

Philos. 0.

3506

GEDENKSCHRIFT FÜR ÁKOS VON PAULER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER UNGARISCHEN
WISSENSCHAFTLICHEN AKADEMIE UND DER
P. PÁZMÁNY-UNIVERSITÄT BUDAPEST

HERAUSGEGEBEN
VON DER
UNGARISCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON
JULIUS KORNIS
ZUSAMMENGESTELLT VON
LUDWIG PROHÁSZKA



1956

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin und Leipzig



J. Paulsen

GEDENKSCHRIFT
FÜR
ÁKOS VON PAULER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER UNGARISCHEN
WISSENSCHAFTLICHEN AKADEMIE UND DER
P. PÁZMÁNY-UNIVERSITÄT BUDAPEST

HERAUSGEGEBEN
VON DER
UNGARISCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON
JULIUS KORNIS

ZUSAMMENGESTELLT VON
LUDWIG PROHÁSZKA



1936

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

135001

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
1936. II. 2724

Archiv-Nr. 640126
Printed in Hungary

R
1971

DER BEGINN UND DER AUSGANG

GEDÄCHTNISREDE IN DER UNGARISCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT
AM 7. NOV. 1935.

VON JULIUS KORNIS.

„Im riesigen Chaos des Lebens, in dem das Individuum sich den Sorgen des Alltags hingibt, wirken Todesfälle fast aufrüttelnd auf die Seele. Wir kümmern uns um winzige, unbedeutende Dinge und vergessen oft neben den kleinen Plagen des Lebens unsere Aufmerksamkeit auf die gewaltigen Räder des Schicksals zu lenken, die den tödlichen Schlag herbeiholen und uns niederschmettern. Nur in solchen Augenblicken kann die Schwierigkeit des Lebens wahrhaft empfunden werden; wenn jemand von unseren Lieben ins unbekannte Land hinüberzieht, wenn jede Spur, jede kleine Erinnerung, die er hinterließ, auf das erschreckende Fragezeichen, das nach dem Tode steht, hindeutet; nur dann vermögen wir uns auf einen höheren Standpunkt zu erheben, und kann das Bewußtsein der Vergänglichkeit, das uns die Grenze des Reichs der Ewigkeit ins Bewußtsein ruft, in unser Herz einkehren . . . Homo toties moritur, quoties amittit suos: der Mensch stirbt, so oft er jemanden von den Seinigen verliert.“

Diese Zeilen schrieb der sechzehnjährige kleine Philosoph Pauler in sein Tagebuch (10. August 1892), als sein Herz beim Tode eines seiner Lieben blutete. Am heutigen Tage haben wir uns in ähnlicher Stimmung versammelt, denn die gegenwärtige ungarische Philosophie trauert gleichsam um ihren Vater und die Ungarische Philosophische Gesellschaft um ihren hochverehrten Führer in Ákos v. Pauler. Nicht „klein ist die Erinnerung“ die er hinterließ, sondern ein reiches Vermächtnis, das ihn auf allen Gebieten der Philosophie lange Zeiten hindurch auf Schritt und Tritt in das Gedächtnis ungarischer Denker rufen wird.

Wie wächst das Embryo des Philosophen in der Seele des zum Jüngling heranreifenden Pauler empor? Was für Gedankenkeime bestimmen ihn bereits so früh zum Philosophen? In welcher Form dämmert zum erstenmal das prinzipiell ergriffene, einheitliche Bild der Welt vor ihm auf? Wie fängt dieser glänzende Geist seinen Wanderweg im Reiche des Geistes an: was ist sein Beginn? Doch stellt sich notgedrungen in die Folge dieser Fragen das andere Problem: worin fand diese reiche Seele nach den inneren Gärungen und Kämpfen eines ganzen Lebens ihre endgültige Ausgestaltung? Was für eine Weltauffassung schließt seinen Entwicklungsgang: was ist sein Ausgang?

1.

Das Kind lebt den augenblicklichen Eindrücken, von Tag zu Tag verarbeitet es die eben zuströmenden Reize: es erhebt sich nicht über sie, verbindet sie nicht in die organische Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; es hat noch kein gegliedertes Zeitbewußtsein; es kann sich noch nicht darauf besinnen, daß sein Leben ein in der Zeit dahinschwindendes, in seinen Abschnitten zur Einheit sich zusammenschließendes Ganzes bildet. Der reife Jüngling fühlt aber, vorerst instinktmäßig, dann immer bewußter, daß die Zeit ihren Fluß hat, daß sein Leben sich in die Zukunft ausweitert; was in ihm als Möglichkeit schlummert, kommt in der Folge der Zeit zur Entfaltung: er steht an der Pforte eines zukünftigen Lebens, dessen Schicksal auch von ihm abhängt und, für das er verantwortlich ist. Nun lebt er nicht mehr nur dem Augenblick, wie das Kind, sondern er fängt an, öfters in seine Vergangenheit zurückzublicken, noch mehr aber in seine Zukunft vorauszuschauen. Dunkel dämmert es in ihm, daß den kontinuierlichen Fluß seiner Lebenslaufbahn ein innerer Sinn zusammenhält: eine *Biodicäe*. Er fängt an, sich als gewichtig zu empfinden: er spinnt Lebenspläne, setzt sich eigene Ziele. Da das Bewußtsein der Bedeutsamkeit seines Ichs in ihm erwacht, will er die Ereignisse seines Lebenslaufs, zugleich seine Pläne und die Umrisse seines Lebensideals festhalten: darum ist das Tagebuchschreiben typisch für das Reifealter.

Auch Akos v. Pauler fängt als Fünfzehnjähriger an, ein Tagebuch zu führen. Aber auch dann setzt er es fort, als er die gärende Periode der Pubertätszeit schon überschritten hat, bis zu seinem Tode: sein tief moralisches Wesen fühlt darin eine Form der täglichen Gewissensprüfung. Sicherlich schwebte ihm dabei als Vorbild auch das Beispiel seines Großvaters¹ vor, dessen Tagebuch er als einen Familienschatz hütete. Die Tagebuchaufzeichnungen des jugendlichen Pauler sind Schlüssel, die das Schloß seiner seelischen Entwicklung uns aufschließen.

Aus einzelnen Bemerkungen seines Tagebuchs, aus kleinen, zu den Tagesereignissen hinzugefügten Meditationen erkennen wir sofort, daß ihr jugendlicher Verfasser ein geborener Philosoph ist. Nicht das geistige Produkt der Umgebung: seine seelische Struktur bestimmt ihn zum Philosophen, der auch die kleinen, unbedeutend erscheinenden Momente der Welt und des Lebens sogleich vom höheren, prinzipiellen Standpunkt aus betrachtet, sich spontan auf den Höhen allgemeiner Kategorien ansiedelt. Seine Seele geht nicht mit den Wellen der dahinschwindenden Eindrücke einher, sondern bleibt in der Flut der Zeit stehen, stellt sich den enteilenden bunten Impressionen entgegen und ist bestrebt ins helle Licht des Allgemeinen und Ewigen zu schauen. Der kleine Philosoph blickt bereits mit der kühlen Gelassenheit des antiken stoischen Weisen in die Welt. „Wahrlich — schreibt er in Ischl als Sechzehnjähriger im Schmerze über den Tod seiner Großtante — der Mensch soll sich über nichts wundern. Stets geschieht das Unerwartetste. Ob wir unvorbereitet sind, oder ob der Fall wirklich unerwartet kommt, ist eine andere Frage. Hier sitze ich bei meinem Tisch und horche dem eintönigen Pochen der Regentropfen und dem Totengesang-ähnlichen Jodeln der Wirtshaus-Hocker. Es ist seltsam wie wir alle unser Weltbild unserer Gemütsstimmung anpassen. Was sonst zerstreut, erfüllt einen nun mit Traurigkeit. Bei solcher Gelegenheit sieht man den großen Wert des absoluten Stoizismus und der Apathie, die einen zu einem so hohen Standpunkt erheben, der vom guten und bösen Schicksal gleichermaßen entfernt bleibt.“ Nach einigen Wochen (5. Sept. 1892) ent-

¹ Theodor Pauler, namhafter Jurist und ung. Justizminister.

deckt er den über das Drängen und Dringen der Welt überlegenen stoischen Weisen noch bewußter in sich: „Ich habe eine außerordentliche Neigung zum Stoizismus, der tatsächlich der echte und einzige Weg des Glückes zu sein scheint.“ „Ich lebe ein echtes philosophisches Leben“ (24. September) — bricht aus ihm der weltverachtende und weltfliehende seelische Grundzug heraus. Und er zeichnet seine von Stunde zu Stunde festgestellte Tagesordnung auf, in der außer dem Spaziergang kaum etwas anderes von den äußeren Freuden des Lebens Platz findet. Das ist nicht das Einsamkeit-suchende typisch pessimistische Auflodern des Reifezeitalters, sondern der grundlegende, Paulers ganzes Leben durchdringende Zug seiner seelischen Struktur: bei seiner theoretischen Haltung mußte vor ihm bis an das Ende seines Lebens jede Eitelkeit und äußere Zierde der Welt schon von allem Anfang an ἀδιάφορον bleiben. Es ist kein Zufall, daß er bereits als Sechzehnjähriger mit großem Schwung eine Abhandlung über die Askese zu schreiben anfing. Der stoische Gedanke, nach dem das Glück nur ein subjektiver Seelenzustand ist, übt auf ihn in seiner Jugendzeit stets einen Zauber aus: „Ich fühle ganz bestimmt die Überspanntheit meines ganzes Nervensystems — schreibt er als Septimaner am Anfang des Schuljahres (5. September 1892) — was ich nichts anderem zuschreiben kann, als daß ich mich überanstrengte. Umsonst, das Glück ist doch nur ein ganz subjektives Ding!“

Aber fürwahr warum meldet sich bei ihm von Zeit zu Zeit solch eine nervöse Depression und düstere Gemütsstimmung? Wir müssen staunen über die ernste, ununterbrochene und hochwertige Gedankenarbeit, die der reife Jüngling stets leistet. In seinem Tagebuch können wir ihm fast von Tag zu Tag auf dem Pfad seiner Lektüren folgen. Als Fünfzehnjähriger vertieft er sich schon in Lotzes Psychologie und Metaphysik, in Kants Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena, in Humes Untersuchungen und Bacons *Novum Organum*, in Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*, in Spinosas Ethik und Aristoteles' *Nikomachische Ethik* (bei letzterem fügt er in seinem Tagebuch mit seiner während seines ganzen Lebens ihn kennzeichnenden Quellenliebe stolz hinzu: „ungarischer und griechischer Text“). Des *Cartesius Opera* bereiten ihm schon jetzt eben

solche Freude als Goethes Faust. Sein Tagebuch wiederholt fast von seinen aufjubelnden Rufen, wenn die Post das Werk eines philosophischen Klassikers bringt. Als ein wichtiges Ereignis seines Lebens notiert er im Frühjahr 1892: „die zwei Summen des Hl. Thomas kamen aus Rom an“, im Herbst sind aber aus Leipzig Hegel, Schopenhauer und Aristoteles angelangt („sie riechen ganz unerträglich nach Karbol, da sie der wütenden Cholera wegen desinfiziert wurden“). Er ist glücklich als er Epiktets Enchiridion und das Werk des Sextus Empiricus zu Händen bekommt, die er aus Leipzig bestellt hat. Platons sämtliche Werke erhält er von seinem Vater als Weihnachtsgeschenk. Die Metaphysik des Aristoteles, die Bücher De Anima, Analytica Priora und Posteriora, Magna Moralia sind die eindringlich durchstudierten Lektüren des siebzehnjährigen Jünglings. Auf seine Sommerferien nimmt er sich nach Badacsony am Plattensee die Summa contra Gentiles des hl. Thomas mit. Ed. v. Hartmanns Grundlegung des transzendentalen Idealismus, Trendelenburgs Logische Untersuchungen, Hegels Enzyklopädie liest er ebenso, wie die Werke der scholastisch gerichteten Gutberlet und Pesch. Im Herbst 1893 vermerkt er mit Zufriedenheit, daß Kants sämtliche Werke aus Leipzig ankamen. Am Anfang des nächsten Jahres sind Fichte, Herbart und Diogenes Laertius seine regelmäßige Lektüre.

Inzwischen hegt er stets literarische Pläne: er nimmt mehrere philosophische Abhandlungen kürzeren-längeren Umfangs in Angriff. Sein erster im Druck erschienener Aufsatz wuchs trotzdem nicht im Garten der Philosophie, sondern in dem der Belletristik. Als Fünfzehnjähriger schrieb er in ein literarisches Blatt (Fővárosi lapok 7. Juli 1891) ein Feuilleton über Helgoland. Der später viel reisende und außerordentlich geistvolle Causeur Pauler läßt sich bereits in dieser kleinen Schrift restlos erkennen. Aber auch der Philosoph rührt sich schon in ihm, als er den Friedhof der kleinen Insel beschreibt, mit dem die melancholische Unendlichkeit der See in ergreifender Harmonie zusammenklingt. Die verwitterten Kreuze im Friedhof der Schiffbrüchigen betrachtend, bricht aus ihm der auch später so oft moralisierende Denker in die Worte aus: „Wieviel Unglückliche ruhen doch in diesem kleinen Fleck Erde, die zur See Glück und Reichtum zu finden auszogen, und was

erhielten sie? Ein kleines sandiges Grab mit unbezeichnetem Holzkreuz.“

Von seinem fünfzehnten Jahr an zerbricht er sich ununterbrochen den Kopf mit neuen und neuen Problemen und ist bestrebt seine Gedanken in Abhandlungen systematisch auszuarbeiten. Auch das ist ein Prüfstein dafür, daß seine Lektüre nicht spurlos über seine Seele davonhuschte, sondern Gegenstand tiefer und warmer Erlebnisse wurde. Die Probleme sind ihm nicht von außen aufgepropft, sondern quellen aus der Tiefe seiner Seele autonom, selbständig hervor: schon der junge Pauler litt an ständigen Gedankenwehen. An seinen Fragen grübelt er mit einer die Unbeständigkeit der Reifezeit verläugnenden Zähigkeit, sein fester Wille kennt keine Schranken, der Wille zur Wahrheit spannt sich mit beispielloser Kraft in ihm. Nicht vergebens wählt er sich am ersten Tage des Jahres 1893. als Wahlspruch seines Tagebuchs den Satz des Hl. Thomas: *Per voluntatem utimur omnibus, quae in nobis sunt.*

Der Gegenstand seiner ersten philosophischen Abhandlung ist die Freiheit des Willens: „Einige Worte zur Frage des Determinismus“ (3. Okt. 1892.). Bald stellt er Untersuchungen über „Die Weltanschauung der ‚Tragödie des Menschen‘ [von Madách]“ an. Es ist überraschend, daß der sechzehnjährige Jüngling eine längere Abhandlung über „Die Einheit der Philosophie“ in Angriff nimmt. „Die Immaterialität der Seele“, „Die Idee der Unendlichkeit bezüglich der metaphysischen Forschungen“, „Die Wirklichkeit des Wesens“, „Das ethische Grundprinzip des Theismus“, „Die erkenntnistheoretischen Gottesbeweise“, „Der Charakter des erkenntnistheoretischen Problems“ sind diejenigen Fragen, über welche er seine Gedanken in Abhandlungen zu fassen bestrebt ist. Inzwischen glaubt der siebzehnjährige Jüngling schon, daß er seine Teiluntersuchungen in einem umfassenderen synthetischen Weltbild darzulegen imstande sei; im Sommer 1893 beendet er in Ischl sein „Philosophie“ betiteltes Werk; in diesem sind „die Grundprinzipien meiner jetzigen Weltanschauung niedergelegt“. Wenn er im Gymnasium öffentlich auftreten soll, wählt er sich philosophische Themen. Als der Septimanager den Auftrag erhielt, gelegentlich des Jubiläums des Papstes Leo XIII. eine Festrede zu halten,

behandelte er die Frage: „Leo XIII. und der moderne Zeitgeist“; der Jüngling würdigt darin die Bestrebungen des großen Papstes zur Umgestaltung der Weltanschauung seiner Zeit. Dabei fühlt er die Unabhängigkeit seines Geistes, sein bis ans Ende seines Lebens höchst bezeichnendes seelisches Merkmal, gekränkt: seine Arbeit wird vorher nicht nur durch seinen Lehrer, sondern auch durch den Direktor zensuriert. Er vermutet darin die Hand der Freimaurer, die befürchten, „daß sich das Leo-Jubiläum zu einer ultramontanen Feier gestalte“ im Gymnasium, das schließlich doch ein katholisches Institut ist. „Die Bezugnahme auf den Staat als Feind der Kirche will ich weglassen“ — bricht der heftige Jüngling aus, — „aber über die Protestanten sag ich, was mir gefällt.“ Selbstzufrieden schreibt er später in sein Tagebuch: „Der Religionslehrer Pokorny tat dem der Lehrstunde beiwohnenden Abt Wisinger Erwähnung von meinem Aufsatz über Leo XIII. und von meinem Interesse für die katholische Philosophie“ (14. März 1893.). Als sein Religionslehrer ihn gelegentlich ermuntert: „Sie müssten sich der Philosophie widmen“, fügt er im sicheren Bewußtsein seines schon seit Jahren in ihm erwachten Berufenseins stolz hinzu: „ein etwas zu spät gekommener Rat.“

2.

Von welcher Art ist die Weltauffassung des reifenden Denkers? Bis zu seinem siebzehnten Jahr las er schon fast alle Klassiker der Philosophie und verarbeitete mit unglaublicher Denkenergie die entgegengesetztesten Auffassungen. Er war imstande seine Lektüren zu beherrschen: sein bestimmter Standpunkt ist die auf Aristoteles fußende Scholastik. Der berufene kleine Philosoph ist in erster Reihe Metaphysiker. Als er die im Jahre 1892 beginnende philosophische Zeitschrift der Akademie, das „Athenaeum“ in die Hände bekommt, bricht er heftig gegen ihren positivistischen Geist aus. „Es will mir ihre Richtung — schrieb er in seinem Tagebuch (12. Oktober 1892) — garnicht gefallen. Sie ist Verkünderin des niedrigsten Materialismus. Daß man doch das Unfruchtbare der Psychophysiologie nicht einsehen will!“

Seine erste größere und reifere Arbeit übersendet er da-

rum der scholastisch eingestellten „Philosophischen Zeitschrift“ (23. Juni 1893.) unter dem Titel: „Kant-Studien.“ Als der Schriftleiter, Johannes Kiss, ihm darüber berichtet, daß er den Aufsatz veröffentlichen werde, schreibt er glücklich in sein Tagebuch: „Dies wird also mein erstes Auftreten auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Literatur sein. Gott gebe, daß ich diese Tätigkeit je länger fortsetzen möge.“ Noch größer ist seine Freude, als die Abhandlung tatsächlich auch erschienen ist. Mit dreimal so großen Buchstaben als er es gewöhnlich tat, schreibt er: „Heute früh erschien die ‚Philosophische Zeitschrift‘ und darin gleich an erster Stelle die ‚Kant-Studien‘, mein erster literarischer Versuch.“ (22. März 1894.)

Die herrschende philosophische Strömung seiner Zeit ist der Kritizismus: an dessen scharfer Kritik versucht der junge Philosoph seine kühne Kraft. Jene in Verzweiflung bringende Lehre des Kritizismus, daß die Dinge an sich gänzlich unerkennbar sind, „hat das Denken in eine Sackgasse geführt.“ Der Kritizismus konnte sich in der von Kant bezeichneten Richtung garnicht entwickeln. Schon diese Unfähigkeit zur Weiterentwicklung kann Verdacht gegenüber der Wahrheit seiner Grundlehren erwecken. Die von Kant bestimmten Kriterien der apriorischen Urteile bezeichnet er als einen Irrtum, denn daraus, daß ein Urteil allgemein und notwendig ist, folgt nicht seine Apriorität, folglich gibt es keine apriorischen Urteile. Kant, aber auch vorher schon Platon irrten darin, daß sie die Möglichkeit der Verallgemeinerung eines Urteils von quantitativen, nicht aber von qualitativen Faktoren bestimmt glaubten. Was aber das Kriterium der Notwendigkeit betrifft, so geht in der empirischen Ordnung die Erkenntnis der Notwendigkeit der der Allgemeinheit voran, da eben diese Erkenntnis die Verallgemeinerung vollzieht. Die apodiktische Notwendigkeit ist nämlich wesentlich nichts anderes, als die in eine imperative Form gefaßte Kausalität. Der jugendliche Denker verwechselt hier aber augenscheinlich die *r a t i o* mit der *c a u s a*.

Heftig bekämpft er weiterhin den Grundpfeiler des transzendentalen Idealismus: die Lehre von den synthetischen Urteilen apriori. Wie kann die Vernunft die Erfahrung ermöglichen, wie kann die Vernunft der Grund unserer

Welt sein, da sich doch die Sache eben umgekehrt verhält? Wenn die apriorische Form von solcher Beschaffenheit ist, daß wir sie nicht vermeiden können, dann ist die Behauptung ganz unhaltbar, daß in unser Bewußtsein diese Form doch nur dann eintritt, wenn die Gegenstände uns bereits gegeben sind. Mit anderen Worten: die apriorischen Formen sind entweder apriori und dann angeboren, und somit sind wir bei dem Descartes-Leibniz'schen Präformationalismus angelangt, der durch Kant, der die Absurdität jedweder Form der angeborenen Ideen einsah, ganz entschieden abgelehnt wurde, — oder aber sind sie aposteriori, und dann fällt der ganze transzendente Idealismus zusammen. Einen Mittelweg gibt es nicht.

Am originellsten und wertvollsten ist der den transzendentalen Schematismus kritisierende Teil dieser Kant-Studien, in dem die Thomas-Studien des jungen Denkers wirksam zur Geltung kommen. Kant selbst bezeichnet den diesbezüglichen Teil seines Hauptwerkes als trocken und langweilig; Pauler findet ihn höchst interessant, weil in diesem Problem das ganze Mysterium des Subjekt-Objekt-Verhältnisses inbegriffen ist: wie geht die Vernunft in die Erfahrung über? wie die Theorie in das Sein? Das vermittelnde Glied muß ebenso vernunftgemäß als sinnlich sein. Ein solches Schema ist nach Kant die Zeitbestimmung, denn nur die Zeit umfaßt jegliches Sein, sei es vernunftartig oder sinnlich. Kant löst aber damit keineswegs das Problem, sondern umgeht es nur. Denn wenn das Schema den Übergang bildet, so lautet das Problem: wie gelangt die Erfahrung unter dieses Schema? Weit richtiger hält der junge Denker das Verfahren der Scholastiker „die eine wirkliche, spezielle Funktion (*intellectus agens*) annahmen, die das in der Sinnlichkeit (Erfahrung) gegebene Sein vernunftgemäß umgestaltet.“ Der jugendliche, scholastisch gerichtete Denker stellt triumphierend fest, daß „die so oft verspöttelte Lehre der älteren Philosophie über den *intellectus agens*, die auch heutzutage nicht selten mißverstanden wird, zur Lösung des Problems der Erkenntnis notwendig ist. Und wenn die Scholastiker den *intellectus agens* als die unmittelbare Folge des nicht-geschaffenen (göttlichen) Lichtes betrachteten, so wollten sie damit zum Ausdruck bringen, daß dadurch das ge-

genwärtige Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, also unsere Welt, die die Widerspiegelung der in der göttlichen Vernunft existierenden Ideen ist, möglich ist.“

Überraschend scharfsinnig zergliedert Pauler auch die Lehre Kants über die Natur der mathematischen Erkenntnis. Das, was Kant apriorische Anschauung nannte, — meint er — ist recht eigentlich eine aposteriorische Intuition, doch auch von da aus ist die Abstraktion möglich, da die Verallgemeinerung, wie der hl. Thomas lehrt, nichts anderes ist, als die Heraushebung der Form über die Einzelercheinung auf Grund vernünftiger Zwecke, d. h. der Evidenz. Die Raum- und Zeitanschauung muß also nicht apriori sein, denn das formale Urteil ist auch im Einzelnen allgemein. Das mathematische Wissen ist ein Resultat der Abstraktion von aposteriori Anschauungen. D. h. die Mathematik fordert noch nicht die Auslegung der Welt aus dem Subjekt. Die Quelle der mathematischen Erkenntnis kann auch im Objekt bleiben.

In diesen Kant-Studien ist die ganze philosophische Seelenstruktur unseres großen Denkers, jeder grundbestimmende formelle Zug seiner theoretischen Haltung in bereits entwickelter Weise aufzufinden: die kristallreine Logik, die scharfe und subtile dialektische Neigung, das Anfassen der Probleme von allen Seiten, die überlegen aufbauende spekulative Kraft der Vernunft, die auf den Gegenstand bezügliche umfangreiche und gründliche Kenntnis. Er ist schon zu dieser Zeit auf dem Gebiete des Denkens ein Jünger des Pleinairismus: seine bezeichnendste Eigenschaft ist die Klarheit. Er denkt nicht in geistigen Arabesken, sondern stets in der logischen Folge der Systematik. Seine Gelehrsamkeit ist bereits verblüffend: sein Kopf ist eine ganze Bibliothek, in deren Fächern sachlich genau geordnet jedes Buch seinen Platz hat. Die heftig angreifende Art und der geistvoll ätzende Sarkasmus ist bei ihm nicht der Ausbruch der die Reifezeit kennzeichnenden hyperkritischen Neigung, sondern ein aus seinem Wesen auch später stets hervorragender Grundzug, der aus der restlosen Hingabe seines Denkens, aus der schwärmenden Liebe zu seinem Gegenstande und aus der fast dogmatischen Kraft seiner Überzeugung hervorsproßt. Den von ihm später so sehr verehrten und mit ihm in man-

cher Hinsicht wahlverwandten Hegel nennt er diesmal noch oberflächlich, da er „sich von dem Druck des Kritizismus befreien wollte, der trotz seinen Irrungen wenigstens eine ehrliche Philosophie war, nicht aber eine Menge solcher, die Vernunft ins Gesicht schlagender Absurditäten, wie z. B. daß das Sein aequale dem Nicht-Sein. Seltsam, daß ihn manche noch bis zum heutigen Tag als den summus philosophus betrachten.“

Aber für seinen entschiedensten Feind hält der jugendliche Adept der Philosophie den Positivismus, der zur Widerlegung des Dogmatismus selbst einen Dogmatismus betreibt. „So übt der Positivismus unserer Tage wahrlich eine schwache erkenntnistheoretische Kritik aus, seine Verkünder wenden sich, wenn sie die Grenzen der Erkenntnis bestimmen, einfach einem Tyrannismus hin, dennoch scheuen sie sich nicht, sich zu den höchsten metaphysischen Problemen kategorisch zu äußern, und ihre Verwegenheit ist umso unbegrenzter, je mehr sie ‚der Grenzen unserer Erkenntnis‘ wegen den Bescheidenen spielen.“ Der junge Metaphysiker erblickt im Positivisten seinen persönlichen Feind. Als dem Septimaner der Philosophie-Lehrer des Gymnasiums, der Positivist Ladislaus Lechner, das Manuskript der Kant-Studien zurückgibt, schreibt ihr Verfasser darüber folgende Worte in sein Tagebuch: „Lechner lobt sie sehr, behauptet aber, daß ich noch die Richtung des Positivismus nehmen werde. Wo ich doch eben das Entgegengesetzte beabsichtigte. Jetzt, da ich mit Kant abrechnete, steht mir der Weg zur Metaphysik offen, die zu pflegen und deren Rechte zu verteidigen das Ziel meines Lebens ist.“ (23. Juni 1893.)

Sein Lehrer hatte Recht behalten: er wurde einer unserer heftigsten Positivisten. Aber auch unser Philosoph hielt sein Versprechen der Jugendzeit: die letzten zwei Dezennien seines Lebens widmete er hauptsächlich der Verteidigung der Rechte der Metaphysik und ihrer Rechtfertigung: er errichtete einen der mächtigen Dome der Metaphysik. So schließen sich der Beginn und der Ausgang zu einer inneren Harmonie zusammen.

3.

Kaum daß Paulers Kant-Studien erschienen, nimmt sein stets beweglicher Geist schon eine neue Arbeit in Angriff: er beginnt mit der Niederschrift einer Abhandlung „Über die Methode der Metaphysik.“ Am nächsten Tag ist sein achtzehnter Geburtstag (9. April 1894.) Nach einem Monat beehrt er sich bereits sie zu beendigen, da seine Prüfungen in der VIII. Klasse des Gymnasiums begonnen haben. Die Abhandlung läßt er Emerich Pauer zukommen. „Ich übergab heute meine Abhandlung dem ‚Athenaeum‘. Offen gestanden hoffe ich nicht, daß sie veröffentlicht wird, da die Zeitschrift eine ganz entgegengesetzte Richtung vertritt. Nun, wir werden ja sehen. Ich sandte sie eben darum hin, weil sie dort von ganz anderen Kreisen gelesen wird, als in der ‚Philosophischen Zeitschrift‘. Und diesen ist ein antipositivistischer Beitrag eben sehr heilsam. Ich will aber deswegen auch mit der ‚Philosophischen Zeitschrift‘ nicht brechen.“ Bald darauf merkt er mit Freude an, daß sein Vater von Pauer die Zusicherung erhielt, daß der Aufsatz im nächsten Jahre erscheinen werde. Doch seine erste Vermutung täuschte ihn nicht: dieses äußerst wertvolle Dokument seiner geistigen Entwicklung, das die Keime der am Ende seines Lebens verfaßten Metaphysik bereits enthält, fand ich vor einigen Jahren im Nachlaß Emerich Pauers.

Der jugendliche Metaphysiker kann durch die Kantische Erkenntnistheorie, die in der Sphäre der Empirie die Grenzen des Wissens genau abstecken will, keineswegs befriedigt werden. Er greift sogleich zur Wurzelfrage: da der Positivismus die Möglichkeit der Metaphysik vom Gesichtspunkt der Methode aus bekämpft, stellt er also Untersuchungen über die Methode der Metaphysik an. „Wenn die Metaphysik die Angriffe des so strengen Kritizismus überleben konnte, so wird sie sicherlich auch diejenigen Irrungen, die die positivistischen aposteriori Einwendungen enthalten, aufzudecken imstande sein.“

Als negativen Ausgangspunkt unterlegt er seiner Kritik die positivistische Fassung der Wahrheit, nach der das Wesen der Wahrheit darin besteht, daß die Ordnung der Vorstellungen der Ordnung der Erscheinungen entspricht,

daß die Bewegung des Denkens derjenigen der Dinge folgt. Das Ziel der Wissenschaft kann nach dem Positivismus niemals die Erkenntnis des Wesens der Dinge, sondern bloß ihrer empirischen Relation sein. Die Metaphysik will aber das erstere, also etwas Unmögliches erreichen. Pauler ist bestrebt darzulegen, daß die Wahrheits-Definition der Positivisten, statt zu beweisen, daß wir bloß Relationen, nicht aber Wesenheiten erkennen können, das letztere eher schon voraussetzt. Die Alten haben Recht: wahr ist der Satz, der seinem Gegenstande entspricht. Ein solches Erkennen kann aber nicht bloß auf die Gegenstände der positiven Wissenschaften bezogen werden. Es gibt auch eine Art der Erkenntnis, „die das unmittelbar Gegebene notwendigerweise überschreitet und auf der Grundlage der Erfahrung, nicht aber ganz aus ihr, das System der Metaphysik aufbaut.“ Wenn wir daran zweifeln, daß der Begriff seinem Gegenstande entsprechen kann, obgleich beide wesentlich auch verschieden sind (der eine ist Gedankeninhalt, der andere sinnliche Wirklichkeit), dann ziehen wir damit auch die objektive Geltung der Erkenntnis in Zweifel. Dann ist aber auch „das Entsprechen der Gedankenbewegung ihrem Gegenstande“ unmöglich, denn auch die positivistische Wahrheits-Definition „entspricht“, nur ist statt der Wesenheit des Gegenstandes dessen Bewegung (seine Relationen) angenommen. Auch die Bewegung des Gegenstandes unterscheidet sich wesentlich von der begrifflichen Bewegung des Subjektes. Die Erkenntnis kann also nicht ausschließlich auf die empirischen Relationen der Gegenstände beschränkt werden.

Vollzieht sich aber das Überschreiten der Erfahrung, d. h. die metaphysische Erkenntnis nicht wohl nach rein subjektiver Methode? Der Verfasser will beweisen, daß die Metaphysik mit objektiver Methode arbeitet, folglich wissenschaftliche Berechtigung besitzt. Worin besteht der Beweis der metaphysischen Sätze? Darin, „daß die metaphysischen Folgerungen vom Begriff des Gegebenen ausgehen“ und etwas postulieren, ohne das der Gegenstand undenkbar ist. „Jene metaphysischen Postulate, die auf diese Weise gewonnen werden, sind ebenso gewiß, wie der sinnlich zugängliche Gegenstand, die Er-

fahrung selbst. Denn in diesem Falle ist ohne das betreffende metaphysische Prinzip auch das Sein des empirischen Gegenstandes undenkbar; ebenso undenkbar ist ohne dieses Prinzip aber auch das Bewußtwerden des Gegenstandes, die Sinneswahrnehmung. Wenn wir z. B. finden, daß der Begriff der Natur ohne gewisse ontologische Prinzipien undenkbar ist, dann ist es nicht mehr möglich, daß ich die Natur ohne ihre metaphysischen Postulate denke. Und in diesem Falle sind diese Postulate schon eo ipso bewiesen, denn ich habe mich davon überzeugt, daß der Begriff des Gegebenen das betreffende ontologische Prinzip tatsächlich postuliert. Und nun ist das ontologische Prinzip nicht bloß Voraussetzung, sondern Wahrheit. Wenn die Metaphysik einen Satz soweit beweisen kann, dann ist sie nicht mehr fern von der mathematischen Evidenz. Es ist bekannt, daß die Notwendigkeit der letzteren darin besteht, daß sie sogleich auf die Anschauung, aus der sie entstand, zurückgeführt werden kann. Wenn es also von einem metaphysischen Gegenstande (Postulate) gelungen ist nachzuweisen, daß er durch das Gegebene postuliert ist und gleichsam in diesem steckt, dann bringen wir dadurch die unanschauliche Metaphysik mit der Anschauung in Verbindung und die Existenz der letzteren macht auch die Existenz der ersteren notwendig. Freilich gibt es hier doch eine gewisse Verschiedenheit, denn die Mathematik bleibt immer anschaulich und folglich ist die Reduktion hier nicht die Verbindung zweier Dinge heterogenen Charakters, wie bei der metaphysischen Reduktion, wo der Beweis in der Begründung der notwendigen Verbindung des Unanschaulichen mit dem Anschaulichen besteht.“

Was ist das, wenn nicht die Geburtsstätte der philosophischen Methode, der Reduktion, des späteren Pauler? „Das Verfahren der philosophischen Forschung — sagt er ein Vierteljahrhundert später, als der Gedankenkeim des Jugendzeitalters sich vollständig entfaltete — besteht in jedem Falle darin, daß wir aus gewissen empirischen Gegebenheiten auf jenen Satz, bzw. jene Prinzipien zurückschliessen, deren Gültigkeit diese Gegebenheiten voraussetzen.“ (Einl. S. 15.) „So gelangen wir mit Aristoteles zu der paradoxen Feststel-

lung, daß von sämtlichen wissenschaftlichen Sätzen die philosophischen Sätze die höchste Evidenz haben, falls es nämlich gelingt, sie entsprechend zu formulieren.“ (§. 16.) Die methodische Phonetik der Stimme des Mannes Pauler ist ganz dieselbe, wie die des reifenden Paulers: nur der terminologische Klang des letzteren ist noch nicht rein. Er spricht zwar schon von Reduktion, aber statt vom autonomen Satz noch vom Postulat.

Wie stark wird beim jugendlichen Metaphysiker die Gewißheit der die Erfahrung überschreitenden Erkenntnis umwallt! Fast zu Berge häuft er die Beweise pro-und-contra. Ja, er betrachtet es beinahe als Ehrenbeleidigung, wenn der Positivist so verwegen ist, von einem metaphysischen Satz zu behaupten, daß er nur Hypothese sei! „Die naturwissenschaftliche Hypothese ist nur provisorisch — heißt es — der metaphysische Satz nie. Der Philosoph soll den metaphysischen Satz im Bewußtsein aussprechen, daß er nicht bloße Hypothese, sondern die **K e n n t n i s** ist, die wir uns von dem **g e g e b e n e n** Gegenstande erwerben. Die Hypothese wird eben dadurch ungewiß, daß es auch andere Sätze als die betreffende Hypothese geben kann . . . Beim metaphysischen Satz hingegen verschwindet jener Faktor, der die Ungewißheit des Postulats verursachte, daß es nämlich durch ein anderes ersetzbar ist, denn wenn der Gegenstand einmal aufgefaßt wurde, dann kann nach dem eisernen Gesetz der Logik nur jener eine Satz daraus folgen und wenn auch tausend Jahre vergingen und die Erfahrungswissenschaft noch so große Fortschritte machte, das Postulat kann nur das eine sein, und kein anderes . . . Nach objektiver Methode wird die Reduktion des metaphysischen Satzes vollzogen, wenn nachgewiesen wird, daß der Begriff des gegebenen Gegenstandes den metaphysischen Begriff tatsächlich postuliert, d. h. daß der letztere im ersteren als dessen Merkmal inbegriffen ist.“

Die jugendliche idealistische Seele, die nach einem einheitlichen Bild der Welt dürstet, hält jenen negativen Standpunkt des Positivisten, der sich nicht über die rohe Erfahrung erheben kann und die Möglichkeit und Berechtigung der Metaphysik ablehnt, für wüst und trostlos. „Der Agnostizismus — stellt der jugendliche Philosoph mit innerer Traurigkeit fest, — empfindet wohl den großen Verlust, der

durch die Verachtung des metaphysischen Wissens sowohl unser intellektuelles als moralisches Leben traf, da es in beiden die Harmonie, — oder was noch von größerem Übel ist — die Hoffnung auf die Möglichkeit der Harmonie erschütterte... Ohne Metaphysik bleibt das Wissen ein Haus ohne Dach, in dem man viel Schönheit vorfinden kann, aber darin zu wohnen vermag niemand.“

Das Gebäude der Metaphysik ist kein Luftschloß, das nur die Phantasie, nach Herzenslust gestaltet. Es ist ein ebenso solider Bau, wie jener, den die Naturwissenschaft auf der Grundlage der sinnlichen Erfahrung errichtet. Beide haben ihren eigenartigen Baustil, ihre besonderen berechtigten Methoden. „Gleichwie der Beweis eines naturwissenschaftlichen Satzes, wenn wir ihn durch eine Reihe sinnlicher Erfahrungen demonstrieren, kein Beweis *idem per idem* ist, ebenso wird auch die metaphysische Demonstration kein *idem per idem*, wenn wir sie auf der ihr entsprechenden logischen Weise führen, d. h. durch Reduktion, wodurch der Satz mit einem homogenen Element bewiesen wird. Man darf also von der Metaphysik anderes als einen solchen logischen Beweis nicht wünschen, ebenso wie es auch unmöglich ist von einem naturwissenschaftlichen Satz einen Beweis zu fordern, der nicht auf sinnlicher Grundlage beruht... Beim metaphysischen Schluß treten wir aus der Sphäre der Zeit, der davonhuschenden sinnlichen Eindrücke heraus und erheben uns in Regionen, deren Gegenstand ewig und unbeweglich ist, da sie ihren Grund in der Washeit, in der Wesenheit der Gegenstände der Welt haben. Hier kann der richtig abgefaßte Schluß nicht trügen, weil sein Grund in etwas Konstantem, in der Washeit der gegebenen Welt liegt, die sich nicht ändert, die nicht in der Zeit ist und somit eine sichere Grundlage zu jenem reduktiven Beweis, der erbracht werden soll, bildet.“

4.

Als Pauler seine Abhandlung über die Methode der Metaphysik im Mai 1894 beendet, steht er vor seinem Abiturientenexamen. Die Aufschrift seines Tagebuches im Monat Juni lautet: „Monat der Matura.“ Sonst wählt er seine Wahl-

sprüche hauptsächlich von den Stoikern, von Seneca und Epiktet: jetzt, in scherzhafter Anspielung auf den blinden Zufall des Examens, neigt er zum Wahlspruch Zrinyi's: *Sors bona, nihil aliud*. Zugleich fühlt er aber auch, daß die sonnige Welt des Kindes- und Jugendalters vorbei ist, denn seinen anderen Wahlspruch zitiert er aus Heine:

Vorbei sind die Kinderspiele
Und alles rollt vorbei:
Das Geld, die Welt, die Zeiten
Und Glaube und Liebe und Treu.

Seine philosophische Neigung kommt auch bei der Wahl des schriftlichen Aufsatzes aus der ungarischen Sprache zum Vorschein: von den drei gegebenen Themen bearbeitet er das Folgende: „Festrede zur 100. Jahrfeier des Geburtstages des Romandichters Baron Jósika.“ Die in seinem Tagebuch aufgezeichnete Skizze des Aufsatzes verrät den Philosophen: „Die Berechtigung des moralischen Tendenzromans. Die Elemente der Weltanschauung Jósika's. Die moralischen Ideen des 19. Jahrhunderts. Die persönlichen Dispositionen Jósika's.“ In den freien Tagen zwischen den schriftlichen Examen beginnt er die Übersetzung des Aristotelischen Buches über die Seele aus dem Griechischen ins Ungarische. Auch über sein mündliches Examen berichtet er sehr ausführlich. Der Erfolg: *praematurus*. Seine Freude dauert aber nicht lange. Im Sommer verliert er seine Mutter: sein Schmerz ist grenzenlos. „Ihr sollt nicht sagen — schreibt er — daß nur die Bösen den Ihrigen Schmerz verursachen. Der gute Mensch, wenn er stirbt, verursacht seinen Lieben tausendmal größeren Schmerz, als der Böse während seines ganzen Lebens vermag.“ Und in der Nachfolge der von ihm zum Ideal erwählten Stoiker, sucht er die *consolatio animae* aus den Quellen der Philosophie zu schöpfen: „Ich suche Trost in der Philosophie, die gleich der Religion, uns aus dem irdischen Dasein erhebend der Ewigkeit näherbringt.“

Die Universität, an deren philosophischer Fakultät er die Vorlesungen über Philosophie und klassische Philologie besucht, kann ihn nicht befriedigen. Er arbeitet über ein Preisausschreiben der Ungarischen Akademie der Wissenschaften: „Kritische Geschichte der Erkenntnistheorie bis auf unsere Zeit.“ Im dritten Semester seines Universitätsstudiums be-

endet er die Arbeit .Den Preis verlieh ihm die Akademie nicht, sie würdigte sie jedoch mit „unbedingtem Lob.“ „Auf der Universität — schreibt darüber der Bewerber in sein Tagebuch (7. Mai 1897.) — erhob sich Prof. Emerich Pauer am Schluß seiner Vorlesung mit den Worten, daß er die Aufmerksamkeit der Hörerschaft auf jene Auszeichnung lenken möchte, die einen ihrer Genossen traf. Eine philosophische Arbeit Ákos v. Paulers hat die Akademie ihres Lobes gewürdigt, usw. Hochrufe.“ Er liest die Kritik Berh. Alexanders und Karl Böhms. „Es findet sich viel lehrreiches darin — bemerkt er. — aber an manchen Stellen haben sie meinen Standpunkt mißverstanden.“

In seiner Seele ging immer mehr eine innere Verschiebung, eine molekulare Änderung vor. Dann änderte sich seine Weltanschauung vom Grund aus: aus dem eifrigen Metaphysiker wurde ein Positivist: die Stelle des hl. Thomas nahm in seiner Seele Comte ein; er versucht seine jugendlich kritisierende Schärfe nicht mehr am Kritizismus Kants, sondern ist bestrebt den Positivismus damit in Einklang zu bringen. Er vertieft sich in das Studium Comtes und Taines, Spencers und Mills, Guyaus und Wundts. Vom Schriftleiter der ‚Philosophischen Zeitschrift‘ erhält er 1895 eine Zuschrift mit der Aufforderung, die ersten zehn Jahrgänge dieser Zeitschrift in der ‚Budapesti Szemle‘ (Budapester Rundschau) zu besprechen; Johannes Kiss möchte ihm auch dadurch eine Ehre erweisen, daß er ihn zum ordentlichen Mitglied der Hl. Thomas-Gesellschaft wählen lassen will. Die Antwort Paulers deutet schon die neue Wendung seiner Weltanschauung an: „Ich schrieb ihm, daß ich kein Anhänger der thomistica philosophia bin und so die doppelte Ehrung zu meinem größten Bedauern nicht annehmen kann.“ Bereits im Jahre 1897 ist er ein eifriger Mitarbeiter der früher wegen ihres positivistischen Geistes durch ihn verachteten Zeitschrift ‚Athenaeum‘. Jetzt bekämpft er mit dem gleichen Eifer die Berechtigung der Metaphysik, wie früher die Philosophie Kants und Comtes. „Man braucht sich nicht — so schreibt er in seiner Abhandlung über ‚Die psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie‘ — in die Tiefen des Kritizismus zu versenken, um die Wahrheit einzusehen, daß von Wissenschaft nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung Rede

sein kann. Wenn wir nämlich die psychologische Entstehung und die Elemente jener Vorstellungen, die den Kreis der möglichen Erfahrung angeblich überschreiten und eine überempirische Wirklichkeit in unser Bewußtsein bringen sollen, untersuchen, so stellt es sich heraus, daß sie nichts anderes sind als aus den Erfahrungstatsachen kritiklos gebildete mythologische Vorstellungen, die nur in neuer, naiver Synthese jene Elemente, die aus der Erfahrung geschöpft wurden, darbieten. Solcherweise denken wir etwas in die Wirklichkeit bloß hinein, empfangen aber nichts von ihr. Alle Vorstellungen, die sich des Überempirischen anmaßen, und die von der dogmatischen Spekulation erzeugt wurden und auch immer wieder erzeugt werden, bleiben trotz aller Anstrengung der Theologen und Metaphysiker, durch Abstraktionen und leere Zergliederungen in sie so etwas hineinzubringen, was wahrhaft aus dem Kreis der Erfahrungstatsachen herausragt, doch nur in ultima analysi idealisierte empirische Vorstellungen.“

Drei Jahre vorher erblickte er die Methode der philosophischen Erkenntnis in der spekulativen Reduktion: jetzt degradiert er sie auch zum empirischen Verfahren der positiven Wissenschaften: „Nachdem die Philosophie nichts anderes als der Inbegriff jener positiven Wissenschaften ist, die sich auf die Erklärung der Wirklichkeit als solcher, mit einem Wort auf die Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Ergebnisse, mit dem Zwecke der Erlangung eines einheitlichen Weltbildes beziehen, so ist es klar, daß den Kern, gleichsam die Grundlage der philosophischen Bestrebungen die Erkenntnistheorie bilden muß... Die Forderungen des Metaphysikers helfen hier garnicht, der paradoxe Satz muß anerkannt werden, daß die Erkenntnistheorie selbst auch eine empirische Wissenschaft sei, da sie die Bewußtseinsprozesse, die wir Erkenntnis nennen, in Anbetracht jener allgemeinen Voraussetzungen, unter denen sie entstehen, analysiert.“

Nach dem großen seelischen Gestaltwandel ist in den Augen des jungen Pauler nicht mehr die Metaphysik die grundlegende philosophische Wissenschaft, sondern die Erkenntnistheorie und auch diese nur in ihrer die seelischen Prozesse als Tatsachen untersuchenden Form. Gewaltig

spannt sich in seiner Seele der stolze Glaube an die erlösende Kraft der Vernunft, der Wissenschaft: heftig verfiicht er das Recht und die Würde der autonomen Vernunft, die aber ihrer Grenzen bewußt ist. „Wenn wir die menschliche Vernunft — heißt es — darum unvollkommen nennen, weil sie die mythologischen Anforderungen des undiszipliniert denkenden und unwissenden Menschen [des Metaphysikers] nicht rechtfertigt, so würde dem entsprechen, daß wir das Wasser unvollkommen nennen, weil man damit kein Feuer anzünden kann. Vom ‚Bankerott der Wissenschaft‘ zu sprechen nur darum, weil die Wissenschaft keine Alchymie und Mythologie ist, — ist mindestens ein naives Verfahren. Wir müssen unsere Ansprüche der Natur der Vernunft anpassen, nicht aber die Vernunft nach unseren dogmatischen Ansprüchen abwägen und schätzen... In Wirklichkeit hätten wir nur dann ein Recht über die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft zu klagen, wenn auch die Metaphysik als ernste Wissenschaft betrachtet werden könnte; denn durch diese Wissenschaft machte doch unser Wissen seit Jahrtausenden überhaupt keine Fortschritte, ebensowenig als durch die Alchymie. Die Vernunft verlor dadurch, daß sie auf das metaphysische ‚Wissen‘ verzichtete, weder von ihrer Würde, noch von ihrer Macht“ (Athenaeum, 1897. S. 550., 547.).

Der zum Positivisten umgewandelte junge Philosoph durchforscht jetzt mit der frischen Schwungkraft des Neophyten das ganze Gebiet der Philosophie, um noch die letzten Überreste der Metaphysik aus ihr auszurotten. Gleichermassen auch aus der Ästhetik. In einem Aufsatz (Die Bedeutung des biologischen Prinzips in der Ästhetik. Athenaeum 1898.) sucht er mit scharfer Dialektik nachzuweisen, daß die ästhetischen Phänomene nichts anderes als wirkliche Lebensprozesse sind, so wie alle Bewußtseinsprozesse bloß Lebensprozesse sind: Bewußtsein und Leben können ja nur als die verschiedenen Bezeichnungen desselben in Wirklichkeit einheitlichen und unteilbaren Erfahrungsinhaltes betrachtet werden. Das ästhetische Erlebnis ist nur ein Moment der allgemeinen Ökonomie des Lebens. Die bahnbrechende Größe Kants in der Ästhetik besteht nach Pauler im positivistischen Kern seiner Auffassung d. h. in der Lehre von der

Subjektivität des Schönen: das Schöne ist in objektiver Weise, in seiner absoluten Wesenheit unausdrückbar, wir erkennen es nur in seiner subjektiven Wirkung, die es auf uns ausübt. In der Ästhetik kann deshalb bloß der rein psychologische Standpunkt Berechtigung haben: eine metaphysische, transzendente Ästhetik ist ein gänzlich unsinniges und unfruchtbares Bestreben.

Ebenso will er aber die Metaphysik auch vom Gebiet der Naturphilosophie ausschalten in seiner Dissertation (Über Begriff und Aufgaben der Naturphilosophie 1898.) „Solange die Philosophie — meint er — als Metaphysik dem Inhalt der Erfahrung tatsächlich etwas zusetzen wollte, verhinderte sie nur den Fortschritt der echten Wissenschaft; die Naturwissenschaft, aber auch die moralischen Wissenschaften sind durch ihre Emanzipation großgeworden. Sie wurden mächtig, seitdem sie das Prinzip bewußt oder unbewußt, aber tatsächlich anwenden, daß eine Tatsache nur durch eine einfachere Tatsache, ein Phänomon nur durch ein anderes Phänomen, nicht aber durch abstrakte Entitäten erklärt werden kann. Mit einem Wort: seitdem sie nach Erkenntnis der Gesetze nicht aber nach Erkenntnis metaphysischer Wesenheiten bestrebt ist... Naturwissenschaft und Theologie, Erfahrung und Metaphysik sind im letzten Grunde unvereinbare Begriffe, da die ersteren mit Gesetzen, die auf relativen Phänomenen beruhen, die letzteren aber mit Entitäten die Erklärung vollziehen.“

In dieser positivistischen, besonders auf das biologische Prinzip aufgebauten Weltauffassung wurde er durch seine an der Leipziger Universität, dann ein Jahr an der Pariser Sorbonne und am Collège de France fortgesetzten Studien nur noch bestärkt. In Leipzig hörte er besonders Wundt (in dessen Psychologischem Institut er arbeitete), den Psychiater Flechsig und den Physiologen Hering. Seine Tagebuchaufzeichnungen sind von nun an physiologischen und psychopathologischen Kollegnachschriften ähnlich: sie sind Spiegelbilder der gehörten Vorlesungen. Die gründliche Beschreibung von zweiundsechzig psychischen Krankheitsbildern beweist die ernsthafte Vertiefung des fleißigen Studenten in die Psychopathologie. An der Sorbonne hört er zwar die Vorlesungen von Faguet, Buisson, Leroy-Beaulieu, aber am meisten in-

teressieren ihn auch hier die Vorlesungen Pierre Janets und seine Demonstrationen in der Salpetrière.

