualismus des Aufklärungszeitalters. Und mit der Enttäuschung über die mißlungenen Lösungsversuche trat die allgemeine Reaktion gegen die Aufklärungstendenzen überhaupt ein. Mit der Lösung verwarf man die Aufgabe selbst. Man verzweifelte an der *Möglichkeit* einer Lösung. Man verzweifelte an der menschlichen Vernunft überhaupt. Die Lehre von der *Ohnmacht der Vernunft* trat in der

Romantik ihre Herrschaft an. Die Aufklärung hatte an die Stelle des Positiven, Überlieferten in Religion, Sitte und Recht eine natürliche Religion, eine natürliche Sittenlehre und ein natürliches Recht setzen wollen, d. h. eine auf Vernunft gegründete Religions-, Sitten- und Rechtslehre. Diese Bemühungen hatten ihr Ziel nicht erreicht, und so wurden sie von der Romantik kurzerhand beiseite geworfen. Die Reflexion hatte nicht selbst wieder aus eigenen Mitteln aufzubauen vermocht, was sie zerstört hatte. Und so wurde sie als der an allem Übel schuldige Teil in Acht und Bann getan. Man hatte zwar das Vertrauen zu den alten Autoritäten verloren, dem Vermögen der Vernunft aber mochte man noch weniger trauen. Und da man den einmal rege gewordenen Zweifel an den positiven Autoritäten nicht widerlegen konnte, so half man sich, indem man versuchte, ihn in Schlaf zu singen. Man versuchte, sich vor dem Feinde dadurch zu schützen, daß man ihn ignorierte. An die Stelle des philosophischen Kritizismus trat der Historismus. Es siegten wieder die autoritären und konservativen Instinkte. Daher der Haß gegen die strenge Naturwissenschaft und die Vorliebe für das nur Gefühlsmäßige, Geheimnisvolle, Mystische. Man wetteiferte in Hohn und Spott gegen die Ideale des Aufklärungszeitalters, gegen Weltbürgertum und Volksbildung. Ich erinnere an HERDERS gehässige Schmähungen der Kantischen Philosophie, an GOETHES gereizte Polemik gegen die Newtonsche Physik, an SCHELLINGS »naturphilosophische« Mystik, an SCHLEGELS Übertritt zum Katholizismus, an das Einmünden der Hegelschen Philosophie in die Verherrlichung des Polizeistaates. Ich erinnere schließlich an die politische Frucht dieser gesamten Tendenzen, an STAHLs, des Schellingianers, Gründung der konservativen Partei.

Diese Extreme konnten nicht ohne Gegenwirkung bleiben. Wie in der Politik, so trat auch auf allen anderen Gebieten eine Revolution ein. Sie wurde unterstützt durch die Fortschritte und die Popularisierung der Naturwissenschaften. Aus HEGELS eigener Schule gingen FEUERBACH und MARX hervor, der Erneuerer des theoretischen und der Begründer des historischen *Materialismus*. Der Erfolg war ein Sieg der Wiederaufnahme der Aufklärungstendenzen bei den Gebildeten. Aber man blieb im Dogmatismus stecken, näm-

lich im negativen Dogmatismus. Man kehrte gewissermaßen nur das Vorzeichen um und geriet so in eine blinde Opposition gegen alle Werte, die sich sinnlicher Greifbarkeit entziehen. Die »naturwissenschaftliche Weltanschauung« wurde als der neue Götze auf den Thron gehoben; und man hat mit Recht bei der Charakterisierung dieser Zeitströmung von den »Pfaffen des Atheismus« gesprochen. Die positiven Aufgaben, zu denen sich das Jahrhundert der Aufklärung emporgearbeitet hatte, waren dieser Zeit fremd.