Als er Leipzig verläßt, schreibt er am vorletzten Tage (13. August 1899.) folgendes in sein Tagebuch: „Wie rasch dieses Jahr vergangen ist! Doch alles vergeht auf dieser Welt; welch' einfacher Satz und die meisten Menschen können ihn nicht begreifen: alle diejenigen, die an einen ewigen Glauben, an Unsterblichkeit, an ewige und unveränderliche Freundschaft und Liebe glauben... Wir glauben leicht an das, was wir lieben, aber schwer an das, wovor wir Angst haben.“ Das ist die glaubenslose, melancholische Stimme der positivistischen Weltauffassung. Der in tief religiösem Geiste erzogene, für die scholastische Metaphysik warm begeisterte Jüngling ist zu einem nur mehr die eiserne Kette der kausalen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit tragenden, alles übernatürlich Ideelle als bloße Illusion betrachtenden, kaltsinnigen Faust geworden.

5.

„Solange kann ich keinen Satz annehmen — schreibt der vor seinem Abiturium stehende kleine doctor profundus in seiner bereits erwähnten Abhandlung über die Methode der Metaphysik — bis ich ihn nicht auch selbst durchdacht habe und zwar von seinen Gründen aus. In dieser Hinsicht ist der Spruch, daß ein jeder sich selbst seine Metaphysik mache, gerechtfertigt. Der Philosoph muß, wenn er das gegenwärtige Denken verstehen will, alles aufarbeiten, was bisher gedacht wurde. Jeder muß am Anfang beginnen und alle Stadien durchlaufen, die die Entwicklung der Weltanschauung mit sich brachte. Doch der gemeinsame Fortschritt wird dadurch nicht ausgeschlossen... Das Streben zur Wahrheit kann sich jeder erleichtern, wenn er die Werke der Vorgänger fleißig und unbefangen durchforscht und nicht in seinem törichtem Hochmut glaubt, daß er die Weltprobleme ganz aus eigener Kraft erkennen wird. Dadurch können wir viel überflüssige Grübeleien vermeiden und uns vergewissern, ob unsere Gedanken nicht schon einmal widerlegt wurden und inwiefern sie neu und selbständig sind. Freilich in diesen Studien wird die Unbefangenheit durch ver-

schiedene ethische Faktoren verhindert und dies macht den Fortschritt in der Philosophie so schwierig. Nicht das ist von Übel, daß jeder mit seinem Denken von vorn anfangen muß, sondern daß dieser Subjektivismus, der für sich noch nicht schädlich ist, manche Faktoren in die Gestaltung der Überzeugung hineinbringt, die überhaupt nicht logischer Natur sind. In den Werken manches Philosophen zieht sich wie ein roter Faden eine Leidenschaft hindurch: Haß, Sympathie usw. Betrachten wir nur das Erhabenste, die Gottesidee, um sogleich zu sehen, wie großen Einfluß die praktischen Dinge auf die metaphysische Überzeugung ausüben. Schon Aristoteles meinte ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς (Eth. Nic. VI. 5.): die Verdorbenheit untergräbt das Prinzip. Und tatsächlich ist die Gottesidee zugleich auch ein erhabenes Ideal, das ihr Begriff unbedingt erfordert und so ist es kein Wunder, wenn sich der Sittenlose zu solchem Ideal nicht erheben kann, denn sein verderbtes Herz beeinflußt seine Überzeugung.“

Pauler gehörte wahrlich zu diesem Forschertypus, dessen Seelenstruktur er in diesen Zeilen in seinem achtzehnten Lebensjahre so treffend charakterisierte. Das Philosophieren fing er mehrmals von vorn an. Nicht aus äußeren Beweggründen, sondern aus innerem Zwang, aus selbstloser Hingabe und alles, was er geistig schuf, entsprang aus dieser Gegenstandsiebe. Er war originell, weil er es nicht suchte: indem er stets die Werke der großen philosophischen Klassiker durchforschte, prüfte er seine eigenen Gedanken. Nicht ein monotoner Philister, sondern eine herrschende, königliche Seele mit der reichen Polyphonie des Geistes. Ein wahrhaft großer Mensch, weil mehrere Menschen in ihm, dem einen, wohnten: während seines langen Entwicklungsweges wechselten sich nach schweren Seelenkämpfen mehrere Menschen in seiner Brust ab: ein immer weitersuchender geistiger Nomade war er, der die öden und düsteren Gegenden des Positivismus durchwanderte um dann wieder zu der seine Seele befriedigenden Oase der Metaphysik zu gelangen. William James reiht die Menschen in Hinsicht der religiösen Erfahrung in zwei Kategorien: manche müssen nur einmal geboren werden, um glücklich zu sein; andere dagegen, unglücklich geboren, harren der Wiedergeburt: *once born and twice born characters.* Ákos v. Pauler

teilte das Schicksal des zweiten Typs: er mußte wiedergeboren werden, um die große Berufung seines Lebens zu erfüllen.

Die Seelendürre des Positivismus dauerte nur ein Jahrzehnt bei ihm. Unter dem Einfluß der allein schöpferischen Richtung des Neukantianismus, der Rickert'schen Werttheorie, entfernte er sich immer mehr vom einseitigen Positivismus, der die Ethik und Ästhetik auf die Psychologie, Soziologie, oder Biologie, ja schlechtweg auf „Naturwissenschaft“ aufbauen wollte. Das eindringende Studium Brentanos, Bolzanos und Husserls lenkte dann seine Aufmerksamkeit immer mehr auf die logische Theorie der von dem Gedachtsein unabhängigen Wahrheit. Und von der originellen Konzeption der logischen Grundaxiome ausgehend erbaut er mit bewunderungswürdiger Geistesschärfe das einheitliche System der reinen Logik. Aber parallel mit diesem erwachsen in seiner Seele während der Jahre des Weltkrieges auch die Grundgedanken einer neuen Metaphysik, wie die Koralleninseln am Meeresgrunde. Am 4. August 1918 bevor er nach Badacsony ging, skizzierte er in einem an mich gerichteten langen Brief eingehend das Grundgebäude seiner Logik und Metaphysik. „Ich freue mich umso mehr — schrieb er da — der äußeren Muße, da die Entwicklung meiner Weltanschauung, nachdem sie im Grundriß schon ganz fertig ist, in ein Stadium kam, wo ich des ruhigen, immer aufs neue und neue ansetzenden Durchdenkens bedarf... Meine beiden Werke, die Logik und die Theorie des Entstehens und Vergehens sind sozusagen ganz fertig, ich arbeite an den letzten Bogen. Freilich, bei mir fängt erst dann die eigentliche Arbeit an, wenn ich das Werk schreibe: das Feilen, Umarbeiten fordern bei meiner Arbeitsmethode die meiste Kraftanstrengung.“

Der zu seinem besten Mannesalter gedeihende Pauler fängt an aus fernen Tiefen die Stimmen der Geisteswelt seines Jugendalters zu hören: die von weitem ihm entgegen-tönenden Akkorde seiner frühen Metaphysik, gleich einer versunkenen geistigen Atlantis, klingen immer mächtiger durch seine Seele. Mit dem Beginn schmilzt harmonisch zusammen der Ausgang. In dem, während der letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens aufgebauten grandiosen Sy-

stem des im gläubigen Kultus des Aristoteles und des Hl. Thomas aufgewachsenen Denkers auferstehen der aristotelische Substanzbegriff, die Idee der Potenz und des Aktus, der Materie und der Form, die Sehnsucht nach der Gottheit als nach dem ersten Beweger, die dynamische Auffassung der Allheit, der Ur dualismus des Absoluten und der Welt, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Absoluten, das Absolute als reine Form, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit, Wesen und Sein von Ewigkeit an identisch sind und dessen Seinsinhalt überzeitlich ist. „Der Begriff des Absoluten — schrieb er vor seinem Tode — fällt mit der religiösen Idee Gottes zusammen und entspricht der Lehre des Theismus, gegenüber dem Monismus oder dem Atheismus. Letztere Theorien sind reduktive nicht bis zu Ende gedachte Standpunkte. Der metaphysische Theismus ist eben solch eine Voraussetzung der Wirklichkeitserkenntnis, als der Logismus die unumgängliche Präsupposition des Begriffes der Wahrheit ist.“ (Einl. in die Phil. 3. ung. Aufl. 1933. S. 167.)

Unser Philosoph war ein wunderbarer Prophet seiner eigenen geistigen Entwicklung: als Achtzehnjähriger hatte er es gleichsam vorausgesagt, daß die Krone seiner Weisheit der aristotelische Theismus sein wird. Was sagt er am Beginn seiner Laufbahn von ihrem Ausgang in seiner Abhandlung über die Methode der Metaphysik? „In der Geschichte der Philosophie können drei Stadien festgestellt werden, die man als Momente der Weltanschauungsentwicklung betrachten darf. Diese drei Stadien sind: der Pantheismus (Monismus), der Platonismus (Idealismus) und der Aristotelismus (Realistico-Theismus). Ihr periodisches Auftreten ist in der Geschichte der Philosophie mit Bestimmtheit zu erkennen. Und diese drei Stadien durchlaufend entwickelt sich jede Weltanschauung notgedrungen zum dritten Stadium. Das Griechentum, das für uns eben darum so lehrreich ist, weil es die Paradigmen jeder möglichen Weltanschauung enthält, erlebte diese drei Stadien und erreichte auf dem Grunde des Realismus des Aristoteles das erste Fundament der theistischen Weltanschauung. Dieser Theismus erstarkte im Mittelalter durch die Ideen des Christentums, das das sittliche Ideal mit dem metaphysischen Objekt vereinigte und die religiöse Idee Gottes begründete. Die übrigen

Spekulationen, denen wir nach Aristoteles begegnen, können ihrem Wesen nach alle in das eine dieser drei Stadien eingereiht werden... Der unruhige menschliche Geist konnte sich nicht zufrieden geben. Im Eifer, mit dem er nach der Wahrheit strebte, warf er mit der Methode auch die älteren Lehren weg und unternahm es, die Philosophie aufs neue aufzubauen. Und diese Ungeduld, diese Aufgeregtheit, mit der die Menschen die höchsten Wahrheiten stets aufzusuchen strebten und in deren Folge sie die Vorgänger oft verkannten, weil sie kleiner Fehler wegen sich ganz von ihnen abwandten, kann uns nicht befremden. Denn gibt es denn etwas Bedeutenderes für das Individuum, als die höchsten Wahrheiten, von denen alles, was der Mensch besitzt, abhängt und von denen wir Heil und Seligkeit erwarten? Psychologisch ist die Kontinuität in einem Wissen kaum möglich dort, wo es noch im Interesse des Individuums steht, die ganze Wahrheit zu erfahren. Denn in der Philosophie wird es auch noch von anderem belebt, als vom reinen Wissenschaftsbestreben. Das Leben des Menschen hängt davon ab... Obgleich die Wege und die Methoden [in den heutigen philosophischen Richtungen] verschieden sind, das Ziel und das Resultat sind (ein Zeichen davon, daß wir es mit der Wahrheit zu tun haben) doch in ihren wesentlichen Zügen die gleichen: den Realismus, durch Ziehen der letzten Konsequenzen zum Theismus auszuarbeiten. Alle diese Richtungen werden sich vereinigen, da sie nach dem einen Ziel streben: die Weltprobleme nach dem aristotelischen Grundgedanken zu lösen. Der Positivismus wird seine Einseitigkeit einsehen, und auch das, daß er die Erfahrung, wenn er sie verstehen will, überschreiten muß; aber auch die Verirrungen des Realismus werden ihre Zuflucht früher oder später zu der theistischen Erklärung nehmen. Denn wenn es etwas gibt, das die entgegengesetzten, aber aufrichtigen Bestrebungen vereinigt, so ist das sicherlich die Wahrheit, die „groß ist und durchdringt“. Die Philosophie wird immer zu Aristoteles zurückkehren, denn bei ihm ist die Wahrheit.“

Auch Paulers aufrichtig nach der Wahrheit durstende Seele kehrte nach einer jahrzehntlangen positivistischen Abiegung zu Aristoteles zurück, so wie er es unbewußt in

den oben angeführten Worten selbst voraussagte. Er war ein echter Philosoph, weil er nach der Art der Griechen dachte. Er hatte die Tugend der Starken: die Demut. Er hielt sich stets für unvollkommen und der Ergänzung bedürftig: darum konnte er sich weiterentwickeln, konnte sich selbst, seinen früheren Standpunkt übertreffen. In seinen letzten Jahren war die Philosophie für ihn schon fast eine weltsinngende Vision, eine schöpferische Anschauung.

*

Dem Philosophen ist der Tod ein großer Anreger: nach Sokrates ist die Philosophie auch nichts anderes, als die Beschäftigung mit dem Tode; auch das ist kein blinder Zufall, daß das älteste philosophische Werk Ägyptens, das *Pemheru* den Ausgang mit dem Tage bedeutet. Auch der erste Titel der *Metaphysik* Paulers heißt: *Entstehen und Vergehen*. Das Mysterium des letzteren beschäftigt ihn von seinem Kindesalter an stets aufs stärkste. In den Tagebuchaufzeichnungen seiner Jugendzeit löst der *Mors Imperator* aus seiner zum Stoizismus hinneigenden Seele die schönsten Betrachtungen. „Im riesigen Maschinenwerk des Weltganges — schrieb er in sechzehnjährigem Alter (10. August 1892.) hat auch der kleinste Prozeß oder die kleinste Veränderung ihren Zweck und ihre Bestimmung. Der Unendliche, der es lenkt, benützt jede kleine Triebfeder zur entsprechenden Arbeit und zeichnet ihren Weg und ihre Bestimmung vor, der entsprechend sie ihre Bahn durchlaufen muß. Und wer dieses mit Bewußtsein faßt, kann sich über Dinge, die die menschliche Sprache Schicksalsschlag oder Unglück nennt, nicht betrüben. Möglich, daß man einen derart Denkenden und Handelnden nicht selten als herzlos schildert. Es soll aber nicht vergessen werden, daß der Betreffende statt der Qual etwas viel Wertvolleres bietet: die Lehre.“

Unser großer Denker hat uns in seinem Leben und in seinen Werken solch' eine ewige Lehre zum Vermächtnis hinterlassen.

DAS GEISTIGE ANTLITZ AKOS v. PAULERS

VON BÉLA FREIHERRN VON BRANDENSTEIN

In einem jeden Menschen regt sich der Wunsch, das Wesen seines Menschentums und seines Lebens, seiner Welt zu erkennen; aber nur in wenigen Menschen wird dieser Wunsch so stark, daß er nicht nur ins Bewußtsein tritt, sondern auch die Gestaltung seines ganzen Lebens bestimmt. Nur in wenigen erhöht er sich zu einer unstillbaren, sich bloß in der Erfüllung beruhigenden Sehnsucht: zur Sehnsucht, in die Tiefen des Seins, des Lebens zu blicken und seine Urquellen zu erschauen. Ein solcher Mensch ist unruhigen Geistes: sich mit dem an allen Seiten fraglich gewordenen Leben abquälend, sucht er und schaut, wo er jenen festen Punkt finden könnte, auf den er die ganze Welt in sich erbaut. Er sieht das ihn umwogende, strömende Leben und doch scheint es, als ob er es nicht bemerken würde; er sieht die blutvollen Gestalten dieses Lebens gut und dennoch scheinen sie vor ihm zu erblassen, Gerippen gleich zu werden. Warum scheint er die einzelnen Gestalten und Ereignisse nicht zu bemerken, obgleich er recht wohl sehen, hören und klar verstehen kann? Weil er durch sie hindurch sieht. Und da beginnt er auch in ihren dunklen Tiefen zu sehen. Er sieht die Wurzelfäden, die in der Tiefe zusammenlaufend, die reich belaubte, mächtige Krone des Lebensbaumes an seine Urgründe binden. Er sieht den einfachen und doch so wunderbaren Zusammenhang in der Tiefe, aus dem die glitzernde Farbenpracht der Wirklichkeit entspringt und sich entfaltet. Machtvolle Bogen erheben sich vor seinen Augen, die die Unendlichkeit des Alls mit Urgewalt zusammenschließen: alles beugt sich unter ihre Wölbung, alles ist in ihren Rahmen eingeschlossen, alles gewinnt in ihrer Einheit Wirklichkeit und Halt. Seine Sehnsucht hat ihn ans Ziel geführt, die

geheimnisvollen Gründe des Lebens haben sich vor ihm entschleiert; er, der zum Seher gewordene Mensch, versteht in ihnen das All. Und es verstehend blickt er zurück auf die Erde, auf seine armen, in der Not schwankenden Menschenbrüder und geht hin, ihnen all das zu zeigen, was er sieht, um sie von der ewigen Sorge des in seinen Rätseln drohenden Seins zu erlösen. Das ist die Gestalt des zum Sophos gewordenen Philosophos, des weise gewordenen Liebhabers der Weisheit: Ákos von Pauler stellt das vorzüglichste Modell für seine Ausmeißelung dar.

Der Philosoph Pauler war zunächst ein großer Sucher. Obgleich alle seine Schriften, alle seine Vorträge den Charakter des Fertigen, des Abgeschlossenen und den kategorischen Geist alles Fertigen tragen, fühlte doch jeder Leser und Hörer den großen Suchenden in ihm. Er fühlte ihn in dem Schwärmer der Wahrheit, dessen ganzes Wirken sich in dem Suchen nach Wahrheit auflöste. Das Suchen nach Wahrheit bildete die eigentliche Seinsform Paulers. Darum war er Philosoph im vollem Sinne des Wortes und darum hatte er eine so große Wirkung: ein jeder fühlte, daß die unerschütterliche Überzeugung von dem Dasein und von der Auffindbarkeit der Wahrheit in dem glänzenden Meister des Vortrages lebt und aus ihm spricht; ein jeder fühlte in ihm den Glauben an die Enträtselbarkeit der großen Seinsgeheimnisse, den Glauben an das davon Erblickte und Gesagte. Ohne diesen Glauben gibt es keinen wahren Philosophen, denn der Liebhaber der Weisheit muß auch die Wahrheit lieben und die Liebe der Wahrheit ist unmöglich ohne den Glauben an sie, ohne den Glauben, daß sie uns findet und zu sich erhebt. In Pauler war dieser Glaube groß und unerschütterlich und er betonte ihn auch wiederholt: das fühlten seine Schüler in seinen Vorträgen und Schriften und deshalb glaubten sie auch an ihn. Denn der Mensch ist nicht von sich, sondern von einer höheren Macht, und den Kern seines Wesens, das Pfand seiner Wahrheit erhält er von ihr: darum findet nur jener Mensch Glauben, der selber glaubt; die Wahrheit des bloß in sich schwankenden und nicht in einer urwertigen Kraft verankerten Menschen hat keine Garantie.

Pauler war ein großer Sucher, denn er suchte rastlos

und ehrlich: das war sein sokratischer Zug bei all seiner Wesensverschiedenheit von dem geheimnisvollen hellenischen Philosophen, einem der größten Verkörperer des theoretischen Eros. Denn Sokrates war eine extrem demokratische, Pauler eine stark aristokratische Natur; Sokrates war immer und überall mitteilbar, Pauler eher verschlossen und sich nur im eignen Kreise öffnend; gegenüber dem ironischen und hypothetischen Sokrates war Pauler ein eminent dogmatischer und kategorischer Denker. In all dem sind sie Gegensätze: aber in dem unermüdlichen und ehrlichen Suchen sind sie eins. Diese ihre Verwandtschaft macht es auch begreiflich, daß Pauler auf jeden philosophisch Veranlagten, der in sein Bereich kam, einen wahrhaft großen erweckenden und entwickelnden Einfluß ausübte, obgleich sich eine eigentliche Schule niemals um ihn gebildet hat; übernehmen doch auch die sogenannten sokratischen Schulen von ihrem Meister den Geist, eben seinen objektiven und absolutistischen Standpunkt und seine Forschungsrichtung, nicht konkrete Lehren, von welchen wir, wenn sie auch dagewesen sind, in Wahrheit fast garnichts wissen.

Daß Pauler ein großer Sucher war, wird endlich für die ihn genau Kennenden durch die zweifellose Tatsache bestätigt, daß die ganze Richtung und der ganze Charakter seines Denkens sich danach gestalteten, wonach er selber strebte und was er schließlich auch erreicht hat, und nicht danach, was er von Beginn an war. Denn Pauler besaß eine außerordentliche stark subjektive Individualität, von einem äußerst intensiven, mächtig wogenden Gefühlsleben durchflutet, mit einem sehr temperamentvollen und beinahe eigenwilligen Denken, von einer in Gesellschaft bewundert auffallenden, lebendigen Geistigkeit: die kühle, leidenschaftslose und ruhige Objektivität, das Ziel seiner Weltanschauung und seines Systems war ein Ideal, dem er sich unter großen Seelenkämpfen, aber bis ans Ende ausdauernd und deshalb auch schließlich siegreich näherte. Der Weg, den er durchschritten hat, ist lang und weist einen mächtigen Bogen: für den ersten Augenblick mag er überraschend erscheinen, doch tiefer betrachtet stellt er die allgemeine Gesetzmäßigkeit menschlicher Gedankenentwicklung an einem glänzenden Beispiele dar. Versuchen wir ihn zu verfolgen.

Ákos von Pauler, geboren am 9. April 1876, entstammte aus einer drei Generationen vorher in den ungarischen Adelsstand erhobenen und völlig ungarisch gewordenen, ursprünglich deutschen, preßburger Familie. Sein Großvater, Theodor, war ein berühmter Rechtsgelehrter, Professors des Vernunftrechts an der pester Universität, dann Kultus- und Justizminister. Sein Vater, Julius, war ein ebenfalls bedeutender, wissenschaftlich bereits positivistisch eingestellter Historiker, Landesarchivar. Mütterlicherseits stammte Pauler aus der Familie Lenhossék ab, die ihrem Vaterlande große Naturforscher und Ärzte gegeben hat. Unter seinen Vorfahren finden sich also mehrere hervorragende Männer der ungarischen Geistesaristokratie; er selbst war der äußerst verfeinerte aristokratisch gesinnte, im Mannesstamme letzte, einsam lebende Sohn dieser Gelehrtenfamilie, zugleich der hochbefähigte Träger ihres angesammelten geistigen Erbes.

Als der junge Pauler die Säle der Universität betrat, feierte der eben an den Gipfel gelangte Positivismus seine Siege; es ist nicht zu verwundern, daß der scharfsinnige, stark philosophisch veranlagte, aber auch viele gründliche Fachkenntnisse erwerbende Jüngling, der schon als Gymnasiast in der Philosophie bewandert war und über die Methode der Metaphysik eine im metaphysischen Geiste verfaßte Abhandlung geschrieben hatte, sich als Student zu der positivistischen Philosophie bekannte. Er, der alles aus Überzeugung, prinzipiell und möglichst gründlich betrieb, tritt auch einen recht gründlichen und vollständigen Positivismus: seine 1898 erschienene Doktorarbeit „Über den Begriff und die Aufgaben der Naturphilosophie“ ist eine konsequente, sehr bestimmte und — besonders, wenn wir bedenken, daß sie von einem 22-Jährigen verfaßt war — wertvolle Leistung vom Standpunkte des Positivismus. Das Musterbeispiel der Wissenschaft wird hier für ihn durch die positive Naturwissenschaft vertreten; diese ist glücklich durch die Kinderkrankheiten aller Wissenschaft, durch die theologische und metaphysische Epoche, hindurchgegangen und betrachtet nun nicht mehr die Erkenntnis überempirischer Wesenheiten, Substanzen und Kräfte als ihre Aufgabe, sondern sie will allein die Gesetze der Naturerscheinungen, d. h. die objektiven Modalitäten ihrer Verbindungen,

ermitteln. Einige verspätete Metaphysiker ausgenommen, so betont er, sehen alle ernsten Forscher ein, daß die Natur nur aus sich selbst zu verstehen und wissenschaftlich zu erklären ist und nicht durch ein außerhalb der Natur und der möglichen Erfahrung gedachtes Noumenon. Wir müssen also die Natur so erklären, daß wir ihre komplizierten Erscheinungen auf elementare zurückführen, bzw. das Zustandekommen der komplizierteren Verbindungen durch die Gesetzmäßigkeit der Verbindung ihrer elementaren Erscheinungen beleuchten. Der einfachste Bestandteil unseres Weltbildes ist die Empfindung oder, objektiv ausgedrückt, die einfache Qualität. Die Wissenschaft von der Empfindung ist die letzte Wissenschaft: sie ist der Punkt, in welchem sich die beiden großen Kategorien unserer Erkenntnis, die Naturwissenschaft, d. h. die Analyse der Erscheinungen vom objektiven Standpunkt, und das andere große Erkenntnisfeld, die Psychologie, die Analyse der Erscheinung vom subjektiven Standpunkte aus, treffen. Jede Disziplin gehört in eine dieser beiden Hauptgruppen: was keine Naturwissenschaft ist, also auch alle philosophischen Wissenschaften, gehört in die Psychologie. Das Psychische und das Physische sind nicht gesonderte Wirklichkeiten, sondern verschiedene Aspekte derselben Erscheinungen. Die Substanz ist keine selbständige Wirklichkeit, die hinter den konkreten sinnlichen Bestimmungen als unveränderliches Substrat, als Wesenheit oder Noumenon lauert, sondern eine formal zusammenfassende Kategorie, die ihr Leben und ihre Realität eben nur in den Qualitäten, in den Erscheinungen hat und das Resultat der mit dem Bewußtsein auftretenden Fixierungsfunktion ist, — so verkündet Pauler, sich auf Lehren von Kant, Comte, Lange, Taine, Wundt, Böhm stützend. Die Wissenschaft spricht von keinem platonischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, von keinen absoluten Substanzen, sondern von den in dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein, durch die normale Konstitution auftretenden Erscheinungen und ihren Gesetzen. Auch die wissenschaftliche Philosophie hat sich diesem Seinsbegriff anzupassen. Glücklicherweise ist das metaphysische Vorurteil im Sinken; als Wirklichkeitskriterium beginnt man das zu betrachten, was allein erweisbar ist, d. h.

daß die Realität nicht das ewig Beständige, sondern das ewig Veränderliche ist.

Nach dem erkenntnistheoretischen Grundgesetz gibt es kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt: das ist die Lehre der Subjekt-Objekt-Korrelativität, die nach der damaligen Annahme Paulers schon das Wesen und die größte Errungenschaft des kantischen Kritizismus ausmacht. Die Wirklichkeit ist ein Empfindungskomplex und hat also nur Sinn in Bezug auf das Subjekt; andererseits gibt es nirgends in der Wirklichkeit ein von dem Objekt getrenntes, abstrahiertes Subjekt. Subjekt und Objekt sind Kategorien, aber keine Entitäten; doch diese Kategorien entwickeln sich gerade so notwendig, wie die Kategorien der Substanz, der Ursache, der Quantität und der Qualität, obwohl sie hypostasiert alle nur metaphysische Chimären sind. Die Lehre der Subjekt-Objekt-Korrelativität ist jener Kern, aus welchem der mächtige Baum der mit dem Kritizismus verbündeten positiven Weltanschauung emporwächst. Diese zu entfalten erstrebt Pauler. Wir besitzen einen Begriff der Wirklichkeit, der mit der Erfahrbarkeit ineinsfällt. Je entwickelter ein metaphysisches oder religiöses System ist, umso abstrakter wird seine Gottesidee sein, doch selbst die abstrakteste Gottesidee geht auf die Wahrnehmung — vielleicht auf die eines äußerst intensiven Lichtes — als Grundlage zurück, von der wir uns nie loslösen können. Die Gottesidee ist niemals das Symbol eines transzendenten Wesens, sondern des menschlichen Geistes, der sie gebildet hat.

Die wesentliche Aufgabe der Philosophie ist die Aufstellung der Wissenschaftstheorie, d. h. die Entwicklung der Erkenntnislehre, eben weil die Erkenntnis die allgemeinste Voraussetzung der Wissenschaften ist. Philosophie und positive Wissenschaft verhalten sich zueinander wie Form und Materie; der Beruf der Philosophie besteht nicht in dem Anflücken neuer Entitäten und nichtempirischer Prozesse an die Erfahrung, sondern in der formalen Bearbeitung derselben, was sie durch Abstraktion ihrer Bedingungen erreicht. Auch der Beruf und der Begriff der Naturphilosophie wird durch diese Umstände determiniert; und so kann sie nichts weiter sein, als eine Unterklasse der obersten philosophischen Wissenschaft, der Erkenntnislehre, strenger die

Anwendung der erkenntnistheoretischen Resultate auf den Inhalt der Naturwissenschaft. Die eigentliche Aufgabe der Naturphilosophie ist die Verbindung der Erkenntnistheorie und der Naturwissenschaft. Pauler erstrebt diese Aufgabe durch die Erforschung der formalen und der materialen Prinzipien der Naturphilosophie zu lösen.

In jener Zeit nahm Pauler an, daß die Gesichtspunkte des Ursprungs, des Inhalts und der Geltung eines Begriffs voneinander untrennbar seien: er läßt sich mit dem ungarischen Philosophen Karl Böhm, der seinen Standpunkt kritisierend Ursprung und Geltung des Begriffs für verschiedene erklärt, in eine Polemik ein. Es ist unleugbar, so behauptet er, daß der psychogenetische Gesichtspunkt über den Ursprung und damit den Inhalt unserer Begriffe entscheidet, und daß die Geltung aus dem Inhalte folgt. Naturwissenschaft und Theologie, Erfahrung und Metaphysik sind in letzter Analyse unvereinbare Begriffe. Sein Standpunkt ist der eines Positivismus, der aber auch mit dem Idealismus verwandt ist: sieht er doch ein, daß die einseitige naturwissenschaftliche Abstraktion, welche die Erscheinung — die eben nur Erscheinung ist — auf relativ-mechanistische Weise untersucht, eben an der Subjektivität strandet; diese letztere ist nichts anderes, als die Empfindung, das Bewußtsein, diese bereits unableitbare Tatsache des Lebens. Die Lehre von der Unableitbarkeit des Lebens, des Bewußtseins, ist eigentlich die Lehre von der Relativität der Erkenntnis, also die Lehre des mit dem Kritizismus verbündeten Positivismus. Als Hauptbegriff der Philosophie erweist sich so das in seinen Erscheinungen nur mehr intuitiv und nicht diskursiv erkennbare Leben, das sich selbst zum Zwecke hat. Auch die Moral können wir solange nicht verstehen, bis wir darin eine bewußte Zielstrebigkeit und nicht eine aus unbewußtem Bedürfnis entspringende Lebenserscheinung sehen. Das menschliche Wissen hat eine große Aufgabe, das Problem des Lebens: das können wir aber nur in seinen erfahrenen Erscheinungen, die Gesetze derselben erforschend, zu lösen versuchen, und nicht in seinem Ursprung, der ein viel größeres Rätsel darstellt, als daß es durch die Anthropomorphismen und leeren Postulate der Theologen oder die blutarmen, aber an Fehlschlüssen rei-

chen Deduktionen der Metaphysiker jemals gelöst zu werden vermöchte.

Hierin klingt das erste größere Werk v. Paulers aus, dessen Standpunkt also ein mit kritizistischen Lehren durchsetzter, relativistischer und psychologisch-biologischer Positivismus ist: diese seine Auffassung führt er aber mit vollkommener Konsequenz und mit einem großen Scharfsinne durch. Auch sein 1902 erschienener Aufsatz „Über die Grundsätze der positiven Pädagogik“, ist noch in diesem Geiste gehalten, wie schon der Titel verrät. Interessanterweise betont er hier nicht nur den Primat des Willens, sondern auch den des Gefühls gegenüber dem Verstande. Er hofft, daß das positive Denken die Welt durch Aufstellung eines neuen Erziehungsideals, einer neuen, gesünderen Menschenbildung umgestalten wird, durch welche in den neuen Generationen der wahre Glaube und die wahre Moral, die nicht in transzendenten, von außen erhaltenen Fiktionen, sondern im gesunden Organismus selber wurzeln, entwickelt werden. Auf die Entfaltung der Spontaneität legt er ein großes Gewicht und er wünscht die Erziehung und den Unterricht in den Dienst des Lebens zu stellen. Deshalb ist der Unterricht der klassischen Sprachen, deren Studium zweifellos einen gewissen Nutzen bringt, entweder weiterhin ganz überflüssig, oder es ist doch die in ihr bisher angewandte Methode mit einer besseren zu vertauschen. Der Zögling kann nur dann eine richtige Weltanschauung erlangen, wenn er von den Naturwissenschaften zu den Geisteswissenschaften fortschreitet und nicht umgekehrt. Unser Unterrichtswesen ist barbarisch, keine einheitliche und gesunde Didaktik, sondern eine seelenlose Verquickung der alten theologisch-metaphysischen und der aufdämmernden positiven Weltanschauung: das wird am besten dadurch erwiesen, daß wir die Biologie nicht allen lehren, wogegen selbst der sich auf die bescheidenste Beamtenlaufbahn vorbereitende Jüngling — die lateinischen unregelmäßigen Zeitwörter kennen muß. Er anerkennt eine gewisse Unabhängigkeit der mathematischen Erkenntnis von der Erfahrung: er betont aber, daß unser Weltbild und die Wissenschaft nie absolut sein können, wie die Metaphysik annimmt, sondern in allen Stücken relativ sind. Im höheren Unterricht verlangt er voll-

ständige Lehrfreiheit und verkündet die Kraft der persönlichen Initiative. Unsere Weltanschauung erhebt sich auf der Idee des sozialen Fortschritts. Durch diese Idee geführt erkennen wir, daß die Wissenschaft das vollkommenste Werkzeug im Kampfe ums Dasein ist. Denn die Wahrheit, das ist das Leben selbst: wenn dieses seine Wirkung auf die junge Generation in der Form einer gesunden positiven Pädagogik ausübt, wird es uns nicht nur wissender, sondern auch stärker und besser machen.

Im Jahre 1902 habilitiert sich Pauler an der budapester Universität und er beginnt seine gleich anfangs wirkungsvollen Vorträge. Sein Weltbild wird in dieser Zeit durch die Gestirne Kant, Comte, Darwin und Spencer beherrscht: sein Gedankenkreis verbindet den evolutionistischen Positivismus und den in Deutschland neubelebten Kantianismus in organischer Einheit. Damals war aber schon ein neuer glänzender Stern an dem deutschen wissenschaftlichen Firmament erschienen: der große Priesterphilosoph, Franz Brentano erweckte scholastische Traditionen und lenkte die Aufmerksamkeit auf einen in der Glanz- und Verfallszeit des deutschen Idealismus lebenden, kaum bemerkten und bald vergessenen anderen Priesterphilosophen, auf Bernhard Bolzano. Bolzano ist der Vater der reinen Logik, der Entdecker der in sich selbst, von jedem Gedachtsein unabhängig bestehenden logischen Gegenstände, jener Gegenstände, die unser Denken erkennt, deren Geltung aber nicht von unserem Denken und von unserer Anerkennung abhängt. Die beiden großen Schüler Brentanos, Meinong und Husserl, werden die Begründer zweier bedeutungsvoller philosophischer Richtungen: der Gegenstandstheorie und der Phänomenologie. Besonders Husserls phänomenologische Richtung macht große Schule; und der auf Bolzano zurückgreifende Husserl gibt 1900 den ersten Band seiner „Logischen Untersuchungen“ heraus, worin er den Psychologismus, d. h. die die Geltung der Erkenntnis auf ihr Gedachtwerden gründende Auffassung, einer vernichtenden Kritik unterzieht. Dieser kritische Band übte eine sehr große Wirkung aus, eine viel größere, als irgend ein positiv gerichtetes Werk Husserls: seine Wirkung war — anfangs vielleicht vermittelt — auch für Pauler entscheidend.

Aber die Entwicklung des einen langen Weg durchmessenden paulerschen Denkens ging in kontinuierlichem Zusammenhang, organisch vor sich. Ein vorzügliches Beispiel dieser organischen Weiterbildung ist seine im Februar 1903 vorgelesene und 1904 erschienene Arbeit: „Das Problem der erkenntnistheoretischen Kategorien“. Kategorien im weitesten Sinne des Wortes nennt er jene Allgemeinbegriffe, nach welchen wir unsere Erkenntnisobjekte gruppieren und systematisieren. Die Kategorien, die wir bei der Untersuchung einer bestimmten Erscheinungsgruppe bilden, nennt er positive Kategorien, da solche Kategorien immer auf dem Gebiete einer positiven Wissenschaft auftauchen. Gegenüber diesen positiven Kategorien gibt es auch philosophische Kategorien, durch die nicht die konkreten Erscheinungen, sondern die von den Erscheinungen bzw. von unseren Erkenntnisobjekten gebildeten allgemeinsten Begriffe klassifiziert werden. Die philosophischen Kategorien sind also die Kategorien der positiven Kategorien und unter ihrem System verstehen wir die Gesamtheit derjenigen allgemeinsten Begriffe, in deren Bereich alle unsere Erkenntnisobjekte einreihbar sind. Da nun die philosophischen Kategorien, derart entstehen, daß wir all jene allgemeinen Begriffe, die eine Zurückführung überhaupt gestatten, aufeinander zurückführen, ist es klar, daß das System der philosophischen Kategorien jene Begriffe enthalten wird, die voneinander bereits radikal unterschieden, durch einander nicht zu definieren, aus einander nicht abzuleiten sind. Diese Kategorien sind vom metaphysischen Gesichtspunkte aus notwendigerweise unauflösbar und wir können sie irrationale Begriffe nennen: denn wenn wir solche höhere (metaphysische) Begriffe kennen würden, aus welchen diese Kategorien ableitbar wären, so könnten sie nicht mehr die durch unseren Geist gebildeten allgemeinsten Begriffe darstellen. Die Kategorien bedeuten also die elementaren Ausgangspunkte der menschlichen Erkenntnis, aber nicht vom psychologischen, sondern vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte aus. Die Theorie der philosophischen Kategorien darf den psychologischen Gesichtspunkt nie vollständig ignorieren, denn selbst der abstrakteste Begriff erwächst in der Wirklichkeit immer auf einem bestimmten konkreten psychologischen Gebiet.

Aber auch die nach rein psychologischen Gesichtspunkten geführte Untersuchung vermag die völlige philosophische Bedeutung der Kategorien nicht aufzudecken, denn die logische Rolle derselben ist auf diesem Wege nicht zu ermitteln.

Klar ersichtlich unterscheidet Pauler hier schon den erkenntnistheoretischen und den logischen Gesichtspunkt von dem psychologischen; er meint, daß das System der philosophischen Kategorien über den positiven Kategorien steht und aus diesen mittels einer Art von Reduktion zu gewinnen ist.

In dieser Zeit gewinnt der Geist des Kritizismus völlig die Macht über seinen Positivismus; das ganze Werk ist vorwiegend kantianisch. Pauler beruft sich auf das epochemachende System Kants; die Kategorienlehre Kants wird nach ihm gegenüber allen ähnlichen älteren dogmatischen Konzeptionen dadurch charakterisiert, daß ihr Zweck nicht bloß in der Zusammenstellung der allgemeinsten Begriffe unseres Erkennens besteht, sondern daß sie auch die Geltungsfrage der Kategorien stellt und untersucht, mit welchem Rechte und bis zu welcher Grenze die Kategorien als Erkenntnisgrundlage dienen können. Hierin steht Kant sowohl über den Dogmatikern, als auch über dem skeptischen Hume: jene nehmen den Geltungsbereich der Kategorien zu weit, dieser spricht ihnen die Gültigkeit ganz ab. Kann man aber die Geltungsfrage irgend einer Erkenntnis von dem Problem ihres Ursprunges vollständig abtrennen? Ist es überhaupt möglich, die das Geltungsproblem der Erkenntnis untersuchenden Disziplinen, d. h. die Erkenntnistheorie und die Logik, ganz unabhängig von der Psychologie zu konstituieren? Jeder Erkenntnisprozeß und jedes logische Gebilde tritt zweifellos als konkretes psychisches Moment in unser Bewußtsein. In dieser Hinsicht ist die Logik selber ein Teil der Psychologie und von dieser nie loszureißen. In der Erkenntnis drückt sich aber auch die logische Gültigkeit oder Ungültigkeit, Wahrheit oder Irrtümlichkeit aus, die als solche von dem psychischen Zustandekommen der betreffenden Erkenntnis unabhängig ist, so daß ein verdienstlicher Bearbeiter dieses Problems, und zwar der Husserlschüler Scheler, mit Recht behaupten kann, die Lebensform des

Geistes wäre für die Psychologie transzendent. Wie sehr sich aber auch der psychologische und der die Gültigkeit betreffende, das heißt der rein logische oder auch transzendente Gesichtspunkt in der Untersuchung der Erkenntnis bzw. des Erkenntnisprozesses unterscheiden mögen, so ist doch nicht zu leugnen, daß die beiden stets zusammen erscheinen. Das Urteil ist ein psychischer Prozeß; die Wahrheit müssen wir erobern, sie steigt nicht wie ein deus ex machina fertig vom Himmel herunter: jede Wahrheit ist eigentlich unsere Wahrheit und das Produkt einer langen psychischen und geschichtlichen Entwicklung. Wie sehr sich also auch der psychische Prozeß des Erkennens von dem logischen Gültigkeitsmoment desselben unterscheiden möge, die beiden sind von einander doch nicht abzutrennen, denn eine Wahrheit, die in sich bestünde, unabhängig von jedem sie formulierenden Erkennen, ist eigentlich eine mystische Annahme, die nichts erklärt, ja all dem widerspricht, was wir von der Erkenntnis der Wahrheit wissen. Da wir die Wahrheit nur in der durch uns gegebenen Formulierung kennen können, ist es ja gewiß, daß jede Wahrheit, die wir erkennen können, notwendig relativ ist und der Begriff der absoluten Wahrheit streng genommen einen Widerspruch in sich schließt. In jedem Erkennen müssen wir zwei aufeinander unzurückführbare Gesichtspunkte unterscheiden, den psychologischen und den logischen. Die Psychologie erklärt durch das Kausalprinzip, die Logik durch das Prinzip des zureichenden Grundes. — Ein vollkommenerer Übergang von der früheren psychologischen Epoche zu der logizistischen Auffassung der Zukunft ist garnicht vorstellbar.

Um das System der Kategorien auszubauen, geht Pauler von der in der positiven Wissenschaft abgeklärten allgemeinen menschlichen Erfahrung aus. Seine „organische Erfahrung“ will nichts anderes sein, als die Gesamtheit der aus der Untersuchung der allgemeinsten Bedingungen aller realen positiven Erkenntnis gewonnenen Konsequenzen. Als solche steht sie der kantischen reinen Erfahrung sehr nahe und vermeidet ausdrücklich die Klippe des einseitigen Psychologismus. Pauler unterscheidet drei erkenntnistheoretische Grundkategorien: das Bewußtsein, das Sein und den Wechsel. Die mit dem Bewußtsein verbundene Bewußtheit

bildet die nichtpsychologische Dimension des Erkennens, auf welcher die Geltung, die logische Rolle der Erkenntnis beruht. Das Sein verhält sich zu dem Bewußtsein, wie der Inhalt zu der Form. Seiend ist im allgemeinsten Sinne des Wortes all das, was den Gegenstand der möglichen Erfahrung bildet. Auch die der Gottheit zugeschriebenen Eigenschaften sind bloß vergrößerte menschliche Wesenszüge. Es gibt ein psychisches und ein physisches Sein. Jenes wird durch die innere Erfahrung erfaßt, deren Grundelement das Gefühl ist, dieses ergreift die äußere Erfahrung, deren Element die Empfindung ist. Die engeren Kategorien der Bewußtheit bilden ihre drei Grundformen, Denken, Fühlen und Wollen. Der eigentümliche Inhalt des Denkens ist die Wahrheit; doch wir müssen uns hüten, das Denken einseitig intellektualistisch oder rationalistisch aufzufassen, denn auch Gefühl und Wille spielen darin eine große Rolle. Die Gültigkeit der Wahrheit ist von ihrer Formulierung unabhängig, sie bezieht sich aber auf die Formulierung der Wahrheit und wir erfassen diese als eine solche relative Wahrheit, ohne sie jedoch zu schaffen. Das Gefühl erfaßt die Werte und ist sich stets Selbstzweck, das Wollen aber ergreift die Kraft. Pauler unterscheidet dann noch andere, engere Kategorien und bringt einen Teil derselben mit der Reihe der positiven Wissenschaften in Zusammenhang.

Im Jahre 1906 erhält Pauler eine Professur an der Akademie der Rechtswissenschaften in Pozsony (Preßburg) und muß den Juristen in erster Linie Ethik vortragen: es ist natürlich, daß nun auch er selbst sich zumeist in die Probleme der Ethik vertieft. Das Resultat seiner Untersuchungen veröffentlicht er in einem wertvollem Werke. In diesem 1907 erschienenen Buche über „Die Natur der ethischen Erkenntnis“, das eines der größten und schönsten Werke Paulers darstellt, ist sein Positivismus völlig verschwunden und sein mit rickertschen Zügen durchwobener Kantianismus zeigt sich durchgeistigt und veredelt. Der wertvolle Rest des Positivismus ist hier nur mehr das an empirischem Stoffe reiche Material, mit dessen Hilfe Pauler — vielleicht wieder unter dem Einfluß der Phänomenologie — die formalistische Ethik Kants auch durch eine bedeutsame materiale Ethik ergänzt. Die Moral entspringt aus der Gesinnung und die moralisch wertvolle

Handlung besitzt Eigenwert, der eine Art des absoluten Wertes darstellt. Die moralische Erkenntnis erscheint wesentlich in einem — dem Tatsachurteil gegenüberstehenden — Werturteil. Es gibt nämlich feststellende und wertende Urteile, aber über jedes feststellende ist ein wertendes setzbar und aus jedem Inhalt des Bewußtseins können beide gebildet werden. Es gibt dreierlei Werturteile: logische, ethische und ästhetische. Der gemeinsame Zug aller Art von Urteil ist, daß dieses etwas bedeutet, was von dem Erlebnisakt als solchem unabhängig ist. Das Urteil als Prozeß ist nämlich eine sich in dem individuellen Bewußtsein von jemand abspielende psychische Erscheinung, von der wir den intentionalen, logischen Gehalt des Urteils unterscheiden müssen. Was wirklich wahr, schön oder gut ist, bleibt es, wer es auch oder wenn es auch niemand ausspricht. Es ist aber ein dogmatisches Verfahren, wenn einige die Wertideen als irgendwelche Realitäten höherer Art ansehen, denn auf die Wertideen ist die Kategorie des Seins überhaupt nicht anwendbar. Das Seinsurteil wird dadurch charakterisiert, daß es sich auf etwas bezieht, das in der empirischen Anschauung gegeben werden kann: Seiendes nennen wir eben das, was in unserer möglichen Anschauung empirisch gegeben werden kann. Alle Formen des Werturteiles dagegen werden durch das Fehlen des Anschauungsinhalts und durch die Unmittelbarkeit bezeichnet. Der Gegenstand des ethischen Werturteils ist der Wille.

Die Gesamtheit der gültigen Vernunftprinzipien ist die reine Vernunft. Die Vernunftprinzipien als solche entspringen nirgendwoher, weil sie nicht in der Zeit sind; ihr Wesen ist die Gültigkeit und das bedeutet etwas durch zeitliche Momente Unausdrückbares. Die individuelle Vernunft als psychischer Prozeß ist die ratio cognoscendi der Vernunft, aber keinesfalls auch ihre ratio essendi, wie der Psychologismus aller Zeiten geglaubt hat, lehrend, die Logik wäre nichts weiter, als ein Kapitel der Psychologie. Die Vernunft bedeutet also etwas, das wir vollständig aus der Kategorie des Seins ausnehmen und unter den spezifischen Begriff des Geltens einreihen müssen; ebenso die Wahrheit, die ewig ist. Neben Kant beruft sich Pauler hier bereits auch auf

Aristoteles, den er zu schätzen beginnt; aber er findet noch viele Irrtümer bei ihm.

Die praktische Vernunft ist die Gesamtheit der den ethischen Wert der Handlung bestimmenden Prinzipien; die Ethik ist die Wissenschaft von den allgemeinsten Prinzipien des absolut richtigen Handelns. Seinen alten Empirismus hat hier Pauler vollständig abgestreift: das berechtigte Gegenteil des Empirismus ist aber nicht die übersinnliche Metaphysik, sondern in letzter Analyse der kritische Idealismus. Es gibt absolute ethische Normen: trüge ja doch selbst ihre Verneinung denselben Charakter, indem sie das e h r l i c h e Z u g e b e n dessen verlangte, daß es keine solchen Normen gibt. Die Theorie von den Idealen des menschlichen Handelns ist eine ideologische Untersuchung.

Die moralischen Grundbegriffe sind die Liebe, die Stärke und die Achtung. Wir können die moralischen Werte nur auf Grund persönlicher spontaner Einsicht intuitiv erfassen und daher sind sie eigentlich nicht mitteilbar, bloß erweckbar. Das höchste Gut ist die wahre Moralität. Alle Erkenntnis wurzelt in der Intuition und die moralische Intuition bezieht sich schon in ihrem Grunde auf ein zu verwirklichendes Moment, auf den Willen; deshalb ist sie mit der logischen Intuition und ihrer Evidenz nicht identisch. Das Problem des freien Willens ist aber wesentlich keine ethische Frage. Die höchsten ethischen Ideale sind der moralische Humanismus, die Kultur, die Ehre und das Recht. Über die Entfaltung derselben und über ihren Zusammenhang mit seiner tiefsinnigen ethischen Wert- und Tugendlehre schreibt Pauler ergreifende Kapitel; in diesem Werke betont er noch, daß wir für eine von der sinkenden positiven Religion unabhängige ethische Unterweisung und Erziehung zu sorgen haben, daß der Mensch die Moralität für sich zu achten und zu lieben lerne: so wird er zu einem wahre Würde habenden Kulturmenschen.

In den Jahren nach dem Erscheinen seines ethischen Werkes schreitet die Entwicklung des paulerschen philosophischen Denkens mit der Geschwindigkeit eines geistigen Sturmes fort. Im Jahre 1910 wählt ihn die ungarische Akademie zum korrespondierenden Mitglied und 1911 hält er seinen Antrittsvortrag unter dem Titel „Zu der Theorie der

logischen Grundsätze“. Hier finden wir den logischen Idealismus, der sein Denken, abgesehen von seiner letzten Lebenszeit, am meisten charakterisiert, bereits vollständig entfaltet. Er beginnt seine Arbeit gleich damit, daß die stets bewußtere und bestimmtere Ausbildung und Raumgewinnung des Logismus in unseren Tagen gegenüber dem Psychologismus, den in der jüngsten Vergangenheit die meisten Philosophen, zum großen Teile unbewußt, vertreten haben, nichts anderes bedeutet, als die immer präzisere Loslösung der Logik von der Psychologie. Diese Bewegung geht auf die Anregungen Bolzanos zurück, der aber nur recht spät, am Ende des 19-ten Jahrhunderts, gewürdigt worden ist. Pauler wünscht die sich eher nur in Allgemeinheiten, in Kritik und Programmgebungen bewegenden logistischen Bestrebungen an einem bestimmten logischen Gegenstande der Verwirklichung zuzuführen: und der kann naturgemäß vor allem nur der Gegenstandskreis der logischen Grundsätze sein. Die Logik untersucht die Voraussetzungen eines jeden richtigen Denkens, wogegen die Psychologie die Seinsgesetze des individuellen Bewußtseinslebens erforscht. So hat der rein logische Gesichtspunkt mit dem Denken als Erlebnis eigentlich nichts mehr zu tun, weil die reine Logik garnicht über das Denken, sondern über die nicht mehr subjektiven Bedingungen jedes möglichen richtigen Denkens handelt. Die reine Logik ist also keine Lehre vom Denken, sondern die Wissenschaft von den allgemeinsten formalen Bedingungen der Wahrheit. Ihre Gegenstände sind Sätze an sich, Satzelemente an sich (die späteren Logismen) und syllogistische Satzverhältnisse an sich. Die praktische oder normative Logik, die zweite Form der Logik, stellt dann die aus den rein logischen Gegenständen als den Postulaten jedes möglichen Denkens folgenden Imperative gegenüber der menschlichen Erkenntnis fest. Die reine Logik befaßt sich also mit bloßen Geltungsverhältnissen und hat daher mit irgendwelchen Ich-Akten nichts zu schaffen. Das Ich ist im Grunde ein ontologischer und kein logischer Begriff, dessen Ausbildung die Geltung der logischen Prinzipien bereits voraussetzt: und so gehört es zu den naivsten *petitiones principii*, wenn jemand das System der reinen Logik auf Ich-Akte erbauen will: das ist ebenso dogmatisch, wie der Versuch der mittel-

alterlichen Scholastiker, die die Gültigkeit und Gültigkeitsmöglichkeit der Wahrheit von dem Dasein der Gottheit abhängig machen wollten und dabei nicht bemerkten, daß der Gottesbegriff, wie jeder Begriff, das Bewußtsein seiner Richtigkeit, d. h. seiner Logizität schon aus der Gültigkeit der logischen Grundsätze schöpft. So setzen die metaphysischen Theorien bereits voraus, was sie beweisen wollen, und beweisen daher tatsächlich nichts. Es wäre auch übrigens bedenklich, wenn die Gewißheit unserer logischen Grundsätze an so umstrittene und schwankende metaphysische Theorien geknüpft wäre, wie es die theologische oder die — hier nimmt er besonders gegen Karl Böhm Stellung — subjektiv-idealistische Theorie der Wahrheit ist.

Unter logischen Grundsätzen versteht Pauler jene allgemeinsten formalen Prinzipien, deren Geltung aus keinem anderen Prinzip ableitbar ist und deren Gültigkeit die Voraussetzung aller anderen logischen Gesetze oder Regeln ist. Die logischen Grundsätze können nur durch eine von der Induktion und der Deduktion radikal verschiedene Methode, durch die Reduktion, festgestellt werden. Drei und nur drei logische Grundsätze sind ausweisbar, die Prinzipien der Identität, des Zusammenhanges und der Klassifikation. Jedes Prinzip ist vierfach ausdrückbar: auf alle möglichen Erkenntnisgegenstände bezogen, sodann eigens mit Hilfe der Grundbegriffe der reinen Logik, der Mathematik und der Wirklichkeitswissenschaft. Das Prinzip der Identität lautet: Jedes Ding ist in irgend einer Hinsicht mit sich identisch. Das Prinzip des Widerspruchs ist der negative Ausdruck der Identität und das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten folgt aus den beiden ersteren. — Später faßt Pauler das Prinzip so, daß jedes Ding nur mit sich identisch ist, und sieht dann auch das Prinzip des Widerspruchs als die Folge des Identitätsprinzips an. — Das Prinzip des Zusammenhanges lautet: Jedes Ding hängt mit anderen Dingen zusammen. In sein Bereich gehört der Satz vom zureichenden Grunde. Nach dem Prinzip der Klassifikation ist jedes Ding klassifizierbar und zwar entweder als der Hauptbegriff der Klasse oder als ein untergeordnetes Moment derselben. Hierher gehört der Satz des dictum de omni et nullo. Der zweite Grundsatz setzt die Gültigkeit des ersten, der dritte die des ersten und des zwei-

ten voraus. Bezeichnenderweise fungiert hier neben Kant auch Aristoteles als große Autorität; Kant ist nichts anderes, als der zuendegedachte Aristoteles; das leibnizsche System betrachtet Pauler als die am tiefsten dringende Ontologie, die jemals geschaffen worden ist.

In den nächsten Jahren, die mit der Zeit seiner in 1912 angetretenen Professur in Kolozsvár (Klausenburg) zusammenfallen, beschäftigt sich Pauler mit der systematischen Bearbeitung seines eigensten Forschungsgebietes, der Logik: das wird durch seine weiteren logischen Aufsätze bestätigt, unter welchen eine der Akademie 1915 vorgelegte Studie über „Das Problem des Begriffs in der reinen Logik“ hervorgehoben werden kann. Der Logismus, als dessen Vertreter und sogar schon Bannerträger sich Pauler fühlt, ist dadurch charakterisierbar, daß er die Logik als eine unbedingt autonome Wissenschaft ansieht. Er ist mit der Theorie von der Apriorität der logischen oder Vernunftprinzipien identisch und am treffendsten als logischer Idealismus zu bezeichnen. Seine größten klassischen Bahnbrecher sind Platon, Aristoteles, Kant und Bolzano: die prinzipielle Betonung der ersten zwei Namen beweist zugleich, daß Pauler die von ihm immer mehr studierten großen griechischen Denker bereits als die Größten der Philosophie anzusehen beginnt. Die reine Logik kann ihre Aufgabe nur dann lösen, wenn sie alle logischen Gebilde von jeder Art geistiger Akte und metaphysischer Sachverhalte unabhängig bestimmt: so ist z. B. die Existenz eines absoluten Geistes keineswegs das Postulat der logischen Gültigkeit. Pauler untersucht diesmal das Wesen des reinen Begriffs, dessen Realität in seiner Gültigkeit besteht. Die auch in den Einzeldingen erscheinende Wahrheit kann nicht nur im Satze, sondern auch im Begriffe zum Ausdruck kommen. Das Wesen des Begriffs besteht darin, daß er die Wahrheit der Identität des Dinges mit sich selbst ausdrückt. Worauf sich der Begriff bezieht, ist der Gegenstand des Begriffs; was sich im Begriff auf den Gegenstand bezieht, das ist der Inhalt des Begriffs; die Gegenstände des Begriffs bilden in numerischer Hinsicht den Kreis des Begriffs, und das Verhältnis des Begriffs zu anderen Begriffen ist die Relation des Begriffs. Das Verhältnis von Gegenstand und Inhalt ergibt die

Bedeutung, von Inhalt und Kreis die Beziehung, von Kreis und Relation die systematische Stelle des Begriffs; Bedeutung, Beziehung und systematische Stelle zusammen sind die Bedingungen der Gültigkeit des Begriffs. Das Wesen all derselben untersucht Pauler eingehend. Jeder einzelne Begriff ist der Ausgangspunkt einer unendlichen Begriffsreihe und alle möglichen Begriffsverhältnisse gründen in der Natur jener unendlichen Begriffsreihe, die aus jedem einzelnen Begriffe notwendig entspringt; die Reihenmäßigkeit aber ist nichts weiter, als die Folge der vereinigten Geltung der drei logischen Grundprinzipien im Bereiche der Begriffe.

Vor den Augen Paulers entfaltet sich das vollständige System der Logik in strenger Geschlossenheit und in einheitlicher Abhängigkeit von den Grundsätzen. Und dieses System umfängt alsbald die ganze Philosophie. Die nach mehreren Richtungen entwickelten philosophischen Gedanken Paulers kristallisieren sich um die logischen Grundsätze als Systemkern und erbauen ein monumentales philosophisches System, in welchem nun wieder die stählernen Spannen der logischen Grundsätze die reine Logik, die aristotelische Wissenschaftslehre, die platonisierenden Wertwissenschaften und die Ideologie, so wie die auf leibnizischer Grundlage weitergesponnene Metaphysik umfassen. In dieser strengen logischen und logistischen Einheit tritt das philosophische System des seit 1915 einen philosophischen Lehrstuhl der budapester Universität innehabenden Pauler in seinem 1920 erschienenen Hauptwerke auf: dieses Werk trägt im Ungarischen den bescheidenen Namen „Einführung in die Philosophie“ und erschien deutsch unter dem Titel „Grundlagen der Philosophie“ bei W. de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1925.

Die Philosophie ist eine eigene Wissenschaft neben den Fachwissenschaften: ihre Aufgabe besteht in der logischen Untersuchung der Natur der Wahrheit und der daraus entspringenden Denk- und Forschungsregeln, in der ethischen Ermittlung des Handelns und der letzten sittlichen Voraussetzungen, in der ästhetischen Aufdeckung des Schaffens und seiner letzten Voraussetzungen, in der metaphysischen Aufhellung der allgemeinsten Wirklichkeitsbestimmungen und in der ideologischen Untersuchung der allgemeinsten

Wesenszüge aller Dinge überhaupt. So geht die Philosophie in der logischen Ordnung allen Fachwissenschaften voraus; unterwirft sie doch die letzten Voraussetzungen aller Wissenschaft einer planmäßigen Erforschung; sie ist also die Wissenschaft von den allgemeinsten Klassen. Außer ihr gibt es die Mathematik und die Wirklichkeitswissenschaft. Diese stützt sich auf jene und alle beide auf die Philosophie; die Methode der Mathematik ist die Deduktion, die der Wirklichkeitswissenschaft die Induktion und die der Philosophie die aus den empirischen Gegebenheiten zurückschließende und die letzten Voraussetzungen der Dinge aufhellende Reduktion, die schließlich das System der autonomen Sätze feststellt.

Die Logik ist vor allem reine Logik: diese ist die Lehre von der Natur der Wahrheit. Ihren obersten Gegenstand bilden die drei logischen Grundsätze, die Sätze der Identität, des Zusammenhanges und der Klassifikation, zu welchen als ihr Korollar noch das Prinzip der Korrelativität gehört: es gibt kein Relatives ohne ein Absolutes. Diesen vier Prinzipien entsprechend haben alle Wissenschaften im Grunde vier Probleme: das sind die Probleme der Elemente, der Relationen, der Klassen oder Kategorien und des Absoluten. Auf das erste Problem antwortet in der reinen Logik die Theorie des rein logischen Begriffes oder des Logisma, auf das zweite die Lehre vom Satze, auf das dritte die Theorie des Syllogismus, auf das vierte die Theorie der logischen Grundsätze. In der Lehre vom Logisma erscheinen die Feststellungen des Aufsatzes über das Problem des Begriffes, darunter die zum Teile veränderte Theorie der Begriffsverhältnisse; diese Verhältnisse sind den logischen Grundsätzen entsprechend die Inhärenz, die Koordination und die Subordination, in welchen auch die Verhältnisse der Verneinung, der Widerspruch und der Gegensatz, enthalten sind. Der Satz oder die These ist eine aus Logismen bestehende Wahrheit. Seine Struktur ist dualistisch, er hat ein Subjekt und ein das Subjekt ergänzendes Prädikat; der Satz ist also nichts anderes als die dualistische Ergänzungsform des Logisma. Der Syllogismus ist eine aus Sätzen bestehende Wahrheit, ein Satzsystem: er hat nicht zwei und nicht drei, sondern zahllose Prämissen. Vom Gesichtspunkte der Vollständigkeit aus ge-

sehen hat er drei Arten: den kategorischen, den hypothetischen und den disjunktiven bzw. hypothetisch-disjunktiven Syllogismus.

Die Grundfrage der angewandten Logik erkundigt sich nach den allgemeinsten Bedingungen der Erkenntnis. Diese sind einerseits das bewußte Subjekt, dessen Erkenntnisfunktion in logischer Hinsicht von der Theorie des Denkens untersucht wird, andererseits der wahre Inhalt, der als Erkenntnisgegenstand von der Erkenntnistheorie erforscht wird. Die Theorie des Denkens ist eine normative Wissenschaft und sie ermittelt die Bedingungen des richtigen Denkens. Hierher gehören die Denkfunktionen; zunächst das Urteil, das ein erkenntniszergliederndes analytisches und ein erkenntniserweiterndes synthetisches oder autothetisches Urteil sein kann. Zu den zwei kantischen Urteilsarten fügt Pauler die dritte selber hinzu und bestimmt sie so, daß darin das Prädikat die logische Voraussetzung des Subjektbegriffes ist. Das analytische Urteil entspricht der Induktion und der Wirklichkeitswissenschaft, das synthetische Urteil der Deduktion und der Mathematik, das autothetische Urteil der Reduktion und der Philosophie, die eben auf dem reduktiven Wege und durch autothetische Urteile den Kreis der möglichen Erfahrung überschreiten kann. In denktheoretischer Hinsicht ist der dem Logisma entsprechende Begriff schon das Produkt des dem Satze entsprechenden Urteils; dem Syllogismus endlich entspricht der Schluß. Auch die Methodenlehre fügt sich in das geschlossene System der Logik ein: die Induktion und die Analyse entsprechen dem Identitätsprinzip, die Deduktion und die Synthese dem Prinzip des Zusammenhanges, die Reduktion und die Autothese dem Klassifikationsprinzip. Außer den drei Grundmethoden zeigen die drei Formen der Systematisierung, die Definition, die Erklärung und die Klassifizierung, ähnliche Entsprechungen.

Die Grundfrage der Erkenntniskritik lautet, unter welchen objektiven Bedingungen eine Erkenntnis überhaupt möglich ist. Hier kommen zwei Gesichtspunkte in Betracht: wie muß der Erkenntnisgegenstand gegeben sein, daß überhaupt eine Erkenntnis zustandekommen kann, und wodurch wird der Gegenstand selber erkennbar? In der ersteren Hin-

sicht geben der Sensualismus, der Empirismus und der Kritizismus falsche bzw. mangelhafte Antworten; richtig antwortet der Transzendentismus, nach dem wir auch zweierlei nicht empirische Kenntnisse besitzen: die auf die letzten Voraussetzungen der Erfahrung zielenden philosophischen, sowie die mathematischen Erkenntnisse. In der letzteren Hinsicht, die die Frage betrifft, was den Gegenstand selbst erkennbar macht, sind die Lehren des Skeptizismus und des Subjektivismus falsch und die des Objektivismus in der Gestalt des vervollkommenen kritischen Realismus ist richtig.

Jede Erkenntnis strebt nach Gewißheit, aber die Gewißheit des Glaubens kann noch stärker sein: vermögen wir doch ohne Glauben ebensowenig zu leben, wie ohne Wissen.

Die Lehre von der Gewißheit muß auch das Verhältnis von Religion und Wissenschaft feststellen. Die Religion überhaupt bedeutet Glauben, das heißt eine nicht auf Verstandeseinsicht beruhende Überzeugung. Ohne Glauben gibt es kein bestimmtes und energisches Handeln; wenn wir nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit behaupten, daß unser Handeln sein Ziel erreicht, so bleibt unser Tun stets ungewiß und schwach. Ohne tatkräftiges und bestimmtes Handeln aber gibt es kein Leben: so ist der starke Glaube eine biologische Notwendigkeit. Leben heißt so viel wie glauben: das Wissen kann die Handlung nur in geringem Maße unterstützen. Der Glaube ist in allen Fällen die Gewißheit, daß unser Handeln nicht umsonst ist, denn an die Zukunft glauben wir nur und können ihre Gestaltung nie mit absoluter Sicherheit wissen. Die Überzeugung, daß unser auf die edelsten Ziele gerichtetes Handeln nicht erfolglos ist, weil es eine objektive Gewähr für die Erreichung unseres Zieles gibt, nennen wir religiösen Glauben; dabei verstehen wir unter Religion bereits das Glaubenssystem des ethisch entwickelten Bewußtseins. Der Glaube gehört also gerade so unerläßlich zum Leben, wie das Wissen, und wie der selbstbewußte Wissenskult schließlich zu der Ausbildung der Wissenschaft führt, so bringt der auf ethische Motive gegründete Aufbau des Glaubens notwendigerweise die höhere Religion zustande. Religion und Wissenschaft sind keine absoluten Gegensätze: nur den Lehren mancher Religionen stehen die Sätze der Wissenschaft gegenüber

und manche wissenschaftliche Behauptungen widersprechen gewissen religiösen Dogmen. In der Wirklichkeit gehören sie aber zusammen, wie zwei Triebe desselben Stammes: die wahre Wissenschaft kann der wahren Religion nicht widersprechen und die seit Jahrtausenden umstrittene Frage ist nur, welche die wahre Religion ist und welche die wahre Wissenschaft.

Die größten Klassiker in der Geschichte der Logik sind Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, einige mittelalterliche Philosophen, Leibniz, Kant, Hegel und Bolzano; aber auch Kant nur insofern, als er kein Widersacher, sondern der Fortsetzer der aristotelischen Lehre ist, die in wesentlichen Punkten tiefer dringt als Kant.

Die Ethik ist die Wissenschaft von dem Wert des menschlichen Handelns und ihr Grundproblem fragt nach der wertvollsten Handlungsweise. Diese Hauptfrage gliedert sich in drei Probleme: was ist das Handeln überhaupt, wodurch wird das Handeln überhaupt wertvoll, nach welchen Regeln müssen wir handeln, um in den verschiedenen Verhältnissen des Lebens die Ideale der wertvollsten Handlung anzunähern? Das Handeln ist eine in dem Willen des handelnden Subjektes wurzelnde Tätigkeit: die Bedingungen ihrer ethischen Zurechnungsmöglichkeit sind die Absichtlichkeit, die Selbstbewußtheit und die Zielbewußtheit. Die Moralität bedeutet eine ständige Fertigkeit der Person und sie ist deshalb in Wahrheit in der gefestigten seelischen Grundlage des Handelns, im Charakter oder in der Gesinnung. Moralisch ist das aus guter Gesinnung entspringende Handeln gegenüber der Legalität des äußerlich korrekten Handelns. Zur Unterscheidung des moralischen Handelns ist auch die Feststellung inhaltlicher Wesenszüge notwendig: solche gibt es im Ziele und in den Motiven des Handelns. Das Motiv der moralischen, das heißt der wertvollsten Handlung kann nur sein, daß wir mit unserer Handlung aus allen Kräften das verwirklichen wollen, was das wertvollste ist, und zwar deshalb, weil wir es über alles lieben und verehren. Dieses wertvollste, höchste Gut kann weder in der Lust, noch in der individualen oder sozialen Glückseligkeit, noch in der menschlichen Vervollkommnung oder in der größeren Geistigkeit, sondern allein in dem Dienste der Wahrheit beste-

hen. In den Einzelheiten bleibt Pauler hier überwiegend bei seinen früheren ethischen Lehren. Die größten Klassiker in der Geschichte der Ethik sind Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus und Kant.

Die Ästhetik, die Wissenschaft von den menschlichen Werken, untersucht zuerst das Wesen des Werkes, dann die letzten Voraussetzungen der ästhetischen Wertung, schließlich die ästhetischen Normen und Ideale. Das Werk ist ein durch menschliche Tätigkeit zustandegebrachter Gegenstand; wenn dieser für sich gefällt, hat er ästhetischen Wert; auch die Natur halten wir insofern für schön, als sie nach dem Muster des geistigen Kunstwerkes aufgefaßt werden kann. Inhaltlich ist das Kunstwerk schön, wenn es unmittelbar der intuitiven Anschauung gegeben werden kann, weiter wenn es einheitlich und charakteristisch ist; in formaler Hinsicht verlangt die — mit der Wahrheit und der Güte gleichewige — Schönheit Objektivität und Irrealität. Das Wesen der Kunst ist, daß sie die ästhetischen Werte durch Gestaltung aufdeckt. Das Wesen des Tragischen besteht in dem notwendigen Konflikt des wertvollen menschlichen Lebens mit der Wirklichkeit: denn dieses Leben ist endlich, es hat also nicht die Dauer, die es verdient; so ist auch das Leben der ganzen Menschheit tragisch. Die Heroen der philosophischen Ästhetik sind Platon, Aristoteles, Plotin, Kant und Hegel.

Der metaphysische Satz ist eine auf die allgemeinsten Voraussetzungen der Wirklichkeit bezogene mittelbare Tatsachenfeststellung. Was existiert, ist die Quelle beständiger Tätigkeit. Die Substanz ist ein Selbsttätigkeitszentrum: ihre Selbsttätigkeit besteht in wunschbestimmten Strebungen, die Substanz ist also psychomorpher Natur und der Körper ist bloß ihre Erscheinung. Der Weltprozeß ist nur dann möglich, wenn mehrere Substanzen existieren: aus der allgemeinen Wechselwirkung derselben entspringt die Einheit des Universums. Jeder Wechsel ist in seinem Wesen Entwicklung oder Rückfall, der Weltprozeß aber besteht darin, daß die Substanzen Reaktionen auseinander auslösen: sie fördern oder hemmen einander in der Entfaltung, das heißt in der Entwicklung. Das Wesen jedes Wechsels ist aber der Übergang von der Potenzialität in Aktualität: insoweit

ist der Weltprozeß die Entfaltung der Strebungen der Weltwesen, also ein großer Befreiungsprozeß. Jede Substanz sehnt sich unbewußt nach jener Substanz, die der erste Ursprung aller Wechsel ist: existieren bedeutet sich nach dem letzten Befreier sehnen. Dieser aber ist nichts anderes, als die unbewegende Substanz, das Absolute, das in seiner unwandelbaren Wirklichkeit die ewig bestehende und wechselnde Welt unausgesetzt nach sich bewegt. In der Gottesidee als in dem Gegenstande des religiösen Glaubens aber liegt nach der Feststellung Paulers mehr, als in dem Begriff des metaphysischen Absoluten, und auch die religiöse Überzeugung ist eine andere Gewißheit als die, welche aus den spekulativen Beweisen des Philosophen entspringen kann. Wir müssen, so mahnt er, stets vor Augen behalten, daß die Sätze der Religion und der Metaphysik nicht in einer solchen Richtung und in einem solchen Maße identifiziert werden, wie es keiner von beiden zum Vorteile gereicht. Die Grundlehren der Metaphysik sind so auf die Philosophie der Natur wie auf die des Geistes anwendbar. Aus der groß angelegten Übersicht über die Geschichte der Metaphysik ragen die beiden gewaltigen Vorgänger der paulerschen Metaphysik, Aristoteles und Leibniz hervor.

Die Ideologie ist eine allgemeine Gegenstandstheorie: ihr erster Teil, die Phänomenologie, untersucht die Elemente der Dinge, der zweite Teil, die Relationstheorie, ermittelt die möglichen Beziehungen der Dinge, der dritte Teil, die Kategorienlehre, stellt die obersten Klassen der Dinge fest, und der vierte Teil, die Werttheorie, erforscht die letzten Wertvoraussetzungen, den logischen Grundsätzen und ihrem Korollarsatz, dem Korrelativitätssatz entsprechend. Auch die Urwerte, Schönheit, Wahrheit und Güte, entsprechen den drei Grundsätzen. Aus werttheoretischem Gesichtspunkte bedeutet existieren soviel wie das Wahre, Gute und Schöne erstreben, und die Vollständigkeit des Seins bedeutet auch die vollkommene Werthhaftigkeit desselben. Die Probleme der Ideologie bilden den schwersten und am wenigsten bekannten Teil des paulerschen Systems: unbilligerweise, denn außer der Logik sind seine tiefen Einsichten und Problemstellungen hier am reichsten verstreut und seine in der Ideologie zusammengestellte historische Übersicht verwebt

die klassischen und die modernsten Lehren der Philosophie in eine mächtige Einheit.

Die Gestaltung der gesamten Philosophiegeschichte sieht Pauler ähnlich wie Aristoteles: er behauptet, es habe große Zeiten gegeben, die tief in die Wahrheit geblickt haben; dann aber hat der seichter gewordene Zeitgeist die tiefen Einsichten wieder vergessen. Die Epoche der tiefsten philosophischen Einsicht findet er in der großen hellenischen Philosophie: nur die gründliche Kenntnis und das Verständnis des Gedankengutes der griechischen Philosophen vermag auch dem philosophischen Denken Kontinuität zu verleihen und ihm eine feste, vom Dilettantismus freie Grundlegung zu sichern.

In den Grundlagen der Philosophie entfaltet sich die Heldenzeit des paulerschen Denkens: ihr mächtiges Werk ist das zweite große System in der ungarischen Philosophie nach jenem Karl Böhms. Die Grundfeste des Systems ist offensichtlich die Logik: diese bearbeitet dann Pauler in einem ungarisch 1925, deutsch 1929 erschienenen eigenen Buche (Logik), das die logischen Lehren der „Grundlagen“ konsequent weiterentwickelt.

1924 erwählt die Akademie Pauler zu ihrem ordentlichen Mitglied, 1931 zu dem Klassenvorstand der zweiten, philosophisch-geschichtswissenschaftlichen Klasse, schließlich zum Mitglied des Direktorialrates; seit der Erneuerung nach dem Weltkrieg war er der Präsident der Ungarischen Philosophischen Gesellschaft, eine Zeit lang der geschäftsführende Vizevorstand des obersten Unterrichtsrates; die klassischen Sprachen fanden in ihm einen ihrer größten Sachwalter in Ungarn, der die Losung verkündete, daß der Grad der Kulturtiefe irgend eines Volkes durch die Höhe des Unterrichts der klassischen Sprachen und der klassischen Bildung bestimmt wird. Er ist in den zwanziger Jahren der unumstrittene geistige Führer der ungarischen philosophischen Wissenschaft, dessen auch in deutscher Sprache erscheinende Werke (Grundlagen der Philosophie und Logik) ihrem Autor auch in dem deutschen Kulturgebiet Anerkennung verschaffen. So verkündet Pauler als vollständig entwickelter, großer und selbständiger Denker seine Lehren; dabei trennt er sich nie von der großen Geisterrepublik und

studiert beständig die alten und neuen Denker. Am eingehendsten beschäftigt er sich mit Platon, Aristoteles und Leibniz; über Aristoteles gibt er 1922 ein vorzügliches kleines Buch heraus, dessen deutsche Übertragung kurz nach seinem Tode erschienen ist; über die Metaphysik von Leibniz verfaßt er 1917 einen größeren Aufsatz. Tief dringt er auch in die Gedankenwelt des „größten Ungarn“ ein: er schreibt über die soziale Ethik des Grafen Stefan Széchenyi. Aber nicht nur die Philosophen, auch die Künstler ziehen ihn an: selbstverständlich zunächst die großen Denker unter den Künstlern. Sein Buch über die Gedankenwelt des Franz Liszt (1922) wirft ein Licht auf die persönlichsten Gefühle Paulers, auf seine grenzenlose Sehnsucht nach dem Unendlichen, deren besten Ausdruck er in der Musik findet, so wie auf seine sich stets vertiefende Religiosität. Der zweite große Künstler, der ihm stets nahestand, ist Goethe: über seine Weisheit hält er in der Generalversammlung der Akademie 1932 einen glänzenden Vortrag. Er versucht zu zeigen, wie sich das ganze Gemüt Goethes dem Absoluten zuentwickelt, und wiederholt des Dichters Wort, daß das Kind ein Realist, der Jüngling ein Idealist, der Mann ein Skeptiker und der Greis ein Mystiker sei. Gegenüber dem Denken stellt er bereits die irrationale Gewißheit des Glaubens in den Vordergrund, das wahre Lebenselement der Tat. Im Gegensatz mit dem oberflächlichen Worte von dem mit Haut und Haar heidnischen Goethe betont er den religiösen Geist des auf den Gipfel seiner Weisheit angelangten Dichters, seine durch Liebe genährte Weisheit und seine Annäherung an das Christentum.

Diese ergreifenden Charakterbilder waren auch lauter Bekenntnisse. Denn Pauler wurde zwar kein Greis, aber er war geistig vollkommen ausgereift; seine sich mächtig wölbende seelische Lebensbahn gelangte dahin, wohin er sich von Anfang an unbewußt, dann immer bewußter gesehnt hatte: an das Absolute. Der religiöse Glaube und die Welt der Mystik entfalteten sich in ihm. Schon eine Vorlesung in der Akademie aus dem Jahre 1926 über den Gottesbeweis des Anaxagoras bestätigte, daß das Absolute, die Gottesidee in den Mittelpunkt seines geistiges Interesses getreten war. Und so blieb es bis zu seinem Tode: das wird durch

die nicht lange vor seinem Tode erschienene dritte, neubearbeitete Auflage seiner „Einführung“ (Grundlagen), sowie durch die in einem unfertigen Manuskripte hinterlassene Metaphysik glänzend erwiesen.

Die größte Neuigkeit der neuen „Einführung“ ist eben die außerordentliche Entwicklung der Lehre von dem metaphysischen Absoluten. Der alte Text dieses Teiles erweitert sich auf mehr als das dreifache und der aristotelische erste Bewegter entfaltet sich zu einer überweltlichen, unbedingt einfachen, ewig-unwandelbaren, freien, schöpferischen, allmächtigen, persönlichen und unendlich vollkommenen Gottheit, die zweifellos existiert, obwohl die Wirklichkeitskategorien auf sie nicht anwendbar sind, und die die Wahrheit und die absoluten Werte als ihre Aspekte in sich enthält: von dem aristotelischen Absoluten ging also Paulers Gottesbegriff völlig zu dem Gottesbegriff der christlichen Metaphysik fort, der außer der aristotelischen Gottheit auch das platonische höchste Gut und das Schöpferprinzip des Timaios in sich enthält; dieses Einbegreifen der absoluten Werte in das sich so vollkommen entfaltende Absolute ist die hauptsächlichste Weiterentwicklung und zugleich der auch gegenständiglich keine weitere Fortführung gestattende letzte Abschluß in der letzten Fassung der paulerschen Philosophie. Hier fällt der Begriff des Absoluten nach der eigenen Feststellung Paulers mit der religiösen Gottesidee ineins und entspricht der Lehre des Theismus gegenüber dem Monismus oder dem Atheismus. Außer jener Gotteserkenntnis, so schreibt er weiter, die uns die Metaphysik vermittelt, kann uns auch ein unmittelbares Gotteserlebnis derart zuteil werden, daß wir uns der in der Tiefe eines jeden Wesens schlummernden und mehr oder weniger bewußt werdenden Gottessehnsucht überlassen. Das ist der Weg der Religion, die ihre das Dasein Gottes behauptende Überzeugung aus dem aus Wunsch und Liebe geborenen Glauben schöpft. Und da der Glaube ein noch grundlegenderer und mächtigerer Komponent unseres Seelenlebens ist, als die Erkenntnis, so führt der religiöse Glaube viel unmittelbarer zur Erfassung Gottes, als die philosophische Untersuchung. Aber die allseitige Entwicklung unseres Geistes erfordert den Ausbau beider Wege und infolge der Einheit unseres Seelen-

lebens sind beide einander zu stärken und zu unterstützen berufen.

Diese Sätze sind an die Stelle der aus der ersten Auflage angeführten und in der dritten fortgelassenen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik getreten: der die Grundlage aller Handlung bildende, ja mit dem Leben selbst identische Glaube hat hier gesiegt und zwar in seiner höchsten, religiösen Gestalt. Aber noch etwas hat den Sieg errungen: an dieser entscheidenden Stelle der Metaphysik hat die Gottesidee Platons und des größten christlichen Platonikers, Augustinus, den Begriff des aristotelischen Absoluten in der Gedankenwelt Paulers durchdrungen und überwunden; der Platonismus, der in der Logik und durch sie in der Ethik, Ästhetik und Ideologie auch bisher geherrscht hatte, ist hier auf entscheidende Weise auch in die Metaphysik Paulers eingedrungen und hat die Hochburg derselben, den Gottesbegriff erobert. So wird das ganze System Paulers schließlich in harmonischer Einheit überwiegend platonisierend und gelangt durch Platon zur christlichen Philosophie, zu der am meisten platonischen, eben der augustiniischen Richtung derselben. So ist es völlig verständlich, daß die größte philosophiegeschichtliche Veränderung in der neuen Auflage der „Einführung“, neben der Charakterisierung einiger moderner Denker, die erhöhte, ja geradezu hervorragende Berücksichtigung der augustiniischen Lehren ist, und daß die Reihe der großen, den Fortschritt der Philosophie bezeichnenden Philosophen — Thales, Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant — durch Augustinus vermehrt wird; daraus ist auch die Betonung der Unsterblichkeit der Seele in dem neuen Texte der Metaphysik zu erklären. Die Stärke und Bestimmtheit der platonischen und augustiniischen Wendung wird schließlich auch durch die größte erkenntnistheoretische Neuheit der neuen „Einführung“ bestätigt: Pauler erblickt hier das Wesen der Erkenntnis in einem überraschenden Erleuchtungserlebnis, in dem plötzlichen Erfasstwerden, in der plötzlichen Erweckung durch die ewige Wahrheit, ausdrücklich nach dem Vorbilde der platonischen Anamnesislehre und der augustiniischen Illuminationstheorie.

Der Titel des metaphysischen Manuskriptes lautet: Das Relative und das Absolute, die Grundfrage der Metaphysik — später ausgebessert: der Philosophie. Der erste Teil handelt von der Wirklichkeit, der zweite von der Ideenwelt, der dritte vom Absoluten, der vierte vom Absoluten in der Erkenntnis, der fünfte vom Absoluten in der moralischen Gewißheit, der sechste vom Absoluten im Kunstwerk, der siebente vom Absoluten in der Natur. Hier, in der Mitte des siebenten Abschnittes, am Anfang des 118. Kapitels, reißt das Manuskript ab; der achte — und vielleicht letzte? — Abschnitt wollte das Absolute in der Geschichte untersuchen. Der Text zeigt viele Übereinstimmungen mit der letzten Auflage der „Einführung“; doch sind auch mehrere Neuheiten darin enthalten. Wesentlich ist im Werke die ste zentrale Stellung des Absoluten, auf das die ganze Problematik bezogen wird; diese Bezogenheit ist aber nicht immer so stark, wie aus den Titeln der einzelnen Abschnitte zu erwarten wäre.

Die Struktur der Wirklichkeit erhält ihre Notwendigkeit von ihrer Ordnung durch die logischen Grundsätze; alle übrigen Bestimmungen der Weltwirklichkeit, also auch ihre fortwährende Veränderung, sind empirische Gegebenheiten, die wir mit sehr großer Wahrscheinlichkeit, aber keineswegs mit allgemeiner Notwendigkeit behaupten können. In der Welt der Ideen bestehen die Wahrheiten, die Logismen, überhaupt die rein logischen und mathematischen Gegenstände und die Werte. Zwischen Idee und Wirklichkeit besteht ein Abbildungsverhältnis, die Idee ist die unwandelbare, ewige, vollständige, überempirische und übersinnliche Voraussetzung der wechselnden, vergänglichen, zeitlichen, mangelhaften, empirischen und zum Teile sinnlichen Wirklichkeit: ein vollkommener Platonismus erlangt hier auch in der Metaphysik die Herrschaft. Die Uridee ist die Güte, die ihrem Wesen gemäß allen anderen Dingen vorausgeht. Der Platonismus Paulers ist hier so stark, daß er sich auch gegen Aristoteles wendet, dessen Einwürfe gegen die Ideenlehre von ihm der Reihe nach widerlegt werden; ja er betont sogar die „aus Voreingenommenheit stammenden Verzerrungen der platonischen Lehre“ durch Aristoteles. Er behauptet, daß die ganze Polemik des Aristoteles gegen die

Ideenlehre auf einem Mißverständnis beruht: während Platon ahnte, daß die Idee in die Dimension der Gültigkeit und nicht der Wirklichkeit gehört, gründet sich die Polemik des Aristoteles auf die Voraussetzung, daß Platon die Ideen in die Dimension der Wirklichkeit versetzte. Pauler stellt auch die Systematik der Ideenwelt, die Beziehungen und die Systemstellen der Ideen im allgemeinen fest. Das System der Ideen hat drei Dimensionen, Tiefe, Länge und Höhe, die durch die drei logischen Grundsätze bestimmt werden.

Die Welt der Ideen ist mit dem Absoluten nicht identisch, aber ein enges Band verbindet sie; das Absolute als die absolut letzte und einfache Voraussetzung von allem ist auch die Voraussetzung der Ideenwelt. In einem analogen Sinne sind die Ideen die ewigen Gedanken Gottes, die nur für uns eine Mehrheit weisen. Das Absolute ist mit dem Guten als mit der Uridee identisch und nichts anderes als die Liebe selbst. Die Existenz Gottes als des Absoluten wird auch schon durch die Anerkennung der Relativa, d. h. der wirklichen Einzeldinge bewiesen. Die logischen Grundsätze gelten für das Absolute, was aber nicht bedeutet, daß es ihnen unterworfen ist, von ihnen abhängt, sondern daß das Absolute mit dem Grundwesen aller Wahrheit, das eben durch die logischen Grundsätze bestimmt wird, identisch ist. Die Gültigkeit ist der Aspekt, unter dem uns die Seinsweise des Absoluten bekannt ist. Dieses Absolute ist weder Seele noch Körper, sondern es hat einen geistigen Seinsgehalt, der aber nicht wirklich ist. Es ist ein absolut konzentriertes, schöpferisch bewußtes Ich, ein letztes Subjekt, ein unendliches Selbstbewußtsein, in dem es aber gar kein passives Bewußtsein und keine Relativität, keinen Subjekt-Objekt-Dualismus gibt. Es ist nur in einem völlig theistischen Sinne möglich.

Jede Erkenntnis ist eigentlich Ideenerkenntnis. Unter den psychischen Erscheinungen entspricht der Intuition als intendierter Gegenstandskreis die Wirklichkeit, der Strebung der Wert und dem Denken die Wahrheit, die Idee. Das Gegebenwerden des neuen Erkenntnisinhaltes in der Erkenntnis ist als der Einbruch des fremden Inhaltes in das Bewußtsein zu charakterisieren. Ein solcher zeigt sich in

dem Erwecktwerden durch vorher unbewußt in uns schlummernde, eingeborene Kenntnisse, die plötzlich in das Licht des Bewußtseins tauchen; die platonische Erinnerungslehre erahnt es also am besten, was in der Erkenntnis vor sich geht. Das Absolute erschafft die erkennenden Subjekte derart, daß die ganze Ideenwelt unbewußt in ihnen enthalten ist. Durch die Erfahrung wird jede Erkenntnis in Wahrheit nur ausgelöst, aber nicht inhaltlich bestimmt. Eigentlich erstreben wir in jeder Erkenntnis das Absolute zu erkennen. Die Urinhalte, z. B. die logischen Grundsätze und die Urwerte, sind Aspekte des Absoluten; dieses erscheint in ihnen und ist zugleich noch hinter ihnen und es wird durch die Urinhalte symbolisiert.

In dem ethischen Abschnitt gibt Pauler unter anderen eine Rangordnung der Lebensformen, der Berufe nach dem Grade ihrer Verbundenheit mit dem Absoluten; er stellt fest, daß an erster Stelle der Beruf des Geistlichen, Theologen, Philosophen steht, dann 2. der Forscher, 3. der Erzieher, 4. der Künstler, 5. der Jurist und der Staatsmann, 6. der Arzt, 7. der Soldat, 8. der Techniker, 9. der Landwirt, 10. der Gewerbetreibende, 11. der Händler in beruflicher Hinsicht folgt. Durch die besondere Gnadenhilfe des Absoluten wird das Seelenleben des relativen Individuums zeitweise auf einen Augenblick vom Kausalgesetz befreit; so wird auch sein freier Wille möglich und wir haben kein Recht das Bewußtsein desselben als Illusion zu bezeichnen. Das Individuum wird in der Gnade wiedergeboren und das Absolute erweist sich als der Erlöser der Welt, der Dienst des Guten aber als die höchste begnadete Heiligkeit. All das verlangt auch die Unsterblichkeit der individuellen Seele; wir wissen nicht, ob die aus ihrem gegenwärtigen Leibe befreite Seele sich keine neuartigen Organe entwickelt?

Das letzte Werk Paulers schaut in die letzten Mysterien des Seins; in seinen letzten Sätzen erklingen die schwierigen Probleme der Theodizee. Das beinahe bis in die letzten Lebenstage Paulers fortgesetzte Manuskript schrumpft am Ende zu ganz kleinen Buchstaben ein und verrät die abnehmende Vitalität des Autors; die Kraft seines Geistes aber glänzt bis zuletzt in kristallener Klarheit und seine

Aufmerksamkeit erstreckt sich auf die modernsten wissenschaftlichen Fragen von der Mengenlehre und der Relativitätstheorie bis zur Philosophie Spanns. Es ist sehr schade, daß das auch so wertvolle Werk unvollendet geblieben ist. Aber die Philosophie Paulers ist vollendet, ausgereift und er selber wurde, obwohl er nicht alt war, geistig vollkommen reif: seine Gedankenwelt und auch seine Persönlichkeit haben sich in die ewig-unwandelbaren Regionen des Absoluten erhoben. Hier erreichte er die Vollendung, hier mußte er stehen bleiben, kein Weitergehen war möglich; es war aber auch nicht nötig weiterzugehen, denn seine unendliche Sehnsucht, sein rastloses Suchen war an sein unendliches, ewiges Ziel angekommen.

Wenn wir auf den philosophischen Lebensweg Paulers zurückblicken, fällt uns eine interessante Erscheinung auf: die ganze Entwicklungslinie Paulers gestaltet sich nicht nach der Lebenscharakterisierung Goethes in je einer realistischen, idealistischen, skeptischen und mystischen Periode, denn eine wahre skeptische Periode finden wir bei Pauler nicht. Er war sein ganzes Leben lang ein so getreuer Schwärmer der Wahrheit, daß er auch immer an ihre Erkennbarkeit geglaubt hat: höchstens hielt er sie in verschiedenem, früher in geringerem, später in größerem Maße für erkennbar. Aber auch die Entwicklungslinie, für welche er selbst sich in seiner Jugend nach Comte bekannt hat und die von einer theologischen Epoche durch eine metaphysische zu einer positivistischen weitergeht, ist für ihn nicht bezeichnend: sondern eben ihre Umkehrung. Wenn wir von seiner frühesten, in seine Gymnasialzeit fallenden metaphysischen Neigung absehen, die schon eine große philosophische Bildung verrät, in erster Linie aber eben nur seinen starken und echten philosophischen Geist bezeichnet — da ja schließlich doch nur die Metaphysik das Rückgrat und das Zentrum jeder Philosophie sein kann — so finden wir pünktlich, daß zuerst bestimmt eine positivistische, dann zunächst in der Gestalt des werttheoretischen Idealismus, hernach in der Ergänzung desselben durch die aristotelisch-leibnizische Metaphysik eine metaphysische Periode sich bei ihm entfaltet, die zuletzt auf eine prägnante Weise in eine mit mystischen Zügen durchwirkte theologische Epoche

übergeht; in dieser schließt sich sein Denken vollständig ab. Auch Pauler selber hat am Ende seines Lebens seine geistige Entwicklung so verstanden. Und wenn wir diesen Weg betrachten, so sehen wir, daß er viel wahrer ist, als die in einer Übergangszeit auf Grund falsch gesehener Erscheinungen aufgestellte Dreistadientheorie Comtes: zeigt doch z. B. die abgeschlossen vor uns liegende Entwicklung der gesamten griechischen Philosophie, daß nach der positivistischen Periode der das Wasser, die Luft, das Feuer als Erklärungsprinzipien gebrauchenden alt-ionischen Naturphilosophen mit den Pythagoreern und den Eleaten, zum Teile mit Heraklit eine ausgesprochene metaphysische Periode anhebt, die in der Philosophie des Platon und des Aristoteles gipfelnd zugleich in die theologische Periode überzugehen beginnt, um dann in der Philosophie des Hellenismus, insbesondere im Neuplatonismus von der vollkommen theologischen und zu einem guten Teile mystisch gefärbten Endperiode der griechischen Philosophie abgelöst zu werden. Dieser Weg ist am tiefsten wahr: seine Wahrheit kann durch die Lehre Paulers von der Methode der Philosophie verstanden werden, daß diese von den empirischen Gegebenheiten ausgehend auf einem reduktiven Wege zu den Voraussetzungen der empirischen Wirklichkeit zurückgeht. Das stimmt mit der Tatsache, die durch die tiefe Einsicht des Aristoteles erfaßt worden ist, überein, daß uns zuerst die in der logischen und ontologischen Ordnung letzte, durch die unmittelbare Erfahrung erkennbare Wirklichkeit gegeben ist; an der Hand derselben weitergehend gelangen wir schon zu überempirischen, allgemeinen metaphysischen Wirklichkeitsbestimmungen und zuletzt zu der höchsten Ursache, zu dem Urquell der Wirklichkeit, zu der absoluten Gottheit. Das ist der Königsweg nicht nur der Philosophie, sondern des gesamten menschlichen Lebens, auf dem dieses, wenn sein Bestreben gut und wahr ist, fortschreitend an sein Ziel gelangt. Pauler ist ans Ziel gekommen. Warum?

Weil sein höchstes Streben auf die Erreichung der Wahrheit gerichtet war: dieses tief ehrliche und deshalb so grundsätzliche Streben verlieh den hohen moralischen Wert seinem Leben. Das erklärt die höchste Bewertung der auf die Erfassung der Wahrheit gerichteten theoretischen Lebens-

form in der Weltanschauung Paulers. Dieses Wahrheitsstreben stählte die männliche Prinzipienhaftigkeit Paulers; die Wahrheit, nach der er sich erhob, gab seiner Persönlichkeit die kernige Bestimmtheit. Und dieser unwandelbar leuchtende Polarstern seines Lebens lieh seiner mächtig bewegten und wogenden Seele jene Ruhe, die an ihm so auffiel, die die Fernerstehenden in ihm allein sahen und die ihm Näherstehenden manchmal aus den Augen verloren und sich so schwer erklären konnten, wenn sie ihnen wieder entgegentrat. Das Leben Paulers gestaltete sich an äußeren Ereignissen verhältnismäßig arm, ohne größere Erschütterungen, in einer relativ ruhigen Kontinuität; und ebenso gestaltet sich sein Denken, obwohl sein Werdegang sich zwischen extremen Gegensätzen, zwischen seiner positivistischen und seiner theologischen Periode, in einem mächtigen und kühnen Bogen ausspannt. Seine Entwicklung ähnelt der Entfaltung der von ihm so hochgeschätzten aristotelischen Entelechie. In dieser Entelechie schlummert — aus seinem Jugendwerk zu ersehen — der metaphysische Philosoph, aber bei ihrem ersten Aufbruch tritt der Positivist hervor. Wir haben es gesehen und verfolgt, in einem wie langsamen und harmonisch-organischen Übergange dieses positivistische Denken durch die Entdeckung und immer stärkere Vertiefung des Geltungsbegriffes in die metaphysische Periode übergeht und wie diese Periode wieder durch eine weitere Vertiefung der Geltungsbedeutung die Periode der abschließenden theologischen Auffassung erreicht. Man könnte beinahe versucht sein zu glauben, daß in Pauler von Anfang an der fertige Plan seiner ganzen philosophischen Entwicklung bewußt war, so daß er diese mit einer künstlerischen Sicherheit, in pädagogischer Folge und die Zwischenstationen in einer fast schauspielenden Weise, zum Zwecke der Bewahrung der Kontinuität vorzeigend, gestaltet hat. Und doch wäre nichts irrtümlicher, als eine solche Auffassung, die in Pauler einen vollkommenen Gedankendichter, den großen psychogenetischen Romanschreiber des philosophischen Denkens sehen würde! Wir täuschen uns kaum, wenn wir sagen, daß von Pauler nichts ferner gelegen ist als das. Unter seiner harmonisch und organisch kontinuierlich erscheinenden Gedankenentwicklung tobten große Gei-

stesstürme. Was er sah, wozu er sich bekannte und was er lehrte, an dessen Wahrheit glaubte er beinahe fanatisch, unerschütterlich, so daß er sich sogar vor Argumenten verschloß und auf Einwürfe höchst empfindlich reagierte. Trotz dem scheinbaren späteren Intellektualismus wird sein Denken wesentlich durch einen sehr starken Willenszug charakterisiert: daher entstammt die auffallende, an einigen Punkten auch etwas gezwungen wirkende konstruktive Kraft seines Systems. Und daher stammt auch jene wunderbare Sicherheit des paulerschen Vortrags und Stils, die sich bei verhältnismäßig geringem Verifizierungsstreben in der kategorischen Aufstellung seiner Sätze offenbart: das hat zwar einerseits auch Zweifel wachgerufen, andererseits aber äußerst suggestiv gewirkt. Woher entspringt diese theoretische Gewißheit auch bei solchen Sätzen, die keine Evidenz zeigen? Aus dem unerschütterlichen Glauben, mit dem Pauler sie erlebte. Er glaubte vollkommen an die Wahrheit und darum glaubte er auch so stark an seine Einsichten, an seine Lehren. Sein System weist sehr viele architektonische Züge und er selbst betont in der Ästhetik die künstlerischen Werte des wissenschaftlichen Systems. Aber nichts lag ihm ferner, als seine Philosophie in erster Linie nach dem Gesichtspunkte des künstlerischen Wertes, in diesem Sinne stets als Gedankenkunst relativistisch anzusehen! Seine Philosophie konnte in seinen Augen höchstens darum und darin schön sein, weil und worin sie wahr war: er war ein viel echterer Philosoph, als daß er die Philosophie nicht wesentlich als Wissenschaft betrachtet und nach der Wertidee der Wahrheit beurteilt hätte. Das war immer seine stärkste Überzeugung: er dachte mit der Hingabe seines ganzen Ich, seiner ganzen Seele für die Wahrheit.

Welch geistige Wehen, welche Verstandes- und Willenskämpfe, wie leidenschaftliche Gefühlswallungen mußten daher die organische, aber wesentliche Wandlung seines Standpunktes begleiten! Das zeigen seine starken, oft scharfen philosophisch-polemischen Bemerkungen, sowie der bei Gelegenheit gern wiederholte Spruch Goethes: gegenüber unsere abgelegten Fehler sind wir am strengsten. Er war gegenüber jedem Psychologismus, Relativismus und Subjektivismus sehr streng. Das kann aber nur zu seinem Lobe ge-

reichen! Er war ein großer Kämpfer der Wahrheit, der mit einer bei seiner stets relativ schwachen biologischen Vitalität auffallend gewaltigen geistigen Vitalität, Lebendigkeit für die Wahrheit gegenüber sich selbst und andere gekämpft hat. Und wie wunderbar, daß bei diesen leidenschaftlichen Seelenkämpfen, die sich in ihm in den Zeiten der wesentlichen Wandlungen seines Standpunktes abspielen mußten, die äußere Gestaltung seines Denkens dennoch ein so organisches Bild zeigt! Das wird einesteils aus seinen auch unwillkürlich wirkenden künstlerischen Neigungen, andernteils und noch mehr aber aus seinem aufrichtigen, geraden Wahrheitsstreben verständlich: dieses führte ihn sicher und bestimmt, ohne Rückfälle und Entgleisungen an sein Ziel und jene ebneten wenigstens äußerlich die Gestaltung des Weges.

So steht die Gestalt Paulers vor uns: mit einem Körper von verhältnismäßig geringer Lebenskraft, aber mit einer umso größeren und von der Unsicherheit der Kraft des Körpers zu einer gesteigerten Entwicklung angeregten geistigen Kraft und Lebendigkeit; von Anbeginn in einer philosophischen Lebensform, mit einer mächtigen Sehnsucht nach der Wahrheit und der Unendlichkeit — die durch seine große Liebe für die eine intensive Unendlichkeit bergende Musik und für das eine extensive Unendlichkeit entrollende Meer schön illustriert wird —, aber bei dieser Sehnsucht auch mit einer die Annäherung der Wahrheit ermöglichenden großen Verstandeskraft und mit einer sie zu erreichen fähigen mächtigen Willensstärke und Konsequenz ausgestattet. Dieser an Seele so reiche Mensch betritt als willensmächtiger Kämpfer, leidenschaftlich, aber ehrlich seinen die Wahrheit suchenden Lebensweg: und weil er auch immer so weitergeht, kommt er an das Ziel. Ans Ziel gelangt weist er nun schon die meiste Ähnlichkeit mit Platon, so wie auch seine Lebens- und Weltanschauung zumeist mit jener Platons verwandt ist. Sein zurückgezogenes Leben in dem alten Festungsviertel der modernen und lebensvollen ungarischen Hauptstadt, sein Verweilen in dem schönen, aber weltentrückten Einsiedlerheim am Plattensee, seine in einer schweren Annäherbarkeit sich offenbarende aristokratische Exklusivität und Ruhe zeigen lauter platonische Züge und ent-

springen daraus, worin sein Geist verweilt. Was ist das? Die langgesuchte Welt der Ideen eröffnet sich ihm in glänzender Majestät und in unendlichen Maßen. Mit Bewunderung erfüllt betrachtet er sie, er lebt schon eher in ihr, die Sinneswelt beginnt vor seinen Augen zu verschwinden; er versteht sie auch weniger, er unterschätzt sie und findet seine Stelle nicht in ihr, fühlt sich in ihr nicht wohl. Viele starke Fäden binden ihn noch an sie, aber seine wahre Heimat ist sie nicht mehr. So steht er völlig reif vor dem Absoluten, den er als das einzig wahre Urziel seiner Sehnsucht mit beglückter Liebe in seiner Seele empfängt. Das ist das musterhafte Bild der vollkommenen Todesreife: und da scheidet er — am 29-ten Juni 1935 — wahrlich aus unserem Kreise; infolge einer seit längerer Zeit überhandnehmenden Krankheit und dennoch unerwartet, aber nicht überraschend, weil mit einer klassisch vollständigen Bestätigung der Gesetze des geistigen Kosmos. Philosophisch prinzipienmäßig ist sein Leben und sein Tod: seine Gestalt so wie sein Denken. In den letzten Monaten seines Lebens lösen sich auch die früheren, wahrscheinlich aus seiner geringeren Vitalität und seiner starken Subjektivität zugleich entspringenden, kleinlicheren, irdischen Züge von ihm ab: rein und seine Form völlig verwirklichend erhebt er sich zum Absoluten. Es liegt eine tiefe Wahrheit in dem Spruche, daß der Mensch so gelebt hat, wie er zu sterben wußte: Pauler wußte sehr schön zu sterben.