Und so konnte ein abermaliger Umschwung nicht ausbleiben. Wir stehen heute mitten in der *Neu-Romantik*. Man ist der unfruchtbaren Opposition müde und wendet sich wieder zu dem Positiven zurück. Die historischen Studien stehen überall in nie erreichter Blüte. Der Liberalismus kann aber seine Ideale nicht der Vergangenheit entnehmen, sondern er muß sie in der Zukunft suchen. Woher sollen ihm diese Ideale kommen? Wohl hört man heute den Ruf nach der »großen liberalen Partei«. Aber mit frommen Wünschen läßt sich keine Partei gründen. Interessenpolitik, Klassenkampf, das sind klare Begriffe und Ziele. Was sollen wir an deren Stelle setzen? Ich antworte: Wo die Gesinnung fehlt, da fehlt auch der Antrieb zu Taten. Darum werden wir keinen politischen Liberalismus bekommen, wenn wir nicht einen *ethischen* Liberalismus bekommen. Wir haben aber heute keine liberale Ehtik. Wir haben eine *sogenannte sozialistische* Ethik, d. h. eine Ethik, die uns lehrt, vor der Masse auf dem Bauche zu liegen. Und wir haben eine *individualistische* Ethik, d. h. eine Ethik, die uns lehrt, den despötschen Machtinstinkten des selbstherrlichen Individuums ungehemmten Lauf zu lassen. Aber wir haben keine *liberale* Ethik. Wir haben aber keinen ethischen Liberalismus und können keinen haben, weil wir keinen *wissenschaftlichen* Liberalismus haben. In der Wissenschaft herrscht heute der *Historismus*. Wo er die selbsttätige Forschung noch nicht vollends gelähmt hat, da verfährt man »*axiomatisch*«, wie der Göttinger Ausdruck lautet. D. h. man untersucht, welche Voraussetzungen man machen muß, wenn man einen bestimmten Satz annehmen will, und welches seine logischen Folgen sind. Die Frage dagegen, ob der Satz wahr ist, untersucht man in der Wissenschaft nicht; denn man findet sie höchst uninteressant.

, Man hat sie längst ersetzt durch eine andere Frage. Nämlich durch die Frage: ob es *bequem* ist, den Satz anzunehmen, ob es *Denkarbeit erspart* und *biologisch vorteilhaft* erscheint. Was dem einen bequem ist, kann freilich dem anderen sehr unbequem sein. Doch das ist gleichgültig, denn auf *Allgemeingültigkeit* kommt es in der Wissenschaft nicht an. Wir sind heute längst über den naiven Standpunkt hinaus, als ob es die Wissenschaft mit der *Wahrheit* zu tun hätte. Wer das Bedürfnis nach Wahrheit durchaus nicht unterdrücken kann, der wende sich an die Verkünder der Offenbarung, an die *Kirche*. Dort wird er über die Wahrheit ganz genaue Auskunft erhalten.

Dies ist der Standpunkt, den man einnehmen muß, um heute in der Wissenschaft als liberal zu gelten. Wer die Frage nach der Wahrheit in die Wissenschaft hereinziehen will, wer an die Möglichkeit allgemeingültiger Grundsätze glaubt, der wird heute als wissenschaftlicher Reaktionär verschrien. Das heißt aber im Grunde nichts anderes als dieses: Es gilt als liberal, der *Autorität* in die Hände zu arbeiten. Daß dies der wahre Sachverhalt ist, daß man allerseits im liberalen Lager eifrig bemüht ist, den Ast abzusägen, auf dem man sitzt, das beginnt man allenthalben einzusehen, nur nicht bei den Liberalen selbst. Die praktische Konsequenz dieser von der Wissenschaft eingenommenen Haltung liegt offen zutage. Diese Konsequenz ist die freiwillige Räumung des den Mächten der Bevormundung in einem vielhundertjährigen Kampfe abgerungenen Feldes. Es ist das Bekenntnis zum *Prinzip der Ohnmacht der Vernunft*. Es ist die *Kapitulation der Wissenschaft gegenüber der Kirche*.