Seine edle, musterhafte Persönlichkeit hat uns verlassen. Das ist ein sehr schmerzvoller Verlust für die Nahestehenden, aber es waltet darin ein allgemeines und im Wesen nicht tragisches Gesetz des Lebens: muß doch ein jeder seine Persönlichkeit in erster Linie selbst gestalten. Da kann ihm kein anderer hineingreifen, höchstens vermag er ihm mit seinem lebendigen Beispiel und mit seinem Lebenswerke bei der Gestaltung zu helfen. Der starke erziehende Einfluß der Person Paulers wirkt nicht mehr: aber die größten Werte seiner Persönlichkeit sind in seinem Lebenswerke objektiviert. Was ist es, was wir für die Gestaltung unseres geistigen Lebens Pauler am meisten zu danken haben? In formaler Hinsicht seinen unerschütterlichen Glauben an die Wahrheit und ihre Erkennbarkeit, der alle seine Arbeiten

durchdringt; sein unermüdliches Streben nach der Erfassung der Wahrheit und seinen Mut zu dem Ausbau eines philosophischen Systems in einer philosophisch stark gesunkenen Zeit. In gehaltlicher Hinsicht danken wir ihm den klaren und zweifellosen Ausweis des wissenschaftlichen Wesens der Philosophie, ihrer systematischen Einheit und ihres Verhältnisses zu den Fachwissenschaften; die prinzipielle Feststellung der Reduktion als der Methode der philosophischen Forschung; die tiefdringende Aufhellung des Wesens der reinen Logik und der Natur ihres Gegenstandsbereiches; die konsequente Durchführung des Wertabsolutismus; die Betonung der begrenzten und bestimmten Anzahl der logischen Grundsätze und besonders die Aufstellung des Zusammenhangprinzips als allgemeinen logischen Grundsatzes; die vielseitige Aufdeckung der Logismenstruktur und die tiefgrabende, hauptsächlich ideologische Untersuchung vieler weiterer philosophischer Probleme. Und alle, die ihn kannten, danken ihm für das großartige Beispiel, das der harmonische und konsequente Abschluß eines sich geistig reich entfaltenden und ausreifenden, moralisch tiefen Lebens bietet; denn in dieser Hinsicht ist der Tod kein trauriges Vergehen mehr, sondern das Zeichen der letzten Erfüllung und das sich in ihm abschließende wertvolle geistige Leben ist das größte praktische Pfand des ewigen Lebenssinns und der Unsterblichkeit der diesen Sinn erlangenden und tragenden Person.

PAULER UND DIE CHRISTLICHE PHILOSOPHIE

GEDÄCHTNISREDE IN DER H. THOMAS-GESELLSCHAFT BUDAPEST, AM 18. OKT. 1935

VON ANTON SCHÜTZ.

Vor einigen Jahren hat ein feinsinniger deutscher Schrifttumskenner (E. Engel) einer Übersicht der Weltliteratur den Titel gegeben: Was bleibt? Er sucht nämlich festzustellen, was da von der endlosen Masse des Geschriebenen die Belastungsprobe der Geschichte besteht; was da nach Jahr und Tag nicht nur noch das Forschungsinteresse des Fachmannes wachhält, sondern auch dem gemeinen Bücherleser immer wieder etwas zu sagen hat.

Wer es einmal unternehmen wird das philosophische Schrifttum in diesem Sinne zu sichten, wird an Ákos von Pauler nicht achtlos vorbeigehen können. Er und bisher scheinbar er allein von Ungarns Philosophen kann und muß mit diesem Maße gemessen werden. Ich hatte Gelegenheit mich „im Lande der Dichter und Denker“ persönlich davon zu überzeugen. Wenn man dort dem Worte Paulers solche Aufmerksamkeit schenkt, so ist es uns erlaubt, angesichts des Paulerschen Lebenswerkes die Frage zu stellen: Was bleibt? Was von Paulers Lehren wird vor dem Gericht der Philosophiegeschichte bestehen?

Heute sind wir noch nicht in der Lage diese Frage endgültig beantworten zu können. Es fehlt uns die Distanz, ohne die eine geschichtliche Bewertung und Rangierung nicht gut möglich ist. Ist doch erst noch durch gründliche Einzeluntersuchung die Vorfrage zu lösen: Was enthält Paulers Philosophie Eigenes und Neues? Diese Einzeluntersuchung, ein dankbares Gebiet und zugleich ein „nobile officium“ für tüchtige Pauler-Schüler, wird Paulers säkularen Wert wahrscheinlich nicht auf jenem Ge-

biere finden, das uns, die Zeit- und Arbeitsgenossen, im Banne hält; ich meine das festgefügte System, wo mit wundervoller Architektonik das Ganze aus den drei, von ihm sogenannten logischen — eigentlich vorlogischen — Grundprinzipien sozusagen hervorgezaubert ist, und deren Motive durchherrschen bis zum letzten Pfeilerkapitell und bis zur unansehnlichsten Arabeske. Nein! Sondern eben die besagten Grundsätze selbst, dann die saubere Herausarbeitung der reinen Logik und der philosophischen Methode, die Harmonie des objektiven und subjektiven Faktors und die geschichtliche Bewurzelung in der Bearbeitung der einzelnen Fragen, der sichere Aufweis des Lebensnerves der aristotelischen Philosophie (die Unmöglichkeit des „regressus in infinitum“ in allen drei Regionen des philosophischen Suchens) — das vielleicht ist die Gedankenarbeit, die Paulers Anwartschaft und Anteil an der philosophia perennis zu sichern berufen ist.

Wie dem aber auch sei, darüber besteht schon heute kein Zweifel, daß Pauler der bedeutendste, originalste und fruchtbarste — an Gedanken, nicht an Büchern fruchtbarste — Philosoph ist, den Ungarn bis jetzt geboren hat. Und da ist es verständlich, wenn diejenigen, die, wie unsere Gesellschaft, ein bestimmtes Programm vertreten, sich des Wunsches nicht erwehren können: *Talis quum sis, utinam noster esses!* Da aber gerade dem Philosophen nicht der Wunsch des Gedankens Vater sein soll, wollen wir schlicht und sachlich zusehen, wie sich Pauler zur christlichen Philosophie verhält.

Es ist nicht angebracht jetzt eingehend zu erörtern, in welchem Sinne von einer christlichen Philosophie die Rede sein kann und darf. Vielleicht ist es aber nicht überflüssig auch bei dieser Gelegenheit zu betonen, daß der christliche Charakter der Philosophie, eben nach dem Zeugnis der großen christlichen Philosophen des XIII. Jahrhunderts, nicht in solchen inhaltlichen oder formalen Momenten gesucht werden darf, die den autonom-wissenschaftlichen Charakter der Philosophie beeinträchtigen.

Andererseits kann nicht bestritten werden, daß nicht jede Philosophie geeignet ist, Werkzeug der wissen-

schaftlichen Bearbeitung der Offenbarungswahrheit zu werden und in diesem Sinne christliche Philosophie zu sein, auch dann nicht, wenn ihre Lehre spiritualistisch und ihr Schöpfer gläubig ist. Descartes gelobte bekanntlich eine Wallfahrt nach Loreto, wenn es ihm gelänge aus dem selbstgestellten radikalen Zweifeln wieder das Festland gesicherter metaphysischer Erkenntnis zu erreichen. Er hielt Wort; er baute sein System auf dem ganz spiritualistischen Fundament des „Cogito ergo sum“ auf und doch war es unmöglich mit seiner Philosophie eine standhaltende wissenschaftliche Theologie aufzubauen, trotz dem Genius eines Malebranche und dem Eifer theologischer Chauvinisten. Ebenso mußte z. B. der Versuch mit dem Hegelschen System versagen, trotz der spekulativen Fähigkeit eines Rosenkranz, Baader und Günther. Sozusagen in den Keimen erstickte der Versuch, den Hermes und seine Freunde mit Kant machten.

Angesichts dieses geschichtlichen Tatbestandes muß gefragt werden, was denn eigentlich dazu gehöre, daß der wissenschaftliche katholische Gedanke ein philosophisches System als verwandt ansprechen, ja, in Mitarbeiterschaft ziehen könne? Die Antwort lautet: Diese Fähigkeit kann einem philosophischen System nur dann zugesprochen werden, wenn es einer bestimmten erkenntnistheoretischen, einer metaphysischen und einer subjektiven, persönlichen Forderung genügt.

Erkenntnistheoretisch muß es die Mitte halten zwischen zwei Extremen. Die untere Grenze, die es nicht streifen darf, ist der Agnostizismus, das radikale „Ignoramus et ignorabimus“ den metaphysischen und ethischen Grundfragen gegenüber, ob mit Berufung auf einen positivistischen Empirismus (Spencer) oder kritizistischen Apriorismus (Kant), verschlägt nicht. Soll eine Philosophie als christlich angesprochen werden, muß sie die Grundprobleme der transzendentalen Dialektik, die Fragen nach dem Sein des absoluten, persönlichen, transzendenten Gottes, der Gottesfähigkeit und Unsterblichkeit der geistigen und persönlichen menschlichen Seele, der freien persönlichen moralischen Verantwortungsfähigkeit mit einem sicheren Ja beantworten können. Die obere Grenze, die eine christliche Philosophie nicht errei-

chen darf, ist der theologische Gnostizismus, der die christlichen Grundgeheimnisse als philosophische Lehren aufzuweisen sich vermißt. Der christliche Philosoph wird also dem erkenntnistheoretischen Zweifel gegenüber das metaphysisch-wissenschaftliche Recht der Vernunft vertreten und wird sich jeglichem Fideismus gegenüberstellen, sollte er auch unter christlicher, ja katholischer Flagge segeln, wie der französische Traditionalismus des Bonald und Lamennais. Ebenso wird er sich auch gegen jene Vernunftthybris kehren, die als Rationalismus die wissenschaftliche Autonomie der Vernunft zur Autarkie erheben will.

Paulers Philosophie, namentlich in der ausgereiften Form, wie sie uns in der dritten ungarischen Auflage (1933) seiner *Einleitung* entgegentritt, entspricht voll und ganz der obigen Forderung, u. zw. nicht nur nebenbei, etwa mit einer Geste, die auch als verbindliche Verbeugung vor einer nun einmal bestehenden traditionellen Großmacht ausgelegt werden könnte. Ist doch, wenn ich anders recht sehe, die Achse seines ganzen philosophischen Denkens dasselbe, was eben er mit Meisterhand als den Lebensnerv aristotelischen Philosophierens herausgreift: auf Grund der Unmöglichkeit des „regressus in infinitum“ die Notwendigkeit und folglich die Wirklichkeit des Absoluten als Seinsbedingung des logischen, metaphysischen und ethischen Relativen, und damit die philosophische Erkennbarkeit dieses Absoluten, das eben Bedingung und Erfüllung alles philosophischen Denkens ist. Mit dem philosophisch-wissenschaftlich erfaßbaren Absoluten ist auch die wissenschaftliche Möglichkeit des theologischen Geheimnisses gegeben, das aber nicht in philosophische Sätze aufzulösen ist. Der § 72 der Einleitung redet in dieser Frage eine unmißverständliche Sprache.

Die metaphysische Forderung, die das zur Glaubenswissenschaft hinstrebende gläubige Denken an die zur Mitarbeiterschaft bereite Philosophie stellen muß, ist folgende: Das Absolutum muß nicht nur irgendwie anerkannt und erwiesen werden, etwa als logisches Postulat oder als Idee im Sinne der kantischen Dialektik, oder als Wert, oder als einfachhin absolutes Sein, sondern auch als Gegenstand inhaltlicher philosophischer Bestimmungen, insbesondere als über-

weltliches, vollkommenes, geistiges Sein. Neuere Denker geben dieser Forderung oft den prägnanten Ausdruck: *analogia entis* und wollen damit sagen: Gewiß übersteigt das Absolute die Kategorien der Erfahrungswelt; es ist das Andere; aber nicht das Ganz-Andere im Sinne der „dialektischen Theologie“, das nur zu verneinenden Aussagen berechtigt. Als „*causa exemplaris*“ der Erfahrungswelt steht es in innerster Verwandtschaft mit ihr, und folglich können die aus der wissenschaftlichen Bearbeitung der Erfahrungswelt gewonnenen Kategorien, im Sinne jener Seinsverwandtschaft — darin eben besteht die *analogia entis* — auch vom Absoluten ausgesagt werden. Gewiß wird in dem vermittels der „*analogia entis*“ erschlossenen Gebiet dem philosophischen Forschen eine entsagungsvolle Aufgabe gestellt — *magnum opus et arduum!* Da sie aber gerade bei folgerichtiger Handhabung der „*analogia entis*“ sich von der methodischen Tragweite jedes ihrer Schritte Rechenschaft zu geben befähigt ist, kann ihr strenge Wissenschaftlichkeit auf diesem Gebiete ebensowenig abgesprochen werden, wie auf irgendeinem anderen Gebiete überempirischer Untersuchung.

Dieser Forderung, an der die philosophische Arbeit des XIV. Jahrhunderts scheiterte und mit der dann die neuzeitliche Philosophie von Cusanus an mit wechselndem Erfolge rang, hat Pauler Genüge getan. Es handelt sich hier um die schon zu einer gewissen Berühmtheit gelangten §§ 168 und 169 seiner Einleitung, in der Fassung letzter Hand. Ich stehe nicht an zu behaupten, daß so wuchtige Wahrheiten, mit so wenigen Worten und doch so klar, in ungarischer Sprache noch nie gesagt worden sind, auch anderswo nur selten. Es mußte schon die seltene Stunde seltener Eingebung und Sammlung sein, wo es auch einem Pauler, dem Meister des lichten Gedankens und kernigen Ausdruckes gelang, sämtliche in selbstverzehrender, unablässiger Gedankenarbeit erschlossenen klare Fragestellungen und Einsichten so sicher zu fassen und auf die goldene Spitze zu treiben. Diese Stellen sind aber gerade nichts anderes, als die Philosophie der „*analogia entis*“ in nuce.

Und wie verhält sich diese Paulersche Metaphysik zum wissenschaftlichen gläubigen Denken? Möge mir erlaubt

sein, diese Frage mit einer persönlichen Bemerkung zu beantworten. Der verewigte Freund drang wiederholt in mich ein — theologisches Urteil über die genannten Abschnitte abzugeben. Als ich ihm dann nach eingehender Prüfung sagte, ich wäre in der Lage sie unverändert und unvermindert in meine Dogmatik aufzunehmen, da vermochte der durch strenge Selbstzucht und Zurückhaltung bekannte Mann den plötzlichen Aufbruch ganz inniger Freude und Bewegtheit nicht zu verbergen. Da war es aber auch mir unmöglich nicht zu sehen, wie unter der Oberfläche logisch-strenger, fast mathematisch-kühler Gedankengänge ein leidenschaftlicher Eros seine hochgehenden Grundwellen schlug.

Damit aber stehen wir vor der dritten, persönlichen Forderung, die an eine christlich, seinwollende Philosophie zu stellen ist. Das darf nicht befremden! Dem echten Philosophen, mag er wo immer hin gehören, ist die Philosophie Herzenssache. Es ist wohl die Vernunft, die seine Aussagen prägt und wägt; aber sein Herzensblut nährt und bewegt den Strom, der sein Gedankenschiff trägt. Nietzsches Forderung: Schreibe mit Geist, schreibe mit Blut, gilt auch dem Philosophen; und nicht nur die Logik wurzelt nach Lotzes bekanntem Wort in der Ethik; auch die Erkenntnistheorie und Metaphysik keimt aus der Ethik, ja dem Ethos des Philosophen hervor. Wir wollen uns daher nicht weiter darüber aufhalten, daß auch die Theologie, wenn ein Philosoph an ihrem Tore pocht, erst zusieht, wer er sei, wiewohl gerade sie wesentlich darauf achtet, was er zu sagen habe.

In diesem Belang ist die erste Forderung an einen christlichen Philosophen, daß er die ethisch grundlegende Folgerung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes ziehe: Zur Wahrheit, besonders der grundlegenden weltanschaulichen Wahrheit führen auch andere Wege als das Philosophieren. Pauler übte diese philosophische Selbsterkenntnis und Selbstbescheidung in vollem Maße; es genügt sich zu vergegenwärtigen, was er über die weltanschauliche Kompetenz der Philosophie, des Glaubens und der Religiosität in seiner Einleitung niedergeschrieben hat (§§ 72, 107, 168, 169, 241).

Die zweite persönliche Forderung, die wenigstens das katholische Denken an den Philosophen stellt, ist die logische Folge der ersten: Der Philosoph soll sich nicht dem napoleonischen Wahne hingeben, als fingen seine Ahnen erst mit ihm an, als müsse er es so anstellen, wie wenn es vor ihm noch kein philosophisches Denken gegeben hätte. Das wissenschaftliche katholische Denken lebt in der Überzeugung, daß in der Geschichte des Denkens ein λόγος σπερματικός sich auswirke, dessen Unterweisungen und Lehren nicht ungestraft vernachlässigt werden können; wer nicht gewillt ist im Sinne einer „philosophia perennis“ Mitarbeiter, Schüler und dann erst Lehrer aller seiner Vorfahren zu sein, beraubt sich selber der fruchtbarsten Anregungen und der heilsamsten Kontrolle. Pauler hat, wie bekannt, gerade diesem Arbeitsprogramme mit voller Bewußtheit zugeschworen. Sein ganzes philosophisches Lebenswerk — er wollte es als organische Fortbildung von Platon, Aristoteles, Augustinus, Leibniz aufgefaßt wissen! Schon ein flüchtiger Blick in die Einleitung zeigt, mit welcher Sorgfalt und Planmäßigkeit er der geschichtlichen Bewurzelung jeder seiner Lehren nachging, mit welcher Gewissenhaftigkeit er an jeden seiner Gedankenschritte den Maßstab der philosophischen Vergangenheit anlegte, wie er abwägte, inwiefern er gleichen Schrittes gehe mit den Großen der Vergangenheit und wo er über sie hinaus gehe.

Und diese Abwägung müssen auch wir vollziehen: Wie weit geht Pauler mit uns Thomisten, und wo schlägt er andere Wege ein? Führte doch sein Gedankenweg nicht immer über jene Brücke, deren erkenntnistheoretischen und metaphysischen Pfeiler wir im Vorigen umrissen!

Von uns ist er ausgegangen. Seine erste Veröffentlichung — er war Abiturient — war die Verteidigung der thomistischen Gottesbeweise gegenüber Kants Kritik. Bald aber geriet der heranreifende Jüngling in die Fahrwasser philosophischer Zeitströmungen; Positivismus, dann kantischer Kritizismus wurde seine Losung. Dann fing es an zu gähren in ihm — ein untrügliches Zeichen philosophischer Berufung; es kam sein kritisches Jahr. Daß er in dieser persönlichen Krise, zur Zeit der allgemeinen philosophischen Krise

— es ist die Jahrhundertwende — diejenige Phase erkannte und erfaßte, die berufen war die Philosophie aus den toten Wassern in eine neue Zukunft zu führen, ist wieder ein Zeichen seines ziel- und wertsicheren philosophischen Sinnes. Und daß ihn dieser Golfstrom den Ufern einer „*philosophia perennis*“ zutrieb, wird uns nicht Wunder nehmen, wenn wir uns die — *sit venia verbo* — Hydro-Dynamographie des philosophischen Werdens der letzten zwei Menschenalter vergegenwärtigen. Da erkennen wir leicht die Hauptstationen von Paulers philosophischer Argonautenfahrt: Husserls antipsychologistischer Phänomenalismus war sein Ausgangshafen. Sein tiefes historisches Bewurzelungsbedürfnis ließ ihn bald das Quellgebiet von Husserls Philosophieren finden: Brentano und weiter zurück Bolzano; von jenem führten die geschichtlichen Fäden zu Aristoteles, von diesem zu Augustinus. Natürlich bedurfte es noch vieler Selbstverbesserungen und — Ergänzungen, vieler Prägungen und Umprägungen, bis das System in der klassischen Geradlinigkeit und Rechtwinkeligkeit fertig war, wie es vor uns steht. Und auch das soll unumwunden gesagt sein: dieses System liegt an der Weglinie Platon, Augustinus, Leibniz, und nähert sich nur stellenweise der anderen: Aristoteles, Thomas, Mercier.

Was ist nun der tiefere Sinn und die letzte Bedeutung dieser Heimkehr eines so ehrlichen, ausdauernden, von echtem philosophischen Eros beseelten Denkers wie Pauler, und zwar zur platonisch-augustinischen Richtung?

Deussen illustriert in der Einleitung des ersten Bandes seiner Geschichte der Philosophie den Wert der östlichen, namentlich der indischen Philosophie im Verhältnis zur westlichen mit einer geistreichen Fiktion: Wenn es auf einem der Planeten uns ähnliche denkende Wesen gäbe, und jene Wesen wie wir eine Kultur, und als deren Blüte eine Philosophie hervorgebracht hätten, und uns irgendwie Kunde würde von dieser ihrer Philosophie, da wäre es unsere erste Frage: worin weichen sie von uns ab, worin stimmen sie mit uns überein? Bei den Abweichungen wäre wiederum unsere erste Frage: auf wessen Seite ist die Wahrheit? In-

betreff der Übereinstimmungen aber wären wir dessen sofort sicher, daß es Wahrheit sei; wie wenn etwa zwei Rechner von einander unabhängig, auf verschiedenen Wegen dieselben Resultate errechnet hätten. So gibt Paulers philosophischer Lebensweg und letzte Entscheidung der Wahrheit Zeugnis.

Pauler ist aber der Wahrheit Zeuge und Schild geworden nicht nur durch seine Philosophie, die als Objektivum, losgelöst von seinem Urheber und dessen Persönlichkeit, nunmehr die Wege und Geschieke aller Lehren geht im Reiche der Gedanken, wo nur mehr ihr Wahrheitsgehalt und ihre Geisteskraft ihre Anwälte sind; er ist es auch durch die Tat seiner Lebensführung geworden. Pauler war nicht nur Professor, d. i. Lehrstuhl-Zeuge, sondern auch Confessor, d. i. Lebenszeuge der Philosophie: durch das in seiner vornehmen Zurückhaltung umso wirkungsvollere Pathos seiner wissenschaftlichen Überzeugung, durch seine prinzipientreue, folgerichtige, männliche Lebenshaltung, bis zur letzten entscheidenden Probe, bis zum christlichen Tode. Der Beruf des Philosophen war ihm, wie den antiken Großen, einem Xenophanes, Herakleitos, Sokrates, Platon, Plotinos, ein quasi-priesterlicher Beruf. Diesem konnte er aber nur dadurch mit solcher Stilsicherheit und Konsequenz Folge leisten, weil er auch vor der letzten Folgerung des Philosophierens nicht zurückschreckte: „Das ist das Ende aller Philosophie, zu wissen, daß wir glauben müssen.“ Dadurch, daß er diese Folgerung mit mannhafter Entschlossenheit zog, daß ihm das Ende des Philosophierens der Anfang des Glaubens wurde, und er so über die Philosophie hinauswuchs, dadurch gelangte er bei Lebzeiten dorthin, wohin ein geheimes Sehnen jeden echten Philosophen zieht: jeden, der φιλόσοφος, Liebhaber der Weisheit ist: zur Weisheit selbst.

Paulers Lebenslauf hat auch äußerlich seinen Kreis vollendet; er fand zurück zu seinem Anfang; er kehrte heim. Hiermit tut sich uns der tiefste Grund seiner Geistesgröße auf. Jene innere, vitale Einheit und in sich zurückfindende Geschlossenheit war das immer gegenwärtige und richtunggebende Gesetz alles seines Wirkens und Strebens. Von da kam seinem Leben und Weben, seiner Persönlichkeit und

seinem Werk die Zielsicherheit, der innere Rhythmus, die geistige Fruchtbarkeit. Eine Ahnung jener Größe und ihres stillen Glückes geht uns auf, wenn wir uns besinnen, daß das Ethos dieses Lebens schon vor etwa zweitausend Jahren geschrieben war. Es ist zu lesen im 7. und 8. Kapitel des Buches der Weisheit — dem Glaubenden Heilige Schrift und Vorsehung: (Pauler, der Nachkomme vornehmer und begüterter Vorfahren, blieb bei tief ernster Lebensauffassung und -führung unverheiratet):

Sie (die Weisheit) liebte und ersehnte ich von Jugend an,
 Und strebte sie als meine Braut heimzuführen,
 Und wurde ein Liebhaber ihrer Schönheit...
 Ich beschloß also, diese als Lebensgefährtin heimzuführen
 Sie würde mir, wie ich wußte, eine glückbringende Ratgeberin
 sein,
 Und ein Trost in Sorgen und Kummernis.
 Um ihretwillen würde ich Ruhm erlangen bei der Menge
 Und, obgleich noch ein Jüngling, Ehre bei den Ältesten.
 Schwiege ich, so würde man warten,
 Redete ich, würde man aufmerken...
 Um ihretwillen würde ich Unsterblichkeit erlangen
 Und ein ewiges Andenken bei der Nachwelt hinterlassen . . .
 Kehrete ich in mein Heim zurück, so würde ich mich bei ihr ausruhen.
 Denn der Umgang mit ihr hat nichts Bitteres,
 Und ihre Gesellschaft keinen Verdruß,
 Sondern Freude und Wonne.
 Indem ich dies bei mir bedachte,
 Und in meinem Herzen erwog,
 Da ging ich umher und suchte, wie ich sie in mein Haus aufnehmen könnte.
 Ich war ein wohlbeanlagter Knabe
 Und hatte eine gute Seele erlangt . . .
 Da ich aber einsah, daß ich nicht anders in ihren Besitz könnte kommen,
 Als wenn sie Gott mir verliehe,
 So wandte ich mich an den Herrn und bat ihn,
 Und es ward mir Einsicht gegeben;
 Ich flehte, und es kam zu mir der Geist der Weisheit.
 Ich schätzte sie höher als Zepter und Throne,
 Und achtete im Vergleich zu ihr den Reichtum für nichts . . .
 Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie . . .
 Doch wurden mir alle Güter zugleich mit ihr zuteil,
 Und ungezählter Reichtum war in ihren Händen . . .
 Arglos lernte ich sie kennen, neidlos teilte ich sie mit,
 Ihren Reichtum verbarg ich nicht . . .

„DAS WESEN DER PHILOSOPHIE“ NACH PAULER

VON JULIUS MOÓR.

Inhalt: 1. Die Philosophie als reduktive Forschung. — 2. Die Philosophie als Wissenschaft der autonomen Sätze. — 3. Die Philosophie als Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften. — 4. Die Philosophie als Wissenschaft der universalsten Klassen. — 5. Die philosophischen „Grundwissenschaften.“ — 6. Die „angewandten“ Philosophien. — 7. Die Rechtsphilosophie.

Wir hätten den folgenden Erörterungen auch den Titel: „Das Verhältnis der Philosophie und der Fachwissenschaften im Systeme Paulers“ geben können, da die Philosophie auch nach Pauler eine Wissenschaft ist, d. h. in die theoretische Sphäre fällt und demgemäß die Bestimmung ihres Wesens in ihrer Abgrenzung von den Fachwissenschaften besteht.

Es ist ein kennzeichnender Zug des Unterschiedes von Philosophie und Fachwissenschaften, daß, während die Fachwissenschaften die methodische Bestimmung ihres eigenen Forschungsgebietes aus einer im logischen Sinne über ihnen stehenden allgemeineren Wissenschaft und letzten Endes aus der Philosophie, der Wissenschaft der angewandten Logik, erhalten, die Philosophie die Entscheidung einer von ihr angestrebten *actio finium regundorum* nicht vom Richterstuhle irgendeiner allgemeineren Wissenschaft erwarten kann. Die Philosophie selbst muß auch das Gebiet der eigenen Forschung bestimmen und begrenzen, und wenn sie dies tut, erhebt sie sich gleichsam über sich selbst. Eben darum ist das vornehmste und zugleich grundlegendste Problem der Philosophie: die Bestimmung des Wesens der Philosophie. Und da sie dieses durch eine Abgrenzung von den Fachwissenschaften feststellt, erhebt sie sich über die Fachwissenschaften hinaus und damit gleichsam über sich selbst: sie findet sich selbst und ihr eigenes Zentralproblem. Schon auf

Grund des Gesagten wird das Wesen der Philosophie, als der allgemeinsten Wissenschaft klar: ihre Universalität und ihr über die Fachwissenschaften hinausweisender erkenntnistheoretischer Charakter.¹

Je stärker im Philosophen die systembildende Kraft, umso mehr bedarf sein System des das Wesen der Philosophie feststellenden archimedischen Punktes. Darüber aber, daß es für das ungarische philosophische Denken bisher keinen mächtigeren systembildenden Geist als Ákos von Pauler gegeben hat, dürfte kaum ein Zweifel bestehen.

Auch vom Gesichtspunkte der sogen. Fachphilosophien aus ist die Bestimmung des Wesens der Philosophie grundlegend wichtig, wenn es überhaupt angeht, mit diesem paradoxen Ausdrucke jene philosophischen Disziplinen zu bezeichnen, deren Allgemeinheit durch die Bestimmtheit ihrer Gegenstände beschränkt ist, wie z. B. die Natur-, Geschichts-, Sozial-, Rechts-, Staats-, Kultur-, Kunst-, Moral- und Religionsphilosophie. Wenn es im Bereiche der mit dem Pleonasmus „allgemein“ bezeichneten Philosophie eine Frage gibt, die diese Teilphilosophien gleichförmig und dennoch in allererster Linie betrifft, dann ist dies zweifellos die Frage des Wesens der Philosophie. Von ihrer Entscheidung in diesem oder jenem Sinne hängt es ab, ob es bei einer Beschränkung der Forschung auf ein Segment des Kosmos, d. h. bei ihrer nur relativen Universalität, möglich ist, noch von Philosophie zu sprechen und ob die erwähnten Fachphilosophien als Hofdamen der „Königin der Wissenschaften“ in der hohen Region der Philosophie Platz nehmen dürfen. Von der Auffassung vom Wesen der Philosophie hängt es ab, ob in der Gliederung der Wissenschaften ein Übergang zwischen der Philosophie und der Fachwissenschaft denkbar ist. Und wenn ja, dann muß erst recht die Vorstellung vom Wesen der Philosophie jenem als Leitstern dienen, der vom Gebiete der Fachwissenschaften her in das Reich der Philosophie zu gelangen trachtet. Wenn es überhaupt richtig ist, von Fachphilosophien zu sprechen, dann müssen diese von der Philosophie ihre leitenden Gesichtspunkte beziehen, müssen in

¹ Diese Universalität der Philosophie hebt ganz besonders scharf hervor: Rickert: System der Philosophie, I., Tübingen, 1921; in der ungarischen Literatur Bartók: A filozófia lényege (Das Wesen der Philosophie), Szeged, 1924.



Harmonie sein mit der Auffassung vom Wesen der Philosophie: „Sie müssen zur angewandten Philosophie werden.“²

Das Gesagte begründet es, daß ich, wenn es in meiner Absicht liegt, als bescheidener Vertreter einer sogen. Fachphilosophie mit anspruchslosen Zeilen dem Andenken des großen systembildenden ungarischen Philosophen zu huldigen, seine Auffassung vom Wesen der Philosophie zum Gegenstande meiner Untersuchung machen muß. Wie ich ein Jahrzehnt vorher der mächtigen Feuersäule seines klaren, reinen Geistes gefolgt bin, indem ich auf Grund seiner Auffassung vom Wesen der Philosophie die Rechtsphilosophie als die Untersuchung der gemeinsamen Präsuppositionen aller Rechtswissenschaften aufzufassen versuchte,³ ebenso sei es mir nun gestattet, aus dieser Auffassung den Funken zu holen, mit dem ich das glimmende Licht der pietätvollen Erinnerung auf seinem frischen Grabe entzünden möchte.

1. Die Philosophie als reduktive Forschung.

Wenn wir den innersten Kern jener Vorstellung vom Wesen der Philosophie, die Pauler vertreten hat, suchen, dann können wir ihm in der Lehre begegnen, daß die Philosophie die Präsuppositionen der Fachwissenschaften klarzulegen trachte. Nach dieser Auffassung wäre die Philosophie „der logische Abschluß“ der Fachwissenschaften, der jene Sätze erforscht, die die Fachwissenschaften nicht bewiesen, doch deren Gültigkeit sie dennoch präsupponiert haben, da ohne deren Gültigkeit ihre Lehren nicht bestehen könnten. Auf solche nicht bewiesene Präsuppositionen aber hat jede Fachwissenschaft sich umsomehr zu stützen, als jeder Beweis darin besteht, daß ein zu beweisender Satz mit Hilfe anderer bewiesen wird, und weil die Reihe jener heteronomen Sätze, die ihre Gültigkeit aus anderen vorhergehenden Sätzen schöpfen, zuletzt zu den sogenannten autonomen Sätzen hinführt, deren Gültigkeit allein in sich selbst

² Pauler: Einführung in die Philosophie (ung.), III. Ausgabe (1933), S. 9.

³ Moór: Einführung in die Rechtsphilosophie (ung.), Budapest, 1923, S. 25.

beruht, die also schon nicht mehr bewiesen werden können, deren Beweis aber gar nicht nötig ist, da sie evident und die sichersten unter den verstandesmäßig erfassbaren Sätzen sind. Wenn jedoch die Philosophie die Erforschung der Präsuppositionen, d. h. der logischen Bedingungen der Fachwissenschaften ist, dann würde sie in der Tat mit der „reduktiven Forschung“ zusammenfallen, da nach Pauler die Methode der Reduktion eine Schlußfolgerung von den logischen Konsequenzen auf die logischen Antezedentien ist. Darnach würde die Methode der Philosophie die Wissenschaft der Philosophie bestimmen und gegen die Fachwissenschaften abgrenzen, was sehr viel Ähnlichkeit mit dem Kantischen Gedanken zeigt, daß die Methode der Erkenntnis den Gegenstand der Erkenntnis bestimme.⁴

Die Identifizierung der Philosophie mit der reduktiven Forschung würde dem entsprechen, was Pauler von der Reduktion als „dem der philosophischen Forschung eigentümlichen Verfahren“ sagt. Eine der bedeutsamsten geistigen Schöpfungen unseres Philosophen ist es, daß er „die Reduktion als selbständige, der Induktion und Deduktion ebenbürtige Methode“ entdeckt hat.⁵ Und da die „Erforschung der Präsuppositionen“ gleichbedeutend ist mit der „regressiven Spekulation“, der „reduktiven Forschung“, so ist es klar, daß auch die Auffassung von der Philosophie als Untersuchung der Präsuppositionen der Fachwissenschaften — obgleich wir dieser Auffassung auch vor Pauler schon begegnen — erst nach Paulers Ausführungen über die Methode der Reduktion tieferen Sinn erhält. Es würde demnach nicht überraschen, wenn der vorzügliche Theoretiker der Reduktion gerade in der Methode der Reduktion das Kriterium der philosophischen Forschung fände.

Dennoch aber wäre es unstichhältig, Pauler die einfache Gleichsetzung von Philosophie und Reduktion zuschreiben zu wollen. Unser Philosoph stellt nämlich einerseits mit Bestimmtheit fest „daß die reduktive Methode in der Philoso-

⁴ S. z. B. Cohens „methodischen Idealismus.“

⁵ Pauler: Logik, Berlin u. Leipzig, 1929, 270 S. — An dieser Stelle sei bloß auf die Ähnlichkeit der Reduktion mit der Frage der Kantischen transzendentalen Methode: „Wie ist Wissenschaft überhaupt möglich?“ aufmerksam gemacht.

phie nicht die einzige, sondern bloß die „Hauptmethode“ sei, für die die beiden anderen Grundmethoden (Induktion und Deduktion) „gelegentliche Hilfsmittel“ werden können,⁶ anderseits aber hebt er deutlich hervor, daß auch die Fachwissenschaften die Methode der Reduktion anwenden können: So ist er der Ansicht, daß Euklides aller Wahrscheinlichkeit nach durch reduktive Methode zur Erkenntnis der Axiome der Geometrie gelangt sei,⁷ und spricht allgemein außer der „philosophischen Reduktion“ auch von einer „ontologischen“ und „mathematischen“ Reduktion, obzwar es das Ziel dieser beiden letzterwähnten Reduktionen ist, bis zur Schichte der autonomen Sätze — die schwerlich nicht als Region der Philosophie betrachtet werden kann -- vorzudringen. Die ontologische Reduktion führt nämlich zu autonomen ontologischen Sätzen, zu „Wahrheiten, die Urtatsachen ausdrücken“, die mathematische Reduktion jedoch zu autonomen Sätzen, die sich auf Relationen beziehen, zu mathematischen „Axiomen“.⁸

2. Die Philosophie als Wissenschaft der autonomen Sätze.

Wenn wir auch vollkommen außer acht lassen, daß die Philosophie außer der Methode der Reduktion auch andere Methoden als „gelegentliche Hilfsmittel“ verwenden kann, so müssen wir doch auf Grund des Gesagten den Kreis der philosophischen Forschung enger ziehen als den der reduktiven. Es ist ein naheliegender Gedanke, bloß diejenigen Reduktionen, die autonome Sätze erschließen, als philosophische Forschung zu betrachten. Pauler nennt die Philosophie in der Tat wiederholt die Wissenschaft der letzten Präsuppositionen. Es bedeuten jedoch diese und die autonomen Sätze dasselbe. Diese Auffassung würde einen Großteil der vom Gebiete der Fachwissenschaften ausgehenden und die lange Reihe der heteronomen Sätze durchschreitenden Reduktionen der sogen. fachphilosophischen Forschung überlassen und

⁶ Logik, S. 274.

⁷ Logik, S. 275.

⁸ Logik, S. 271—274.

bloß die Untersuchung der zu unmittelbar-autonomen Sätzen führenden Reduktionen und der letzten Präsuppositionen selbst für die Philosophie behalten. Dies würde natürlich einem Übergang von der Philosophie zur Fachwissenschaft eine weite, dehnbare Möglichkeit erschließen. Nach dieser Auffassung wäre die Philosophie die Wissenschaft der autonomen Sätze und folglich könnte sie als die Wissenschaft der absoluten Sätze, der absoluten Gültigkeit, kurz gesagt des Absolutums, oder als die Untersuchung der Grenzen des Wissens bezeichnet werden.

Immerhin gibt es Momente, die gegen diese Deutung der Paulerschen Auffassung sprechen. So z. B. gleich der Umstand, daß unser Philosoph die Feststellung des Systems der autonomen Sätze als „Grenze der reduktiven Forschung, d. h. der philosophischen Erkenntnis“ betrachtet.⁹ Er bezeichnet also die Untersuchung der Grenzen der Erkenntnis nicht als den eigentlichen Gegenstand und die eigentliche Aufgabe der Philosophie, sondern auch die philosophische Untersuchung ist nach ihm an ihre Grenze gelangt, sobald sie zu den autonomen Sätzen gekommen ist. Gegen die in Rede stehende Interpretation spricht auch der Umstand, daß Pauler die Untersuchung der mathematischen Axiome nicht für die Aufgabe der Philosophie hält, obwohl diese Axiome unzweifelhaft autonome Sätze, die „elementaren Ausgangspunkte“ der mathematischen Erkenntnis sind.

3. Die Philosophie als Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften.

Allein am meisten spricht gegen obige Interpretation der Umstand, daß sich Pauler nicht damit begnügt, die Philosophie als die Wissenschaft der letzten Präsuppositionen zu bezeichnen, sondern daß er sie mit einer weitergehenden Beschränkung als die „methodische Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften“ charakterisiert.¹¹ Es ist wahr, dass diese Charakterisierung in

⁹ Einführung in die Philosophie, S. 15.

¹⁰ Logik, S. 273.

¹¹ Einführung, S. 9.

gewissem Maße zweideutig ist, da sie ja nicht nur die Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften, sondern auch die der besonderen letzten Präsuppositionen jeder einzelnen Wissenschaft bedeuten kann. Die Wissenschaften können nämlich nicht nur solche gemeinsame letzte Präsuppositionen haben, die sich aus ihrem Wissenschaftscharakter ergeben, sondern auch solche besondere letzte Präsuppositionen, die sich aus der Besonderheit ihres Gegenstandes ergeben. Solche besondere letzte Präsuppositionen der Wirklichkeitswissenschaften sind z. B. jene, die sich auf die allgemeine Natur der Wirklichkeit beziehen, und innerhalb des Kreises der Wirklichkeitswissenschaften baut die Wissenschaft der räumlichen Wirklichkeit wieder auf anderen letzten Präsuppositionen als die Disziplin, die sich mit der psychischen Wirklichkeit befaßt. Diese Doppelsinnigkeit kann unserer Ansicht nach jedoch die Feststellung, die die Philosophie als die Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen „aller Wissenschaften“ definiert, deshalb nicht zweideutig machen, weil diese Definition zweifellos bloß auf die gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften verweisen kann und infolgedessen die Untersuchung der besonderen letzten Präsuppositionen der einzelnen Wissenschaften aus dem Bereiche der Philosophie ausschließt. Wenn Pauler diese Einschränkung nicht gewollt hätte, dann hätte es vollkommen genügt zu sagen, daß die Philosophie die Untersuchung der letzten Präsuppositionen der Wissenschaften sei, und es wäre vollkommen überflüssig gewesen, mit solcher Betonung hervorzuheben, daß diese Untersuchung auf die gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften abziele. — Als er in den ersten sieben Paragraphen seines Werkes: „Einleitung in die Philosophie“ die fünf philosophischen Grundwissenschaften vorführt, stellt er sowohl die Logik als auch die Ethik, die Ästhetik und die Ideologie als die Untersuchung der gemeinsamen Präsuppositionen jeder wissenschaftlichen Forschung dar. Bloß bei der Darlegung der Metaphysik geht er nicht von der Wissenschaft im allgemeinen, sondern von den empirischen Wirklichkeitswissenschaften aus. Der Grund hiefür ist unserer Ansicht nach jedoch der, daß Pauler in der Tat nahe daran ist, die Fachwissenschaften mit den Wirklich-

keitswissenschaften zu identifizieren, da er außer der Philosophie und der Wirklichkeitswissenschaft keine andere Wissenschaft mehr anerkennt als die Mathematik, und auch von dieser lehrt, daß sie die Voraussetzung dieser Wirklichkeitswissenschaft, die Untersuchung der Präsuppositionen der den Zahlengesetzen unterworfenen Wirklichkeit und deshalb — wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck zu gebrauchen — gleichsam die Philosophie der Wirklichkeitswissenschaft sei.¹² Umso auffälliger ist es, daß unser Philosoph, obzwar er mit dieser Auffassung die ganze Mathematik in den Bereich der Philosophie gezogen hat, die Untersuchung der letzten Präsuppositionen der Mathematik nicht in die Philosophie aufnimmt.

Wenn wir auf Grund des Gesagten die Paulersche Auffassung vom Wesen der Philosophie derart deuten, daß die Philosophie die Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften, demnach der universalen Präsuppositionen unseres gesamten Wissens sei, dann sind wir damit zu einer die Universalität der Philosophie stark betonenden Definition gelangt. Diese Auffassung sichert zugleich den Fachphilosophien von bloß relativer Allgemeinheit einen sehr guten wissenschaftstheoretischen Platz: die Untersuchung der besonderen letzten Präsuppositionen der einzelnen Fachwissenschaftskreise. In die Augen springend ist außerdem der erkenntnistheoretische Charakter dieser Auffassung. Wenn wir nämlich den gemeinsamen Präsuppositionen aller Wissenschaften nachforschen, dann müssen wir den Unterschied, der sich aus der Verschiedenheit des Gegenstandes der einzelnen Wissenschaften ergibt, außeracht lassen und uns bloß auf die Erforschung des allen gemeinsamen Wissenschaftscharakters, d. h. jener Präsuppositionen beschränken, die durch das Wesen der theoretischen Erkenntnis gegeben sind. Die Erforschung der Präsuppositionen, die sich aus der Besonderheit des den einzelnen Wissenschaften eigenen Gegenstandes ergeben, müßten wir daher den durch die Bestimmtheit ihres Gegenstandes charakterisierten Fachphilosophien überlassen. Es ist natürlich, daß die Philosophie auch getrennt die einzelnen Fachwissenschaften untersuchen

¹² Einführung, S. 11. — Vgl. hiezu: Logik, S. 225.

wird, aber nur zu dem Zwecke, um die Präsuppositionen, die sie mit allen übrigen Fachwissenschaften gemeinsam haben, aufzudecken. So weist z. B. Pauler aus der Untersuchung der einzelnen Zweige der Wirklichkeitswissenschaft nach, wie wichtig in jedem einzelnen — und nicht nur in der Geschichtswissenschaft — das Verfahren der Selektion ist.¹³

4. Die Philosophie als Wissenschaft der universalsten Klassen.

In der oben besprochenen Definition glauben wir den Kern jener Auffassung vom Wesen der Philosophie, die Pauler vertreten hat, gefunden zu haben. Diese Definition trägt der auf die Totalität des Wissens gerichteten Allgemeingültigkeit und dem auf eine absolute Gültigkeit abzielenden, also formalen Charakter der Philosophie am ehesten Rechnung. Diese Definition ist auch vom Gesichtspunkte der sogenannten Fachphilosophien aus die fruchtbarste und sichert den glattesten Übergang aus der Region der Philosophie in das Gebiet des Fachwissenschaften.

Eine andere Frage ist es, ob Pauler selbst in allem an seiner vorliegenden Auffassung von der Philosophie festgehalten hat, und ganz besonders, ob er diese Auffassung dann, als er den Kreis der „philosophischen Grundwissenschaften“ bestimmte, mit aller Strenge geltend machte.

In dieser Hinsicht kann vor allem nicht bezweifelt werden, daß er es für nötig hielt, den stark erkenntnistheoretischen, also formalen und methodologischen Charakter seiner erwähnten Auffassung durch die Feststellung abzuschwächen, daß „wir nicht bei jener Definition haltmachen können“, die in der Philosophie eine Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften sieht, „da sie bloß den Weg, nicht aber den speziellen Gegenstand der philosophischen Forschung bezeichnet.“¹⁴ In Anbetracht des Umstandes, daß „jede philosophische Wissenschaft die Merkmale gewisser Klassen der Dinge erforscht,“ definiert er die Philosophie als die Untersuchung der die Präsup-

¹³ Logik, S. 223 ff.

¹⁴ Einführung, S. 9.

positionen der Fachwissenschaften bildenden Klassen, d. h. „als die Wissenschaft von den universalsten Klassen.“¹⁵

Abgesehen davon, daß der Gegenstand der philosophischen Forschung nicht irgendeine Klasse der Dinge, sondern die Totalität¹⁶ der Dinge ist, kann diese Ergänzung der Auffassung vom Wesen der Philosophie durch die Berücksichtigung des Gegenstandes nicht viel bedeuten, wenn wir jene universalsten Klassen der Dinge, „deren Bestand die Präsupposition der Fachwissenschaften ist.“ als Gegenstand der Philosophie bezeichnen. Diese Klassen gehören demnach zu den „letzten Präsuppositionen“ der Fachwissenschaften, und auf diese Weise sind wir auch bei Berücksichtigung des Gegenstandes nicht über die Definition hinausgekommen, die in der Philosophie „die Untersuchung der letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften“ sieht. Die Berücksichtigung der universalsten Klassen der Dinge bedeutet höchstens ein Abrücken zu jener Auffassung, die nicht nur die Erforschung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften, sondern auch der besonderen letzten Präsuppositionen der einzelnen Fachwissenschaften in den Wirkungskreis der Philosophie verweist, indem sich gemäß den universalsten Klassen der Dinge die universalsten Gliederungen der Fachwissenschaften voneinander separieren.

An der stark erkenntnistheoretischen Färbung der Auffassung vom Wesen der Philosophie kann sich also nicht viel ändern, wenn wir die universalsten Klassen der als Gegenstand der Erkenntnis dienenden Dinge als Gegenstand der

¹⁵ Einführung, S. 10.

¹⁶ Vgl. Anton Schütz: Die Elemente der Philosophie im Geiste des hl. Thomas. Budapest, 1927. S. 1: „Die Philosophie unterscheidet sich hinsichtlich des Gegenstandes darin von den Fachwissenschaften, daß ihr Gegenstand nicht jeweils ein Segment der Wirklichkeit, sondern der ganze Kreis der erkennbaren Wirklichkeit ist; aber nicht in enzyklopädischer oder polyhistorischer Verarbeitung, sondern beim Lichte der höchsten Gesichtspunkte, der Prinzipien oder Ursachen gesehen.“ — Wir irren vielleicht nicht, wenn wir in dieser Feststellung unter dem „ganzen Kreis der erkennbaren Wirklichkeit“ den ganzen Kreis der erkennbaren Dinge verstehen, da doch zweifellos außer der empirischen Wirklichkeit auch die Dinge von bloß ideeller Subsistenz (Gültigkeiten, Werte, Ideen) zum Gegenstande der philosophischen Erkenntnis gehören, so auch jene höchsten Gesichtspunkte selbst, bei deren Lichte die Philosophie die Totalität der erkennbaren Dinge prüft.

Philosophie bezeichnen. Es ist zweifellos, daß sich jede Erkenntnis auf etwas, auf irgendein Ding als Gegenstand richtet und daß das Problem „des Erkenntnisgegenstandes“ eine erkenntnistheoretische Frage ersten Ranges ist.¹⁷ Und es ist weiters zweifellos, daß in der Philosophie auch der Weg der wissenschaftlichen Forschung zum „speziellen Gegenstande“ der Untersuchung wird. Wenn wir die Philosophie als „die Wissenschaft von den universalsten Klassen betrachten, dann bedeutet dies doch nur, daß wir von den „philosophischen Grundwissenschaften“ außer der Logik auch die Ideologie in den Kreis der Philosophie einbezogen haben, was die Rahmen der Erkenntnistheorie noch lange nicht gesprengt hat, die nach Paulers Auffassung die spezielle Verbindung logischer und metaphysischer Fragen ist, während die Ideologie die letzten Präsuppositionen der Metaphysik enthält.¹⁸ Es ist übrigens auffallend, daß unser Philosoph, der die Philosophie als die „Wissenschaft von den universalsten Klassen“ definiert, zur gleichen Zeit auch von der Ideologie behauptet, daß sie „die allgemeine Theorie des Dings bestimme,“ indem sie untersucht, „in welche allgemeinste Klassen die Dinge einzureihen sind;“ darnach ist die Ideologie — ebenso wie die Philosophie — die Wissenschaft der allgemeinsten, universalsten Klassen, d. h. die Philosophie ist gleichbedeutend mit Ideologie.¹⁹

5. Die philosophischen „Grundwissenschaften.“

Wenn wir die Philosophie nach Pauler als reduktive Forschung, als die Wissenschaft der autonomen Sätze oder der gemeinsamen letzten Präsuppositionen oder der universalsten Klassen definieren, geben wir eigentlich demselben, das Wesen der Philosophie erfassenden Zentralgedanken Ausdruck. Die reduktive Forschung führt letzten Endes zu auto-

¹⁷ Siehe z. B. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis (1. Aufl., 1892, VI. Aufl. 1928).

¹⁸ Einführung, S. 9. (§§ 6 und 7).

¹⁹ Einführung, S. 8, S. 9—10. — Diese „Ideologie“ genannte philosophische Grundwissenschaft Paulers entspricht der „Gegenstandstheorie“ Meinongs oder der „Ontologie“ im Sinne Nicolai Hartmanns.

nomen Sätzen, zu letzten Präsuppositionen, zu universalsten Klassen, und diese drei abweichenden Bezeichnungen decken in ihrem Wesen ein- und denselben Gedanken; die Abweichung ergibt sich hauptsächlich aus der Anwendung und abweichenden Deutung der Attribute „letzt“ und „universalst.“

Mehr Schwierigkeiten bietet jedoch demgegenüber das Bemühen, diese im großen und ganzen einheitliche Auffassung vom Wesen der Philosophie mit den Feststellungen Paulers, welche sich auf die philosophischen Grundwissenschaften beziehen, in Einklang zu bringen, obzwar unser Philosoph das Wesen der Philosophie in erster Linie gerade bei der Übersicht über die einzelnen philosophischen Grundwissenschaften bestimmt.

Wenn wir uns nämlich damit zufrieden geben, daß die Philosophie eine reduktive Forschung ist, dann können wir durch Anwendung der Methode der Reduktion auf irgendeinen Gegenstand von ganz partieller Bedeutung die Grenzen der Philosophie bis zu einer beliebigen Tiefe hinauschieben, auch bis zum Bereiche der kleinsten Detailprobleme der Fachwissenschaften. Und demgemäß könnten wir neben der Sozialphilosophie von einer Philosophie der Wirtschaft, des Kapitalismus, der Arbeitslosigkeit, der Arbeitslosigkeit auf dem Gebiete der Textilindustrie u. s. w. sprechen. Es wäre also die Beschränkung der Philosophie auf die fünf philosophischen Grundwissenschaften Paulers: Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik und Ideologie nicht gerechtfertigt.

Wenn wir hingegen in der Philosophie bloß die Wissenschaft der autonomen Sätze sehen, dann würde, abgesehen davon, daß auch die Untersuchung der mathematischen Axiome in den Bereich der Philosophie gezogen werden müßte, bloß die Untersuchung der sogen. „logischen Grundprinzipien“, der „ethischen und ästhetischen Grundwerte“ und der „metaphysischen Urtatsachen“ sowie der „elementaren ideologischen Gegebenheiten“ hineingehören,²⁰ nicht aber z. B. die Entwicklung der „logischen Gesetze“ oder solche Lehren irgendeiner philosophischen Grundwissenschaft, die sich über die „Elementarmomente“ hinaus verbreiten.

²⁰ Einführung, S. 16—17.

Wenn wir die Philosophie als die Untersuchung der gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften bezeichnen, dann wird sie, wie wir gesehen haben, zur Erkenntnistheorie; und wenn wir sie schließlich als die Wissenschaft von den universalsten Klassen definieren, wird sie zur Ideologie. Wir könnten also auf Grund der beiden letzten Definitionen bloß die Logik und die Ideologie als philosophische Grundwissenschaften betrachten.

Tatsächlich erhebt sich die Logik infolge der universalen Rolle, die die „Wahrheit“ auf dem ganzen Gebiete des Wissens spielt, die Ideologie jedoch zufolge ihrer, sämtliche Klassen der erkennbaren Gegenstände umfassenden Totalität aus dem Kreise der fünf philosophischen Grundwissenschaften Paulers. Das formale Moment der Wahrheitsgeltung einerseits, und das Gehaltmoment des erkennbaren „Etwas“ andererseits, ist in jeder Erkenntnis oder jedem Wissen und somit in jeder Wissenschaft vorhanden. Die Logik stellt das erste, die Ideologie das zweite Moment in den Vordergrund, doch ist darum die Scheidung dieser beiden Grundwissenschaften nicht ganz begründet. Auch die „Wahrheit“ der Logik ist ein „Etwas“ und füllt als eine der Unterklassen des allgemeinen Begriffes „Ding“ nur einen Teil der Ideologie aus und umgekehrt sind alle Dinge der Ideologie „erkennbare“ Etwas und bilden so als von der Wahrheitsgeltung erfaßte „Inhalte“ nur ein Moment, nur eine veränderliche Materie der Erkenntnis, der Wahrheit, und sind mit ihren gesamten Klassen und Unterklassen der Herrschaft der logischen Prinzipien unterworfen. Die Ideologie behandelt die „Wahrheiten,“ in deren Untersuchung sich die Logik erschöpft, bloß als eine Klasse der Dinge: Von diesem Gesichtspunkte aus ordnet sich die Logik der Ideologie unter. Andererseits aber strebt auch die Ideologie nach wahren Feststellungen, und somit kann sie gar keinen Ausgang nehmen, ohne Erstreckung der Gültigkeit der logischen Prinzipien auf ihr ganzes Gebiet; schon der allgemeinste Begriff des „Dinges“ setzt z. B. die Gültigkeit des logischen Grundprinzips der Identität voraus: Von diesem Gesichtspunkte aus ordnet sich die Ideologie der Logik unter.

Unser Philosoph hebt die alle anderen philosophischen Grundwissenschaften, ja sogar die Logik überragende Bedeu-

tung der Ideologie scharf hervor: „Das Ding — sagt er — ist das allgemeinste Moment: Seine Unterklassen sind auch jene Dinge, mit denen sich die Logik, Ethik, Ästhetik und Metaphysik befaßt.“ Ohne Ideologie sind nach ihm auch Logik, Ethik, Ästhetik und Metaphysik in ihrer tiefsten Wurzel, in ihren letzten Präsuppositionen nicht fundiert.“ „Die Ideologie ist — daher — schon eine Voraussetzung der übrigen philosophischen Wissenschaften.“²¹ Würde jedoch daraus nicht folgen, daß nur die Ideologie in Wahrheit als Untersuchung der von diesem Standpunkt aus gesehenen letzten Präsuppositionen, der wirklich letzten Grundlage aller Wissenschaften, d. h. als Philosophie betrachtet werden könne?

Die die übrigen philosophischen Wissenschaften und sogar die Ideologie noch überragende Bedeutung der Logik hebt unser Philosoph nicht so entschieden hervor. Doch kann auch diese seine Auffassung aus verstreuten Feststellungen in seinem Werke herausgelesen werden. Wenn er sagt, daß „auch das Gute und Schöne dadurch wertvoll ist, daß die ihren Wert zum Ausdruck bringenden Thesen wahr sind,“ dann ordnet er eigentlich die Ethik und die Ästhetik der Logik unter; wenn er feststellt, daß „wirklich sein“ soviel bedeutet, wie „nach dem Wahren, Schönen und Guten streben,“ dann unterstellt er die Metaphysik der Ethik und Ästhetik und letzten Endes der Logik.²²

Und sogar die Ideologie unterstellt er der Logik, indem er lehrt, daß „die logischen Grundprinzipien die universalsten Bestimmungen jedes möglichen Gegenstandes umfassen

²¹ Einführung, S. 8, 9, 15.

²² Einführung, S. 248 u. 249. — In der II. Auflage kommt die Überordnung der Logik über die Ethik, Ästhetik und Metaphysik noch deutlicher zum Ausdruck: „... die Wahrheit — sagt er hier in § 253 (S. 299) — ist die Voraussetzung des Schönen und Guten: denn dadurch nämlich ist etwas schön und gut, daß der die Güte und Schönheit zum Ausdruck bringende Satz wahr ist, und dadurch besteht auch das Seiende, daß der Satz, der dessen Existenz verkündet, wahr ist.“ — A. a. O. § 255 (S. 501): „Alles, was ist, ist der Wertidee unterworfen; denn eben dadurch ist es. Vom Gesichtspunkte der Wahrheit aus bedeutet dies, daß das Sein dadurch besteht, daß der das Sein zum Ausdruck bringende Satz wahr ist.“

und so zugleich auch die Ideologie fundieren.“²³ Aus all dem würde jedoch folgen, daß nur jene allgemeinste Logik, die sich mit der Erörterung der drei logischen Grundprinzipien befaßt, als Philosophie im wahrsten Sinne betrachtet werden kann, daß alle übrigen philosophischen Grundwissenschaften, darunter auch die übrigen Teile der Logik und die Ideologie, bloß angewandte Teilphilosophien dieser in der Tat letzten Philosophie sind: Alle Provinzen der Philosophie sind nur dazu da, damit die absolute Herrschaft der logischen Grundprinzipien in ihnen zur Geltung komme. Und in der Tat, wenn wir die Paulersche Philosophie in ihrer Gänze betrachten, müssen wir sagen, daß diese Philosophie die Wissenschaft der logischen Grundprinzipien ist.²⁴

Auch wenn wir aus Paulers System bezüglich des Wesens der Philosophie diese extreme Auffassung nicht ableiten wollten, ist es auf Grund des Gesagten noch immer zweifellos, daß die Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik und Ideologie für unseren Philosophen keine ebenbürtigen grundwissenschaften der Philosophie sein können. Aus Paulers Auffassung würde die Annahme einer letzten Philosophie (*prima philosophia*) folgen, die höchstens die Logik und die Ideologie als eine mit engen Banden zusammengefügte Doppelmonarchie in sich begreift. Die Ethik, Ästhetik und Metaphysik aber wären bloß Lehensprovinzen dieser Doppelmonarchie, die als Fach- oder Teilphilosophien von sehr allgemeinem Charakter betrachtet werden könnten und die auch unterein-

²³ Einführung, S. 25. — Vgl. S. 65: „..... die drei logischen Grundprinzipien drücken nicht nur grundlegende Gesetze unseres Denkens aus, sondern zugleich auch die allgemeinsten objektiven Merkmale jedes Dinges, da sie doch von absoluter Gültigkeit sind. Und eben darum, weil jedes Ding den logischen Grundprinzipien unterworfen ist, ist ihnen auch unser Denken unterworfen, das ebenfalls unter die „Dinge“ gehört.“ — A. a. O. S. 246: „Jede Struktur im Universum wurzelt schließlich in den drei logischen Grundprinzipien (§. 52), da doch diese auch den universalsten formalen Merkmalen jedes Dinges Ausdruck geben.“ Weiters a. a. O., S. 52.

²⁴ In ähnlichem Sinne versteht auch Julius Kornis, der scharfsinnigste Kritiker Paulers, die Paulersche Philosophie. Vgl. seine tiefeschürfende Abhandlung: „Uj magyar filozófiai rendszér. Pauler Ákos filozófiája. — Ein neues ungarisches philosophisches System. Die Philosophie Akos Paulers“. (Minerva, I. Jg. Nr. 1—3, 1922, S. 29—89; siehe vor allem S. 37, 41—42, 52, 55, 65—66, 79, 84, 85—87.)

ander weiter in einem Lebensverhältnis stünden, indem sich nach unseren Philosophen die Ästhetik der Ethik, die Metaphysik aber der Ethik und Ästhetik unterordnet.²⁵ Nach diesen primären Fachphilosophien würden sodann die von ihnen abhängigen spezielleren oder sekundären Fachphilosophien (Natur-, Geschichts-, Sozial-, Rechtsphilosophie u. s. w.) folgen, von denen weiter unten sofort eingehender die Rede sein wird.

Diese dreifache Schichtung der philosophischen Wissenschaften und die Heraushebung von Logik und Ideologie als oberste Schichte ist eine Folge jener Paulerschen Feststellung, daß nur diese beiden Grundwissenschaften die Präsuppositionen sowohl aller übrigen philosophischen Grundwissenschaften als auch sämtlicher Fachwissenschaften seien, daß nur die Logik und die Ideologie die gemeinsamen letzten Präsuppositionen sämtlicher Wissenschaften und jede der beiden außerdem die Präsuppositionen der anderen untersuche. Von der Ethik sind aus dem Kreise der philosophischen Grundwissenschaften nur die Ästhetik und Metaphysik, von der Ästhetik nur die Metaphysik abhängig. Sowohl die Ethik wie auch die Ästhetik wäre außerdem gemeinsame Präsupposition aller Fachwissenschaften.²⁶ Von der Metaphysik schließlich sagt unser Philosoph nicht einmal, daß sie die Präsupposition aller Fachwissenschaften sei, sondern sieht in ihr bloß die Präsupposition der die Erfahrungswirklichkeit untersuchenden Fachwissenschaft.²⁷

²⁵ Hinsichtlich des Verhältnisses von Ästhetik und Ethik s. Einführung, S. 248, bezüglich des Verhältnisses der übrigen zueinander vgl. das Obengesagte. — Zwischen Ethik, Ästhetik und Metaphysik als primären Fachphilosophien müßte ein Platz auch für die aus dem Kreise der Fachwissenschaften hinausstrebende Mathematik gefunden werden, die nach Pauler, wie schon gesagt, ebenso die Präsuppositionen der Wirklichkeitswissenschaft untersucht wie die Metaphysik; die aber, da sie die vom Sein unabhängigen „zahlenmäßigen“ Präsuppositionen der Wirklichkeit untersucht, vor der die ontologischen Präsuppositionen untersuchenden Metaphysik, neben der gleichfalls reine „Gültigkeiten“ behandelnden Ethik und Ästhetik, gesetzt werden könnte. Das Problem der Mathematik ist nämlich unserer Meinung nach im Geiste der Paulerschen Auffassung mit den Erörterungen der Ideologie über den Relationskalkül überhaupt noch nicht erschöpft.

²⁶ Einführung, S. 6.

²⁷ Einführung, S. 7. — Der Umstand, daß die Metaphysik einen untergeordneten Platz im Systeme einnimmt, steht gewissermaßen im Ge-

Jene Argumentation, mit der unser Philosoph die Ethik als Untersuchung der letzten Präsuppositionen jeder wissenschaftlichen Forschung hinstellt, weil jedes wissenschaftliche Forschen auch ein menschliches Handeln sei, und mit der er von der Ästhetik dasselbe behauptet, weil jede Wissenschaft auch eine schöpferische Leistung sei, ist nicht überzeugend, worauf bereits Kornis hingewiesen hat.²⁸ Auf der Grundlage, daß das wissenschaftliche Forschen ein Handeln sei, könnte die ganze empirische Psychologie in den Bereich, der Philosophie gezogen werden, obwohl Pauler die Psychologie für eine Fachwissenschaft und nicht für eine philosophische Wissenschaft hält.²⁹ Die auf besagter Grundlage erfolgte Einreihung der Ethik in den Kreis der philosophischen Grundwissenschaften ist eigentlich eine Art von nichterlaubtem Psychologismus: Die Wissenschaft als System wahrer Sätze oder als System „beweisbarer Erkenntnisresultate“³⁰ ist mit der wissenschaftlichen Forschung als mit einer zu irgendeiner Zeit sich abwickelnden empirischen Handlung nicht zu verwechseln; wenn wir die Präsuppositionen der Wissenschaften untersuchen, dann suchen wir die logischen Antezedentien für den Bestand systematischer Erkenntnisse, wollen aber nicht den Wert oder Unwert irgendeiner empirischen Handlung beurteilen. Doch wenn wir dies alles auch nicht in Betracht zögen, so könnten wir dennoch, auf besagter Grundlage bloß jene eine ethische Norm, „daß du die Wahrheit suchen sollst“, in den Bereich der Philosophie ziehen, nicht aber den ganzen Kreis der ethischen Normen, der als Gegenstand der Wissenschaft, nicht aber als deren logische Präsupposition in Rechnung kommen kann. Dasselbe gilt natürlich, und zwar in erhöhtem Maße, auch hinsichtlich der Ästhetik.

Wenn weder die Ethik noch die Ästhetik als eine den ge-

gensatz zu jener Bedeutung, die unser Philosoph sonst, besonders am Ende seines Lebens, dieser Wissenschaft zugeschrieben hat.

²⁸ Vgl. sein zitiertes Werk, S. 42: „Sollten sich die Ethik und Ästhetik in der Tat bloß damit befassen, gewissen Wertvoraussetzungen der fachwissenschaftlichen Forschung nachzugehen?“

²⁹ Einführung, S. 9. — Die „Fachwissenschaft“ der empirischen Psychologie kann des ungeachtet nach Pauler als propädeutische, d. h. einleitende Wissenschaft der Philosophie betrachtet werden.

³⁰ Logik, S. 222.

meinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften nachforschende Disziplin betrachtet werden kann, so bedeutet ihre Aufnahme unter die philosophischen Grundwissenschaften eigentlich nichts anderes, als daß Pauler die geschichtlich entwickelten philosophischen Disziplinen unter die schlanke Kuppel seiner eigenen Philosophie fassen wollte, obgleich drei von den fünf philosophischen Grundwissenschaften: Ethik, Ästhetik und Metaphysik, dort nicht Platz finden können — vorausgesetzt, daß wir seine Auffassung vom Wesen der Philosophie genau nehmen.

Logik und Ideologie heben sich auf Grund des Gesagten noch bestimmter aus dem Kreise der „philosophischen Grundwissenschaften“ heraus: als die oberste Schichte in der dreifachen Schichtung der philosophischen Wissenschaften.

6. Die „angewandten“ Philosophien.

Auf der untersten Stufe dieser Gliederung — nach der Ethik, Ästhetik und Metaphysik, die jetzt nur mehr als primäre Fachphilosophien zu betrachten sind — könnten Platz finden: die Natur-, Geschichts-, Sozial-, Rechts-, Staats-, Kultur-, Kunst-, Moral- und Religionsphilosophie, die als sekundäre Fachphilosophien bezeichnet werden könnten, die unmittelbar von den primären abhängig sind und welche Pauler als angewandte philosophische Disziplinen betrachtet.

Auf diese angewandten Philosophien schweift unser Philosoph eigentlich nicht eingehender ab und faßt sie in sehr charakteristischer Weise weder bei der Behandlung des Wesens der Philosophie noch in der Logik ins Auge. Mit Ausnahme der einen Rechtsphilosophie, die er in der Ethik gerade nur berührt,³¹ behandelt er die übrigen in dem Kapitel „Angewandte Metaphysik“ des Abschnittes über „Die Probleme der Metaphysik.“³²

Im allgemeinen ist seine Auffassung von der angewandten Philosophie die, daß sie die Anwendung gewisser Lehren der philosophischen Grundwissenschaften auf irgendeine

³¹ Einführung, S. 108—109.

³² Einführung, S. 168—176. Die Naturphilosophie berührt er ganz kurz auch schon vorher: vgl. Einf., S. 9.

Klasse der Dinge sei, und daß sie außerdem die Ergebnisse der sich mit den betreffenden Dingen befassenden Fachwissenschaften verwerte. So ist z. B. die Naturphilosophie nichts anderes als die Anwendung der Lehren der allgemeinen Metaphysik auf die räumliche Wirklichkeit mit Benützung der Ergebnisse der Naturwissenschaft“.³³ Diese Auffassung ist nicht ganz genau, da ja die „Fachphilosophie“ nicht die Resultate der Fachwissenschaft verwertet, sondern die Präsuppositionen dieser Resultate erforscht; d. h. die irgendeiner Fachwissenschaft eigenen speziellen letzten Präsuppositionen enthüllt und sie mit den gemeinsamen letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften (der Philosophie) in Verbindung bringt. Streng genommen ist also hier von einer Anwendung der Lehren der allgemeinen Philosophie nicht die Rede, da wir ja nicht von der Philosophie unseren Ausgang nehmen und in die Fachwissenschaft gelangen, sondern von der Fachwissenschaft ausgehen und uns die speziellen Präsuppositionen der betreffenden Fachwissenschaft zu den letzten Präsuppositionen: in die Philosophie geleiten. Mit der Paulerschen Auffassung vom Wesen der Philosophie steht diese letzte präzisere Formulierung in Einklang.

Und in der Tat geht unser Philosoph, da er die Problematik der Naturphilosophie entwickelt, von den drei die räumliche Wirklichkeit untersuchenden Fachwissenschaften, der Chemie, Physik und Biologie, aus und gelangt, indem er den Präsuppositionen dieser Fachwissenschaften nachforscht, zu den in die allgemeine Metaphysik greifenden Problemen der Naturphilosophie.³⁴

Bei Behandlung der Probleme der Geistesphilosophie geht er jedoch gerade auf dem entgegengesetzten Wege vor. Er geht von der Philosophie aus, zwingt deren Gesichtspunkte, hauptsächlich die drei logischen Grundprinzipien, den Fachwissenschaften, die sich mit der psychischen Wirklichkeit befassen, auf und gelangt nach unserer Anschauung nicht zu brauchbaren Ergebnissen. Ohne, daß wir seine diesbezüglichen sehr verwickelten, in vieler Hinsicht gekünstelten und mit der *communis opinio* über das Wesen der frag-

³³ Einführung, S. 9.

³⁴ Einführung, S. 168—175.

lichen Fachphilosophien wenig rechnenden Ansichten genauer besprechen möchten, sei es uns gestattet, uns bloß auf die Feststellung zu beschränken, daß Pauler in allen Zweigen der Geistesphilosophie nur die auf die psychische Wirklichkeit angewandte Metaphysik sieht. Diese Zweige der Geistesphilosophie, in der Reihenfolge, die sich aus der Anwendung der logischen Grundprinzipien ergibt, sind folgende:

1. die Philosophie der individuellen Psychologie, 2. die Philosophie der kollektiven Psychologie, 3. die Sozialphilosophie oder Soziologie, 4. die Geschichtsphilosophie, 5. die Religionsphilosophie, 6. die Kulturphilosophie und 7. die Kunstphilosophie. Über die Kulturphilosophie bemerkt er wohl, daß sie „ihre volle Perspektive natürlich nur auf Grund der Ethik erhalte,“ und über die Kunstphilosophie, daß sie auf der Ästhetik „beruhe,“ sonst jedoch ist er der Ansicht, daß sämtliche Zweige der Geistesphilosophie „die fachwissenschaftliche Untersuchung des Seelenlebens mit den Sätzen der Metaphysik verbinden.“

Das Wort Geist bedeutet also in der gegebenen Zusammensetzung ausschließlich eine „psychische Wirklichkeit“ und keinen Bedeutungsinhalt (z. B. Werte), was wir jedoch gewöhnlich mit dem Worte Geist oder Idee zu bezeichnen pflegen, indem wir den geistigen Inhalt der psychischen oder körperlichen Wirklichkeit gegenüberstellen. Ob die sich aus dieser Auffassung ergebende Zurückstellung der ideellen Inhalte in der Sozial-, Geschichts-, Religions-, Kultur- und Kunstphilosophie der speziellen Natur jenes Gegenstandes entspricht, den diese Fachphilosophien untersuchen und dessen nicht so sehr psychophysische Realität als vielmehr der von dieser Realität getragene Inhalt die Philosophie interessieren kann, mit einer Untersuchung dessen wollen wir uns nicht befassen. Wir wollen auch jene Frage bloß berühren, ob die Verweisung der körperlichen Wirklichkeit in die Naturphilosophie, die der psychischen in die Geistesphilosophie und die der geistigen Inhalte in die Ideologie³⁵ — ganz abgesehen davon, daß sie die einzelnen Zweige der Geistesphilosophie ihres eigentümlichen Gegenstandes beraubt — die Naturphilosophie, Geistesphilosophie und Ideologie dadurch

³⁵ Einführung, S. 173—174.

nicht in ein Verhältnis der Koordination bringe, d. h. ob sie nicht diese letztere als die höchste philosophische Grundwissenschaft mit den sekundären Fachphilosophien auf ein Niveau stelle. Wie schwer es ist, die von uns „primäre Fachphilosophien“ genannten „philosophischen Grundwissenschaften“ Paulers (Ethik, Ästhetik und Metaphysik) gegen die sekundären Fachphilosophien abzugrenzen, diesbezüglich können wir nicht nur darauf hinweisen, daß letztere im Rahmen der Metaphysik Paulers Platz finden,³⁶ sondern auch auf die Schwierigkeit, die die Unterscheidung der Ethik von der Moralphilosophie und die der Ästhetik von der Kunstphilosophie bedeutet und die eine Abgrenzung einer denkbaren Wissenschaftsphilosophie von der Logik bedeuten würde.

Die Differenzierung dieser sekundären Fachphilosophien ist sosehr nicht nach logischen Grundprinzipien vor sich gegangen, daß schon die logische Gruppierung dieser Fachphilosophien — besonders der der Naturphilosophie gegenüberstehenden von sozialem, geschichtlichem und kulturellem Charakter — nicht ohne alle Schwierigkeit ist. Unserer Ansicht nach untersucht sowohl die Sozialphilosophie als auch die Geschichtsphilosophie und die Kulturphilosophie ein- und denselben Gegenstand: die menschlichen Gesellschaften. Die Sozialphilosophie betrachtet sowohl den ontologischen Gesichtspunkt der Entwicklung wie den axiologischen des Wertes, die Geschichtsphilosophie den Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung, die Kulturphilosophie den des Wertes als Leitprinzip bei der Untersuchung des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit. Die Rechts- und die Staatsphilosophie sind eigentlich Teile der Sozialphilosophie, deren Verselbständigung durch die hervorragende Rolle motiviert ist, die das Recht und der Staat im Leben der Menschheit spielen. Das Recht und der Staat sind nämlich die Mittel, mit denen man das Leben der menschlichen Gesellschaften am wirksamsten beeinflussen kann und deren unermesslich hohe praktische Bedeutung die gewaltigen Zweige der Rechts- und Staatswissenschaften zur Entwicklung brachte. Kunst-, Moral- und Religionsphilosophie sind

³⁶ Abgesehen von der Rechtsphilosophie, wovon schon weiter oben die Rede war.

ihrerseits Teile der Kulturphilosophie, die das Leben der Menschheit vom leitenden Gesichtspunkte des Wertes aus erfaßt. Ihre Entfaltung zu selbständigen Wissenschaften ist begründet durch die große gesellschaftliche Bedeutung der durch sie untersuchten Werte, ferner durch die dem Leben der Menschheit sinnverleihende Bedeutung der Kunst, Moral und Religion und die relativ hohe Entwicklung der sich mit ihnen befassenden Wissenschaften der Kunst, Moral und Religion.

Wir sehen also, daß sich in Wirklichkeit die in Rede stehenden Fachphilosophien nicht nach den logischen Grundprinzipien voneinander trennen und nicht darnach getrennt werden können. Die tiefste Ursache, die zur Ausbildung einer Fachphilosophie zu führen pflegt, ist der inhaltliche Reichtum eines bestimmten Kreises der Natur- und Gesellschafterscheinungen, die besondere Wichtigkeit einzelner Erscheinungsgruppen vom Standpunkte des Menschen aus gesehen und eben infolgedessen der Entwicklungsgrad der auf sie bezüglichen fachwissenschaftlichen Forschung. Das Bedürfnis einzelner, besonders entwickelter Zweige der Fachwissenschaften nach philosophischer Begründung und der Entwicklungsgrad der auf die Befriedigung dieses Bedürfnisses gerichteten philosophischen Forschung aber begründet auch in hinreichendem Maße die Anerkennung und Pflege irgendeines Zweiges der Fachphilosophie als selbständiger Disziplin.

In der Fachphilosophie geht die Universalität der Philosophie verloren, da ihr Gegenstand nicht alles, nicht die Totalität, sondern bloß ein Segment des Alls ist, da in ihr die Allgemeinheit „der“ Philosophie durch Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand beschränkt wird. Insoferne trägt die Fachphilosophie den Charakter einer Fachwissenschaft. Es betrachtet jedoch die Fachphilosophie jenes Segment des Kosmos, das ihr bestimmter Gegenstand ist, als Ganzes und umfaßt es so, als ob es eine Totalität wäre: *sub specie totalitatis* d. h. eigentlich *sub specie aeternitatis*. Insofern hat jede Fachphilosophie einen Philosophie-Charakter: sie ist formal, als wir unter der Form ein auch im Veränderlichen unveränderliches konstantes Wesen verstehen.³⁷ Sowie sich

³⁷ Einführung, S. 151.

die Philosophie im allgemeinen an die Fachwissenschaften knüpft, so bindet sich die Fachphilosophie an eine bestimmte Fachwissenschaft und vermittelt so den Zusammenhang der Philosophie mit den einzelnen Fachwissenschaften. Sie untersucht die letzten Präsuppositionen irgendeiner Fachwissenschaft als Ganzes und kommt im Wege der besonderen letzten Präsuppositionen der Fachwissenschaft auch zu jenen letzten gemeinsamen Präsuppositionen aller Fachwissenschaften, die die Philosophie untersucht. Die Fachphilosophie gelangt durch die philosophische Methode der Reduktion aus der Fachwissenschaft zur allgemeinen Philosophie und vertritt den Übergang und die befruchtende Berührung zwischen diesen beiden: Sie trägt einerseits philosophische Gesichtspunkte und Kenntnisse in die Fachwissenschaft hinein und ergänzt anderseits die einheitliche Weltbetrachtung, der allgemeinen Philosophie.

7. Die Rechtsphilosophie.

Meines Erachtens entspricht diese Auffassung vom „Wesen der Fachphilosophie“ jener vom „Wesen der Philosophie“, die Akos v. Pauler vertritt, trotzdem sie nicht in allem mit jenen fragmentarischen Feststellungen übereinstimmt, die er selbst bezüglich der einzelnen Fachphilosophien formuliert hat. Und darum glaube ich mich als Vertreter einer Fachphilosophie, vielleicht nicht ganz ohne jeden Rechtstitel als Schüler des verewigten Meisters bekennen zu dürfen, obwohl ich bei der Grundlegung meines rechtsphilosophischen Systems nicht der Anleitung jenes Satzes gefolgt bin, in welchem er selbst die „Aufgabe“ der Rechtsphilosophie bestimmt, indem er sagt, diese sei nichts anderes, als: „die Theorie über die ethische Grundlage des Rechts mit der positiven Rechtslehre zu verbinden, was natürlich bloß durch Vermittlung der allgemeinen Rechtslehre möglich sei.“³⁸ Das, was wir Juristen unter „allgemeiner Rechtslehre“ verstehen, ist eine positive Rechtswissenschaft von vergleichendem Charakter und steht der Ethik um nichts näher als irgendeine andere „positive Rechtslehre“ von weniger allgemeinem

³⁸ Einführung, S. 108—109.

Charakter. Die ethische Basis des Rechtes kann andererseits sehr häufig zweifelhaft sein; denn, obzwar es zweifellos ist, daß das Recht auch zu der Welt der Werte gehört, ebenso zweifellos ist es auch, daß es mit der Moral in schwere Konflikte geraten kann. Dies ist das harte Problem des unrichtigen Rechtes, dessen Entscheidung im negativen Sinne — d. i. Leugnung seiner Möglichkeit und Identifizierung des Rechtes mit der Moral³⁹ — eine ebenso schwere Frage in sich birgt, wie das Problem der Theodizee. Bei der Lösung dieser Frage müßte man nämlich entweder das lebende positive Recht als Nichtrecht qualifizieren, falls es unrichtig ist, oder nachweisen, daß auch das unrichtigste Recht mit der Moral in Einklang stehe. D. h. wir müßten entweder das Recht als Nichtrecht bezeichnen oder das Unmoralische als moralisch erweisen. Die Macht des Rechtes, die in seiner tatsächlichen Geltung besteht, und seine Güte, die in seiner moralischen Richtigkeit beruht, ist nicht in jedem Falle in einer praestabilita harmonia.

Eben darum habe ich versucht, die Problematik der Rechtsphilosophie nicht auf Grund der Paulerschen Auffassung von der Rechtsphilosophie, sondern auf Grund seiner Auffassung vom Wesen der Philosophie abzuleiten. Wenn die Philosophie die Untersuchung der letzten Präsuppositionen aller Wissenschaften ist, dann ist die Rechtsphilosophie die Untersuchung der den Rechtswissenschaften eigenen letzten Präsuppositionen. Ihr Unabhängigwerden von der Sozial-, Geschichts- und Kulturphilosophie ist begründet durch die vielverzweigte Entwicklung und die hohe Bedeutung der Rechtswissenschaften. Dem doppelten Gesichtspunkte der Logik und Ideologie entsprechend, können auch die gemeinsamen Präsuppositionen der Rechtswissenschaften in zwei Gruppen geteilt werden: 1. In die Gruppe jener Präsuppositionen, die sich aus dem Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaften ergeben und gerade die spezielle Natur und Methode der rechtswissenschaftlichen Forschung betreffen

³⁹ Pauler neigt zu dieser Auffassung insofern, als er die Idee des Rechts aus der Moral ableitet; entfernt sich aber davon insofern, als er nur die Idee des Rechts und nicht das Recht selbst aus der Moral ableitet. Vgl. Einführung, S. 108.

und schließlich zu jenen allgemeinen Präsuppositionen der wissenschaftlichen Forschung hinführen, die die philosophische Grundwissenschaft der Logik untersucht; 2. in die zweite Gruppe von Präsuppositionen der Rechtswissenschaften gehören jene, die sich aus dem Wesen und der Natur des Rechtes, des speziellen Gegenstandes dieser Wissenschaften, ergeben und unter denen die Frage vom Wesen des Rechtes, d. h. vom Rechtsbegriff zentrale Bedeutung hat; diese Frage führt mit der Entscheidung darüber, ob das Recht eine psychophysische Realität oder eine bloße Idealität bedeute oder aber ob es gleicherweise in diese beiden großen Klassen der Dinge gehöre, letzten Endes in die Paulersche philosophische Grundwissenschaft der Ideologie. Mit der ersten Gruppe der Präsuppositionen befaßt sich der wissenschaftstheoretische Teil der Rechtsphilosophie: die Methodenlehre der Rechtswissenschaften; mit der zweiten ihr rechtstheoretischer Teil: die Rechtsphilosophie im engeren Sinne des Wortes.

Entsprechend den drei mächtigen Zweigen der Rechtswissenschaften, der Gruppe der positiven Rechtswissenschaften, der der historischen Rechtswissenschaften (Rechtsgeschichte) und der der wertenden Rechtswissenschaften (Rechtspolitik) gliedert sich sowohl der rechtstheoretische, wie der wissenschaftstheoretische Teil der Rechtsphilosophie in drei Kapitel. Die Methodenlehre muß die spezielle Methode, d. h. auch die methodischen Unterschiede jeder einzelnen dieser drei Rechtswissenschaften in Betracht ziehen. Die Rechtstheorie muß außer dem Problem des Rechtsbegriffes — das mit der positiven Rechtswissenschaft in engstem Zusammenhange steht, indem es untersucht, welches neben jenen veränderlichen Inhalten, mit deren dogmatischer Entfaltung sich die positive Rechtswissenschaft befaßt, jene unveränderliche Form ist, in der dieser Inhalt erscheint — auch das Problem der Rechtsveränderung (der Rechtsentwicklung) aufwerfen, welches die grundlegende Voraussetzung der Rechtsgeschichte ist, sowie das Problem des Rechtswertes, des richtigen Rechtes, das die grundlegende Präsupposition der Rechtspolitik ist. Diese unsere letzten Feststellungen stehen in keinem Gegensatz zu der früheren, daß die Rechtsphilosophie den gemeinsamen Präsuppositionen aller Rechtswissenschaften nachforscht. Denn einerseits richtet sich die

Untersuchung der rechtswissenschaftlichen Methodenlehre darauf, was für Konsequenzen sich hinsichtlich der Methode der wissenschaftlichen Forschung aus dem Umstand ergeben, daß diese Forschung einen rechtswissenschaftlichen Charakter hat, und so ist eigentlich die Frage der Methode der historischen und wertenden Rechtswissenschaft nichts anderes als die Frage, was für ein modifizierender Einfluß hinsichtlich der geschichtlichen und wertenden Methode dadurch gegeben ist, daß sich die Forschung auf die Geschichte des Rechtes, bzw. den Wert des Rechtes bezieht. Andererseits sind auch die drei erwähnten Probleme der Rechtstheorie oder Rechtsphilosophie im engeren Sinne: die Frage des Wesens, der kausalen Entwicklung und der Richtigkeit des Rechts, Präsuppositionen einer jeden Rechtswissenschaft, obzwar jede dieser drei Präsuppositionen im Rahmen einer bestimmten Art der genannten drei Arten der Rechtswissenschaften eine besondere Bedeutung hat. Denn schon der Begriff des positiven Rechtes selbst als eines an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit gültigen Rechtes präsupponiert die Idee der Rechtsveränderung und schon der Begriff des Rechtes als eines Befehls, der eine zu verwirklichende Forderung, Norm, Regel zum Ausdruck bringt, enthält in sich den Gedanken des Zieles, des Sollens, des Wertes. Auf diese Weise also stößt die reduktive Forschung der Rechtsphilosophie, von welchem Gebiete der Rechtswissenschaft sie auch ausgehen mag, auf das ideologische Problem des Wesens des Rechtes, auf das ontologische der kausalen Entwicklung des Rechtes und auf das axiologische des Rechtswertes.

Paulers Auffassung, die die Rechtsphilosophie bloß im Rahmen der Ethik unterbringen möchte, kann schon darum nicht befriedigen, da sie nicht mit dem Umstand rechnet, daß auch die Rechtsentwicklung ein Teil des „Weltgeschehens“ ist; wenn sich mit letzterem als Ganzem die allgemeine Metaphysik beschäftigt, so muß sich mit ersterer als Teil die Metaphysik des Rechtes befassen.⁴⁰

⁴⁰ Die im Texte enthaltene Äußerung steht nicht im Gegensatze zu meinem in der Zeitschrift „Athenaeum“ (Jg. 1929, Heft 5—6, S. 195—210) unter dem Titel „Metaphysik und Rechtsphilosophie“ (ung.) erschienenen Aufsätze. Ich benützte nämlich im Texte das Wort Metaphysik in dem von Pauler benützten Sinne, wonach „die Metaphysik die Untersu-

Aus dem Gesagten entfaltet sich die ganze Problematik der Rechtsphilosophie und ergeben sich jene vier grundlegenden Fragen, mit deren Lösung diese Wissenschaft sich beschäftigt. Diese sind: 1. die Frage der Methode, die der wissenschaftstheoretische Teil der Rechtsphilosophie zu lösen trachtet; 2. die Frage des Rechtsbegriffes, 3. die Frage der kausalen Zusammenhänge des Rechtes und 4. die Frage der Richtigkeit des Rechtes, welche die juristische Grundlehre, die Rechtssoziologie und Rechtswertlehre, als Teile der im engeren Sinne genommenen Rechtsphilosophie zu lösen versuchen. Diese vier Zweige der Rechtsphilosophie, könnten wir mit der Terminologie Paulers 1. Logik des Rechtes, 2. Ideologie des Rechtes, 3. Metaphysik des Rechtes und 4. Ethik des Rechtes nennen.

chung der universalsten Eigentümlichkeiten der existierenden Dinge ist.“ (Pauler: *Logika és metafizika*, Athenaeum, 1929, S. 126) oder die Wissenschaft von den universalsten Präsuppositionen, die sich auf die Natur der Wirklichkeit beziehen“ (Einführung, S. 148). Wenn ich also das Recht als einen Teil der empirischen Wirklichkeit, die Rechtsentwicklung als einen Teil des Weltgeschehens auffasse, dann ist die Metaphysik des Rechtes die Untersuchung der Existenz des Rechtes. Wenn aber „existieren“ soviel ist wie wirken (Einführung, S. 149—150), wenn „in der Wirklichkeit alles seine Ursache und seine Wirkung hat“ (a. a. O., S. 156), dann wird die die kausalen Wirkungen des Rechtes untersuchende Rechtssoziologie zur Metaphysik des Rechtes. Diese Rechtssoziologie ist natürlich größtenteils die Untersuchung der Daten der empirischen Realität, führt aber letzten Endes zu solchen über der Erfahrung stehenden Prinzipien, die aus der Erfahrung als deren Voraussetzungen reduzierbar sind, wie eben das Prinzip der Kausalität. Diese nüchterne Metaphysik aber würde ich — zur Unterscheidung von der im anderen Sinne genommenen Metaphysik — gar nicht Metaphysik nennen. (Vgl. Moór: *Reine Rechtslehre, Naturrecht und Rechtspositivismus*, Kelsen-Festschrift, Wien, 1931, S. 109.) Als ich in meinem Aufsätze „Metaphysik und Rechtsphilosophie“ gegen die in der Rechtsphilosophie neuerdings um sich greifende metaphysische Richtung Stellung nahm, wollte ich diese unwissenschaftlichen metaphysischen Bestrebungen, die nicht einmal „Poesie des Verstandes“ (Kornis) genannt werden können, so wenig verstandesgemäß sind sie, von der Rechtsphilosophie fernhalten. — Eine andere Frage, deren Untersuchung nicht meine Aufgabe bildet, ist es, ob wohl Akos v. Pauler selbst die sich aus seiner Auffassung vom Wesen der Philosophie ergebenden Grenzen eingehalten und sich wirklich immer nur darauf beschränkt hat, was man im Wege strenger logischer Reduktion mit unzweifelhafter Sicherheit aus den Daten der Erfahrung folgern kann.

Wie der Glanz der Glühlampe ein mattes Glas durchleuchtet, so schimmert der Grundgedanke und die Grundstruktur des mächtigen philosophischen Systems Ákos v. Paulers durch mein bescheidenes rechtsphilosophisches System. Es ist wahr, daß er selbst einen anderen Plan für die Rechtsphilosophie skizzierte und daß es eine von diesem Plane abweichende Variation des Grundthemas seines harmonischen Systems ist, was ich auf den Registern der Rechtsphilosophie abzuspielen versuchte. Aber es ist das Kennzeichen des wirklich schönen, musikalischen Themas, eben so des wirklich großen Gedankens, daß sie als Quelle eines unendlichen Reichtums von Variationen dienen können.

Ein weithin leuchtender Pharus großer Gedanken war Ákos von Pauler und das wird er immer bleiben. Es gereiche uns zum Troste, daß sein Dahinscheiden nicht das Erlöschen seines Lichtes bedeutet.

DER PLATONISMUS PAULERS

VON JOSEF HALASY NAGY.

1. **D**er Vorläufer des philosophischen Weltbildes A. von Paulers ist der platonische Idealismus. In der Epoche der endgültigen Ausgestaltung seines Systems bekennt er sich als Platoniker, da für ihn die Erkennung der Welt nur vom Standpunkt der Ideenlehre aus möglich ist. Als Bergson der wissenschaftlichen Erkenntnis gerade die „Platonisierung“ zum Vorwurf machte, weil sie die ewig neue, unendlich reiche, niemals abgeschlossene, stets im Werden begriffene Wirklichkeit in allgemeine und starre Begriffe zwingt, meinte Pauler (*Einl.*³ § 196), daß das kein Fehler sei, da doch in diesem Vorgehen eben das Wesen des Denkens bestehe: „sobald wir denken, platonisieren wir auch schon.“ Denn „erkennen ist soviel, wie sich auf universale Inhalte stützen, das heißt eben platonisieren: diesem circulus kann man nicht entrinnen.“ Man braucht ihn aber auch garnicht zu fliehen, denn „die Platonisierung enthüllt uns, anstatt die Wirklichkeit zu verfälschen, deren innerste Natur.“

Man sieht also, daß unser Denker in wesentlichen Erkenntnissen an Platon gebunden ist, weil er in ihm den Philosophen verehrt, der in das Wesen des Denkens am tiefsten hineinblickte: er entdeckte, daß jedes individuelle Erkennen nur auf Grund gewisser allgemeiner Voraussetzungen zustande kommen kann, und schon deren stillschweigend anerkannte Existenz sichert dem konkreten Erkennen Sinn und Berechtigung. Die platonische Ideenlehre bedeutet eben die erste philosophische Anerkennung dieser Universalitäten. Und da jede Philosophie auf die Erforschung dieser Voraussetzungen unserer Erfahrung abzielt, ist es nur natürlich, daß Pauler das Philosophieren allein in der pla-

tonischen Richtung sich fortbewegend auf dem richtigen Wege sah. Die „echte“ Philosophie ist in seinen Augen immer nur der Platonismus. Das Kennzeichen dessen, wie weit sich jemand der Wahrheit nähert, sucht er eben darin, in welchem Grade diese bei Platon erst noch undeutlich, in mythologischem Nebel erscheinende Einsicht klarer gestaltet wurde.

Diese Unklarheit ist Grund und Ursache davon, daß er zur eigenen Rechtfertigung trotz seines felsenfesten Platonismus im ganzen selten direkt auf Platon zurückgreift, sondern lieber diejenigen Philosophen zitiert (so z. B. Aristoteles, Augustinus, Leibniz und Bolzano), die er für die besten Fortsetzer des platonischen Werkes hält, da sie es in differenzierteren Begriffen neu zum Ausdruck brachten. Sein eigenes Lebenswerk faßt er aber so auf, als ob es die bislang strengste, weil differenzierteste Entfaltung des platonischen Wahrheitskeimes wäre.

Beinahe jeder Grundbegriff seines Systems ist aus der platonischen Tradition und aus ihrem Begriffskreis abgeleitet. Dahin zieht ihn sein Objektivismus, nach dem das erkannte Objekt vom erkennenden Verstand nicht erschaffen oder (nach dem Ausdruck der Marburger) „erzeugt“, sondern erschaut, entdeckt wird. Pauler nennt dies Objekt die Wahrheit und sieht in ihr ein einheitliches, zusammenhängendes, ewig gültiges, unveränderliches System. Irgend ein *Akineton* steckt hier: etwas, das dem Entstehen und dem Vergehen nicht, wie die sinnliche Wirklichkeit, unterworfen ist, dessen Glieder daher unveränderlich und ewig sind. Demzufolge ist es natürlich, daß wir auch die Glieder des Wahrheitssystems nicht durch unsere Sinneswerkzeuge erkennen, sondern durch unser Denken erfassen: „die Erfahrung ist nur eine Gelegenheit dazu, daß man die sich darauf beziehenden ewigen Wahrheiten erkenne“ (§ 44). Deshalb ist jede Erkenntnis ihrem Wesen nach Erleuchtung, *illuminatio* (Augustinus); Besinnung auf jene logischen Voraussetzungen, ohne deren Existenz auch keine Wirklichkeit „existieren“ könnte. Eine bessere und annehmbarere Theorie als die platonische Anamnese kann dem Wesen nach also auch Pauler, die Erkenntnis betreffend nicht geben (§ 65). Und wie bei Platon die in den

Tiefen der Seele lebende Sehnsucht den Menschen anspornt, sich der Welt der Ideen zuzukehren und klar zu sehen, so liest man auch bei Pauler immer, daß in der Tiefe der Wirklichkeit ein Sehnen nach der Unendlichkeit, nach dem Ewigen und Absoluten lebt und daraus entspringt auch unsere Sehnsucht nach Wahrheit, Schönheit und Güte. Was ist das sonst — schon auf den ersten Blick — als die Paulersche Variation von Platons Eros? Wenn man dazu dann noch liest, daß der eigenartigste Begriff unseres Denkers, nämlich der des Logismas, schon in Platons Ideenlehre verborgen liegt (§ 35), ja er sogar die schwerlich glaubhafte These der Identität des Guten und Wahren mit Platons Autorität zu stützen strebt (§ 108), so müssen wir wirklich die Meinung fassen, daß Pauler der treueste Platoniker sei, in dessen System der griechische Geist im 20. Jahrhundert in den rauheren Gefilden der Donau zu neuem Leben erwachte. Es ist daher verständlich, wenn er stets betont, daß nur die Rückkehr zum hellenischen Gedanken die moderne Philosophie vor den Abgründen, die mit Untergang drohen, schütze: vor dem Subjektivismus, dem Relativismus und dem Psychologismus.

2. Wenn man aber diesen Platonismus näher betrachtet, merkt man, daß nur die Rahmen hellenisch sind, die Seele aber durch und durch christlich, und der geistige Führer unseres Philosophen in den entscheidenden Fragen nicht der Athener Platon, sondern der *Plato christianus* von Hippo: Augustinus der Heilige ist, und so verrät sein System in seiner endgültigen, abgeschlossenen Form eher die Züge des Augustinismus, als die des Platonismus.

Deswegen ist es sehr interessant einige grundlegende Begriffe des Systems zu prüfen, um zu sehen, welche Bedeutung sie in dem Philosophieren Paulers erlangen.

Die Ideenlehre Platons ist dem Boden des Eleatismus entwachsen: sie ist aus der Dualität und aus dem Gegensatz von Sinnlichem und Gedanklichem, Wechselndem und Ständigem entsprossen. Das, was der griechische Philosoph Idee nennt, ist zweifellos innerer Gehalt, bleibende Wesenheit (*ousia*) und der Funktion nach synthetisches Prinzip: bestimmt zwischen zwei entgegengesetzten Momenten Verbindung zu schaffen, Brücke zu schlagen. Infolgedessen gehört unzer-

trennbar dazu das, was Platon Eros nennt: die zwischen dem Veränderlichen und Unveränderlichen hin und her schwirrende Begierde, das „vermittelnde Wesen“, da es in beiden Welten gleich zu Hause ist, aber aus jeder sich immer in die andere sehnt. Die Idee zeigt also stets ein In-Beziehung-Stehen. Sie ist Glied einer Relation zwischen Veränderlichem und Unveränderlichem, wobei das letztere, das geistige Prinzip, das „wirklich“ Seiende, das Vorbild, das Urbild des veränderlichen Dinges ist, dessen Idee es eben darstellt. Das Veränderliche hängt gemäß dem Sinne seines Daseins wahrlich an der Idee, denn die Idee ist die Form, welche hinsichtlich des anderen Gliedes der Relation der bildende, entwickelnde Faktor ist. Doch in Platons Augen ist bloß die Relation des Sinnlichen und Übersinnlichen, ihr inniger Zusammenhang das Wichtige in der Ideenlehre, denn die Dialektik des philosophischen Denkens warf ihm dieses Problem vor: die Idee ist nämlich die Überwindung und Lösung des Rationalismus der Eleaten und des Sensualismus der Sophisten. Man möchte beinahe sagen, in Platons Augen ist die Methexis etwas Wichtigeres als die Ideen, die Tatsache nämlich, daß zwischen der Idee und der sinnlichen Natur eine Brücke, eine Gemeinsamkeit besteht: die Anteilnahme. Deshalb verweilten Platons Augen nicht ewig auf den Ideen, wie die von Pauler auf den „Wahrheiten“. Das Verhältnis der Ideen zu den Ideen, sagen wir so: das System der Ideen ist nicht mehr Platons, sondern Aristoteles' Problem und diese Frage verbittert jenem die Tage seines Alters. Die platonische Idee ist je ein selbständiger Stern und Platon sieht bloß ihren Glanz, und dessen Widerschein auf den irdischen Gegenständen, doch forscht er nicht nach ihrer Bewegung. Er ahnt ihre Zugehörigkeit zu einem Sonnensystem, doch klar erkennt er sie nicht. Und Pauler beraubt diese platonische Idee ihrer Selbständigkeit: er degradiert sie zum Logisma, zum Bedeutungselement, zum elementaren Bestandteil des wahren Lehrsatzes. Im großen Ganzen verblaßt dann der Eigenwert der einzelnen Elemente. Während Platon in seinen Dialogen Wesensforschung vollzieht, nämlich darnach forscht, was z. B. die Erkenntnis, das Gute, die Gerechtigkeit, der Staat u. s. w. bedeuten, so interessieren Pauler die Struktur des Systems, die Verbindungen und Zusammenhänge der Form. Darum fühlt

er sich mehr von Aristoteles, als von dem orthodoxen Platon angezogen.

Die Richtung der beiden Interessen ist aus den Zeitbedingungen bei den zwei Philosophen zu erklären. Platon wurde durch den Kampf mit den Sophisten zum Metaphysiker, Pauler hingegen machte das Suchen nach unveränderlichen Momenten und sein Kampf gegen den Positivismus vor dem Weltkrieg zum Logiker. Die Sophisten leugneten nämlich gerade das, was Platon Idee nannte, der Positivismus aber die Einheit des Wissens, die Zugehörigkeit der Welt zu einem einzigen System. Die fachwissenschaftliche Forschung zerstückelte die Wirklichkeit und das Bewußtsein vom Ganzen: die Philosophie geriet in Verfall. In dieser Lage mußte man das System, das Bewußtsein der Einheit retten und dazu dienen die logischen Prinzipien, als die höchsten zusammenhaltenden Formen der Universalität. Da war Pauler aber noch nicht offen Metaphysiker, sondern Erforscher der Theorie des Wissens und Fanatiker des Systemgedankens. Die logischen Grundsätze sind Vernunftprinzipien, aber darum sind die Wahrheiten noch keine metaphysischen Wesen, sondern etwa über dem Individuum stehende Vernunftuniversalitäten. Die platonische Ideenwelt ist bei diesem Pauler durch eine aus dem Neokantianismus entstandene Gültigkeitssphäre vertreten, hinter der aber kein ontologisch-metaphysischer Hintergrund steht. Das Verhältnis der Wahrheit und der Wirklichkeit löst er nicht in platonischer Weise, d. h. nicht metaphysisch, sondern logisch: die Wirklichkeit hängt deshalb von der Wahrheit ab, weil der Kreis der Gültigkeit größer ist, als der des Seins. Die gültigen Wahrheiten sind Gesetze des Seins und nicht umgekehrt, wie es der enge Empirismus des Positivismus verkündete.

So wird die platonische Ideenwelt bei Pauler aus vielfältigem und reichem Inhalt zur formalen umfassenden Gesetzmäßigkeit und dieser Pauler ist viel mehr Hegel verwandt als dem eigentlichen Platon, weil er in den Gesetzen des Denkens die Gesetze der Welt erblickt. Es ist also kein Wunder, wenn bei ihm auch der eigenartigste Zug der platonischen Idee verloren geht: daß nämlich die Erfahrung der Idee gleichzeitig intellektuellen und sinnlichen Charakters ist. Da ihre Funktion die Überbrückung von Gegensätzen ist,

kann man sie nicht so betrachten, daß man nicht beide gleichzeitig sähe: das Muster und die Nachahmung, das Bleibende und das Veränderliche. Platon verweilt nur deshalb bei dem einen, damit sein Blick von da auf das andere falle. Er wird zu keinem einseitigen Theoretiker, sondern er sinnt nach, um seine Theorien zur Wirklichkeit zu machen. Er bleibt ganzer Mensch, hingegeben sowohl dem Gedanken als der Tat: er sehnt sich nach der Klarheit, um nicht in der Finsternis herumstolpern zu müssen, wie die Mehrheit der Menschen dahinlebt. Pauler entdeckt aber in der Gültigkeits-sphäre der Wahrheiten ein Objekt, das mehr ist als die Wirklichkeit; deshalb wendet er sich von dieser lückenhaften und störenden wirklichen Welt ab, um ganz der Anschauung jener vollständigeren leben zu können. Er vollzieht eine Selbstverstümmelung am menschlichen Sein, er vernachlässigt die Gestaltung des Veränderlichen: er wird zum einseitigen und ungeduldigen Theoretiker, dem die Wirklichkeit weh tut. Sehr weit entfernte er sich dadurch von Platon, der sich zeitlebens nach der Harmonie der Theorie und Praxis sehnte, weil er die Betrachtung der Welt von der Gestaltung derselben unzertrennlich glaubte. Die Idee zu sehen und zu verwirklichen bedeutete ihm eine einzige Bewegung, wogegen Pauler zum Richter wurde, dem die Wahrheit zu schauen gleichbedeutend war mit der Verurteilung der Wirklichkeit. Seine philosophische Vertiefung stand mit der Entfernung von der Wirklichkeit in gleichem Verhältnis, was eine ganz antiplatonische Haltung ist.