Wer diese Sachlage durchschaut hat, der wird sich nicht wundern, daß bei einem solchen Zeitgeist kein politischer Liberalismus gedeihen kann. Denn ich wiederhole: Es kann keinen politischen Liberalismus geben, wenn es keinen ethischen Liberalismus gibt. Es kann aber keinen ethischen Liberalismus geben, wenn es nicht einen wissenschaftlichen Liberalismus gibt. Und wir haben heute keinen wissenschaftlichen Liberalismus.

Welche Stellung werden wir angesichts dieser Sachlage einnehmen? Müssen wir uns damit abfinden, daß das Spiel des Hin- und

Herpendelns von Extrem zu Extrem sich dauernd wiederholt? Sollen wir die Sache des Liberalismus – und das heißt die Sache der Vernunft – verloren geben nach so viel fehlgeschlagenen Versuchen? Ist der Glaube von GALILEI und NEWTON, von LESSING und KANT, von SCHILLER und HUMBOLDT eine Illusion gewesen?

Zu diesem Schlusse haben wir kein Recht. Denn wir haben den Weg, auf dem sich allein ein unparteiisches Urteil über die Möglichkeit des Liberalismus gewinnen läßt, zu früh wieder verlassen; wir haben uns durch die Schwierigkeiten abschrecken lassen, ihn weit genug zu verfolgen. Wir fanden, daß das Schicksal des Liberalismus untrennbar mit dem Gelingen der *Kritik der Vernunft* verwachsen ist. Hier aber sind wir nach den ersten fehlgeschlagenen Bemühungen auf halbem Wege wieder umgekehrt. Daß die Wiederaufnahme und Weiterverfolgung dieses Weges das einzige ist, was uns übrigbleibt, wenn wir die Sache des Liberalismus nicht endgültig preisgeben wollen, liegt so klar auf der Hand, daß man sich wundern müßte, wenn noch niemand in dem ganzen verflossenen Jahrhundert vor uns diesen Weg beschritten haben sollte. Und dieser Weg ist in der Tat beschritten worden. Das geschichtliche Bild, das ich vorhin entworfen habe, entspricht nur der Außenseite der Entwicklung; es war nur das Bild der sich fortwährend wandelnden, von Extrem zu Extrem schwankenden *öffentlichen Meinung*, die durch andere Umstände bestimmt wird als durch die stille Arbeit derer, die, auf der Höhe ihrer Zeit stehend, dafür sorgen, daß die Kontinuität des geistigen Fortschrittes gewahrt bleibt. Wie die beiden großen Gegner des Liberalismus, der klerikale Konservatismus und der ökonomische Materialismus, so hat auch der Liberalismus seine philosophische Begründung erhalten. Während aber die philosophische Begründung jener beiden politischen Lehren zur Bildung mächtiger Parteien geführt hat, von Parteien, die noch heute ihren geistigen Einfluß und ihre praktische Triebkraft den Grundgedanken ihrer Stifter verdanken, ist der philosophische Liberalismus der Vergessenheit anheimgefallen, noch ehe er irgend zu praktischer Wirksamkeit gelangen konnte. Er hat bei den Zeitgenossen keinen Widerhall gefunden, und so ist er klanglos verschollen. Wollen wir heute den Liberalismus zu frischem Leben erwecken, so

müssen wir auf seine Quelle zurückgehen und den Schutt hinwegräumen, unter dem sie bisher verborgen gelegen hat, damit sie ungehemmten Lauf findet und zum mächtigen Strome wird, der das Leben befruchten kann. Ich meine aber hier die Philosophie von FRIES und seinen Schülern.