Denn bei Platon ist der Eros selbst eine schöpferische Sehnsucht. Wahrhaftig *eroico furore*, nach Taten sich sehnd. Weltschaffender Wille. Bei Pauler ist er dagegen die Sehnsucht nach dem Scheiden aus dieser Welt. Leben heißt, „auf unsere letzte Erlösung warten“ (§ 168). Also „warten“ und nicht handeln, statt aktiv passiv sein. Die Erkenntnis ist auch passives Sehen, Empfangen; die einzige richtige Haltung des Menschen ist die Hingebung, die Liebe. Davon rührt dann die tragische Färbung des Paulerschen Weltbildes, die dem Platonismus fremd ist. Die Wirklichkeit ist ja nach Platon, und nach dem Platoniker Leibniz, Nachahmung der Ideen; das Werk der weltschaffenden Güte, und wenn sie auch Mängel aufweist, so ist dennoch in sie das

Körnlein der Vollkommenheit gesät. Pauler aber sieht unser Schicksal tragisch, da ja das wertvolle menschliche Leben notwendigerweise mit der Wirklichkeit kollidiert, weil das wirklich Wertvolle ewig sein müßte, aber die Wirklichkeit nur die Reihe der Vergänglichkeit ist (§ 128).

Und hier tauchen in seiner Philosophie Motive auf, die weder vom hellenistischen Platonismus, noch von dessen modernen, sich rein auf den autonomen Verstand stützenden Variationen befriedigt werden konnten.

Platon sehnte sich deshalb nach Erkennen der Idee, weil er dadurch in der Wirklichkeit mehr zu Hause zu sein wünschte. Selbst Bolzano, der Wegweiser von Paulers Platonismus hütet sich wohl, mit der Wirklichkeit zu brechen: er stellt die Wahrheit in ihrer Vorstellung und Nichtvorstellung, nicht aber in ihrem Bestehen und in ihrer Verwirklichung einander gegenüber, wie es Pauler tut. Unser Philosoph rückt aber die Idee von der Wirklichkeit in die Ferne des Ideals: er hebt die gültige Sphäre der Wahrheiten in himmlische Höhe über die veränderliche Wirklichkeit und es tut ihm leid, hier weilen zu müssen. So wird die Grundlage seiner Weltanschauung ein unüberbrückbarer Dualismus und sein psychischer Charakterzug die unerfüllbare Sehnsucht, die nur durch die Erlösung, durch den Übergang von der Vergänglichkeit in die Ewigkeit, befriedigt werden kann.

Hieraus ist seine Gleichgültigkeit gegenüber den Wirklichkeitswissenschaften erklärlich. Ihm war die Berührung mit der Wirklichkeit in seinen letzten Lebensjahren nur mehr eine Gelegenheit dazu, daß seine Seele sich von da aus in transzendente Höhen schwingte. Der Mann der philosophischen Reduktionen reduzierte sich selbst aus der Welt hinaus. Er erklärt die Welt, aber in seinem Buche findet sich keine Spur davon, daß er die Welt auch kannte, weil er sie liebte und wußte, was von ihr die leitenden Geister unserer Tage lehren, die die Ergebnisse jahrtausendlanger forschender, wissenschaftlicher Arbeit vertreten. Die ewige Frage der Philosophie ist: was ist das Seiende? Pauler aber beantwortet sie ohne die heutige Naturwissenschaft zu Rate zu ziehen.

Denn allmählich verlor er die Berührung mit dieser wechselnden räumlichen und zeitlichen Welt und sein Blick haftete an der Ewigkeit. Der philosophische Geist schwebte in

einem luftleeren Raum, und als seine Begriffe ihn nicht mehr befriedigten, geriet er in den Zauberkreis der Religion. Denn er sehnte sich aus dem Schweben nach einer festen und bleibenden Sphäre und seine Schiffahrt endete am Felsen des Absoluten. Der hellenische Platonismus, ganz wie in der Geschichte, erfüllte sich auch bei ihm im Christentum: das Mittelalter, wurde in seinen Augen mehr und größer, weil der Christ beim Licht der Offenbarung weiter sieht als der antike Heide. Besonders in zwei Momenten des christlichen Gedankenkreises sieht er die Vertiefung der Philosophie: das eine ist die christliche Innigkeit, deren Entdeckung wir dem Genie des Augustinus verdanken, und die Platon gegenüber sicherlich ein Mehr bedeutet, — „und das andere ist, daß Gott nach dem christlichen Denken das realste Wesen (*ens realissimum*) ist, der Schöpfer des Alls, was wieder zur Bereicherung und Vertiefung der Metaphysik des Aristoteles führte, hauptsächlich im System des Thomas von Aquino.“ Kein Wunder also, daß er entschieden aussagt, daß das mittelalterliche Denken hinsichtlich der Beziehung des Absolutums und des Relativums viel tiefer drang als die antike Philosophie (§ 84).

Der Philosoph kam so weit, daß er bekennen mußte, „der Glaube sei ein noch viel mehr grundlegender und mächtigerer Komponent unseres geistigen Lebens, als die Erkenntnis.“ (§ 169). Er überließ sich dem Gottverlangen und hätte fürwahr mit Augustinus sagen können: die Philosophie hat eigentlich bloß zwei Fragen: die eine nach der Seele, die andere nach Gott (*De ordine*, II., 18., 17). Sein Platonismus löste sich in der Metaphysik des neuen Testaments auf, und seine Philosophie wurde die bewußt ausgebaute Bejahung der übernatürlichen Ordnung. In Augustinus, in diesem christlichen, halb hellenischen, halb scholastischen, heftigen Afrikaner und in seinem von innerer Glut getriebenen, ungeduldigen Denken fand er, was auch das Wesentliche seines eigenen Seins ausmachte und worauf schon eine kleine Abhandlung aus seiner Gymnasialzeit (er hat sie als Primaner verfaßt) hinwies. Im Grunde seines Herzens war er damals schon Schlagbereiter Antipositivist und katholischer Metaphysiker. Aber alles, wonach er sich damals sehnte, war nach der allgemeinen zeitgenössischen Auffassung „vieux

jeu“ und keine Wissenschaft. Auch Pauler war nicht stark genug, dem ganz ausweichen zu können. Lange Jahre hindurch suchte er sich selbst. Aber am Ende seines Lebens, in einem für den Glauben empfänglicheren Zeitalter, strömte die scholastische Metaphysik umso heftiger aus seiner Seele hervor. Er bekannte gläubig, daß die wahre Religion und die wahre Philosophie nicht miteinander in Gegensatz kommen könnten, und er eignete sich die These des Augustinus an: *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*. Es ist also ganz natürlich, daß er in der letzten Periode seines Lebens den Plan eines großen Werkes hegte, dessen Stoff die Darstellung der Rolle des Katholizismus in der Geschichte und im Aufbau der Kultur gewesen wäre.

5. Man kann fragen, was die Ursache dieser Wendung war? Sicherlich der Umstand, daß keine Philosophie unempfindlich gegen die Probleme ihrer Epoche sein kann. In der Philosophie verschwindet die Person nicht hinter dem Werke, wie in den Fachwissenschaften, sondern sie tritt erst eigentlich hervor und gibt der philosophischen Forschung individuelle Farbe. Der Platonismus ist ein unsterblicher individueller Typus der Philosophie, dessen verschiedene Vertreter über Raum und Zeit hinweg durch eine innige, seelische Verwandtschaft in ein Lager gedrängt werden. Jeder von ihnen ist dadurch charakterisiert, daß ihm die Gegenwart wehe tut und seine philosophische Phantasie sich dafür eine andere, bessere Welt schafft.

Platon war mit dem zeitgenössischen griechischen Leben unzufrieden. Sein aristokratisches Wesen sah mit Leid jenes geistige und politische Chaos, in das das athenische Leben durch die aus den sophistischen Prinzipien genährte Demokratie gestürzt wurde. Sein höchster Wunsch war, daß er an die Stelle des Gemeingeistes der die Prinzipienlosigkeit zum Prinzip erhob, einen solchen setze, der auf die Erkenntnis der ewigen Werte aufgebaut ist, und durch den die Wurzelfassung der individuellen Selbstaufopferung und der Geist des Dienstes in den Herzen der Athener, die in der individualistischen Anarchie des damaligen Staates lebten, ermöglicht werde. Sein Werk konnte jedoch die

Dekadenz des griechischen politischen Lebens nicht aufhalten. Aber an ihn und an die Kirche, die die platonischen Begriffe geerbt hat, wenden sich auch heute noch alle, die die Ursachen der Krankheiten unseres öffentlichen Lebens in einem ebenfalls sophistischen Individualismus und Relativismus unseres Zeitalters sehen. Im Gegensatz zum Individuum, das sich ausleben will und im Rausche der Macht schwelgt, fordert der Platonismus, ebenso wie die Kirche, die Ordnung, die Achtung der Autorität, die Hierarchie der ewigen Werte und deren liebevollen Dienst. Dies ist im Wirrwarr der heutigen Gesellschaft notwendiger als was immer sonst. Hier ist der Grund, weshalb Paulers Platonismus und christliche Gesinnung umso höher loderte und deutlicher wurde, je klarer er unter uns die Herrschaft der Lügenhaftigkeit und des Hochmutes sah. Auch davor schrak er nicht zurück, sich selbst zu wiederholen: da die Menschen auch die Lüge immerfort wiederholen, kann man ihnen nicht oft genug die Wahrheit entgegenhalten.

Diese Erscheinungen bezeugen aber, daß der Philosoph stets die Wahrheiten erblickt, die ihm selbst und seinem Zeitalter in das Fleisch schneiden. Er erklärt das Sein aus seiner eigenen Existenz. Der paulerische Platonismus widerspiegelt in der Philosophie das ungarische Leben der letzten zwei Jahrzehnte *sub specie aeternitatis*. All das, was auf dem Forum lebte, kämpfte und wogte, erstarrte hier zur Theorie: „abwerfend alles, was irdisch ist, verfeinerte es sich zur lebenspendenden Idee.“ So erreicht die Zeit im Gedanken die Schwelle der Ewigkeit.

DER ARISTOTELISMUS BEI PAULER

VON PAUL KECSKÉS.

1. Die Philosophie Paulers erhält infolge ihrer Anknüpfungen an die griechische Philosophie ein klassisches Gepräge. Pauler selbst lenkt unsere Aufmerksamkeit auf diese Anknüpfungspunkte hin. Er beabsichtigt nicht, mit seinen Gedanken den Schein der Neuheit und der Originalität zu erwecken, er betrachtet sie lieber als die Resultate der organischen geschichtlichen Entwicklung, die in dem fruchtbaren Boden des hellenischen Denkens wurzeln. Bei einem selbständigen Denker findet man selten eine so tiefgehende Kenntnis der Geschichte der Philosophie wie bei Pauler, und in der modernen Philosophie finden wir nicht häufig eine so große Begeisterung für die griechische Philosophie wie sie aus Paulers reifsten Schriften strahlt. Mit tiefster Überzeugung verkündet er den überzeitlichen Wert der griechischen Philosophie, die Tiefe ihrer Problematik, die Mustergültigkeit ihrer Methoden, die Beständigkeit ihrer Wirkungsfähigkeit. Er betrachtet nicht nur das Mittelalter, sondern auch die Philosophen der Neuzeit, vor allem aber sich selbst, den Griechen verpflichtet. Er sieht in Sokrates den Bahnbrecher der auf die Struktur der Vernunft gerichteten Forschungen; er erkennt in dem von Plato verkündeten Dualismus das Prinzip der Korrelativität, er erblickt in der Verallgemeinerung, die in der Ideenlehre zum Ausdruck kommt, das Prinzip der Klassifikation; und er entdeckt in den platonischen Lehren von der Objektivität der Wahrheit und der Wiedererinnerung die wichtigsten Grundpfeiler seiner eigenen Erkenntnistheorie.

Mit seiner idealistischen seelischen Einstellung kommt Pauler ohne Zweifel in enge Verwandtschaft mit Plato. Und dennoch war sein wahrer Meister unter den Griechen nicht Plato, sondern Aristoteles. Es ist allerdings wahr, daß die

beiden Namen keinen einander ausschließenden Gegensatz bedeuten. Pauler hilft eben die Schärfe des manchmal zu sehr übertriebenen Gegensatzes zwischen den beiden großen Hellenen abzustumpfen, indem er die platonischen Elemente des Aristotelismus sorgfältig nachweist und sich bemüht — immer mit Ehrfurcht für die geschichtliche Wahrheit — die Möglichkeiten der platonischen Deutung des Aristoteles zu beleuchten.

Es ist jedenfalls kein Zufall, daß Pauler, den wir in die Gruppe der modernen Platoniker zu reihen pflegen, sein einziges umfangreicheres geschichtliches Werk nicht über Plato, sondern über Aristoteles geschrieben hat. Diese mit außergewöhnlicher Tiefe geschriebene Monographie läßt keinen Zweifel darüber, daß Pauler Aristoteles' Werk als die vollkommenste Leistung des griechischen Denkens betrachtete. Möchten Platos Gedanken in ihm ein noch so lebedinges Echo erwecken, er fand doch bei Plato nicht, was er von Anfang an als unerläßliche Voraussetzung des Philosophierens erkannt hatte, nämlich die mit Bestimmtheit gezogenen Rahmen des Systems. „Plato ist der erste Denker, — meint er in dieser Schrift — der die Grundwahrheiten der Welt und des Lebens in großen Zusammenhängen erschaut hat, aber doch eben nur ‚erschaut‘ und nicht wissenschaftlich, methodisch erwiesen.“ (S. 122.) Einen so streng logischen Geist, wie Pauler, konnte nur das in formaler wie in materieller Hinsicht organisch ausgebaute Denksystem eines Aristoteles befriedigen. In seiner Schule entstand Paulers System, in welchem er den ursprünglichen Plan bis in jede Einzelheit mit strengster Konsequenz durchführte und welches mit seiner bewundernswerten Einheit wie eine allein-stehende Schöpfung des modernen Denkens vor uns steht.

Pauler lernte die Philosophie des Aristoteles frühzeitig kennen. Seine eigentlichen ersten Führer waren Aristoteles und die Neoscholastik. In seinem ersten literarischen Versuch kritisiert er Kants System noch auf Grund der aristotelischen Philosophie. Aber schon während der Universitätsjahre schwört der junge Philosoph zur Fahne des Positivismus und des Kantianismus, und wenn er auch den Aristotelismus nicht endgültig vergißt, so blickt er doch im Ringen mit den Problemen der Zeitphilosophie auf diesen

wie auf einen anfänglichen und kritiklosen philosophischen Standpunkt zurück. Die Unterschätzung des Aristotelismus kommt in seinem Werk „Über die Natur der sittlichen Erkenntnis“ besonders scharf zum Ausdruck. Im ersten Teil desselben charakterisiert er im Laufe der Beleuchtung des Verhältnisses von Gültigkeit und Sein die aristotelische Philosophie als „das klassische System des dogmatischen Philosophierens.“ Noch einige Jahre später hält er in seiner Schrift „Zur Theorie der logischen Grundsätze“ in der Begründung der Gültigkeit der Vernunftprinzipien Kant für den „zu Ende gedachten Aristoteles.“ Seine Ansicht ändert sich aber bald und Aristoteles nimmt bei ihm wieder die führende Rolle ein. Diese Änderung ist unzweifelhaft der Wirkung Bolzanos und Brentanos zuzuschreiben. Durch sie erkennt Pauler den großen Wert der Philosophie des Aristoteles für die Bekämpfung des Subjektivismus und des Psychologismus und für die Systemkonstruktion. Er fängt wieder an, Aristoteles zu lesen und auf Grund einer Vertiefung in die Schriften des Stagiriten klären sich seine eigenen Probleme und gelangen bald zur Lösung.

2. Es war von Anfang an eine der Hauptbestrebungen Paulers, das Verhältnis der Philosophie zu den Fachwissenschaften festzustellen. Am Anfang seiner Laufbahn in den Jahren des Positivismus, als die sich rasch entwickelnden Fachwissenschaften die Existenzberechtigung der Philosophie selbst anzweifelten, mußte er vor allem diese Frage ins Auge fassen. Als geborenen Philosophen konnte ihn die Rolle nicht befriedigen, daß die Philosophie bloß die Resultate der Fachwissenschaften zusammenfasse. Von Anfang an war ihm der Gedanke einer induktiven Philosophie fremd, und er sah den eigenartigen Gegenstand der Philosophie in der erkenntnistheoretischen Grundlegung, in der Bestimmung der logischen Voraussetzungen der Wirklichkeit. Wenn er anfangs unter dem Einfluß des Kantianismus diese Voraussetzungen noch in den reinen Funktionen der Vernunft suchte, stellt er später einer noch so transzendentalen Form des Subjektivismus den objektiv-idealistischen Satz des von Gedachtsein und Wirklichkeit unabhängigen Bestandes der Wahrheit gegenüber. Seine auf den eigenartigen Gegenstandskreis der Philosophie bezogenen Prüfungen gelangen so in jeder

Beziehung zum endgültigen Abschluß, und zwar zu jenem, daß die Philosophie die Wissenschaft der — die Voraussetzungen der Fachwissenschaften bildenden — allgemeinsten Klassen sei.

In seinen Forschungen, die er zur Sicherung der Autonomie und des Primates der Philosophie im Gegensatz zu den Fachwissenschaften ausführte, schwebte ihm von Anfang an die wichtige Unterscheidung vor, die Aristoteles zwischen dem Primat der zeitlichen Reihenfolge unseres Erkennens und zwischen dem Primat der logischen Reihenfolge aufstellt. Im Sinne dessen erkennen wir in der Reihenfolge unserer Erkenntnis das Einzelne früher, als das Allgemeine, aber die logische Begründung beruht auf der Gültigkeit des allgemeinen Satzes. Dies bedeutet im Verhältnisse der Philosophie zu den Fachwissenschaften so viel, daß die Philosophie zwar ihren Ausgang von der Erfahrung nimmt, die Erfahrung aber für ihre wissenschaftliche Verwertung die Gültigkeit der philosophischen Grundsätze voraussetzt. Schon Aristoteles erkannte die Aufgabe der metaphysischen Forschung in der Feststellung derjenigen Grundbestimmungen der Wirklichkeit, die von keiner anderen Wissenschaft begründet, sondern vorausgesetzt werden. Pauler ist der Ansicht, daß diese alte Feststellung einen dauernden Wert habe und mit einer entsprechenden Modifizierung auf den gesamten Kreis der Philosophie erweitert, den übertriebenen Ansprüchen der Fachwissenschaften gegenüber eine Sicherung bietet.

Bei der Begründung der autonomen Gültigkeit der philosophischen Prinzipien kommt bei Pauler wieder ein aristotelisches Prinzip, nämlich das der Unmöglichkeit des unendlichen Regresses, zu bedeutender Rolle. Wir finden schon bei Plato die hypothetische Methode vor, die dem geometrischen Verfahren ähnlich, darin besteht, daß man im rückgehenden Beweise eines hypothetisch gestellten Satzes bis zu einem Termin schreitet, der auf Grund seiner Evidenz keines weiteren Beweises mehr bedarf. Und Aristoteles stellt das Prinzip des *ἀνάγκη στήναι* auf, in dem Sinn, daß wir bei unseren Beweisen, bei der Erforschung der Vorbedingungen eines jeden Dinges, endlich auf einem Punkte stehen bleiben, und endlich zu einem Satze gelangen müs-

sen, der infolge seiner Evidenz nicht mehr weiter bewiesen werden kann und ebendarum für die regressiv bewiesenen Glieder einer Reihe die Bedeutung des absoluten Grundes hat. Mangels solcher absoluten Prinzipien würde sich unsere Forschung beim Nachsuchen der Vorbedingungen auf jedem Gebiet in die Unendlichkeit verlieren, was mit der vollständigen Unmöglichkeit des Beweises gleichbedeutend wäre. Mit diesem Gedankengang stellt Aristoteles die letzten formalen Bestimmungen der Wahrheit, d. h. die logischen Grundsätze fest, mit diesem rückt er in seiner Metaphysik zu den letzten Seinsprinzipien vor, mit dieser Methode bestimmt seine Theologie das Absolute als die unveränderliche Vorbedingung der veränderlichen Welt, stellt aber ebenso seine Ethik als das letzte Ziel des Handelns, seine Ästhetik als den letzten Gegenstand des Gefallens fest.

Diese tiefe aristotelische Einsicht, daß kein Relativum ohne Absolute existieren könne, ist auch in Paulers Weltbetrachtung von grundlegender Bedeutung. Dies formuliert er im Prinzip der Korrelativität, auf dessen Geltung er die drei dem ganzen System zugrunde liegenden logischen Grundsätze aufbaut und welches er als deren Korollarium betrachtet. Alle drei logischen Grundsätze drücken nämlich die Erweiterung des Begriffes des Dinges mit ihrer letzten Vorbedingung aus. Nach dem Prinzip der Identität ist für jedes Ding die Identität mit sich selbst die letzte, absolute Voraussetzung; nach dem Prinzip der Kohärenz gehört zu jedem Ding schon infolge seines Begriffes die absolute Voraussetzung, daß es mit jedem anderen Dinge irgendwie zusammenhängt; das Prinzip der Klassifikation aber bestimmt die Zugehörigkeit zu einer Klasse als absolute Voraussetzung des Dinges. Wir wollen nun hier nicht weiter untersuchen, ob ein jedes der aufgestellten Prinzipien wirkliche logische Notwendigkeit und Evidenz ausdrückt. In Anknüpfung an Paulers Verhältnis zu Aristoteles möchten wir uns bloß auf die Feststellung beschränken, daß die bei der Nachforschung der Grundprinzipien eingeschlagene Methode sich nach dem aristotelischen Prinzip der Unmöglichkeit der unendlichen Reihe richtet. Alle drei Grundprinzipien bezeichnen die für jedes Ding geltenden absoluten Bestimmungen und bilden als in sich evident betrachtete

Sätze die letzten Voraussetzungen des Pauler'schen Systems. Das bei der Feststellung der logischen Grundprinzipien angewandte regressive Verfahren betrachtet Pauler als allgemeingültig für die Begründung der logischen Voraussetzungen jeder Gegebenheit und damit gelangt die „Reduktion“ in seinem System zur Bedeutung der allgemeinen philosophischen Methode.

Pauler stimmt mit Aristoteles auch darin überein, daß er den logischen Grundsätzen ontologische Gültigkeit zuschreibt, obwohl er hier in der Begründung von Aristoteles abweicht. Er betont, daß die Reihenfolge der aufgestellten Grundsätze die Struktur der Welt veranschaulicht und auch die genaue Bestimmung der Problematik der weiterforschenden Wissenschaft enthält. Die Übereinstimmung zwischen der ontologischen und logischen Ordnung gründet sich nicht auf die gesetzgebende Rolle der Vernunft. Mit dieser Kantianischen Lösung bricht Pauler endgültig, seitdem er Plato und Aristoteles als Führer gewählt hat. Die erneuerte Verbindung mit der griechischen Philosophie gibt seinem Denken folgerichtig eine objektive Wendung. In Übereinstimmung mit den großen griechischen Denkern lehrt er, daß der Begriff stets das Wesen erfäßt, das ein objektives, im Gegenstand gegebenes Moment ist, und das unsere Erkenntnis in geringerem oder höherem Grade zu ergreifen vermag. Was die Erkenntnisfunktionen betrifft, sieht er keine Schwierigkeiten in bezug auf die Erkennbarkeit der übersinnlichen Wirklichkeit. Wenn nämlich die Philosophie auf reduktivem Wege die letzten Voraussetzungen des Handelns, des Schaffens und des Erfahrens feststellt, so beziehen sich ihre Resultate stets auf die rein logische Gültigkeit, auf die Feststellung der anschauungslosen Abhängigkeit, folglich auf Dinge, die außerhalb der möglichen Erfahrung des Raumes und der Zeit liegen. Und was die objektive Seite der Erkenntnis betrifft, sieht Pauler in dem nicht anschaulichen Charakter der beziehenden Akte jenen, von Plato und Aristoteles aufgestellten Satz als gerechtfertigt an, der auf die bereits im Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis gegebenen nicht-sinnlichen und nicht-empirischen Elemente hinweist. Dieses nicht-empirische Element kann nicht formaler Natur sein. Neben der kritischen Widerle-

gung des Subjektivismus, findet Pauler, hierin der die aristotelische Lehre weiterentwickelnden Scholastik folgend, das Wesen der Erkenntnis in der Intentionalität, in dem Gerichtetsein des Bewußtseins auf den Gegenstand. Es ist seine Überzeugung, daß allein diese Lehre das Erkenntniserlebnis befriedigend zu erklären imstande ist; das Erkenntniserlebnis, das von dem Bewußtsein, daß sich Erkanntes und Erkennendes unterscheiden, untrennbar ist.

Die Wechselwirkung des Subjektes und Objektes ist in der Erkenntnis eine Urtatsache. Die Möglichkeit dieser Urtatsache besteht nach Pauler darin, daß die logischen Grundsätze eine gemeinsame Gesetzmäßigkeit des erkennenden Subjektes und des Erkenntnisgegenstandes enthalten und folglich die gemeinsame Abhängigkeit vom Dritten eine Verbindung zwischen den beiden schafft. Mit diesem In-Beziehung-Setzen, das aus seinem ihm eigentümlichen Logismus folgt, weicht freilich Pauler von Aristoteles ab, da nach dessen Auffassung der Grund der logischen Gültigkeit eben in der ontologischen Ordnung liegt.

Auf Grund des Prinzips der Übereinstimmung der Wahrheit und des Seins sieht Pauler die kantische Voraussetzung als eine sich selbst widersprechende Antinomie an, da sie auch solche Gegenstände für möglich hält, deren Bestimmungen nicht mit den Prinzipien, die auch das Denken regulieren, übereinstimmen. Er sieht keine so absolute Grenze der Erkenntnis, die eine Beschränkung der Kategorien des Denkens auf die Erscheinungswelt rechtfertigt. Vom übertriebenen Rationalismus bleibt aber Pauler dennoch fern. Er hält eine erschöpfende Erkenntnis des Erkennbaren für unmöglich. Er rechnet damit, daß der Mensch mit seiner psycho-physiologischen Organisation aus der Welt unmittelbar nur die im Raume befindlichen Wirklichkeiten erkennen kann. In dieser Beschränkung sieht er die relative Grenze der Erkenntnis. Aber er hält sich konsequent daran, daß wir, obwohl die existierende Welt nicht ganz erkennbar ist, doch die allgemeinsten Bestimmungen der existierenden Dinge feststellen und auf diese Weise bis zu einer gewissen Erkenntnis des wesenhaften Seins vordringen können. Im Laufe seiner erkenntnistheoretischen Beweisführung spinnt Pauler selbstbewußt die Gedanken der griechischen Speku-

lation weiter. Er gelangt auf dem Wege des klassischen Objektivismus zur Lösungsmöglichkeit des metaphysischen Problems. „Wir müssen zum Objektivismus der großen griechischen Denker zurückkehren, um den menschlichen Geist vom Subjektivismus der Renaissance heilen zu können“ — schreibt er in den abschließenden Zeilen seiner Logik.

3. Paulers Kampf gegen den metaphysischen Agnostizismus läßt sich verstehen. Er betrachtete die Metaphysik nicht bloß als ein Bedürfnis der individuellen Weltanschauung, sondern verharrete gleich Aristoteles bei der Sicherstellung des streng wissenschaftlichen Charakters der Metaphysik. Auch nach seiner Wertung ist die Metaphysik die Wissenschaft über die allgemeinsten Voraussetzungen der Wirklichkeit, die den allgemeinsten Wirklichkeitsbegriff analysiert, auf dessen Geltung jede Fachwissenschaft baut. Aber er hält sich auch darin konsequent an Aristoteles, daß er eine solche Definition des Wirklichkeitsbegriffes als Aufgabe der Metaphysik hinstellt, die eine ausgleichende Lösung der Tatsache der Beständigkeit und der Veränderung bietet. Er weist damit von vornherein den Monismus zurück, der die Veränderung für einen bloßen Schein hält und auch den Aktualismus, der neben der Veränderung eine bleibende Substantialität nicht zuläßt. Eine ausreichende Lösung der gestellten Aufgabe findet er in den schon von Aristoteles klassisch bestimmten Prinzipien der Materie und der Form. Der Begriff der die allgemeinste Voraussetzung bildet, nämlich der der „veränderlichen Wirklichkeit“, schließt auch nach Pauler zwei Faktoren in sich: das unveränderliche übersinnliche Prinzip, die Form, und das veränderliche Substrat, die Materie, die bei gewissen Substanzen den Schein raumhafter Eigenschaften erwecken kann.

Auch zur Erklärung der Entwicklung findet Pauler keine befriedigendere Lösung, als die aristotelische. Er führt also das Begriffspaar der Potenz und des Aktes ein, die die Korrelativität von Materie und Form bilden. In Übereinstimmung mit Aristoteles wird von ihm das Wesen der Veränderung als ein Hinübergehen von der Potenz in den Akt, als eine Entfaltung des in der Substanz schon im dispositionellen Zustand vorhandenen Inhalts bestimmt. Mit der gewaltigen Betonung des im Entelechie-Begriff gegebe-

nen Dynamismus überschreitet er sogar den aristotelischen Standpunkt und gelangt so zum Weltbild Leibnizens, dieses großen Aristotelikers der Neuzeit. In dieser Weltbetrachtung hat die Materie schon eine bloß scheinbare Existenz: die Wirklichkeit ist hier in ein Reich der psychomorphen Substanzen verwandelt. Die Substanz ist in diesem Weltbild die selbsttätige Wirklichkeit und ihr Begriff schließt infolge der zur Selbsttätigkeit vorausgesetzten Einfachheit die Trennbarkeit, die Räumlichkeit aus. Pauler sieht auf Grund der in der Selbsterfahrung gegebenen Selbsttätigkeit, Leibnizens Auffassung, daß in Analogie dieser Erfahrung jede Substanz als eine psychische Wirklichkeit zu deuten sei, wohl begründet. Weder Aristoteles noch die Scholastik konnten sich zu einer derartigen Verallgemeinerung entschließen. Im Zusammenhang damit enthält auch der Raum bei Pauler kein objektives Moment. Er hält Kants Satz über die Apriorität der Raumschauung im Gegensatz zu Aristoteles aufrecht.

Im Anschluß an den allgemeinen Spiritualismus ergänzt Pauler Aristoteles mit Leibniz auch in der Hinsicht, daß er die Form nicht als ein allgemeines, sondern als ein individuelles Moment betrachtet. Der Individualismus der Neuzeit harrt bei ihm auch bei der leibnizianischen Einsicht aus, die zwei ganz gleiche Substanzen für unmöglich hält und jede Substanz als eigenartiges, individuelles Tätigkeitszentrum bestimmt. Pauler meint, daß in der Monadologie der zu seiner eigenen metaphysischen Intuition passende aristotelische Gedanke, der die Form als Bestrebung, als Conatus bezeichnet, zum vollen Ausdruck komme. Wir sind der Meinung, daß sich Paulers tiefster metaphysischer Gedanke in jenem Paragraphen der „Grundlegung“ verrät, nach welchem „das natürliche Streben einer jeden Substanz darauf gerichtet ist, ihre Wesenheit in vollstem Maße zu entfalten und ihre Bedürfnisse je vollkommener zu befriedigen. Die in der Wirklichkeit möglichst vollkommene Durchsetzung jener letzten Macht, die ihre vollkommen freie Entfaltung, d. h. die Erlösung von den hemmenden Umständen bewirken vermag, wird also ihr letztes Ziel sein“ (§. 150. der letzten [ung.] Fassung.)

Auf Grund ihrer Selbsttätigkeit hat jede Substanz das Bestreben, die Form zur Geltung zu bringen, und dieses Bestreben wird durch die Einwirkung der fremden Substanzen gefördert oder verhindert. Nach Paulers Betrachtung ist die Welt ein System der miteinander in Beziehung stehenden und gegenseitige Reaktionen auslösenden Substanzen. Vom Gesichtspunkte der Verwirklichung der Conatus aus betrachtet, erscheint die Welt wie ein gewaltiger Befreiungsprozeß. Jede Substanz sehnt sich doch unbewußt nach dem letzten, ewigen Seienden, das der Ausgangspunkt jeder Veränderung, der „erste Bewegter“ ist.

Mit dieser Erkenntnis des Endzieles des Seins kommt der Begriff des Absolutums in Paulers Metaphysik in die gleiche zentrale Stellung, wie bei Aristoteles. In der Weltbetrachtung des Stagiriten steht der Urbeweger, der πρώτου κινουόντος ἀκίνητον, als letzte Ursache der Weltentfaltung. Die Welt ist zwar nicht seine Schöpfung, doch jedes Wesen hegt auch unbewußt die Sehnsucht und die Liebe nach ihm. Indem Gott die Liebe zu sich selbst erweckt, treibt er das All zur Bewegung, zu einem fortwährenden Streben nach Vervollkommnung an. Und mit dem einheitlichen Ziel der Hinlenkung auf sich selbst schafft er die Einheit im Universum. Übrigens steht die aristotelische Gottheit nicht in engerer Beziehung zur Welt, in seliger Selbstbefriedigung bildet sie selbst den ausschließlichen Gegenstand ihres Denkens.

Es war immer ein edles Bestreben des christlichen Denkens, den aristotelischen Gottesbegriff, der mit seiner eigenen Theologie so viel Verwandtes aufwies, durch das Näherbringen Gottes zur Welt zu ergänzen. Dieses Streben lebte auch in Paulers tief christlicher Seele. Nachdem er auf reduktivem Wege das Sein des Absolutums, seine Einigkeit, seine Verschiedenheit von der Welt, sein ewiges und geistiges Sein bestimmte, läßt er sich auf die Frage des Verhältnisses des Absolutums und des Relativums ein. Die Lösung gibt er in der Feststellung, daß das Absolutum das Relativum nicht nur nach seinem Wesen, sondern auch nach seinem Sein nach absolut bestimmt. Die so entstandene Abhängigkeit des Relativums vom Absolutum wird durch den Gedanken der Schöpfung ausgedrückt, der nach Paulers Er-

klärung kein zeitliches und ursächliches, sondern gegenüber jeder Wirklichkeitsverbindung ein Moment sui generis enthält. Der aristotelische Gottesglaube erhält bei Pauler eine Ergänzung aber nicht bloß durch die Aufnahme von Gottes schöpferischem Wirken, sondern auch durch die Vertiefung der analogen Schlußfolgerung, dessen Möglichkeit in seinem System das Prinzip der Korrelativität begründet. So erscheint Gott als die allwissende, allmächtige, allen Wert in vollkommenem Maße enthaltende Person, in der Majestät der unendlichen Vollkommenheit. Es wäre ganz unmöglich, daß ein solches Wesen keine Liebe und Sehnsucht nach sich selbst im Menschen, der seinem Wesen nach sich nach der vollkommenen Entfaltung seines Seinsgehaltes sehnt, erwecke. So muß der Pauler'sche Satz: „Dasein heißt, sich nach dem Absoluten sehnen“ (§ 168.) verstanden werden.

4. Diese Feststellung beleuchtet aber auch den tiefsten Sinn der sittlichen Weltordnung. Obwohl Pauler im Gegensatz zur Wirklichkeitserkenntnis für die eigenartige Natur der sittlichen Erkenntnis eintritt, bleibt seine Ethik durch den Begriff des Absolutums mit seiner Metaphysik in organischer Einheit. Jedes Wesen ist bestrebt, sein Wesen möglichst vollkommen zu entfalten. Dieses allgemeine Seinsgesetz macht dem Menschen die Pflege derjenigen Fähigkeit zur allerersten Pflicht, durch welche er sich von anderen Naturwesen unterscheidet, und diese Fähigkeit ist der Verstand. Und das wahrhaftige Gut des Verstandes ist die Wahrheit; also erreicht das menschliche Leben im Suchen und im Besitz der Wahrheit seine Vollständigkeit. Als Pauler diese Gedanken bei Aristoteles erklärt, kündigt er zugleich seine eigene sittliche Auffassung an. „Die höchste Sittlichkeit ist der Kult der ewigen Wahrheit: er ist es, der uns schon in diesem Leben über die Schranken des leiblichen und des gesellschaftlichen Lebens hinweg in die Sphäre des vollkommenen, ewig währenden göttlichen Lebens und der göttlichen Glückseligkeit emporhebt.“ (Aristoteles. S. 84.)

Wie bei Aristoteles, so ist auch bei Pauler die Wahrheit in ihrer objektiven und ewigen Geltung der höchste Wert, der absolute Zielpunkt, in dem die nach der Feststellung der hierarchischen Ordnung der Werte strebende Forschung zur

Ruhe kommt. Und der Kult der Wahrheit, das βίος θεωρητικός ist auch bei ihm nicht mit der kühlen Einseitigkeit des modernen Intellektualismus gleichbedeutend. Denn wie in Gott, so ist auch in der menschlichen Seele die Freude, die mit der vollkommensten Tätigkeit verbundene Seligkeit, von der Erkenntnis der Wahrheit untrennbar. Pauler teilt den Gedanken Platos, der übrigens auch Aristoteles nicht fremd ist, daß die Liebe die ursächliche Bewegerin der Erkenntnis ist.

Im Gegensatz zu Kants starrer Pflicht-Ethik, rechtfertigt Pauler Aristoteles, der nach seiner Ansicht die reiche Welt des sittlichen Bewußtseins viel schärfer erkannte als Kant. Wie Aristoteles außer den Vernunfttugenden auch jenen Tugenden, die den Willen und das Gefühlsleben vervollkommen, eine Rolle sichert, bestimmt auch Pauler die Liebe des Guten als ein mit der Ehrfurcht vor dem Gesetz gleichwertiges sittliches Motiv. Die Gerechtigkeit und die Güte sind bei ihm, ebenso wie bei Plato und Aristoteles, einander berührende Werte. Er betrachtet die Unendlichkeit der Wahrheit und die Ewigkeit der Güte als vereinzelte Aspekte des Absolutums, als teilweise, fragmentarische Offenbarungen desselben und es ist seine feste Überzeugung, daß sowohl in der Wissenschaft, als auch in der Ethik aus den Tiefen der menschlichen Seele die Sehnsucht nach der Ewigkeit hervorbricht.

Neben der Gerechtigkeit und der Güte ergänzt die Schönheit den Kreis der absoluten Werte. Wie in den übrigen Teilen seines Systems, wendet sich Pauler auch in seiner Ästhetik scharf gegen die psychologistischen und formalistischen Theorien. Nach seiner Wertung ist die Schönheit ein objektives Moment, das wir nicht erschaffen, sondern erkennen und das seinem Wesen nach bleibend gültige Normen aufstellt. Bei seinen Ausführungen über ästhetische Probleme, insbesondere in seiner fest umschriebenen Stellungnahme für die objektive und normative Ästhetik, kommt wieder das konsequente Festhalten an den aristotelischen Traditionen zum Ausdruck.

Pauler sah die Aufgabe der Philosophie mit der Lösung der Probleme des Denkens, der Wirklichkeit und des Wertes noch nicht als vollständig gelöst an. Seiner Ansicht nach

erschöpft die Philosophie sämtliche Voraussetzungen des fachwissenschaftlichen Denkens nur in dem Falle, wenn sie die gemeinsame inhaltliche Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Forschung, den Begriff des „Dinges“, des „Gegenstandes“ im allgemeinen in den Kreis ihrer Untersuchung einbezieht. Mit dieser Überlegung gestaltet er die Problematik der allgemeinen Gegenstandstheorie aus, die die Dinge in ihrem, der Dualität der Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit vorausgehenden Bestande, als Ideen untersucht. Ohne Zweifel lenkte die moderne Phänomenologie Paulers Aufmerksamkeit auf die grundlegende Bedeutung der ideologischen Untersuchung hin. Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß auch Aristoteles dazu viel beigetragen hat, daß die Ideologie in seinem System zum Rang einer selbständigen Disziplin emporrückte. Pauler leitet die Anfänge der verschiedenen Zweige der ideologischen Forschung auf Aristoteles zurück, und die reiche Beispielsammlung die er aus Aristoteles Werken anführt, spricht dafür, daß er die große Bedeutung der Beschreibung, der Relationsbestimmung und der Klassifizierung von dem Gesichtspunkte der Klarheit und Gliederung der Begriffe aus, in dem auch in dieser Hinsicht mustergültigen System des Aristoteles ausführlichst bestätigt gefunden hat.

5. Auch diese kurze Übersicht, die bloß die hervorragendsten Punkte seiner Philosophie berühren konnte, mag uns davon überzeugen, daß Pauler zur Ausbildung seines Systems von Aristoteles entschiedene Anregungen erhalten hat. Die dispositionellen Gaben seiner philosophischen Eigenart entfalteten sich durch die Einwirkung des Stagiriten zur Entelechie. Nach langem Suchen fand er in der Mitte seiner philosophischen Laufbahn bei seinem jugendlichen Mentor den unerreichbaren, klassischen Meister des Philosophierens wieder. In bezug auf die Grundeigenschaften seiner Methode, der sorgfältigen Begriffsanalyse, der klaren Problemstellung, der mit der Berücksichtigung und Kritik verschiedener Ansichten entfalteteten Lösung, der Betonung der geschichtlichen Zusammenhänge erweist sich Pauler als ein treuer Nachfolger des Aristoteles. Pauler findet schon bei Aristoteles die verschiedenen Bedeutungen aufzählende sokratische Induktion, die den Voraussetzun-

gen nachforschende Reduktion, und die den so gewonnenen Begriff in verschiedener Beziehung anwendende Deduktion vereinigt. Es mag sein, daß nicht jeder Forscher in so klarer Unterscheidung die Grundrichtungen der aristotelischen Methode sieht, — jedenfalls veranschaulicht aber die Beziehungnahme auf Aristoteles bei Pauler die Lebendigkeit seiner Anregung von ihm höchst eindrucksvoll. Unter den methodischen Grundsätzen des Aristoteles erweckte bei ihm das Prinzip der Unmöglichkeit des unendlichen Regresses die größte Aufmerksamkeit. Es gibt keinen modernen Denker, der die in diesem Gedanken verborgenen reichen Möglichkeiten fruchtbarer ausgebeutet hätte. Wir glauben die Grundstruktur der Philosophie Paulers richtig erfaßt zu haben, wenn wir darin die konsequente Durchführung jenes Prinzips für das Wesentlichste halten.

Der aristotelische Einfluß offenbart sich bei Pauler vor allem auf formalem und methodischem Gebiet. Aber auch in inhaltlicher Beziehung stimmt er in den meisten Punkten mit Aristoteles' Ansicht überein. Allerdings hielt Pauler bei dem Verarbeiten des aristotelischen Gedankengutes an dem platonischen Standpunkt fest, daß das Gelten dem Sein gegenüber Primat hat. In der Ausbildung seiner nach Vereinigung der aristotelischen und der platonischen Elemente strebenden Synthese leben bis zu einem gewissen Grade wieder die Züge jenes Ringens auf, das das christliche Denken im Laufe des Mittelalters durchgemacht hat. In jenem Ringen bildeten sich zwei Möglichkeiten der Lösung aus: der Augustinismus, der den Vorrang der platonischen Elemente, und der Thomismus, der das Primat des Aristotelismus zur Geltung brachte. Pauler, der bei Ausbildung seiner Synthese die christliche Weltanschauung nicht entbehren konnte, wählte nach einem gewissen Schwanken den Standpunkt des Augustinismus. Der Schlußstein, den er kurz vor seinem Tode bei der letzten Durcharbeitung seines Systems auf den imponierenden Gedankenbau legte, ist im Stil der augustianischen Ideenwelt entstanden. Er fand, daß dies am besten zum Ganzen des sorgfältig ausgearbeiteten und wiederholt durchdachten Systems passe. Dieser Abschluß aber verdunkelte die Geltung der aristotelischen Züge ebensowenig, wie

die Systeme eines hl. Bonaventura, oder eines Duns Scotus, die sich eine ähnliche Lösung zum Ziele setzten.

Wir möchten jedoch mit Hinweis auf die Parallelen, die Paulers System mit der mittelalterlichen Scholastik zeigt, dieses keineswegs in die Beleuchtung des Anachronismus stellen. Dies wäre ja eine schwere Ungerechtigkeit einem Denker gegenüber, der so tief in die Probleme seiner eigenen Zeit versunken war. Wir können eben ihn nicht als einen Zurückgebliebenen betrachten, bei dem sich in den großen inneren Kämpfen, in der fluktuierenden Veränderungen des Denkens, unverfälschte Zeichen des unmittelbar erlebten disharmonischen Zeitgeistes offenbaren. Von innerem Bedürfnis angetrieben, suchte er unermüdlich den soliden Punkt, von dem aus die in Krise geratene ethische und metaphysische Orientierung ausgehen könne. Seine unbefangene geschichtliche Betrachtung fand dieses Fundament da, wo unsere westliche Kultur seit dem Mittelalter verankert ist: im Boden der griechischen Kultur. Und wenn wir bedenken, daß nach dem bahnbrechenden Wirken von Trendelenburg und Brentano der Objektivismus in der heutigen Philosophie sich immer mächtiger entfaltet und auch im Auslande mancher bedeutsame Denker gleichsam aus dem ewig frischen Born des griechischen Geistes die Erneuerung des philosophischen Denkens erwartet, — kann auch die ungarische Philosophie Paulers testamentarisch klingenden Worte nicht als unzeitgemäß betrachten: „es steht heute vielleicht mehr als je fest, daß die Vorbedingung einer erfolgreichen philosophischen Forschung in der gründlichen Kenntnis und im durchdringenden Verständnis der geistigen Schöpfung der großen hellenischen Denker liegt: das allein kann Kontinuität in das philosophische Denken bringen, nur dieser Geist kann der Philosophie eine feste, jeden Dilettantismus bare Grundlegung sichern.“ (§ 20.)

DIE AUTONOMIE DER PHILOSOPHIE BEI PAULER

VON ALEXANDER VON VARGA.

Die Philosophie Paulers ist auf die logischen Grundsätze aufgebaut. Die logischen Grundsätze bieten den Leitfaden, der in der Aufdeckung der verwickelten Problematik der Philosophie zum richtigen Weg führt; sie bestimmen die Grundlage der Philosophie, ihre Gliederung und ihren wissenschaftlichen Charakter. Was immer wir denken und worüber wir überhaupt nachdenken können, verkündet die Macht der logischen Grundsätze: die unlogische Denkweise vernichtet sich selbst, eine den logischen Grundsätzen widersprechende Welt ist daher undenkbar. Sein und Wert, Wirklichkeit und Gedanke weisen alle auf die logischen Grundsätze hin, auf ihnen beruht die Gültigkeit ihrer Unterscheidung und die Möglichkeit ihrer Übereinstimmung. Alles verweist auf sie, sie selbst aber weisen auf nichts anderes hin. Jede Beweisführung stützt sich auf ihre Gewißheit, sie sind für sich selbst gewiß. Den heteronomen Feststellungen der Fachwissenschaften gegenüber, bilden sie die autonomen Grundsätze der Philosophie, die wir unmittelbar erkennen, indem wir in unseren Betrachtungen ihrer Gültigkeit „gewahr werden“. „Ihr Auftauchen in unserem Bewußtsein ist identisch mit ihrer Anerkennung.“ Keine Verneinung kann sie erschüttern, da jede Verneinung (sei sie auch unbewußt) auf ihre Geltung baut, um eine gültige Verneinung sein zu können. In ihrer Geltung stehen sie jeder Behauptung voran, auch wenn sie durch das menschliche Denken erst verhältnismäßig spät erkannt werden.

Die Anzahl der logischen Grundsätze ist nicht unbegrenzt, aber sie sind auch nicht auf einen einzigen Grundsatz zurückzuführen. Das Prinzip der Identität sagt aus, daß jedes Ding nur mit sich selbst identisch sei; nach dem

Prinzip des Zusammenhanges soll jedes nur mit sich selbst identische Ding mit allen anderen zusammenhängen; das Prinzip der Klassifikation verweist schließlich auf jenen Zusammenhang, der jedes Ding in eine Klasse eingliedert. Alle drei Grundsätze stimmen mit einander insofern überein, als sie den Begriff des Dinges mit etwas (Identität, Verhältnis, Klasse) ergänzen, mit der letzten Voraussetzung der Dinge, die bereits absolut ist, „da sie keine weiteren Voraussetzungen hat und daher aus etwas anderem nicht nachweisbar ist.“ Dieser Umstand wird durch das gemeinsame Korollarium der drei logischen Grundsätze, durch das Prinzip der Korrelativität ausgedrückt, welches den Verweis des Bedingten (Relativum) auf das Unbedingte (Absolutum) aussagt: Es gibt kein Relativum ohne Absolutum. Daher ist die Philosophie als die Erforschung der letzten Voraussetzungen, als eine Form des Strebens nach dem Absolutum zu definieren. Diese Philosophie, die durch die Ergründung der logischen Grundsätze auf selbstständige Grundlagen gestellt ist, hat auch ihre selbstständige Methode. Diese ist nicht die die Wirklichkeitswissenschaften kennzeichnende Induktion, die auf Grund der Analyse erfahrungsmäßiger Gegebenheiten zu einem Ganzen gelangt, auch nicht die aus der synthetischen Ganzheit auf den Teil schließende Deduktion, die in reinster Form in der Mathematik zur Geltung kommt, sondern die Reduktion, die die letzten Voraussetzungen gewisser Begriffe und Urteile verfolgt, von den Folgen auf die Voraussetzungen zurückgreifend.

Auf Grund der drei logischen Grundsätze und ihrem gemeinsamen Korollarium, dem Prinzip der Korrelativität, zeigt die Problematik der Philosophie überall eine vierfache Gliederung. Dies ist auch natürlich, da „die Grundsätze zugleich auch die Struktur der Welt wiedergeben.“ Daher ist es verständlich, daß „jede Wissenschaft vier Grundprobleme hat: 1. das Problem der Bestandteile, 2. das Problem der Relationen, 3. das Problem der Klassen bzw. Kategorien, und 4. das Problem des Absolutum.“ Daher gliedert sich die systematische logische Forschung auf die Probleme des Logismus, des Satzes, des Syllogismus und der logischen Grundsätze. Hierauf beruhen die vier Grundfragen der ethischen Betrachtungen über das Wesen der Handlung, ihrer Wert-

verhältnisse, ihrer Normen und über den letzten Gegenstand des ethischen Erkennens, Fragen, die im Zusammenhang mit dem Problem des Schaffens sich auch in der Ästhetik wiederholen. Dieselbe Gliederung ist aber auch aus dem Hintergrund der metaphysischen Betrachtungen und aus dem Entwurf des Forschungskreises der Ideologie zu erkennen, wodurch die Reihe der Grunddisziplinen im philosophischen System Paulers vollständig wird. Die Probleme, die die metaphysischen Untersuchungen leiten, sind dort, bei der Erforschung der Wirklichkeit die selbsttätigen Substanzen, ihre Wechselwirkungen und ihre Klassen, schließlich die metaphysische Bedeutung des Absolutum, hier die Bestandteile der Dinge, ihre möglichen Beziehungen, ihre allgemeinsten Klassen und der Eigenwert der letzten Inhaltsbedeutungen. Wir sehen also, daß die logischen Grundsätze nicht nur von dem Standpunkt aus grundlegende Bedeutung haben, daß sie die letzten Voraussetzungen jeder gültigen Erkenntnis, also — wie erwähnt — der logischen, ethischen, ästhetischen, metaphysischen und ideologischen, sind, sondern zugleich die Grundsätze der Weltstruktur bilden (ontologische Bedeutung der Grundsätze!), die in sämtlichen philosophischen Disziplinen den Gang der Behandlung, weil auch den Gegenstand selbst, a priori bestimmen.

Dies alles war vorauszuschicken, um die Charakterzüge der Philosophie Paulers und insbesondere das gegenseitige Verhältnis der rationalen und irrationalen Faktoren darin klarzulegen.