Wenn ich nun von dieser Philosophie sprechen will, so bin ich darauf gefaßt, von denen, die meine wissenschaftliche Stellung kennen, den Vorwurf zu hören, daß ich philosophische Privatüberzeugungen in die politische Diskussion zöge, wohin sie nicht gehören. Ich hoffe jedoch, Sie durch meine bisherigen Ausführungen davon überzeugt zu haben, einmal, daß der politische Liberalismus eine philosophische Grundlage nicht entbehren kann, und sodann, daß nur eine solche Philosophie dem Liberalismus genügen kann, die die höchsten Normen des menschlichen Kulturlebens weder in äußere Autorität, noch in das bloße Eigeninteresse – sei es des Individuums, sei es einer Klasse – setzt. Die einzige Philosophie aber, die dieser Bedingung genügt, ist die kritische Philosophie, wie sie von FRIES ausgebildet worden ist.

Diese Behauptung bedarf des Beweises. Ich habe Ihnen also zu zeigen, wie FRIES die eben formulierte Aufgabe löst, *ohne doch*, wie KANT noch, am Ende wieder in den Fehler zu verfallen, die leere Reflexion, die leeren logischen Formen zum höchsten Gesetz zu erheben. Dabei werde ich mich kurz zu fassen suchen und nur so weit auf Einzelheiten eingehen, als nötig ist, um Ihnen einen ungefähren Einblick in den politischen Teil dieser Lehre zu geben.

Das erste, worauf es hier ankommt, ist FRIES' Widerlegung des Empirismus. Der Empirismus ist die Lehre, daß alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung stamme, daß also die Sinnlichkeit das Vermögen des menschlichen Geistes erschöpfe. Wenn diese Lehre richtig ist, so haben wir, streng genommen, kein Recht, dem menschlichen Geiste ein Vermögen der Vernunft zuzuschreiben. Unser Geist ist dann eine *tabula rasa*, die zwar äußerer Eindrücke fähig wäre, der aber jede Möglichkeit der *Selbsttätigkeit* fehlte. FRIES zeigt, daß dieser Empirismus den psychologischen Tatsachen widerspricht. Er weist als *psychologisches Faktum* eine *Selbsttätigkeit* unseres Geistes in theoretischer wie in praktischer Hinsicht auf. D. h. er beweist die

Existenz von Erkenntnissen, die von der Erfahrung unabhängig sind, sogenannter Erkenntnisse *a priori*, und er beweist ebenso die *Existenz einer von dem Eigeninteresse unabhängigen Wertung*. Er beweist also die Existenz einer theoretischen und einer praktischen *Vernunft*.

Dieser Existenzbeweis aber gibt zu einer eigentümlichen Paradoxie Anlaß. Denn wie verträgt sich sein Ergebnis mit der von uns als unbestreitbar anerkannten Unmöglichkeit einer Erweiterung der Erkenntnis durch bloßes Denken? Wie verträgt sich die Möglichkeit einer selbsttätigen Vernunft mit der Tatsache der Leerheit der Reflexion?

Die Lösung dieses fundamentalen philosophischen Problems ist FRIES' großes, bisher wenig verstandenes Verdienst. Sie beruht auf der Unterscheidung zwischen der *Reflexion* und der *Vernunft*. Die Reflexion ist allerdings für sich leer und dient nur zur mittelbaren Wiederholung anderweit gegebener Erkenntnisse. Aber diese unabhängig von der Reflexion gegebene Erkenntnis ist *zweifacher Art*: nämlich *nicht nur* die auf äußerer Anregung beruhende sinnliche Erkenntnis der Anschauung, sondern auch eine eigene, der ursprünglichen *Selbsttätigkeit* des Geistes entspringende Erkenntnis der *reinen Vernunft*. Diese unmittelbar der Vernunft eigene Erkenntnis ist nicht wie die Anschauung für sich klar, sondern wir bedürfen der Reflexion, um sie zum deutlichen Bewußtsein zu erheben. Die Reflexion ist also *nicht* die Quelle dieser Erkenntnis, sondern sie dient nur zur *Aufklärung* der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft.

Solche reinen Vernunfterkenntnisse wenden wir in der Wissenschaft sowohl wie im täglichen Leben fortwährend an, ohne davon ein deutliches Bewußtsein zu haben. So setzen wir z. B. jederzeit das Gesetz der Beharrlichkeit der Masse voraus, wenn wir annehmen, daß den wandelbaren Erscheinungen, wie sie vor unseren Sinnen vorüberziehen, etwas Beharrliches zugrunde liegt, das fortbesteht, auch dann und dort, wo es nicht in unsere Sinne fällt. So setzen wir ferner jederzeit das Gesetz der Kausalität voraus, wenn wir annehmen, daß keine Veränderung ohne die dazu gehörige Ursache eintritt.

Ganz ebenso steht es nun im *praktischen* Gebiete. Die Reflexion

kann etwas als wertvoll erkennen nur dann, wenn vorher bereits ein Zweck vorausgesetzt ist, zu dessen Verwirklichung das zu wertende Objekt als *Mittel* dient. Die *unmittelbaren Zwecke* nun, die aller reflektierenden Wertschätzung zugrunde liegen, sind wieder *zweifacher Art*: solche der *Sinnlichkeit* und solche der *Vernunft*. Die Werte der ersten Art sind zufällig und schwanken nach Ort und Zeit, die der zweiten Art sind notwendig und gelten unabhängig von Ort und Zeit. Wir setzen ihre Existenz im gewöhnlichen Leben dunkel voraus, überall wo wir uns verpflichtet fühlen, ein auf sinnliche Zwecke gerichtetes Streben zugunsten eines ideellen zu unterdrücken; aber nur selten kommen sie dem einen oder anderen mit Klarheit zum Bewußtsein, und eben dieses kann nur durch Reflexion geschehen.

Die *Reflexion* ist ein Vermögen der *willkürlichen* Leitung des Gedankenlaufs, und hierdurch wird sie die Quelle alles *Irrtums*. Lassen wir uns nicht auf das Reflektieren ein, so entgehen wir auch der Gefahr des Irrtums. Aber wir würden diesen Vorteil dadurch erkaufen, daß wir zugleich auf alles Urteil überhaupt verzichten müßten, nicht allein auf das falsche, sondern auch auf das *wahre*. Denn nur durch Reflexion werden wir uns der in unserer Vernunft liegenden Wahrheiten bewußt. Nicht also dadurch werden wir uns über Zweifel und Irrtum erheben, daß wir uns von der Reflexion lossagen, sondern allein dadurch, daß wir die Reflexion vielmehr weiter ausbilden und ihr einmal begonnenes Werk vollenden.

Die *Vernunft* ist das Maß, durch Vergleichung mit dem allein wir uns von der Irrtümlichkeit oder Wahrheit irgendeines Urteils überzeugen können. Wollten wir das Vertrauen zu unserer Vernunft von der Zustimmung irgendeiner *höheren Instanz* abhängig machen, etwa von der eines unfehlbaren Papstes oder eines heiligen Buches, so müßte die Frage entstehen: Woran erkennen wir die Zuständigkeit dieser höheren Instanz, welches Kennzeichen haben wir für ihre Unfehlbarkeit? Ein solches Kennzeichen der Unfehlbarkeit müßten wir schon besitzen, ehe wir jene höhere Instanz als solche erkennen können. Dieses Kennzeichen könnten wir nur der *eigenen Vernunft* entnehmen. Wir würden uns daher im *Zirkel* bewegen, wenn wir die Kompetenz unserer Vernunft von der Sanktion durch irgend-