Aus der vor den Kennern der Philosophie Paulers selbstverständlich erscheinenden Feststellung, daß diese Philosophie auf den logischen Grundsätzen beruht und ihre Methode die in der logischen Sphäre der Wahrheiten sich bewegende Reduktion ist, sind wichtige Schlüsse zu ziehen, die bei der richtigen Beurteilung der Philosophie Paulers unentbehrlich sind. Es ist nämlich klar, daß die Philosophie Paulers durch diese Feststellung nicht nur gegen jene außerwissenschaftlichen (also die Forderungen der logischen Beurteilung nicht beachtenden und ihre letzte Kompetenz leugnenden) philosophischen Strömungen abgegrenzt wird, die auf die unklaren Begriffe des „Lebens“ oder neuerdings der „Existenz“ bauen und das begriffliche Erkennen durch In-

tuition ersetzen wollen, sondern unser Satz enthält auch den Gedanken der Autonomie der Philosophie. Der Philosoph der Philosophie Paulers stützt sich auf keine fremden Autoritäten, läßt nichts in die Philosophie eindringen, was sich gegen die vernunftmäßige Ordnung der logischen Grundsätze auflehnt, wenn auch diese Strenge dem Menschen, der um der Philosophie willen seinen höchsten Hoffnungen und die Gegenstände seines Glaubens, wenn auch nur einstweilen, als fragwürdig bezeichnen muß, weh tut. Der Gegenstand der Philosophie ist (im Ausfluß ihres Wesens) das Universum, so wie es sich im Spiegel des „Logos“ zeigt. Der wahre Gläubige geht von der Gewißheit des Glaubens aus, der keiner logischen Rechtfertigung bedarf, aber von „Wahrheiten“ zeigt, die über den logischen Einwendungen stehen. Den Grundstein seiner Weltanschauung bilden die „Wahrheiten“ des irrationalen oder überraationalen Glaubens, mit denen verglichen alles andere nur als Mittel dient. Der wahre Philosoph dagegen baut auf die Vernunft allein und unterwirft alles ihrer Kritik um aus den durch die Kritik geschlagenen Trümmern nach der Einsicht der Vernunft eine neue Welt zu schaffen. Pauler brachte — wie dies aus dem Gang seiner geistigen Entwicklung ganz klar hervorgeht — die größten Opfer, in dem er in seinen Forschungen zu neuen Einsichten kam, die die Preisgabe bis dahin überzeugungsvoll verteidigter Ideen erforderten. Wenn er zuletzt alles aufbaut, was die stark prüfende Kritik vernichtet hat und wenn die tieferen Einsichten der Vernunft sich mit den Hoffnungen seines Glaubens treffen, so beruhen seine Ergebnisse auf anderen Grundlagen, als das Weltbild des Glaubens. Ihre Beweisführung erfolgt nicht „allein durch den Glauben“, sondern der Gegenstand der Glaubenserfahrung muß sich auch an das durch die logischen Grundsätze bestimmte System seiner Philosophie fügen. Was darüber hinaus ist, ist nicht von dem Philosophen. Die Philosophie bei Pauler ist keine *ancilla vitae*, aber auch keine *ancilla theologiae*, sondern autonome Wissenschaft. Wir dürfen dies nicht vergessen, wenn wir das Verhältnis der Philosophie Paulers zur Scholastik würdigen wollen.

Um die oben entworfene Grundlegung der Philosophie

durchführen und das Gebäude der Philosophie tragen zu können, hat sich die Logik bei Pauler zum Rang der reinen Logik erhoben. Diese Wissenschaft ist nicht die psychologische Analyse des tatsächlichen Gedankenverlaufes (die Psychologie des Denkens), auch nicht die Lehre von den Normen des richtigen Denkens (angewandte Logik), sondern die Theorie der überzeitlichen Wahrheiten (reine Logik). Wir laufen daher nicht Gefahr der Logik einen geringeren Platz einzuräumen, als ihr gebührt. Die einseitige Auffassung des Psychologismus wird von der Konzeption der reinen Logik ausgeschlossen.

Wenn wir aber auf diese Weise der Scylla des Psychologismus entgehen, stoßen wir andererseits nicht an die Charybdis des Logismus (Panlogismus)? Haben wir der Logik nicht eine größere Rolle zukommen lassen, als sie ihr Bedeutung nach in der Philosophie gebührt? Daß diese Frage nicht unbegründet ist, geht aus der nächstfolgenden Überlegung hervor. Wenn wir das Irrationale in die Philosophie miteinbeziehen, unterwerfen wir es den logischen Gesetzen, wie dies bei den ethischen, ästhetischen, metaphysischen u. s. w. Problemen zu sehen ist, die bei Pauler (zuweilen auch einigermaßen willkürlich) sich im Sinne der logischen Grundsätze gliedern. Daher bleibt das Irrationale keine außer der Philosophie stehende, ihre Obermacht verneinende, oder geradezu ihre Autonomie gefährdende Macht, sondern wird zum Gegenstand des philosophischen Erkennens, das sich überall nach den logischen Gesetzen der Wahrheit richtet. Die Philosophie besteht überall in der Erforschung der Wahrheit und wird so mit der Logik identisch, die nichts anderes, als die Theorie der Wahrheit ist. Das Irrationale büßt seine selbstständige Bedeutung ein und wird völlig logisiert (rationalisiert). — Wir müssen feststellen, daß bei Pauler auch diese Gefahr keine größere Rolle spielt. Die vertiefte Analyse der atheoretischen Gegenstände befähigt ihn zur Erkenntnis ihrer Bedeutung und diese Erkenntnis setzt den überspannten rationalisierenden Tendenzen die Schranken. In den theoretischen Formen des Wissens stoßen wir auf irrationale Werte atheoretischer Bedeutungen, die zu den rationalen Bedeutungen der Logik neue Merkmale fügen.

Was wir im Zusammenhange des erwähnten Problems in Paulers Philosophie vermissen, ist das Fehlen eines Prinzips, das in den Grenzstreitigkeiten der logisch-rationalen und nichtlogisch-irrationalen Faktoren der Gegenstände philosophischer Erkenntnis als entscheidendes Argument anzuführen wäre. Nur auf Grund eines solchen Prinzips ist es möglich der Gefahr des Panlogismus zu entkommen und die rationalisierenden Tendenzen der philosophischen Erkenntnis in gesetzmäßige Rahmen zu zwingen. Die rationale Form ist vom irrationalen Gehalt zu trennen und ihr Verhältnis prinzipiell zu klären. Pauler wird hierin durch seine Abneigung gegen den „Formalismus“ des Kritizismus verhindert.

Unsere letzte Bemerkung weist aber auf Fragen hin, die über den Rahmen unserer kurzen Abhandlung hinausgehen. Bei der Wertung der Philosophie Paulers darf nicht vergessen werden, daß die oben erwähnte Feststellung die innere Einheit seiner Philosophie nicht berührt, sondern erst in der Selbstrechtfertigung der Philosophie, mit anderen Worten, in der Philosophie der Philosophie in Frage kommt.

WAS BEDEUTET DAS LEBENSWERK PAULERS FÜR DIE UNGARISCHE PHILOSOPHIE?

VON ANDREAS VON IVÁNKA.

Es soll hier nicht von den mannigfachen Wirkungen die Rede sein, die Paulers vielseitige und in ihrer warmen Lebendigkeit und klaren Geistigkeit überall mit ihrem ganzen, geschlossenen Wesen tätige Persönlichkeit auf das ungarische Geistesleben ausgeübt hat. Vieles wäre da zu erwähnen, dessen Bedeutung für das Ganze der ungarischen Bildung seinen philosophischen Leistungen fast gleich kommt, vor allem sein entschlossenes und von inniger Liebe und tiefstem Verständnis für die Antike getragenes Eintreten für die humanistische Bildung. Aber in den folgenden Zeilen soll vor allem seine philosophische Lebensarbeit in ihrer Wirkung auf die ungarische philosophische Bildung gewürdigt werden. Hat er — diese Frage wird sich als erste jedem Leser aufdrängen, der von Paulers Bedeutung für die ungarische Philosophie hört — hat er etwa in Ungarn eine Schule hinterlassen, die von da an im ungarischen philosophischen Leben eine dominierende Stellung einnahme? Ja und nein. Es gibt wohl niemand, der sich heutzutage in Ungarn mit Philosophie beschäftigt, der nicht entweder durch Paulers Schule hindurchgegangen oder wenigstens noch nach Beendigung seiner Studien unter Paulers immer anregenden, immer bereichernden, immer zu neuem, selbständigen Denken antreibenden Einfluß gekommen wäre — und es gibt andererseits wohl auch keinen Philosophen, der nichts als der Fortsetzer Paulers, der Vertreter einer Paulerschen „Schule“ wäre. Ja, es gibt überhaupt keine „Schule“, die Pauler hinterlassen hätte — gradeso, wie seine Philosophie streng genommen auch kein eigenes „Paulersches“ System war, und es auch nicht sein wollte. Das

Grundmotiv seines Philosophierens war die Überzeugung, daß er damit eine einheitliche Tradition fortführe, die von der Antike über das Mittelalter bis auf unsere Tage reiche. In gewissem Sinne ist freilich jedem Philosophen die Aufgabe neu gestellt, und er hat sie von sich aus von neuem zu lösen; denn Philosophie ist nicht die Lösung von Einzelproblemen, sondern immer von neuem die Vereinheitlichung der ganzen Denk- und Erfahrungswelt in einer geistigen Einheit. Aber jeder Philosoph arbeitet schon mit den Gedanken seiner Vorgänger und baut auf ihnen auf; andererseits ist auch die Gedankenarbeit jedes einzelnen, so eigenartig auch ihre Ergebnisse sein mögen, doch nur deshalb von der der anderen Philosophen so verschieden, weil sie dieselbe Wahrheit, dieselbe Seinswelt aus einem anderen Gesichtswinkel betrachtet. Wer dies verstanden hat, erkennt oft unter ganz verschiedenen Formen denselben Gedanken, in ganz verschiedenen Weltanschauungen dieselben Wahrheiten ausgedrückt. „Je tiefer wir in das Studium der philosophischen Systeme eindringen, um so ähnlicher werden sie uns erscheinen“ (Pauler, Grundlagen der Philosophie, 1925, S. 22) Insofern bringt doch, wenn er auch die zugrundeliegende Gedankenarbeit immer von neuem ganz leisten muß, jeder Philosoph das Ganze der Philosophie nur um einen Schritt weiter, ist er ein Glied einer langen Kette, der Fortführer einer langen Aufbauarbeit, Erbe und Verwalter einer Jahrtausende alten Tradition. Daß Pauler sein eigenes Lebenswerk und sein Verhältnis zum Ganzen der Philosophie so aufgefaßt hat, bedingt wiederum einige seiner fruchtbarsten und originellsten Leistungen. Wenn er die moderne Logik als die Fortführung logischer Untersuchungen der Skotisten-schule erkennt, wenn er die moderne Phänomenologie als im Wesen dasselbe wie die aristotelisch-scholastische Kategorienlehre empfindet, wenn er seine eigene Methode der „Reduktion“ des Denkens auf eine vom Dasein und vom Denken unabhängige Welt des Geltens nur als eine an den Fortschritten der Logik geschulte, andere Ausdrucksweise der platonischen Ideenlehre auffaßt, dann ordnet er nicht nur das Neue in die Kette ein, die es als Fortführung der Tradition mit dem Alten verbindet, sondern er deutet zugleich das Alte, daß es in seinem Zusammenhang mit den

modernen Problemen verständlich wird, und als Versuch einer Lösung derselben Probleme gleichberechtigt und gleiches Interesse beanspruchend sich den modernen Lösungsversuchen anreihet. Mit dieser Auffassung hat Pauler jeden, der sein Schüler sein wollte, auf ein selbständiges Weiterarbeiten an dem großen philosophischen Erbe verwiesen, das er nicht als „sein System“ betrachtete, sondern als den gemeinsamen Besitz und das Ergebnis der Gedankenarbeit ganzer Jahrhunderte, in dem sein Eigenes nur ein im Ganzen aufgehender Beitrag sein konnte — und er hat ihn andererseits zur Ehrfurcht vor dem vorhandenen Gedankenerbe erzogen, Ehrfurcht auch dann, wenn sein eigenes, selbständiges Denken ihn zu anderem Ergebnisse führen sollte.

So hat das Lebenswerk Paulers, sowohl durch die Gesinnung, die es in seinen Schülern erweckte, als durch die Darstellung, in der die Bedeutung der Gedanken vergangener Zeiten für die aktuellen Fragen der modernen Philosophie klar hervortrat, es bewirkt, daß heute niemand in Ungarn philosophieren kann, ohne zu dem philosophischen Erbe, vor allem der griechischen Philosophie, Stellung zu nehmen. Was das bedeutet, kann nur der ermessen, der weiß, was das hemmungslose, ungeschulte und für geistige Verantwortung unempfindliche „Weltanschauungsdenken“ in der Art Schopenhauers und Nietzsches — so hoch man beide als Individualitäten schätzen mag — in einem Lande bedeuten kann, das keine jahrhundertlange eigene philosophische Schulung hinter sich hat, und wie nahe andererseits gerade in Ungarn die Gefahr des Positivismus lag. Diese Art seines Wirkens — daß er nicht eine eindeutig festgelegte Schule hinterlassen hat, sondern nur das geistige Erbe, als dessen Fortführer er sich empfand, so in das ungarische Geistesleben stellte, daß sich fortan jeder, der philosophieren will, zumindest damit auseinandersetzen muß — ist wiederum typisch für seine Auffassung vom Philosophieren. Er hat sich als Universitätslehrer — ich habe es von dem Betreffenden selbst gehört — wärmstens dafür eingesetzt, daß ein Vertreter einer philosophischen Richtung, mit der er selbst am wenigsten Gemeinsames hatte, an der Budapester Universität habilitiert werde — weil es ungesund wäre, sagte er, wenn an einer Universität eine philosophi-

sche Richtung ausschließlich vorherrschend wäre. Daß die philosophische Arbeit, so sehr sie auf der Tradition aufbaut, nie nur ein Weitergeben dieser Tradition werden dürfe, sondern immer auch eine lebendige Auseinandersetzung mit ihr und daß gerade die Selbständigkeit des Denkens in der Art dieser Auseinandersetzung sich auswirken müsse, und daß daher das wahre Philosophieren eine ständige Wechselwirkung aller vorhandenen philosophischen Richtungen sei — diese Auffassung spricht am besten aus, was er unter Philosophieren verstanden hat. Nicht das Wirken einer „Schule“, sondern ständige lebendige (d. h. zu selbständiger Fortführung oder Stellungnahme anregende) Gemeinschaft aller möglichen Richtungen untereinander, nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch ihr geistiges Zusammenleben mit allen philosophischen Leistungen vergangener Zeitalter: das griechische *συμφιλοσοφείν* nicht nur der Lebenden, sondern aller Zeiten untereinander. Diese Gesinnung in der ungarischen Philosophie erweckt zu haben, und durch das bloße Vorhandensein seines Lebenswerkes auch die Späteren immer von neuem zu ihr anzuleiten, ja zu nötigen, ist das große Verdienst, das sich Pauler um die ungarische Philosophie erworben hat.

DIE IDEE DER WAHRHEIT IN DER PHILOSOPHIE PAULERS

VON JOSEF SOMOGYI

In dem großartigen geistigen Bauwerk Paulers hat die Idee der Wahrheit eine zentrale Bedeutung. Sie ist mit jedem Teile seiner Philosophie eng verknüpft. Wie bei Platon die Idee des Guten die höchste Idee, das Prinzip jedes Seins und Erkennens ist, so ist die Wahrheit bei Pauler der letzte Grund des Erkennens, des Seins und der Werte.

Nach der traditionellen Auffassung, die von Aristoteles herrührt, ist das Wesen der Wahrheit die Übereinstimmung des Denkens und des Seins (*adaequatio rei et intellectus*). Diese Auffassung, die fast bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts die allgemein herrschende blieb, wurde durch den formalistischen Wahrheitsbegriff des Kantianismus, dann durch die verschiedenen Arten des Psychologismus und des Relativismus, (Beneke, J. St. Mill, Mach, Avenarius, James, F. C. S. Schiller usw.) verdrängt. Diese psychologische, relativistische Auffassung leugnet die absolute, unveränderliche Wahrheit und behauptet, daß jede Wahrheit von dem denkenden, vorstellenden Bewußtsein, von der psychophysischen Einrichtung der Person, von Zeit und Raum, von biologischen Gesichtspunkten und anderen veränderlichen Umständen abhängig ist. Bald erschienen aber, als Rückwirkungen gegen diese Theorie, die verschiedenen Arten des Antipsychologismus (Bolzano, Lotze, Husserl usw.). Vor allem haben die sehr gründlichen, tiefgehenden Studien Husserls am Anfang unseres Jahrhunderts die schweren Irrtümer und Widersprüche des Psychologismus und Relativismus klar erwiesen. Selbst die Psychologen und Relativisten müssen eben dasselbe voraussetzen, was sie leugnen, nämlich die absolute, unveränderliche Wahrheit.

Auch Pauler schließt sich dieser antipsychologistischen Philosophie an. Er verbannit mit größter Konsequenz jede Spur des psychologistischen Denkens vom ganzen Gebiet seiner Philosophie und macht zu deren Kernpunkt die von jedem Sein und Denken unabhängige, absolute, ewige, unveränderliche Wahrheit. Ein solches Bestreben zeigt sich schon in seiner akademischen Antrittsvorlesung „Zur Theorie der logischen Grundsätze“ (ung. 1911.) und in seiner Abhandlung „Das Problem des Begriffes in der reinen Logik“ (ung. 1915); wir finden aber seine Theorie voll entwickelt in seinen beiden Hauptwerken „Grundlagen der Philosophie“ (1920, 1953, deutsch 1925) und „Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit“ (1925, deutsch 1929).

Pauler will, wie schon Bolzano, Lotze und Husserl vor ihm, die absolute Unveränderlichkeit der Wahrheit auf Grund des platonischen Gedankens nachweisen, sein Platonismus ist aber noch entschiedener und folgerichtiger als der seiner genannten Vorgänger. Platon hat die festen, sicheren Erkenntnisse auf die von der empirischen Realität abge sonderte Ideenwelt gegründet. So hält auch Pauler die Wahrheiten für Ideen, die vom Sein und Denken unabhängig sind. Der Grund der Wahrheit ist also nach ihm nicht das Seiende, wie dies Aristoteles und seine Anhänger meinten, auch nicht das Denken, wie der Psychologismus lehrt, sondern er besteht in sich, unabhängig von jedem Sein und Denken.

Bei Platon entspricht jedem Seienden irgend eine Idee und jedes Seiende existiert nur insoweit, als es an der Idee in irgend einer Weise teilnimmt. Gleichermassen entspricht bei Pauler jedem Seinsmoment eine Wahrheit und jeder kausalen Relation zwischen den Seienden ein rationaler Zusammenhang zwischen den Wahrheiten. Jedes Seiende existiert dadurch, daß die seine Existenz bedeutende These wahr ist.

Die Wahrheiten selbst sind keine realen Seienden, sondern sie haben eine von der realen Existenz und vom Gedachtsein verschiedene Subsistenzweise, die Pauler nach Lotze als Gültigkeit bezeichnet. Die Gültigkeit ist eine ganz eigentümliche, zeitlose Subsistenz, die eben deshalb zugleich eine ewige Unveränderlichkeit und Wirkungslosigkeit be-

deutet, das heißt, weder sich selbst, noch andere real Seiende verändert.

Jetzt fragt sich aber, welcher Zusammenhang zwischen der Ideenwelt und der Welt des real Existierenden besteht, wenn wir beide voneinander trennen. Nach Pauler stehen die Wahrheiten und das Seiende einerseits im Verhältnis der parallelen Spiegelbilder zueinander, ohne daß die eine das andere verwirklichte. Das real Seiende entsteht dadurch, daß gewisse reale Ursachen es zustande bringen, die Wahrheiten aber erreichen ihre Gültigkeit durch gewisse logische Prämissen, durch zeitlose rationale Gründe. Andererseits stellen aber die Wahrheiten die Wirklichkeit viel vollkommener dar, als es das einzelne Seiende vermag. Die Wahrheiten nämlich, die sich auf das Sein beziehen, sind keine einfachen Abbilder des Seins, sondern sie sind Ideale, d. h. ewige, unveränderliche, vollkommene Vorbilder desselben. Sie enthalten nicht einfach nur das, was ist, sondern auch das, was sein soll. So ist die Wahrheit die Voraussetzung, das absolute Prius des Seins und jedes Ding existiert nur dadurch, daß es an der Ideenwelt der Wahrheiten teilnimmt. So wird in der Wahrheitstheorie Paulers der moderne Platonismus in vollkommener Weise verwirklicht.

Es gibt noch eine weitere Verbindung zwischen der Welt der Wahrheiten und dem Seienden. Die Wahrheit ist nämlich als Ideal zugleich das Ziel der menschlichen Bestrebungen, der Gegenstand der menschlichen Begierden, die uns begeistert, anzieht, unsere Tätigkeit richtet und in diesem Sinne die Vorgänge der seienden Welt doch beeinflußt. Die Wahrheit wirkt aber nicht durch ihre Tätigkeit, sondern sie setzt uns in Bewegung so, wie das Geliebte das Liebende anzieht. (κινεί δὲ ὡς ἐρώμενον). Hier verknüpft Pauler seine Wahrheitstheorie mit einem aristotelischen Gedanken.

Zwischen der Wahrheit und dem Gedachtwerden gibt es nach Pauler in ähnlicher Weise einen tiefgehenden Unterschied. Die Gültigkeit als Subsistenz der Wahrheit ist nicht identisch mit ihrem Gedachtsein oder Für-wahr-halten. Es ist für die Wahrheit ganz gleichgültig, ob sie jemand denkt, zugibt oder nicht. Es kann auch ungedachte, unbekannte Wahrheiten geben, ja es muß sogar solche geben. Die Wahrheiten werden nicht von uns gebildet, wir erkennen sie nur,

als unabhängig von uns bestehende. Unsere Schöpfung ist höchstens die unechte Wahrheit, das falsche Urteil, das niemals zu dem zusammenhängenden System der Wahrheiten gehören kann. Die Wahrheit kann schon deshalb nicht vom Gedachtsein abhängen, weil der menschliche Gedanke, die menschliche Person, ja selbst die ganze Menschheit in der Zeit anfängt und in der Zeit ein Ende nimmt. Demgegenüber kommt die Wahrheit nicht zustande und hört nie auf, sondern sie besteht seit Ewigkeit unverändert. Ferner ist die Zahl der Wahrheiten unendlich, ja sogar setzt eine jede Wahrheit unendlich viele Wahrheiten voraus, die weder durch eine einzige Person, noch durch die ganze Menschheit durchdacht werden könnten. Das menschliche Denken kann immer nur einen Teil des vollständigen Systems der Wahrheiten umfassen.

Die Unendlichkeit der Wahrheiten gegenüber der Endlichkeit der real Seienden beweist Pauler auf Grund der Theorie Bolzanos. Demnach ist jede Wahrheit der Ausgangspunkt einer unendlichen Wahrheitsreihe, indem jede Wahrheit, die das Wahrsein irgend einer Wahrheit ausdrückt, ebenfalls wahr ist. Würde jemand behaupten, daß es nur eine Wahrheit gibt, so müßte er schon die weitere Wahrheit zugeben, daß es außer dieser Wahrheit keine andere Wahrheit gibt. Dann müßte er aber noch auch die dritte Wahrheit zugeben, daß es außer diesen zwei Wahrheiten keine weitere Wahrheit gibt usw. Die endliche Zahl der Wahrheiten widerspricht also sich selbst. Dieser, von Bolzano stammende Gedankengang wird bei Pauler noch dadurch ergänzt, daß jede Wahrheit in drei Richtungen, nämlich in der Richtung der positiven, der negativen und der limitativen Thesen bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann.

Neben der unendlichen Zahl der Wahrheiten sind sie alle die Glieder desselben großen Systems von Wahrheiten. Das System der Wahrheiten, wie auch jede einzelne Wahrheit zeigt aber eine gewisse Struktur. Jede Wahrheit hat nämlich irgend eine Form, einen Inhalt, einen Gegenstand und das Verhältnis der letzteren, das als Gültigkeit bezeichnet wird. Die Form der Wahrheit ist entweder das Logisma, oder die These, oder der Syllogismus. Diese werden in unserem Denken als Begriff, als Urteil, bzw. Schluß

widergespiegelt. Der Gegenstand der Wahrheit kann ein seiendes Ding, eine Relation oder eine Klasse sein. Da die Wahrheit auf solche Weise den Gegenstand, also auch den seienden Gegenstand enthält, so ist es verständlich, daß jeder Gegenstand den logischen Elementen unterworfen ist. Existieren kann also nur dasjenige, was logisch ist. Durch den Inhalt der Wahrheit wird ihr Gegenstand widergespiegelt, deshalb kann der Inhalt so mannigfach sein, wie es die Arten der Gegenstände sind. Der Inhalt, der sich auf die Seienden bezieht, ist hyletisch, der ein Verhältnis betreffende ist schematisch und der sich auf Klassen beziehende kategorial. Die Gültigkeit, die zwischen dem Inhalt und dem Gegenstand besteht, kann eine eigentümliche Art des Bestehens, nämlich Subsistenz sein. Die Gültigkeit bedeutet ferner dasjenige Verhältnis, das eben zwischen dem Inhalt und dem Gegenstand der Wahrheit besteht und das Pauler nach dem Ausdruck Meinongs als Objektiv bezeichnet. Endlich drückt die Gültigkeit den Sinn (ratio) der Wahrheit aus, also jenes Moment, auf Grund dessen sämtliche Bestandteile der Wahrheit eine Einheit bilden.

Im Sinne des oben Angeführten können wir die Struktur der Wahrheit bei Pauler folgendermaßen zusammenfassen:

Faktoren der Wahrheit			
Form	Inhalt	Gegenstand	Gültigkeit
1. Logisma	1. hyletisch	1. Wirklichkeit (Existenz)	1. Subsistenz
2. These	2. schematisch	2. Relation	2. Objektiv
3. Syllogismus	3. kategorial	3. Klasse	3. Sinn (ratio)

Es ist eine weitere bezeichnende Eigentümlichkeit jeder Wahrheit, daß sie drei Richtungen hat, indem sie entweder durch unmittelbaren Hinweis oder durch Hervorhebung eines Mangels oder aber durch Abgrenzung ihren Gegenstand bezeichnet. Demnach können wir positive, negative und limitative Wahrheiten unterscheiden. Logisch enthält eigentlich jede Wahrheit alle drei Richtungen, nur in unserem Denken äußert sich aus denkökonomischen Gründen bloß die eine Richtung.

Endlich enthält jede Wahrheit in ihrer vollen Bedeutung eine Universalität, indem jedes Ding, selbst das anscheinend ganz individuelle, in seiner vollen Bedeutung Universalitäten voraussetzt, zu einer Klasse gehört. Das Individuelle und das Allgemeine sind voneinander untrennbare Korrelate.

So kommen wir zu einer umfassenden Definition der Wahrheit: Die Wahrheit ist ein System, das aus unendlich vielen, Universalität involvierenden, möglicherweise sowohl auf existierende wie auch auf nichtexistierende Objekte sich richtenden Gliedern besteht, deren jedes sowohl positiven wie negativen und limitativen Charakter besitzt und deren Subsistenz in der Gültigkeit besteht.

Die Wissenschaft, die sich mit der Natur der ewigen, unveränderlichen, absoluten Wahrheiten beschäftigt, bezeichnet Pauler als „reine Logik“. Ihre Aufgabe ist es, die allgemeinen formalen Bestimmungen, die Struktur und Subsistenzart der Wahrheit zu untersuchen. Diese reine Logik wird bei Pauler von der traditionellen Logik scharf unterschieden. Diese bezeichnet er gegenüber jener als angewandte Logik oder Denklehre, da sie die Wissenschaft vom richtigen Denken und Erkennen ist. Dem Begriff, Urteil und Schluß der Denklehre entsprechen ideell in der reinen Logik das Logisma, die These und der Syllogismus.

Das Logisma ist ein Wahrheitselement, eine elementare Gültigkeit, d. h. ein Inhaltsmoment, aus dem die Wahrheiten sich zusammensetzen. Das Logisma ist also der „Vorstellung an sich“ ähnlich, wie Bolzano die Elemente der „Wahrheiten an sich“ bezeichnet. Das Logisma ist das Gültigkeitsmoment, in welchem sich die Identität eines Dinges mit sich selbst offenbart. Das Logisma bedeutet also, was das Ding in sich ist. Die Logismen sind gleichzeitig die Ideale und die Voraussetzungen der seienden Dinge. Die Gesamtheit dieser Logismen bildet, ähnlich der Ideenwelt Platons, ein unbewegliches, unveränderliches System, in welchem es auch eine Hierarchie gibt.

Die These ist bei Pauler ein eigentümliches Verhältnis der Logismen und entspricht dem Satz an sich, bzw. der Wahrheit an sich bei Bolzano. Der Syllogismus ist endlich eine Art der Thesenverhältnisse, ein Thesensystem, das aus

der Reihe einander untergeordneten Thesen besteht. Pauler will also die ganze Logik dergestalt vollkommen reorganisieren, daß er neben der traditionellen aristotelischen Logik, die er nur für eine Denklehre hält, eine platonische reine Logik, als Wissenschaft der Wahrheiten an sich, aufbaut.

Pauler schreibt aber der Wahrheit nicht nur im Reiche des Denkens und Seins eine vorherrschende Rolle zu, sondern ist geneigt, auch sämtliche Werte auf eine einzige Wertidee, auf die Wahrheit zurückzuführen. Nach ihm bilden nämlich die Grundwerte, die Wahrheit, das Gute und das Schöne eine Reihe, und zwar in der logischen Ordnung, in der das eine das andere voraussetzt. In dieser Reihe nimmt aber die Wahrheit die erste Stelle ein, da das Gute und das Schöne nur dadurch wertvoll sind, daß die ihren Wert ausdrückenden Sätze wahr sind. Die Moralität besteht ihrem Wesen nach aus dem Kult der Wahrheit, als eines zu verwirklichenden Ideals und in der Schönheit erkennen wir das Erscheinen der Wahrheit in einem charakteristischen, individuellen, intuitiven Inhalt. Das Erkennen des Guten und des Schönen kann also aus der Idee der Wahrheit abgeleitet werden. Vom menschlichen Gesichtspunkt aus können wir das Streben nach dem Guten und Schönen so auffassen, als ob es nichts anderes wäre, als ein Streben nach der Wahrheit. Wir bezeichnen den Wert als Wahrheit, wenn wir ihn mit Denken erfassen, als das Gute, wenn wir mit Handeln nach ihm streben und als das Schöne, wenn wir ihn als unmittelbar Gegebenes sinnlich wahrnehmen. Ob aber jeder Wert in sich, unabhängig von unserem menschlichen Gesichtspunkte auf einen einzigen Wert, auf die Wahrheit zurückzuführen ist, in dieser Frage bekundet Pauler eine vorsichtige Zurückhaltung. Er hält es jedoch nicht für ausgeschlossen, daß sämtliche Selbstwerte nur verschiedene Aspekte desselben Grundwertes sind, was unser menschlicher Verstand nicht erkennen mag, ein allwissender Geist aber klar einsieht.

Pauler läßt das Vorherrschen der Wahrheit auf weiterem Wertgebiete, besonders in seiner Ethik, hervortreten. Er sieht den letzten Grund der Moralität im Kult der Wahrheit. Die ethischen Ideale: der Humanismus, die Kultur, die Ehre, das Recht und die entsprechenden Normen derselben sind

nach Pauler nur verschiedene Ideale, bzw. Normen der Wahrheit, indem diese sich durch verschiedene menschliche Tätigkeiten manifestieren. „Die Moralität ist nichts anderes, als eine sich vollkommen nach der Wahrheit als nach dem höchsten Ideal richtende einheitliche Handlungsweise, bzw. Gesinnung. Die Wahrheit ist aber unendlich und ewig: wenn wir nach ihr streben, trachten wir grenzenlos nach einer nie vollkommen erreichbaren, aber immer neuen und immer wertvollen Lebensweise. In diesem Sinne ist die Moralität, wie auch die Wissenschaft, nichts anderes, als eine Form des Strebens nach der Unendlichkeit und Ewigkeit. Wenn wir sittlich vollkommener werden, streben wir nach einer Lebensart höheren Ranges, die uns immer mehr aus den Schranken der Endlichkeit und Vergänglichkeit heraushebt, weil sie uns davon erlöst, daß wir im Strom der Wirklichkeit vollkommen untergehen, und die uns emporhebt, weil sie unser Leben in den Dienst nie vergänglicher Ideale stellt. Sie trägt die Ewigkeit in den Moment hinein, und sie heiligt ihn: der Augenblick ist Ewigkeit.“ (Grundlagen der Philosophie 3. ung. Ausg. S. 190.) Diese Worte zeigen das edle Schwärmen für die Idee der Wahrheit, von dem das ganze Wesen Paulers durchdrungen war.

Damit können wir aber die Wahrheitslehre Paulers nicht als abgeschlossen und vollendet betrachten. Der extreme Platonismus, den wir oben dargestellt haben, zeigt in der letzten, am Ende seines Lebens erschienenen (ungarischen) Fassung seines Hauptwerkes einige interessante und wesentliche Änderungen in gemäßigter Richtung. Das Auffälligste ist, daß Pauler hier die Wahrheit nicht durch eine so unüberbrückbare Kluft vom Sein, besonders vom Denken abtrennt. Er hält hier diejenige Auffassung nicht mehr für Psychologismus, daß jede Wahrheit ein denkendes Bewußtsein voraussetzt. In dieser letzten Ausgabe seines Hauptwerkes streicht er überhaupt alle diejenigen Stellen, die in den früheren Auflagen den Zusammenhang der Wahrheit und des denkenden Bewußtseins noch starr verurteilten. Er nimmt bereits diejenige Theorie Augustins und des Thomas v. Aquino ohne jeden Einwand hin, nach welcher der Urgrund der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der

Wahrheiten das göttliche Bewußtsein ist, „in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia.“

Nachdem der Begriff des Absoluten in diesem letzten Werke Paulers mit dem religiösen Begriff des theistischen Gottes vollkommen identisch wird, gründet Pauler auch die Wahrheit auf das Absolute als auf die Vollständigkeit jedes Seins und Wertes. Die Welt der Wahrheiten und Werte sind Aspekte des Absoluten, d. h. solche Erkenntnisinhalte, in welchen das Absolute für unser beschränktes Erkennen, wenn auch nicht vollständig, doch in Bruchstücken erkannt wird. Damit weicht die Wahrheitslehre Paulers stark von seinem früheren extremen Platonismus ab und nähert sich der gemässigten Auffassung, zu der sich Augustin, Thomas v. Aquino und die Schola bekannten.

Wie sich der alternde Platon immer mehr der praktischen, realen Wirklichkeit näherte und in seinem Dialog Parmenides seine ganze Ideenlehre einer radikalen Revision unterwarf, so nähert sich auch der ungarische Platonist in seiner Wahrheitslehre am Ende seines Lebens immer mehr einer mit der Wirklichkeit und der Tradition besser übereinstimmenden Auffassung. Es ist sehr wahrscheinlich, daß nur sein vorzeitiges Hinscheiden ihn daran verhinderte, noch einige Extreme seiner genialen Philosophie weiter zu eliminieren und seine Wahrheitstheorie noch enger der traditionellen Auffassung zu nähern.

DIE IDEOLOGIE PAULERS

VON BÉLA BENCSIK.

„In der Weltanschauung eines jeden Denkers ist die historisch erste Einsicht von der logisch ersten d. h. von der Grundeinsicht seiner Weltanschauung zu unterscheiden.“
„Wir werden trachten den Grundsatz seines Systems — im rein logischen Sinne des Wortes — auf welchem seine ganze Metaphysik beruht, zu entdecken. Wir werden uns also darauf beschränken, die logischen Zusammenhänge seiner Sätze ans Licht zu bringen.“

Pauler: Die Metaphysik
Leibnizens.

Das Werk der großen Denker ist niemals ein starres und abgeschlossenes System, das weder verengt, noch erweitert werden könnte, sondern eine fortwährend im Werden begriffene und elastische Ideenwelt, die auch dann noch wirkt und sich vervollkommet, wenn ihr Urheber die Grenzen des irdischen Lebens schon überschritten hat. Die unendliche Entwicklungsfähigkeit der Philosophie Paulers ist am besten daraus ersichtlich, daß seine Gedankenwelt nichts anderes ist, als die Weiterentwicklung einer anderen, gleichfalls bezaubernden Philosophie, einer der Gipfel des periodisch wiederkehrenden und immer wieder triumphierenden Platonismus.

Die Ideologie ist einer derjenigen Teile seines Systems, die von der größten Bedeutung sind. Hieher gehören die logisch ersten Grundsätze seines Systems und all die tiefen Einsichten, die als Grundpfeiler der wissenschaftlichen Philosophie zu betrachten sind. Denn obzwar die beiden ande-

ren Versuche der wissenschaftlichen Philosophie der Neuzeit, nämlich die Gegenstandstheorie Meinongs und die Phänomenologie Husserls, richtige Einsichten enthalten, geht Meinong in Ermangelung einer geeigneten Methode kaum über die Grundeinsicht hinaus, bei Husserl aber überwuchert die von ihm gegründete phänomenologische Methode, die aber „viel Unklares und Unsicheres“ an sich hat, und in ihrer jetzigen Form zur Begründung einer wissenschaftlichen Philosophie weniger geeignet ist.

Die geeignete Methode einer jeden Wissenschaft wird vom jeweiligen Zweck derselben bestimmt. Wenn wir als Ziel der wissenschaftlichen Philosophie die Auffindung der gemeinsamen Voraussetzungen aller Wissenschaften betrachten, dann sind diese gemeinsamen Grundsätze, — da der theoretische Teil einer jeden Wissenschaft aus Sätzen besteht, — solche, die den Sätzen einer jeden Wissenschaft logisch vorausgehen. Die der Philosophie eigene Methode ist also ein Spezialfall der Analyse, nämlich das Zurückgehen auf die logische Voraussetzung, d. h. die von Pauler als Reduktion genannte Methode.

Parallel mit der reduktiven Methode können wir auch den Gegenstand der wissenschaftlichen Philosophie bestimmen, u. zw. auf Grund folgender Betrachtungen:

Die Gesamtheit der Sätze einer jeden Wissenschaft läßt sich auf eine kleinere Gesamtheit von Sätzen reduzieren, von denen die übrigen Sätze der betreffenden Wissenschaft abzuleiten sind, die aber selbst von anderen Sätzen der betreffenden Wissenschaft nicht abgeleitet werden können. Diese Grundsätze beziehen sich entweder auf empirische Tatsachen, oder sie sind apriorischer Natur. Sie können auch Axiome sein, d. h. Sätze, die aus anderen Sätzen prinzipiell unableitbar sind, sie können aber auch derartige Sätze sein, die nur aktuell, d. h. vom heutigen Stand der Wissenschaft aus gesehen auf andere Sätze unzurückführbar sind.

Die Axiome sind wieder zweierlei: entweder solche, die sich nur auf die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft beziehen, oder solche die für ein weiteres Gebiet Gültigkeit haben. Nach Pauler geht von zwei Axiomen dasjenige dem anderen logisch voraus, dessen Gültigkeit sich auf ein weiteres Gebiet erstreckt. Die letzten logischen Voraussetzun-

gen aller möglichen Sätze sind also diejenigen Axiome, die den weitesten Gültigkeitsbereich besitzen, die sich also auf alle Gegenstände beziehen. Am Ende der reduktiven Forschung gelangen wir also zu den Gegenstandsaxiomen, die als letzte logische Voraussetzungen der möglichen Dinge zu betrachten sind und zu einer Wissenschaft, deren Gebiet weiter ist als das Gebiet einer jeden anderen Wissenschaft, d. h. zu der Gegenstandstheorie.

Es ist das Verdienst Paulers den engen Zusammenhang zwischen der Gegenstandstheorie und den Gegenstandsaxiomen einerseits und den Sinn und die philosophische Bedeutung der Gegenstandsaxiome andererseits erkannt zu haben. In Anlehnung an die herkömmliche Terminologie hat Pauler diese Axiome als logische Grundprinzipien bezeichnet. Auf den ersten Blick scheint diese Benennung vorteilhaft zu sein, da die Gegenstandsaxiome logische Voraussetzungen aller möglichen Sätze sind. Wenn wir aber das Gebiet der Logik, wie das auch Pauler getan hat, von dem der Gegenstandstheorie streng scheiden (und dies müssen wir tun, wenn wir Unklarheit vermeiden wollen), dann wird sich diese Benennung als unzweckmässig erweisen. Denn Axiome, die sich auf alle möglichen Dinge beziehen, können nur der Gegenstandstheorie eigen sein, Sätze aber, die der Logik eigen sind, beziehen sich nicht auf alle möglichen Dinge, sondern nur auf die Gegenstände der Logik, d. h. auf Wahrheiten, bzw. auf Sätze im allgemeinen. So ein der Logik eigentümliches Axiom wäre z. B. das folgende: „wenn Satz A wahr ist, und Satz B daraus folgt, so ist auch Satz B wahr.“

Aus all dem folgt, daß das System Paulers nicht auf der Logik beruht, daß wir es hier keineswegs mit einem sog. Panlogismus, d. h. mit einer unberechtigten Ausdehnung des Gebietes der Logik zu tun haben, sondern es handelt sich um die berechtigte Anwendung der allgemeinsten philosophischen Prinzipien, nämlich der Gegenstandsaxiome auf jegliche Gebiete der Philosophie.

Immerhin ist die philosophische Berechtigung der Gegenstandstheorie und der Gegenstandsaxiome nicht von vornherein einleuchtend. Es besteht nämlich die Möglichkeit, daß die Welt keine geschlossene Einheit, sondern eine

unerschöpfliche Mannigfaltigkeit ist. Es ist wohl möglich, daß das Wort „Ding“ oder das Wort „Gegenstand“ nicht nur nichts Neues sagt, sondern geradezu sinnlos ist. In diesem Falle gäbe es keine Eigenschaft, die sich auf ein jedes Ding beziehen könnte, sondern auf ein jedes Ding würden sich nur solche Eigenschaften beziehen, von deren Gültigkeitsbereich es Ausnahmen gäbe. Diese Annahme enthält jedoch einen Widerspruch, da aus ihr folgt, daß die Eigenschaft „X hat nur Eigenschaften von deren Gültigkeitsbereich es Ausnahmen gibt“, sich auf ein jedes Ding ausnahmslos bezieht.

Die Gegenstandstheorie ist die allgemeinste Wissenschaft. Trotzdem kann sie doch nicht ganz unabhängig von anderen philosophischen Disziplinen behandelt werden, denn ein jeder Satz, der irgend etwas von einem Ding oder von mehreren Dingen aussagt, sagt zugleich auch etwas von irgend einer Eigenschaft oder von einer Relation aus. Auch drückt ein jeder Satz irgend einen Bestand aus, nämlich das Bestehen irgend einer Eigenschaft an, oder das Bestehen einer Beziehung zwischen mehreren Dingen. Die Gegenstandstheorie kann also, wie das von Pauler richtig erkannt wurde, nur in Zusammenhang mit einer Theorie der Eigenschaften, der Beziehungen und der Bestandsweisen in einer gemeinsamen Wissenschaft, nämlich in der Ideologie behandelt werden.

Nachdem nun aber sich ein jedes Axiom nicht nur auf die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft, sondern auch auf die in den Axiomen vorkommenden Eigenschaften und Beziehungen, mit einem Wort Funktionen bezieht, und zugleich irgend einen Bestand ausdrückt, so werden von einer jeden Wissenschaft nicht nur die Gegenstandsaxiome, sondern auch die Axiome der Funktionstheorie und die der Bestandlehre d. h. das ganze Axiomensystem der Ideologie vorausgesetzt. Aus all' diesen Betrachtungen folgt aber, daß der gegebenen Definition der Philosophie gemäß, die Philosophie mit der Ideologie identisch ist. Doch ziehen wir auch diejenige Bedeutung des Wortes „Philosophie“ in Betracht, die sich geschichtlich entwickelt hat, und wollen wir diesen Ausdruck auf gewisse philosophische Fachwissenschaften anwenden, so ist die Ideologie auch noch in diesem Fall

mindestens als „prima philosophia“ zu bezeichnen. Die wichtigste Aufgabe der Philosophie ist und bleibt also noch immer, das Problem der ideologischen Axiome zu lösen, d. h. die Gegenstandsaxiome Paulers kritisch zu untersuchen, sie eventuell durch andere Gegenstandsaxiome, sowie durch die Axiome der Bestandlehre und durch die der Funktionstheorie zu ergänzen.

Die Bestandlehre geht von der grundlegenden Einsicht aus, daß es mehrere Arten des Bestehens, d. h. mehrere Bestandsweisen gibt. Das wichtigste Resultat der neuesten Forschungen der Bestandlehre ist in dieser Hinsicht der Beweis, daß die Wahrheiten in einer von der realen Existenz verschiedenen Bestandsweise, nämlich in der der zeitlosen Gültigkeit gegeben sind. Die Bestandlehre beschäftigt sich ebenso wie die Metaphysik mit den Fragen des Seins; doch ist ihre Frage eine viel allgemeinere als die der Metaphysik, indem sie nicht nur die Fragen der realen Existenz, sondern auch die der allgemeinsten Seinsweise, ja sogar die Frage nach den möglichen Seinsweisen überhaupt erörtert. Das Verhältnis dieser beiden Wissenschaften zu einander, sowie ihr Verhältnis zu der Erfahrung können wir folgenderweise bestimmen.

Es ist Pauler gelungen, auf eine jeden Zweifel ausschließende Weise zu zeigen, daß alle Wissenschaften, die auf der Erfahrung beruhen, unbedingt mit apriori metaphysischen Prinzipien operieren müssen, daß also eine Metaphysik auf rein empirischer Grundlage unmöglich ist.

Aber eine rein apriorische Metaphysik ist ebensowenig möglich, wie eine rein empirische. Denn eine jede apriorische Spekulation kann nur eine mögliche Bestandsweise entdecken; ob nun aber diese Bestandsweise mit der Existenz übereinstimmt, kann nur durch eine Reduktion, die von der Erfahrung ausgeht, entschieden werden. Einer solchen Forschung muß aber unbedingt die apriorische Untersuchung der Bestandsweisen vorausgehen, denn sonst könnten wir die Kriterien, die die Wirklichkeit voraussetzt, die aber daraus restlos nicht abgeleitet werden können, im Laufe unserer reduktiven Forschung nicht erkennen, da ihre Richtigkeit sich nur auf die Prinzipien der Bestandlehre gründet. Ihre Harmonie mit der Wirklichkeit besagt nichts, da die Wirk-

lichkeit auch auf Grund falscher, d. h. unmögliche Bestandsweisen bedeutender Annahmen genügend erklärt werden kann.

Das Verhältnis der Metaphysik und der Erfahrung können wir also, gegenüber den Theorien, die die Unmöglichkeit der Metaphysik oder die Berechtigung einer einzigen möglichen apriorischen Metaphysik behaupten, mit einer Wendung, ähnlich der Bolyai's in der Geschichte der Mathematik, erklären. Bolyai hat daraus, daß zwei einander widersprechende, doch gleich evident erscheinende geometrische Sätze möglich sind, keineswegs die Folgerung gezogen, daß Geometrie überhaupt nicht möglich ist, sondern ist zu der viel sonderbareren, doch richtigen Konklusion gelangt, daß mehrere Geometrien möglich sind.

Ebenso folgt daraus, daß mehrere evident erscheinende, doch einander widersprechende metaphysische Sätze möglich sind, nicht, wie dies von Kant geglaubt wurde, daß Metaphysik überhaupt nicht möglich ist, — man könnte ja genau so die Unmöglichkeit der Geometrie behaupten — sondern, daß mehrere, logisch durchaus einwandfreie Metaphysiken möglich sind. Natürlich kann die Frage, welche darunter die „wahre“ Metaphysik ist, ebenso wie die Frage welche die „wahre“ Geometrie ist, nur auf Grund einer von der Erfahrung ausgehenden Reduktion entschieden werden. Empirismus und Rationalismus stehen einander also nicht gegenüber, sondern ergänzen einander gegenseitig.

Die streng wissenschaftliche Behandlung der Probleme der Bestandlehre ist nur auf Grund der Kenntnis der Axiome der Bestandlehre möglich. Die Axiome einer Wissenschaft aber sagen, wie schon erwähnt, die Geltung gewisser Funktionen für die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft aus. Die Axiome der Bestandlehre werden also am leichtesten dadurch ergründet werden können, daß wir vorher diejenigen Funktionen erforschen, die sich auf die Dinge hinsichtlich des Bestandes beziehen. Solche Funktionen sind z. B. die folgenden:

„x besteht“,

„x setzt y voraus“ (x besteht nur, sofern auch y besteht),

„x schließt y aus“ (wenn x besteht, besteht y nicht),

„x ist von y unabhängig“ (x besteht, ob y besteht oder nicht).

Es ist leicht nachweisbar, daß diese Funktionen auf die beiden ersten Funktionen zurückzuführen sind. Um die reduktive Forschung vorzubereiten, wollen wir hier einige Sätze der Bestandlehre, die diese Funktionen enthalten, aufzählen, ohne deren axiomatischen Charakter zu betonen.

1. Unter den Voraussetzungen muß es eine letzte geben, d. h. es gibt kein Relativum ohne Absolutum (das Prinzip der Korrelativität von Pauler).

2. Ein jedes Ding setzt etwas voraus. (Brandenstein.)

3. Ein jedes Ding besteht auf irgend eine Weise. (Meinong.)

4. Wenn A besteht und B von A vorausgesetzt wird, so besteht auch B.

5. Wenn B von A und C von B vorausgesetzt wird, so wird auch C von A vorausgesetzt, usw.

Der 4. und der 5. Satz sind besonders für den Existenzbeweis von Bedeutung.

Die von diesen Sätzen ausgehende reduktive Forschung befindet sich aber gleich nach dem ersten Schritt vor scheinbar unüberwindbaren Schwierigkeiten. Die eine dieser Schwierigkeiten, die wir in dem Folgenden „das Paradoxon der Bestandlehre“ nennen werden, ist mit dem Satz Meinongs verbunden.

Wenn alle Dinge bestehen, so besteht auch das „Nicht-Bestehende“, also gibt es auch nicht-bestehende Dinge, und somit verliert der Satz, wonach alle Dinge bestehen, seine Gültigkeit.

Wenn aber nicht alle Dinge bestehen, dann gibt es, d. h. es bestehen auch nicht-bestehende Dinge, also alle Dinge bestehen, sowohl die bestehenden als auch die nicht-bestehenden.

Diese Lösung dieses Paradoxons und der Probleme der Bestandlehre ist nur auf Grund einer richtigen Deutung der grundlegenden Funktionen der Bestandlehre möglich, was wieder funktionstheoretische Kenntnisse voraussetzt. Die ideologische Reduktion muß daher von der Funktionstheorie ausgehen.

Die Funktionen bilden ein einfaches System. Als ein-

fach sind solche Systeme zu bezeichnen, die nicht alle Dinge enthalten und deren Glieder ohne einander nicht zu bestimmen sind. Das einfachste unter den einfachen Systemen ist das Einheitssystem, dessen Glieder in einer jeden Definition vorkommen. Da aber nur Funktionen in einer jeden Definition vorkommen (ein jedes Ding ist nur durch seine Eigenschaften und seine Beziehungen zu anderen Dingen zu bestimmen), ist das System der Funktionen das Einheitssystem. Im Vergleich zu anderen Dingen sind also die Funktionen die einfachsten Dinge.¹ In der Ordnung der Dinge stehen sie in der ersten Reihe.

Die Funktionen sind entweder solche, die ein variables Moment enthalten x , oder solche mit mehreren variablen Momenten. Der Begriff der Funktionen mit einem variablen Moment entspricht dem grammatischen Begriff des Adjektivs und des möglichen Prädikates. Z. B.:

„ x ist schön“, „ x ist dreiseitig“ usw.

Die objektiven Korrelate der Funktionen mit einem variablen Moment (angenommen, daß es solche überhaupt gibt) sind die Eigenschaften, oder Bestimmungen, Kriterien usw.

Die Funktionen mit mehreren variablen Momenten sind die Beziehungsbegriffe. Z. B.: „ x ist von y verschieden“, „ x ist größer als y “, usw. Die entsprechenden objektiven Korrelate sind die Beziehungen. Im allgemeinen sind die objektiven Korrelate der Funktionen die objektiven Funktionen.

Die objektiven Funktionen stimmen in mancher Hinsicht mit den Ideen Platons überein. Platon bezeichnet im allgemeinen als Ideen die Gegenstände die in einer zeitlosen Bestandsweise gegeben sind. Ideen sind die Urbilder, die Eigenschaften, die Zahlen, die mathematischen und anderen Beziehungen, sowie die Wahrheiten. Alle diese Dinge, mit Ausnahme der Urbilder, sind auf die objektiven Funktionen zurückführbar. Funktionen sind die Eigenschaften, die Zahlen, die Beziehungen, ja auch alle Wahrheiten sind als ausschließliche Beziehungen einer Funktion und den-

¹ Dieses Problem habe ich in meiner Arbeit: „Das Problem der einfachen Dinge“ [ung.] eingehend erörtert. Zeitschrift »Athenaeum« 1955. Heft 1—5.

jenigen Dingen aufzufassen, die der betreffenden Funktion entsprechen. So ist z. B. die Wahrheit daß „3 größer ist als 2“ die ausschließliche Beziehung der Zahlen 3, 2 und der Funktion „größer“.