eine äußere Autorität abhängen lassen wollten. Die Vernunft ist die oberste Richtschnur aller Wahrheit, sie kann daher selbst nicht des Irrtums verdächtigt, sie kann nicht vom Zweifel angetastet werden. Dies ist die klare wissenschaftliche Begründung des Prinzips des *Selbstvertrauens der Vernunft*, dies die klare wissenschaftliche Widerlegung der *Romantik*. Freilich, darin behält die Romantik gegen die Aufklärungsphilosophie recht, daß die bloße Reflexion unvermögend ist, irgendwelche positiven Normen der Kultur zu sichern, und daß diese Normen anderswoher gegeben sein müssen. Aber die Romantik hat unrecht, sich darum von aller Reflexion überhaupt loszusagen und auf die Notwendigkeit einer äußeren Autorität zu schließen. Denn wenn die Reflexion auch nicht die Quelle jener Normen ist, so ist sie doch das unentbehrliche *Mittel*, um die dunkel in uns liegenden Normen zum klaren *Bewußtsein* zu erheben. So schlichtet FRIES den Streit zwischen Aufklärung und Romantik.

Lassen Sie mich nun unter Beiseitelassung alles übrigen nur noch mit einigen Worten auf den für die Grundlegung der Politik wichtigsten Teil der Lehre eingehen. In der Kritik der praktischen Vernunft findet sich als das Grundgesetz der praktischen Philosophie das Gesetz der *Gleichheit der Würde der Personen*. Jede Person soll als Selbstzweck geachtet und darf nicht wie eine Sache als bloßes Mittel für die Zwecke anderer mißbraucht werden.

Dieses Gesetz wendet sich nun zwar zunächst in der *Ethik* nur an die *Gesinnung* des einzelnen. Es soll aber auch *äußerlich* im Verkehr der Menschen untereinander geltend gemacht werden. Hierdurch ergibt sich uns die Aufgabe der *Politik*. Die bloße Forderung der rechtlichen Gesinnung genügt zur äußeren Durchführung des Gesetzes nicht, denn die Gesinnung kann durch Mangel an Einsicht und gutem Willen fehlgeleitet werden. Es bedarf daher für die rechtliche Regelung des Verkehrs der Menschen untereinander einer positiven Gesetzgebung, die mit der Befugnis zu *zwingen* verbunden ist. Das heißt: es bedarf des *Staates*.

Es wäre aber ein Mißverständnis, wenn man meinen wollte, das genannte philosophische Prinzip könne oder solle dazu hinreichen, eine wirkliche Staatsgesetzgebung aus ihm zu entwickeln. Das kann nicht seine Aufgabe sein. Der alte Fehler des *Naturrechts*, ein Ge-

setzbuch a priori aufzustellen, soll hier nicht wiederholt werden. Aber wir dürfen ebensowenig in den entgegengesetzten Fehler der *historischen Schule* verfallen, wonach in der Politik alles nur von positiver Bestimmung wäre. Vielmehr gibt es eine oberste Bedingung, von der die Vernunft die rechtliche Gültigkeit aller positiven Gesetzgebung abhängig macht, und diese besteht darin, daß die Gesetzgebung nicht gegen das aufgestellte Prinzip der persönlichen Würde verstossen darf. So dient also dieses Prinzip nicht zur Schaffung, sondern nur zur *Kritik positiver Gesetzgebungen*. Es stellt nur eine *leitende Maxime* für den Gesetzgeber auf, eine *Idee*, der gemäß der Gesetzgeber die positiven, nur der Erfahrung abzufragenden Zwecke der Menschen in gesetzlichen Ausgleich bringen soll. Es fordert nämlich, daß dieser Ausgleich nach dem Gesichtspunkt der *Gleichheit* erfolgen solle. Hierin liegt die positive Ergänzung des unbestimmten Freiheitsprinzips der Kantischen Rechtslehre.

Ein zweites Mißverständnis ist es, wenn sozialistische Theoretiker unser Prinzip dazu benutzen, die Forderung einer *Gleichheit des physischen Besitzes* abzuleiten. Unser Gesetz fordert eine Einschränkung der Zwecke jedes einzelnen auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit den Zwecken jedes anderen. Und diese Zusammenstimmung soll nach dem Prinzip der Gleichheit geregelt werden. Die Zwecke des Menschen gehen aber gar nicht unmittelbar auf *Besitz*, sondern auf *Befriedigung der Bedürfnisse*. Jeder soll also das gleiche Recht auf Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten. Diese Bedürfnisse sind aber je nach Individualität, Beruf und Gewöhnung verschiedene, und demgemäß werden auch die Mittel, deren Besitz zur Befriedigung der Bedürfnisse erforderlich ist, verschiedene sein.

Ein drittes Mißverständnis endlich entsteht dadurch, daß man übersieht, daß es sich in der Politik nicht um das unbestimmte »Recht« handelt, irgendwelche Dinge zu tun oder zu lassen, sondern um die *Regelung des Verkehrs* der Menschen, wo negativ nur das Recht auf Schutz gegen Eingriffe anderer in unsere persönliche Interessensphäre, positiv aber nur das Recht auf angemessenen Lohn für die dem einzelnen oder der Gemeinschaft entrichteten Leistungen nach dem Gesetz der Gleichheit gesichert werden soll. Dies wird

z. B. bei den Diskussionen über das *Wahlrecht* häufig verkannt. Hier argumentieren die liberalen Politiker gewöhnlich unmittelbar aus der Forderung des gleichen Rechts für alle auf die politische Notwendigkeit des allgemeinen und gleichen Wahlrechts. Diese Argumentation ist ebenso falsch, wie wenn man es für eine Forderung der Gerechtigkeit erklären wollte, daß jedermann in Prozeßsachen als Richter oder auf der Universität als Professor auftreten dürfe, gleichgültig, welche Vorbildung er aufzuweisen hat. Ich sage hiermit keineswegs, daß ich die Forderung des allgemeinen Wahlrechts verwerfe, sondern nur, daß man sie nicht so begründen dürfe.

Überhaupt wird man die Anforderungen an unser Prinzip für die Fragen der *Staatsverfassung* nicht überspannen dürfen. Diese Fragen werden sich weit weniger aus allgemeinen philosophischen Erwägungen, als nach Klugheitsregeln der Erfahrung für den einzelnen Fall entscheiden lassen. Philosophisch können wir so wenig demokratische wie absolutistische Regierungsformen fordern, sondern nur als allgemeines Ziel die Forderung aufstellen, daß die *Vernunft* regieren solle. Die Vernunft tritt aber nicht rein für sich in die Erscheinung, sondern kommt nur im Urteil des Gebildeten zum Ausdruck. Philosophisch werden wir also nur mit PLATON fordern können, daß die Weisen im Volke einen möglichst großen Einfluß auf die Leitung der Staatsgeschäfte erhalten sollen. Da aber dieser Einfluß nur dann für die Dauer gesichert werden kann, wenn die Bildung im Volke selbst Verbreitung und Anerkennung findet, werden wir besonders Hebung der Volksbildung und also auch Durchführung aller sie bedingenden Mittel, insbesondere Freiheit der Wissenschaft, Lehrfreiheit und Pressefreiheit fordern müssen.

Indem ich hier meinen Bericht schließe, möchte ich noch auf ein naheliegendes Bedenken eingehen. Vielleicht wird sich schon mancher von Ihnen gewundert haben, daß ich verlange, man solle bei einer ein volles Jahrhundert zurückliegenden Lehre in die Schule gehen, um die Grundlagen der liberalen Weltanschauung zu studieren. Liegt es nicht nahe, anzunehmen, diese Lehre müsse, so plausibel man sie auch vorzutragen versuche, inzwischen überholt sein? Warum hätte man sie sonst der Vergessenheit anheimfallen lassen? Scheint es nicht, daß wir vor allen Errungenschaften der Zwischen-

zeit die Augen verschließen, daß wir beispielsweise die entwicklungsgeschichtlichen Entdeckungen DARWINS und die ganze sich darauf aufbauende neuere Biologie und Psychologie ignorieren, wenn wir heute noch im Ernste das Bestehen eines für alle Zeiten gültigen, a priori zu erkennenden Sittengesetzes als Prinzip der Politik behaupten?

Auf dieses Bedenken kann ich hier nur kurz antworten. Was zunächst den *Darwinismus* betrifft, so behaupte ich, daß er, so groß seine Bedeutung für die Naturwissenschaft ist, doch für die Probleme der Philosophie von gar keiner Bedeutung sein kann, und am wenigsten für die Probleme der *praktischen Philosophie*. Der Darwinismus ist, wie jede naturwissenschaftliche Lehre, ein Versuch, gewisse Tatsachen – hier der organischen Entwicklung – zu erklären, d. h. aus ihren Ursachen zu begreifen. Die Philosophie aber, insbesondere die praktische, hat es nicht mit der Frage zu tun, was tatsächlich geschieht, sondern mit der Frage, was geschehen sollte; sie fragt nicht nach den *Ursachen* irgendwelcher Vorgänge, sondern nach ihrem *Werte*. Diese Fragen sind völlig verschiedener Natur, und die Lösung der einen kann zu der der anderen nichts beitragen.

Wie geht es dann aber zu, wird man fragen, daß die philosophischen Lehren, von denen ich berichtet habe, sich in der Geschichte der Wissenschaft nicht haben durchsetzen können und daß sie so bald wieder verschollen sind? Diese Tatsache hat vor allem zwei Gründe.

Es liegt in der Natur der Sache, daß neue und bahnbrechende Gedanken, zumal wenn sie der abstraktesten aller Wissenschaften angehören, nur langsam und zunächst nur bei wenigen Verständnis finden. Hierfür ist aber ein Jahrhundert noch keine lange Zeit. Hat es doch keiner geringeren Zeit bedurft, bis die Entdeckungen, die wir den Klassikern der Mathematik und Naturwissenschaft verdanken und die heute zum Grundbestand der Wissenschaft zählen, Eingang und Anerkennung bei den Gelehrten gefunden haben.

Aber dieser Grund ist nicht der einzige. Der andere ist *politischer* Natur. Durch seine freimütigen politischen Bestrebungen zog sich der Urheber dieser Lehre die Feindschaft der damals in Deutschland regierenden Kreise zu und wurde – wozu seine Teilnahme an dem

Wartburgfeste der deutschen Burschenschaft den unmittelbaren Anlaß gab – in einen Prozeß verwickelt, der für ihn den Verlust seiner Lehrtätigkeit zur Folge hatte. Es war die Zeit, wo in der deutschen Politik die Metternichsche Reaktion, in der deutschen Wissenschaft die Hegelsche Philosophie herrschte, beide sich gegenseitig bedingend und fördernd durch die ihnen gemeinsame Verherrlichung des Polizeistaates. Die Friessche Schule wurde als staatsgefährlich bekämpft und aus den Universitäten verdrängt. Das ist der politische Grund des ungünstigen Schicksals dieser Philosophie.

Mögen Sie aber die philosophischen Lehren, von denen ich Ihnen ein Bild zu geben gesucht habe, billigen oder nicht – darauf kommt es zunächst nicht an –, woran mir lag, war, in Ihnen das Bewußtsein zu erwecken, daß die innere Möglichkeit des liberalen Gedankens ein in seiner Tragweite noch nicht genügend gewürdigtes *Problem* einschließt und daß ernste philosophische Arbeit notwendig ist, wenn diese Lücke ausgefüllt werden und der Liberalismus nicht den ihm feindlichen geistigen Mächten unterliegen soll.

Gewiß soll auch in Zukunft die Arbeit geteilt bleiben, und wir werden nicht den mit den Mühen der praktischen Politik Beladenen noch diese wissenschaftliche Arbeit zumuten wollen.

Wer aber wäre zu dieser Arbeit mehr berufen als die Akademiker?