Die objektiven Funktionen sind ebenso wie die Ideen, als objektive Korrelate der Begriffe zu deuten. Diese Definition aber kann zu Irrtümern Anlaß geben, da man drei verschiedene objektive Korrelate der Begriffe unterscheiden kann.

1. Die Einzeldinge, wie z. B. dem Begriffe des Menschen entsprechend die einzelnen Menschen, oder dem Begriffe des Dreieckes entsprechend die einzelnen Dreiecke. 2. Die Urbilder, die die wesentlichen Eigenschaften der Einzeldinge vereinigen und 3. die dem Begriffe entsprechende Eigenschaft, wie z. B. „x ist ein Mensch“, oder „x ist ein Dreieck“. Die Verwechslung von Eigenschaft und Urbild hat schon in der Vergangenheit viel Konfusion verursacht. Wenn wir sie von einander nicht streng unterscheiden, ist die Diskussion über die Universalien unentscheidbar, da wir zu einem unlösbaren Paradoxon gelangen, weil nämlich der Begriff der objektiven Urbilder nur eine Fiktion,² der objektive Bestand der Eigenschaften dagegen unleugbar ist. Wenn wir also diese beiden Begriffe miteinander identifizieren, sei es daß wir den Begriffen objektive und nicht-individuelle Korrelate zuschreiben oder nicht, in beiden Fällen gelangen wir zu einem Widerspruch. In einem gewissen Sinne sind zwar auch die Eigenschaften und die Beziehungen Urbilder, nämlich in dem Sinne, in welchem auch die Gießform Urbild der Gußware ist. In diesem Sinne sind die objektiven Funktionen mit den Ideen zu identifizieren.

Der objektive Bestand der Eigenschaften und der Funktionen ist beweisbar. Scheinbar sprechen dagegen die Argu-

² Die Urbilder können nicht objektiv bestehen, denn sie müßten Dinge sein, auf welche sich nur die gemeinsamen Eigenschaften derjenigen Dinge beziehen, die unter die den Urbildern entsprechenden Eigenschaften fallen. Wenn sich aber eine Eigenschaft auf mehrere Dinge bezieht, muß ein jedes dieser Dinge eine Eigenschaft haben, die sich auf keines der anderen Dinge bezieht, es kann also kein Ding geben, auf welches sich alle gemeinsamen und nur diese gemeinsamen Eigenschaften des betreffenden Dinges beziehen würden.

mente, nach welchen die Funktionen den real existierenden Dingen gegenüber unselbständig sind, weil ihr Bestand von der Existenz derjenigen Dinge abhängig ist, auf welche sie sich beziehen. Diese Auffassung aber ist von Grund aus falsch. Die Funktionen sind nicht in den realen Dingen (falls diese selbst keine Funktionen sind), sondern sie beziehen sich auf dieselben.

Nicht die Funktionen oder die Ideen setzten die realen Gegenstände voraus, sondern umgekehrt, die realen Dinge und überhaupt alle Gegenstände setzten Ideen voraus. Wenn wir nämlich annehmen, daß es Dinge gibt, auf welche sich keine Ideen, z. B. Eigenschaften beziehen, gelangen wir zu einem Widerspruch, denn in diesem Falle würde sich auf diese Dinge die Idee „x ist ein Gegenstand, der keine Eigenschaften hat“, beziehen. Ein Ding kann also nur dann bestehen, wenn es wenigstens eine Funktion gibt, die sich darauf bezieht. Platon hatte also völlig Recht, wenn er behauptete, daß die Dinge die Existenz der Ideen voraussetzen.

Daß die Funktionen von den realen Dingen unabhängig sind, ist auch daraus ersichtlich, daß es auch solche Funktionen gibt, denen überhaupt keine Einzelgegenstände entsprechen, wie z. B. „das viereckige Dreieck“. Wenn wir nämlich annehmen, daß es keine gegenstandslose Funktionen gibt, gelangen wir zu einem Widerspruch, denn es würde daraus folgen, daß die Eigenschaft „x ist eine gegenstandslose Funktion“ gegenstandslos ist.

Der Bestand der objektiven Funktionen, d. h. der Ideen ist aber auch unabhängig von den obenerwähnten Argumenten beweisbar. Die Annahme nämlich, daß alle Funktionen nur im Denken bestehen, führt zu einem Widerspruch, denn in diesem Falle würde auch die Eigenschaft der Funktionen, daß sie nur im Denken bestehen, vom menschlichen Denken abhängig sein.³

Eine der wichtigsten Bestimmungen der Funktionen ist, daß sie einen zeitlosen, ewigen Bestand haben. Dieses Problem kann hier eingehend nicht erörtert werden. Hier

³ Diese Beweisführung beweist eigentlich nur den objektiven Bestand der Eigenschaften. Der objektive Bestand der Beziehungen wurde von Pauler auf ähnliche Weise bewiesen: „Einführung“, S. 221.

können wir nur soviel erwähnen, daß wenn sich ein Ding verändert, so verändern sich eigentlich nicht seine Eigenschaften, denn die Festigkeit z. B. bleibt Festigkeit und die Flüssigkeit bleibt Flüssigkeit auch wenn der einzelne Gegenstand schmilzt oder erstarrt, sondern das Ding wechselt seine Eigenschaften, d. h. vertauscht sie miteinander.

Ähnlich ist der Tatbestand bei den Beziehungen. Wenn wir von Beziehungen sprechen, die sich verändern, so ist der Tatbestand eigentlich der, daß Dinge, die in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen, später in einer anderen Beziehung zueinander stehen als vorher, d. h. die ursprüngliche Beziehung wurde mit einer anderen vertauscht. Eine jede dieser Beziehungen ist aber in sich unveränderlich.

Wie schon erwähnt, können das Paradoxon und andere Probleme der Bestandlehre mit Hilfe des Begriffes der Eigenschaften gelöst werden. Die Lösung dieser Probleme bedarf einer richtigen Deutung des Begriffes der „Voraussetzung“.

Unter Voraussetzung versteht man, vom Standpunkt der Bestandlehre, diejenige Beziehung von zwei Dingen A und B, die darin besteht, daß A nur in dem Falle bestehend ist, wenn auch B besteht. Gegen diese Definition aber kann eine gewichtige Einwendung erhoben werden; wenn wir nämlich den Satz Meinongs, wonach ein jedes Ding auf irgend eine Weise besteht, anerkennen, dann ist die oben erwähnte Definition sinnlos, da dann der Fall, daß A oder B nicht besteht, überhaupt nicht möglich ist.

Die Lösung des Problems ergibt sich aus der richtigen Deutung des Meinong'schen Satzes. Nach dieser Deutung wäre der Satz Meinongs nur dann richtig, wenn er reine Tautologie wäre, wenn nämlich etwas nur dann als Ding bezeichnet werden könnte, wenn es überhaupt auf irgend eine Weise bestünde.

Es ist nämlich ohne weiteres klar, daß der Begriff des „goldenen Berges“ von dem eventuell real existierenden goldenen Berg und von der Eigenschaft „x ist ein goldener Berg“ verschieden ist. Der Begriff kann im Denken und die Eigenschaft zeitlos bestehen, auch wenn es keinen real existierenden goldenen Berg gibt, wenn also die oben erwähnte

Eigenschaft gegenstandslos ist. In der Tat führt diejenige Deutung des Meinong'schen Satzes, wonach einem jeden Begriff und der entsprechenden objektiven Eigenschaft auch ein objektiv bestehender Gegenstand entspricht, zu einem Widerspruch. Denn wenn jedem fiktiven Begriff irgend ein objektiv bestehender Gegenstand entspricht, dann entspricht auch dem im Gedanken zweifellos bestehenden Begriff des „Nichts“ und des „Nicht-Bestehenden“ irgend ein objektiver Gegenstand, d. h. wir gelangen zu der Absurdität, daß irgend etwas zugleich besteht und nicht besteht. Aus diesen Betrachtungen folgt, daß die oben erwähnte Definition des Voraussetzens zwar sinnlos ist, denn nicht-bestehende Dinge gibt es nicht, daß sie aber auf einen richtigen Tatbestand hindeutet. Mit dem Satz nämlich, daß der Bestand des Dinges A den des Dinges B voraussetzt, würden wir eigentlich soviel besagen, daß wenn einer unserer Begriffe mehr ist als bloße Fiktion, d. h. ihm ein objektiv bestehender Gegenstand A entspricht, so ist auch ein anderer unserer Begriffe keine Fiktion, denn auch diesem entspricht ein objektiv bestehender Gegenstand B. Nachdem nun aber, wie wir gesehen haben, fiktive Begriffe möglich sind, ist eine solche Beziehung der Begriffe durchaus sinnvoll. Daraus aber, daß wenn ein Begriff kein fiktiver ist, ein anderer Begriff auch nicht fiktiv ist, folgt, daß wenn die dem einen Begriff entsprechende Eigenschaft einen Gegenstand besitzt, die dem anderen Begriff entsprechende Eigenschaft ebenfalls einen Gegenstand besitzt. Der oben erwähnten Beziehung der Begriffe entspricht also eine objektive Beziehung, d. h. ein solcher Zusammenhang zweier Eigenschaften, der zwischen ihnen hinsichtlich der Gegenständlichkeit⁴ besteht. Durch das supponierende Verhältnis gegenständlicher Eigenschaften ist diejenige Beziehung zweier Dinge zu definieren, die darin besteht, daß die Eigenschaften, die sich nur auf sie beziehen, das supponierende Verhältnis der gegenständlichen Eigenschaften erfüllen. Daraus folgt, daß wenn wir sagen: ein Gegenstand der eine gewisse Eigenschaft besitzt, besteht oder besteht nicht, dies nur ein un-

⁴ Unter „gegenständlich“ verstehen wir hier soviel wie „einen Gegenstand habend“.

richtiger Ausdruck dafür ist, daß die betreffende Eigenschaft gegenständlich oder gegenstandslos ist. Bevor wir noch wüßten, ob eine Eigenschaft gegenständlich oder gegenstandslos ist, wäre es unrichtig, wenn wir — die Eigenschaft von vornherein als gegenständlich setzend — von dem „Gegenstand, der die betreffende Eigenschaft besitzt“ sprechen würden, denn in diesem Falle würden wir bereits anerkennen, was noch problematisch ist und zu beweisen wäre.

Nach dieser kurzen Behandlung des Problems des Nichts und des „Irgendetwas“ können wir zu den Axiomen der Bestandlehre zurückkehren. Unsere bisherigen Ergebnisse haben gezeigt, daß die Beziehungen der Bestandlehre auf die Beziehungen der Funktionen zurückzuführen sind, daß also die Bestandlehre ein Zweig der Funktionstheorie ist. Nachdem nun aber die Axiome der Ideologie von einer jeden Wissenschaft vorausgesetzt werden, d. h. eine jede reduktive Forschung, von welcher Wissenschaft sie auch ausgehe, zu ihnen gelangen muß, ist es am zweckmäßigsten, um überflüssige Schritte zu vermeiden, gleich von der Funktionstheorie auszugehen. Diese Forschung aber kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Im Folgenden wollen wir also nur die bekannten Axiome erwähnen, und die unbekannteren stillschweigend voraussetzend, möchten wir einiges von den Konsequenzen der bisherigen Erörterungen, die für die Philosophie am bedeutsamsten sind, entwerfen.

Was den Zusammenhang der verschiedenen Bestandsweisen betrifft, gibt es nach Pauler zwei Möglichkeiten. Entweder sind sie voneinander von Grund aus verschieden und es gibt keinen Übergang von der einen zu der anderen, oder aber sind sie nur verschiedene Stufen ein- und derselben Bestandsweise. Es scheint uns, als wäre die letztere Annahme die richtige. Es ist nämlich beweisbar, daß es zwar mehrere Bestandsweisen gibt, daß aber diese alle nur verschiedene Formen, verschiedene Fälle ein- und derselben Bestandsweise sind. Auch die zeitliche Existenz ist, so paradox es auch klingen mag, nur eine Stufe, d. h. ein Fall des allgemeinsten zeitlosen und ewigen Bestandes.

Alle Dinge sind entweder ewig unveränderlich oder nicht. Zwei Dinge sind aber nur dann miteinander identisch, wenn alle ihre Eigenschaften miteinander übereinstimmen.

Wenn sich also ein Ding verändert, d. h. andere Eigenschaften annimmt, so haben wir es nicht mehr mit demselben Ding zu tun. Der Begriff des sich verändernden, im Laufe der Veränderung aber unveränderlichen Dinges, enthält einen Widerspruch. Solche Dinge gibt es also nicht. Nachdem aber ein jedes Ding auf irgend eine Weise besteht, so besteht ein jedes Ding auf eine ewig unveränderliche Weise. Diese Konklusion stimmt in ihrem Wesen mit der Lehre der Eleaten überein. Und doch folgt daraus keineswegs, daß die reale Existenz bloße Illusion ist. Diese Konklusion rechtfertigt eher, wie wir noch sehen werden, die Ansicht Platons, wonach die realen Dinge niemals existieren, sondern in stetem Werden begriffen sind, die Ideen dagegen niemals im Werden begriffen sind, sondern von ewig her existieren.

Wie schon erwähnt, sind im Bereiche des zeitlosen Bestandes verschiedene, spezifische Bestandsweisen möglich. Die Auffassung Paulers in dieser Hinsicht war die, daß die apriorische Untersuchung der verschiedenen Bestandsweisen möglich ist, und daß es ein Prinzip geben muß, auf Grund dessen die allgemeinsten Klassen der verschiedenen Bestandsweisen auffindbar sind. Einer der allgemeinsten Gründe für eine solche Einteilung wäre die Zahl der Richtungen der einzelnen Bestandsweisen. Nachdem eine Funktion in sich weder richtig noch falsch sein kann, ist es leicht zu beweisen, daß die Bestandsweise der Funktionen nur eine Richtung hat. Die Sätze, als spezifische Funktionen haben innerhalb des zeitlosen Bestandes der Funktionen eine Bestandsweise von zwei Richtungen. Ein jeder Satz ist entweder zeitlos und ewig gültig, oder zeitlos und ewig ungültig. (Z. B. ist der Satz, daß „ $2 \times 2 = 4$ “, von unserem Denken unabhängig wahr, der Satz dagegen, daß „ $2 \times 2 = 5$ “, ist von unserem Denken unabhängig falsch.) Außer den Dingen, deren Bestandsweise eine oder zwei Richtungen hat, kann es auch Dinge geben, deren Bestandsweise mehr als zwei Richtungen aufweist.

Alle Bestandsweisen mit mehreren Richtungen können nach einem anderen Gesichtspunkt in weitere Unterklassen eingeteilt werden, jenachdem ob die einzelnen Bestandsweisen gerichtet oder ungerichtet sind. Wir sprechen von gerichteter Bestandsweise, wenn zwischen den Din-

gen, die zu den verschiedenen Richtungen der Bestandsweisen gehören, ein supponierendes Verhältnis zwar möglich, aber nur in einer Richtung möglich ist.

Von gerichteter Bestandsweise sprechen wir z. B. bei den Sätzen; denn ein gültiger Satz kann keinen falschen voraussetzen, ein falscher Satz dagegen kann einen richtigen zur Voraussetzung haben. Die Bestandsweise der Sätze ist also eine gerichtete mit zwei Richtungen. Die ethischen und die ästhetischen Werte dagegen, falls sie überhaupt objektiv bestehen, sind in einer ungerichteten Bestandsweise mit zwei Richtungen gegeben.

In welcher Bestandsweise die real existierenden Dinge gegeben sind, d. h. welche die wahre Metaphysik ist, kann nur durch eine von der Erfahrung ausgehende reduktive Forschung entschieden werden. Darum wollen wir die Existenz nur mit Vorbehalt als eine *kontinuale, unendliche und gerichtete* Bestandsweise bezeichnen, insofern nämlich dies durch die Erfahrung bestätigt wird. Die einzelnen Richtungen der Bestandsweise wären in diesem Falle die einzelnen Augenblicke. Mit einer impliziten Definition könnten wir sagen, daß der Augenblick nichts anderes ist als die Summe der darin existierenden Dinge. Die Zeit ist die Summe der nach der Richtung des supponierenden Verhältnisses geordneten Augenblicke. Daraus folgt, daß das Element eines Augenblickes das Element eines späteren Augenblickes nicht zur Voraussetzung haben kann. Im Prinzip kann ein Ding zugleich in mehreren verschiedenen Augenblicken existieren, da die Augenblicke eigentlich Klassen sind, und dasselbe Ding zugleich in verschiedenen Klassen als Element fungieren kann.

Diejenigen Elemente der verschiedenen Augenblicke, die in der Reihe der Augenblicke eine kontinuale Gesamtheit (Klasse) bilden, d. h. lückenlos aufeinander folgen, sind gleich. Ein Element verändert sich in einem gewissen Augenblick, wenn es in der Reihenfolge der Augenblicke, wie nahe zu ihm auch immer, ein gleiches Element gibt, das von ihm verschieden ist. „Wirkliche“ Veränderungen gibt es also nicht, es gibt nur funktionale Veränderungen. Die funktionale Veränderung ist diejenige Brücke, die die Kluft zwischen der unveränderlichen Welt der Ideen und der sich

fortwährend verändernden Welt der real existierenden Dinge überbrückt. Veränderung und Unveränderlichkeit schließen einander also keineswegs aus. Es ist wohl möglich, daß sich ein Ding in einem gegebenen Augenblick verändert, wobei es aber mit sich selbst identisch bleibt, daß aber ein in einem bestimmten Augenblick existierendes Ding mit einem ihm gleichen, aber in einem späteren Augenblick existierenden und andere Eigenschaften besitzenden Ding identisch sei, ist völlig unmöglich, obzwar es andererseits durchaus möglich ist, daß ein gewisser Teil dieser verschiedenen Dinge, dessen Eigenschaften in einem späteren Augenblick dieselben sind, identisch bleiben soll.

Auf weitere Konsequenzen der Metaphysik, auf solche, die sich auf das Leben, oder auf den Menschen beziehen, können wir nicht eingehen. Wir möchten nur mit einem Gleichnis einigermaßen andeuten, warum die aufeinanderfolgenden Zustände in uns die Illusion der wahren Veränderungen erwecken.

Die Gesamtheit der Augenblicke, die Zeit selbst ist zeitlos. Aber die Dinge verändern sich so wie sich das abhängige Variable mit dem unabhängigen Variablen verändert. So wie die Werte des unabhängigen Variablen, die einzelnen Augenblicke, aufeinander folgen, so folgen aufeinander die einzelnen Zustände. Die Veränderung kann also wahrlich mit einem Film verglichen werden, dessen einzelne Aufnahmen den Momenten der Veränderungen entsprechen. Doch ist das Leben mit einer gewöhnlichen Filmreihe nicht zu vergleichen, sondern viel mehr mit einem Film, dessen jedes Bild alle vorhergehenden Bilder irgendwie enthält. Der Mensch aber ist ein sonderbares Wesen, das mit nach rückwärts gewendetem Blick der Zukunft entgegenschreitet und nichts als die Gegenwart und die Vergangenheit sieht; jene aus unmittelbarer Nähe, diese mit dichtem Nebel ferner Gegenden umwoben. Könnte er sich umdrehen, oder nach allen Richtungen auf einmal herumblicken und die Dinge mit derselben Klarheit schauen, so würde er Veränderung nirgends wahrnehmen, sondern würde die Dinge auf einmal in ihrer zeitlosen Ewigkeit betrachten.

PAULERS BEGRÜNDUNG DER ETHIK

VON LADISLAUS BÓKA

Die großen Fragen des menschlichen Verstandes bleiben unverändert in verschiedenen Zeiten, nur die Antwort klingt immer anders, und es gibt Fragen, die das eine oder das andere Zeitalter für immer unbeantwortet läßt. Nach der positiven Moral der ersten Jahrhunderte des Christentums und nach der sittlichen Erneuerung der Reformation und der Gegenreformation beantwortete die Menschheit die Fragen der Ethik lange nicht. Neue Perspektiven der neuen Welt, die wieder aktuell gewordenen Probleme des Stoffes und des Raumes lenkten die Aufmerksamkeit der Menschheit von den Introspektion fordernden ethischen Problemen ab. Der Mensch, der immer neuere und neuere Gebiete der Natur entdeckte, hatte so viel zu tun, daß er auf die Gesetze der Tat und der zeitgemäßen Aktion nicht mehr neugierig war; er lebte einfach nach ihnen und sann nicht viel über sie nach. Das neue Leben brachte neue Sitten hervor und diese neuen Sitten wurden allmählich als legal angesehen und der neue Staat, der sich aus der ständischen Gesellschaft entwickelte, hielt seine eigenen Gesetze, auch was das Gebiet der Moral betraf, für ausschlaggebend. Kant war der erste, der nach langer Zeit die ethischen Probleme in ihre Rechte wiedereinsetzte; durch seine Philosophie ist die Ethik wieder ein wissenschaftliches Problem geworden. „Kant verdanken wir es, daß das Problem einer erkenntnistheoretischen Begründung der ethischen Forschung in der Gedankenwelt der neueren Zeit überhaupt auftauchen konnte. Seine ethischen Forschungen führten auf dem Gebiet der moralischen Autonomie zu einem Erfolg von ständigem Werte.“ Und tatsächlich eben das war Kants Rolle in der ethischen Forschung, — Ákos von Pauler hat dem im Jahre 1907, am Anfang seiner philosophischen Laufbahn, treffend Ausdruck

gegeben. Die in die Theologie eingebettete Ethik, wenn der Philosoph ihre Problematik beleuchten wollte, war nur durch den Weg der Erkenntnistheorie zugänglich. Das war zu Kants Zeiten der einzig richtige Weg und damals erkannte man seine Gefahren noch nicht, obzwar die Gefahren der erkenntnistheoretischen Forschung unzweifelhaft sind. Sie führt uns nämlich bloß zur Formalität, die Quiddität, das Wesentliche kann hingegen mit ihrer Methode nicht erfaßt werden. Die Symptome zeigten sich bereits als Pauler auftrat: die Biologie, die Soziologie und die Psychologie bedrohten die Autonomie der von der Theologie befreiten Ethik. Pauler erkannte diese Gefahr schon damals, aber ihren Grund konnte er noch nicht entdecken. Die faszinierende Wirkung des von Kant eingeschlagenen Weges dauerte damals noch an, unter dem Einfluß der Tätigkeit Rickerts wurde er wieder gerechtfertigt und auch Pauler wollte die ethische Autonomie mit Hilfe der Erkenntnistheorie verteidigen. In seinem Werk „Die Natur der ethischen Erkenntnis,“ das im Jahre 1907 erschien, befaßt er sich noch nach Kants Art mit den ethischen Problemen, wenn auch Kritik übert über die Kant'schen Ergebnisse.

Aber die in Kant'schem Sinne sich entfaltende Philosophie war schon in dem Augenblick ihrer Entstehung unzeitgemäß. Der Weg führte in eine Sackgasse, Nietzsches Auftreten sprengte den Rahmen der älteren Philosophie. Besonders war das natürlich auf ethischem Gebiet der Fall, weil an der Schwelle neuer Zeiten, wo Axiome problematisch und Methoden unbrauchbar werden, die Attitüde des Gelehrten zu einem seiner individuellsten und persönlichsten Probleme, also selbst schon ein ethisches Problem wird.

Paulers ethische Auffassung spiegelt wunderbar den idealen Gehalt des Zeitwechsels wieder. Er, der von Nietzsche ferne stand (im Hauptwerk seines Lebens kommt nicht einmal Nietzsches Name vor); er, dessen geschlossene und strenge Moral sich nie änderte und sich nie an Nietzsches Herrenmoral näherte, — auch er unterzog seine ethische Auffassung einer Revision. Im Jahre 1907 ist seine normativ-ethische Auffassung, die er in seiner „Natur der ethischen Erkenntnis“ ausgesprochen hat, schon dieselbe, wie später in der dritten und letzten Ausgabe seines grundlegenden Wer-

kes, in der „Einleitung in die Philosophie.“ Doch gähnt uns zwischen den zwei Werken eine Kluft an, die heute schon unüberbrückbar ist. In der „Einleitung“ rechnet er endgültig mit Kants Ethik ab, wir finden hier nicht einmal Spuren der mit Rickerts Philosophie verwandten, erkenntnistheoretischen Methode. Im Jahre 1907 hielt er den ethischen Antimaterialismus für antiontologisch; in seiner „Einleitung“ ist die ontologische Grundlegung zum Hauptmotiv seiner Ethik geworden. In der „Natur der ethischen Erkenntnis“ betont er noch die Unabhängigkeit des ethischen Wertes von allen metaphysischen Systemen, aber der ontologische Teil der „Einleitung“ weist an eine metaphysische Grundlegung hin.

Zu dieser neuen Ethik gelangt Pauler mit Hilfe der Reduktion. In dem ersten Teil seiner Ethik untersucht er die Ontologie der Aktion. Zwar sondert er den Willensakt von der unabsichtlichen, unbewußten und ziellosen Aktion ab und so wird seine Ethik nicht zu einer allgemeinen Aktionslehre. Aber diese Trennung läßt einerseits eben durch die ontologische Grundlegung den Weg zu der allgemeinen Aktionslehre offen, andererseits bestimmt sie die Willensaktion als ein wichtiges Problem der Aktionslehre nicht nur formal, sondern ihr Motiv und Ziel betrachtend, auch inhaltlich. Der zweite Teil, der vom ethischen Wert handelt, ist ein schönes Beispiel der reinsten Reduktion. Durch die Reduktion der ethischen Wertbegriffe des Hedonismus, Eudaimonismus, Utilitarismus und Perfektionismus usw. und unter Ausschließung der Relativa, langt er bei jener kulturell-ethischen Auffassung an, die das Maß des ethischen Wertes in dem Streben nach der Wahrheit findet. Der dritte Teil seiner Ethik knüpft an diesen zweiten Teil an und bezeichnet die Wahrheit als ethisches Ideal. „Die Moralität ist nichts anderes, als eine einheitliche Art der Aktion oder der Gesinnung, die sich vollständig nach der Wahrheit als nach einem letzten Ideal richtet. Die Wahrheit ist aber unendlich und ewig: wenn wir nach ihr streben, streben wir unbeschränkt nach einer neuen und immer wertvollen Lebensform.“

Eine solche Bestimmung der Aktion, ihres Wertes und Ideals zeigt uns, daß Paulers Ethik in zweierlei Hinsicht von epochaler Bedeutung ist.

1. Die Problematik und die Schranken der Ethik bezeichnend, bezeichnet er auch ihren Platz innerhalb der Einheit der philosophischen Wissenschaften. Die Methode mit der er das Wesen der Aktion untersucht, verbindet die Ethik mit der Logik. Seine ethische Wertuntersuchung führt zu der Relationslehre. Die normative Ethik verbindet die Ethik mit dem Problem der Klassen. Das Objekt der Moralität leitet den Forscher zur Theorie des Absoluten. Bestandteil, Relation, Klasse, Absolutes sind die letzten Rahmen der Wissenschaft; Paulers Verdienst ist es, die Problematik der Ethik mit diesen Fragen verbunden und eine beruhigende Antwort für diejenigen, die die Berechtigung der Ethik als einer selbständigen philosophischen Wissenschaft bezweifeln, gefunden zu haben.

2. Die Wahrheit als Wertmaß und Ideal betrachtet ist zum Hilfsmittel der Kulturphilosophie geworden, — das ist die zweite große Bedeutung der Paulerschen Philosophie. „Die Kultur ist nichts anderes, als der Dienst an der Wahrheit durch menschliche Kraftäußerung,“ schreibt Paule in seiner „Einleitung in die Philosophie.“ Damit hat er das Ideal der Paideia mit der Methode einer philosophisch definierten Ethik beschenkt, anstatt der Pflicht-Ethik der schulmäßigen und pädagogischen Moral. Neu ist die Einsicht, daß nicht bloß in der Kulturphilosophie ethische Ideale stecken, sondern daß auch die an die Kulturphilosophie gebundene Forschungsmethode von den Methoden der Ethik beherrscht wird, die ebenso zweckmäßig als unbeschränkt sind.

Die Pietät und die — heute noch — lebendige Wirkung seiner Tätigkeit veranlassen uns zu erwähnen, daß Paule selbst ein vollkommenes Beispiel für diese Ethik war. Seine nach Wahrheit „unbeschränkt-strebende“ Seele half der ungarischen Philosophie über ihre auf Nietzsche zurückzuführende Krise. Er wußte auch Pädagog seines Systems zu sein. Auch von seinen Schülern hat er das selbstlose Suchen nach der Wahrheit gefordert.

Er war Philosoph und Pädagog zugleich, das heißt heute: ein Kämpfer der Kulturideale. Sein Leben kann uns in den heroischen Kämpfen um die Stellung des Geistes in der Welt als ein ethisches Vorbild dienen.

ANTHROPOLOGISCHE ANSÄTZE IN PAULERS ETHIK

VON LADISLAUS NOSZLOPI.

Pauler drängte seine Lehre bescheiden in den Rahmen einer Einleitung in die Philosophie, und dadurch wurde sein System zu kurz gefaßt. Durch seine Vielseitigkeit bietet er auch mit einem anspruchslos erscheinenden Satze in den verschiedensten Zweigen der Philosophie bewanderte, weittragende und tiefgehende Weisungen.

Auch Paulers Ethik ist z. B. eine tiefgehende, philosophische Menschenerkenntnis zu entnehmen. Wir können sagen, daß in dieser Hinsicht und auf ethischem Gebiete nicht nur Paulers Zeilen Gedanken enthalten, sondern solche auch zwischen den Zeilen zu lesen sind.

Nach Pauler ist der absolute, ethische Urwert die Wahrheit. Die menschliche Person ist ethisch wertvoll, wenn sie die Wahrheit liebt und achtet und ihre Verwirklichung erstrebt. So wendet sich unsere innere Welt unmittelbar der Wahrheit zu und erschließt sich deren Ewigkeit. Die Werte der inneren Welt sind: Kraft, Achtung und Liebe, welche die Grundtugenden und die richtigen Motive der Handlung sind.

Aber die Handlung hat nicht nur Motive, sondern auch einen Zweck. Der Zweck ist gegenständlichen Charakters: Zweck unseres Willens ist das, was wir wollen. Hier überschreitet die Person mit ihrem Willen die Grenzen der inneren Welt, sie richtet sich auf die äußere Wirklichkeit und will darin wirken. Pauler stellt mit der subjektiven Sittlichkeit, mit den Werten der inneren Welt gleichlaufend objektive Vorbilder, für die Zwecke des Willens, fest. Diese sind: Kultur, Humanismus, Ehre, Recht. Die Werte des Subjekts schalten die innere Welt in die Ewigkeit der Wahrheit ein.

Die Ideale und Normen dienen auch der ewigen Wahrheit, aber mit Rücksicht auf die äußere, sachliche Wirklichkeit. Sie stellen also die Person in die Gebundenheiten des Raumes und der Zeit, der Selbsterhaltung und Endlichkeit, des gesellschaftlichen und geschichtlichen Lebens ein. Doch die zwei Gegensätze: Personenwert und Sachwert können nur zusammen die Vollständigkeit des ethischen Wertes bilden. Wie Pauler sagt: ethisch wertvoll ist die Handlung nur, wenn sowohl das Ziel als auch der Beweggrund gut sind. Verlangt ein Ziel, eine Sache, eine Norm, ein Opfer von uns, z. B. Kultur, Ehre, Recht, warum müssen wir dieses Opfer bringen? Offenbar für diese Ideale selbst: für Kultur, Humanismus, Ehre, Recht. Letztenendes doch nicht nur für diese Ideale, sondern in erster Linie dafür, daß die Urwerte in uns Menschen zur Geltung kommen, daß wir unseren Willen, uns selbst dem Werte übergeben und so wir selbst zu Trägern und Besitzern des Wertes werden.

Aus Paulers Moralphilosophie ergibt sich ein tiefer Einblick, die Stellung des Menschen im All betreffend. Seinen Spuren folgend, kann man die Grundzüge einer ethischen Menschenlehre entwerfen.

Da sich das anthropologische Denken auf Selbsterkenntnis richtet, so ist es gleichzeitig auch ethisches Denken. Seine Probleme kristallisieren sich um den Begriff: Seele.

Die Seele ist — nach Goethe — innerlich unbegrenzt, aber nach außen hin beschränkt. In all unseren Erkenntnissen und Handlungen spannt sich Doppelseitigkeit, klafft ein Abgrund: der Gegensatz zwischen der inneren Welt unseres Selbstbewußtseins und der Außenwelt, zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Dieser Urabgrund des Lebens ist auf allen Gebieten der Kultur zu finden, so zuerst beim Erkennen, im Reiche des wissenschaftlichen Denkens.

Das empirische Erkennen ist zweifach: innerlich und äußerlich. Verlegt sich das wissenschaftliche Denken einseitig auf den Standpunkt der inneren Erfahrung, so löst sich die äußere Wirklichkeit in den Inhalten der Seele, des Bewußtseins auf. Unser Bewußtsein enthält die ganze äußere Welt. Was in unserem Bewußtsein nicht enthalten ist, besteht nicht. Die weltraumerfüllende Materie, die physische

und chemische Wirklichkeit ist nur eine Gruppe unserer Bewußtseinsinhalte.

Aber fassen wir auch die äußere Wirklichkeit als eine, von unserem Bewußtsein unabhängige Welt auf, so kann sie nach dem inneren Aspekt doch nur ein geringes, winziges Ding sein, verglichen mit der Welt des Selbstbewußtseins. Die äußere Welt ist nämlich endlich. Durch sinnliche Erfahrungen können wir nur etwas Endliches kennenlernen. Das Unendliche können wir sinnlich nicht wahrnehmen, nur denken. Es ist nicht bildhaft, sondern unanschaulich. Die innere Welt dagegen öffnet sich für das Unendliche, schon dadurch, daß sie zeitlose, ewig unabänderliche Wahrheiten kennenlernt. Diese Erkenntnis kann nicht der äußeren Welt, der Erfahrung, sondern nur der Vernunft entspringen. Die Erfahrung verhilft uns zu keiner allgemeinen und notwendigen Erkenntnis. Den überzeitlichen Geltungen der inneren Welt gegenübergestellt, schrumpfen die Riesenentfernungen des Weltalls ganz zusammen.

Aber auch ein entgegengesetzter Aspekt ist möglich: der einseitige Standpunkt der sinnlichen Wahrnehmung. Danach ist das Seelenleben samt dem Erkennen und seinen zeitlos gedachten Wahrheiten, verglichen mit der Unermäßlichkeit der Sternenmeere ein, an die physiologischen Vorgänge der Hirnschale gebundener, also ein schwacher, von tausend stofflichen Bedingungen abhängiger Punkt. Der Mensch nimmt in der kosmischen Geschichte der Materie in Raum und Zeit einen winzigen Platz ein, er besitzt keine Macht, er ist ein leicht zu vernachlässigender Faktor. Die Unendlichkeit ist nur Begriff, Gedanke, sie ist grau, schemenhaft gegenüber der Stärke und dem Lärm der wuchtigen, stofflichen Wirklichkeit. Die Materie ist stärker als die Seele, wenn überhaupt diese mehr als eine Erscheinung der Materie ist.

Innenwelt und Außenwelt bilden für das wissenschaftliche Denken einen unlösbaren Gegensatz. Zwischen ihnen gibt es keinen Übergang. Unser Denken kann weder von diesem, noch von jenem Aspekt das andere erreichen, doch muß es beide auf eine ursprüngliche Art voraussetzen, denn die zwei Gegensätze bilden nur zusammen, ohne daß sie auf einander zurückzuführen wären, unser vollständiges wissenschaftliches Weltbild.

Das andere Gebiet der Kultur ist die Kunst. Auch hier finden wir dieselbe Doppelseitigkeit. Schönheit der Seele und Schönheit der Gegenstände sind zwei ganz und gar verschiedene Sachen. Die primäre Schönheit ist für den Künstler immer ein Gefühl, also rein seelischer Natur. Dieses nicht bildhafte, unanschauliche Schöne muß aber der Künstler durch die Bilder der Einbildungskraft ausdrücken, in gegenständliche Form gießen.

Diese ursprüngliche Doppelseitigkeit finden wir endlich auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit wieder. Auf zweierlei Wegen können wir zur sittlichen Erkenntnis gelangen. Eine Handlung kann ich als meine eigene oder als eine fremde Handlung werten. Alles, was wirklich mein eigen ist, ist innerlich, von innenher gegeben, gehört unter die Erlebnisse der inneren Welt. Suche ich den sittlichen Wert der eigenen Handlung, so sehe ich sie aus einem inneren Aspekt an. Die Handlung als die eigene ansehen heißt: sie innerlich, in sich selbst ansehen. In diesem Falle achte ich auf die Beweggründe, auf die Welt der Gesinnungen und dadurch auf jene Wertqualitäten, welche die Werte der inneren Welt sind.

Umgekehrt verhält es sich, wenn ich eine fremde Handlung bewerte. Hier ist die interpsychische, die äußerliche Wirklichkeit mir unmittelbar gegeben. Nämlich zur Beurteilung der Beweggründe und Gesinnungen ist es nötig, daß ich die fremde Handlung als meine eigene mir vorstelle. Die Wertung der fremden Handlung als einer solchen führt schon in den Kreis der Werte der äußeren Welt, der objektiven Ziele, Normen und Ideale hinüber.

Danach ist also auch der Gesichtspunkt der ethischen Wertung zwiefach: innerlich und äußerlich. Der erste untersucht den Wert der Beweggründe, die Kraft, den Edelmut, die Hingebung, Reinheit und Tugendhaftigkeit der handelnden Seele. Letzterer setzt für die Ziele Ideale und Gegenstände fest, wie Gesellschaft, Kultur, Volk, Recht. Das einseitig innerliche Werten ist subjektiv: nur die Reinheit und Ruhe des Gewissens hält es für wichtig. Das einseitig äußerliche Werten ist objektiv: sein Zweck ist der menschliche Fortschritt.

Letzteres bedeutet einen flachen ethischen Positivismus

und Materialismus. Ein konkretes, praktisches Beispiel liefert dafür die Sittlichkeit des Sozialismus. Darnach ist das Gute nur ein gesellschaftliches-wirtschaftliches Ziel. Das Verhältnis des Einzelnen zu diesem Zwecke ist rein äußerlich, die Gesetze seines Verhaltens sind stofflicher Natur. Hier muß man die Handlung von außenher anblicken und es bleibt keine Möglichkeit für die Entdeckung des Innenlebens, für die Untersuchung seiner selbständigen Richtungen und Konflikte.

Die Kraft, die von der äußerlichen Sittlichkeit anerkannt wird, ist äußerer Zwang und Macht. Die Sinnbilder dieser äußeren Kraft sind Hunger, Maschinenarbeit, der Schlund der Kanonen. Ihr gegenüber steht die Kraft der Seele: Mut und Beständigkeit. Auch das sinnliche Leiden ist auf zwei Arten zu bekämpfen: äußerlich und innerlich. Für das erste ist ein Beispiel das heilende und schmerzbetäubende Verfahren der Heilkunde, für das zweite die heldenhafte Selbstaufopferung des Märtyrers.

Die Ethik der Personenwerte handelt von Tugenden, die der Sachwerte von Normen. Die subjektive Güte bedeutet nicht die Normen, sondern die Intention, die auf das Befolgen der Normen gerichtet ist. Das innere Gebiet der Sittlichkeit verlangt Seelsorge, das äußere: Gesetzgebung, Gerechtigkeit. Hier steht das übersinnliche, metaphysische Problem der Seele den Fragen der Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur gegenüber. Hinter ihnen hält sich eine anthropologische Doppelseitigkeit verborgen: die doppelte Welt des Menschen. Von innen betrachtet, ist der Mensch eine Person, also Geist. Äußerlich dagegen ist er einer der Gattung, der nur in Massen von Belang ist. Die Person ist ein unersätzlicher, unendlich schätzbarer Selbstwert. Er darf nicht als Mittel betrachtet werden. Dagegen sind die Menschenmassen nur Mittel für die Mächte der Natur und Geschichte. Die Welt des Selbstbewußtseins öffnet sich in die Unendlichkeit. Im Wirtschafts-, Staats- und Gesellschaftsleben, aber noch viel mehr in der Natur, ist der Mensch ein Staubkorn, ein Nichts. Jedes Menschenleben trägt die Spannung dieser Doppelseitigkeit. Es ist in der Außenwelt naturalistisch und utilistisch: es stützt sich auf die Werte der Selbsterhaltung und des Kampfes um das

Dasein. Innerlich dagegen wurzelt es in der übersinnlichen geistigen Welt. Seine Grundlage ist dort der Nutzwert, hier der Selbstwert.

Der Mensch ist einerseits ein metaphysisches Wesen. Die materielle und äußere Wirklichkeit, der Frondienst des Lebens stellt ihn nicht zufrieden. Mag es noch so schwer auf ihm lasten, er hört nicht auf, sich nach etwas Höherem zu sehnen. Andererseits aber ist der Mensch nicht allmächtig, auch in geistig-sittlicher Hinsicht nicht. Kommt die naturalistische Grundlage seines Lebens zu einer zu harten, langwierigen Belastungsprobe, so bricht er geistig und sittlich zusammen.

Neuerdings betont Bergson die in der Tiefe von Sittlichkeit und Religion verborgene Doppelseitigkeit, den Doppelsinn. Nach ihm bilden Sitte und Religion ein Janusgesicht; auf der einen Seite mit positivistisch-naturalistischen, auf der anderen mit transzendenten Zügen. Die Sittlichkeit besitzt einen biologisch-sozialen Ursprung unter dem Verstande, aber auch einen anderen, metaphysischen, über dem Verstande.

Der Wert der inneren, geistigen Welt: der Selbstzweck, greift manchmal unabgrenzbar in den Wert der äußeren Welt, in den technischen Wert, also in die Nützlichkeit, über. Der Mittelwert schließt sich manchmal untrennbar an die Beschaffenheit des Selbstwertes an. Der Wille und die Person sind die Träger des sittlichen Wertes. Sehen wir aber die Mittel und die Art der Handlung nicht, so können wir sie in der Wirklichkeit nur halbwegs wollen. Der vollständige Wille will nicht nur das Ziel, sondern auch die Mittel. Das sittliche Ideal ist keine Passivität und kein Unvermögen, sondern aktive Liebe, ausübender Idealismus. Auch wird der sittliche Wert der Handlung bedeutend vermindert, wenn diese unbeholfen und unvermögend ist. Das fortwährende Schillernlassen der Endzwecke und Ergebnisse, das aber von den wirksamen Möglichkeiten der Durchführung nicht weiß, ist nur falscher Idealismus. Diese Hypokrisie offenbart sich heute in so manchen theologischen, philosophischen, literarischen u. a. Werken, an denen der enttäuschte Mensch unserer Zeit gleichgültig vorübergeht, eben weil diese Werke unvermögend und ratlos von der Wirk-

lichkeit abfallen. Aber der moderne Kult der rohen Kraft, der nackten Wirklichkeit, der technischen Ergebnisse und gewerblichen Erfindungen ist oft nur eine verhüllte Sehnsucht nach wirklichen, inneren, geistigen Werten, nur in negativer Form, als Abweisung der Scheinwerte.

Außen- und Innenwelt bilden denselben Gegensatz wie Mittelwert und Selbstwert, Vergänglichkeit und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz, Materie und Geist, Körper und Seele, Raum und Bewußtsein, a posteriori und a priori Erkennen usw. Aber die Wirklichkeit weist die äußere und innere Lebensform immer nebeneinander auf: einerseits in gegenseitiger Spannung, aber andererseits bis zu einem gewissen Grade ineinander. Eines greift in das andere über und zieht es in den eigenen Kreis.

Keine Lebensform kann sich in extremer Reinheit entwickeln, ohne daß sie von der anderen etwas nicht beanspruchte und enthielte. Je mehr die eine Lebensform der anderen gegenüber an Übergewicht zunimmt, umso mehr wächst ihre Unsicherheit.

Der Mensch ist ein endliches Wesen, dessen Schwerpunkt jenseits, im Unendlichen liegt. Eben deshalb muß er im Endlichen standhalten, um nach dem Unendlichen streben zu können.

ÜBER DIE AUFGABEN DER PSYCHOLOGIE

VON PAUL VON SCHILLER.

Die großen Philosophen aller Zeiten waren gründliche Kenner des Seelenlebens. In seiner Sehnsucht nach den ewigen Werten beurteilt der Philosoph die sinnlichen Eindrücke, die Denkkakte und das moralische Verhalten der Menschen. So wird der Philosoph zum Forscher der menschlichen Erlebnisse und der menschlichen Handlungsweisen.

Alle Wissenschaften — Kulturforschung, Sternkunde, Medizin — schließen sich an einzelne Teilgebiete der philosophischen Forschung an, die Kenntnis des Seelenlebens aber ist eine Voraussetzung der ganzen Philosophie. Deshalb trennte sich die Psychologie im Laufe der Entwicklung der Wissenschaften so schwer und so spät von der Philosophie. Zwischen der Philosophie und der Psychologie besteht kein reziprokes Verhältnis. Die Philosophie hat mit keiner Fachwissenschaft ein derart inniges Verhältnis gepflegt wie mit der Psychologie, die Psychologie dagegen wünscht nicht mehr Unterstützung von der Philosophie, als alle anderen Fachwissenschaften.

Die Aufgabe der Philosophie den Fachwissenschaften gegenüber ist die, daß sie der Fachforschung allgemeine Richtungsprinzipien, logische Mittel, Zielsetzungen und Wertprinzipien gibt. Der Fachforscher befaßt sich nicht mit den letzten Fragen seiner Wissenschaft, sondern er vertieft sich in die Einzelfragen. Die letzte Aufgabestellung der Wissenschaften, das Leiten der planmäßigen, nach weiten Zielen strebenden Forschung führt über den Wirkungskreis der einzelnen Wissenschaften hinaus, und ist die Pflicht der Philosophie. Diese Aufgabe kann die Philosophie am ehesten der Psychologie gegenüber erfüllen, da doch die Psychologie für einen jeden Philosophen unentbehrlich ist. Es

gibt aber nur wenige Philosophen, die diesen Beruf der Philosophie verstehen und pflegen.

Die in der Mitte des letzten Jahrhunderts von der Philosophie losgetrennte und experimentell gewordene Psychologie wurde von den regierenden Gedankenrichtungen ergriffen, und die Zielsetzungen, die umfassenden Theorien dieser jungen Fachwissenschaft sproßten nicht aus selbstbewußter Richtung, sondern aus dem Zwang geistiger Moden. Johannes Müller und Helmholtz dienen dem Geiste Kants, Mach kämpft für den Positivismus, und James langt von der Psychologie ausgehend beim Pragmatismus an. Auf diese Weise strebten im Anfang die einzelnen allein gebliebenen Fachforscher nach philosophischen Grundlagen, neuerdings endlich nehmen einige Philosophen aktiv an der Leitung der Psychologie (und anderer Fachwissenschaften) teil. In unserem Jahrhundert verdankt die Psychologie die meiste Anregung den Philosophen Bergson und Scheler, in Ungarn aber in erster Reihe Ákos v. Pauler.

Nach hundertjähriger Entwicklung steht heute die Psychologie als Fachwissenschaft an der Schwelle einer neuen Epoche. Die Konturen dieser neuen Epoche entwickeln sich aus einem 30 jährigen wirren Kampf. Die psychologische Forschung sucht neue Wege in ihrer Gegenstandswahl, Methode und Denkweise und fordert in ihrer Zielsetzung vor allem die Lebensnähe.

Die Wundtsche Definition der Psychologie schloß von vornherein die Ermittlung der tieferen Triebfedern der menschlichen Handlung aus. Nach Wundt ist nämlich die Psychologie die Wissenschaft vom Bewußtsein, welche die subjektive Wirklichkeit, also die Erlebniswelt zu erforschen berufen ist. Zum Verständnis des Menschen aber wird uns auch die genaueste Analyse der Erlebnisse nicht alsbald hinführen.

Die klassische Psychologie zerlegte das Seelenleben in einfache Funktionen und Inhalte. Im Anfang unseres Jahrhunderts dagegen wurde es klar, daß die Ganzheit des Seelenlebens sich aus den zerlegten Seelenvorgängen nicht zusammensetzt, und daß ein jeder Vorgang nur in Korrelation

mit den anderen Vorgängen, als die in gewisser Situation bewiesene Reaktion des ganzen Lebewesens, verständlich ist.

1. Die Gestaltlehre — die sich in erster Reihe an Wolfgang Köhlers Namen knüpft — betont, daß die Erforschung der einzelnen Elemente der sinnlichen Eindrücke zum Verständnis des sinnlichen Weltbildes nicht ausreicht. Wir können die Erscheinung in ihre Elemente nicht zerlegen ohne daß die Erscheinung als Ganzes aus unseren Händen herausfällt. Die Konstruktion des sinnlichen Weltbildes wird erst dann klar werden, wenn das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Eindruckselemente und ihre Anordnung im ganzen Sinnesfeld einen besonderen Untersuchungsgegenstand bilden wird. Die Erscheinungen hängen von mehreren Faktoren ab, als das vom vereinfachenden Streben der klassischen Zeit gesehen wurde. An Stelle des einfachen kausalen Verhältnisses der inhaltlichen und funktionellen Elemente, bildet die im — aus den gesamten teilnehmenden Bedingungen geformten — Feld verlaufende Dynamik den Gegenstand der psychologischen Forschung. Die ältere Forschung strebte danach, daß sie die zu einem Reiz gehörende Reaktion finde, und sprach erst dann von einer Gesetzmäßigkeit, wenn sie zwischen Reiz und Reaktion einen einsinnigen Zusammenhang entdecken konnte. Die Anhänger der Gestalttheorie erkennen die Unterscheidung des Wesentlichen und Nebensächlichen nicht an, und suchen nicht die zu einem Reiz immer zugehörige Reaktion, sondern erforschen alle Bedingungen, die zum Zustandekommen der Reaktion notwendig sind, also zuerst die Voraussetzungen und Begleiter des Reizes, sodann den Zustand des Organismus. Zur Erkenntnis des Gesetzes ist auch die Erkenntnis jener Bedingungen nötig, die immer anwesend zu sein pflegen und deshalb oft der Aufmerksamkeit des Forschers entgehen, der zuerst die Wirkung der wechselnden Bedingungen wahrnimmt. Das Zerlegen der einzelnen Funktionen und Reaktionen verschließt den Blick vor den Zusammenhängen, die Lebenserscheinungen aber sind eben in ihren Zusammenhängen erkennbar.

2. Die Gedankenwelt des zweiten Angreifers der klassischen Psychologie ist der von Thorndike und Watson angeregte Behaviourismus. Nach den Behaviouristen ist die

psychische Welt der Tiere nur durch das Studium ihres Verhaltens zu erkennen. Die Behaviouristen halten die Erforschung des Verhaltens auch in der menschlichen Psychologie für zweckmäßig. Auf diese Weise legen die Behaviouristen die Psychologie auf objektive Grundlagen, welche nach ihnen nicht das Erforschen der subjektiven Wirklichkeit, sondern die Wissenschaft des menschlichen (und tierischen) Verhaltens ist.

3. Das menschliche Verhalten und seine im Kulturleben erlittenen Konflikte beschäftigen die von Freud geführten Psychoanalytiker. Nach ihnen hat die klassische Psychologie nichts von den Kämpfen des Instinktlebens, was doch die seelische Wirklichkeit des Menschen ausmacht, entdeckt. Wir können den Menschen erst dann verstehen, wenn wir die Beweggründe hinter all seinen Offenbarungen suchen, nämlich den Wunsch oder dessen Ersatzgebilde. Der Lebenslauf des Menschen wird von den erlittenen Erlebnissen bestimmt, so auch die Richtung des Wunschverlaufes. Durch die Analyse des Einflusses der Erlebnisse auf die Wunschbildung verstehen wir das Verhalten des Individuums und erklären den Sinn seiner Konflikte. Diese Auffassung berücksichtigt der Forschung allgemeiner Gesetze gegenüber die Gesetze des individuellen Seelenlebens und macht neben dem allgemeinen auch das individuelle Psychologische zum wissenschaftlichen Problem. Der Psychoanalytiker sieht die allgemeinen Determinanten des Seelenlebens im Konflikt der sexuellen Instinkte mit der Kultur und in den dadurch erfolgten Modifikationen derselben. Die Modifikationen stellen die Instinkte in den Dienst der Kultur, so daß sie von einem verhängnisvollen Wiederholungszwang getrieben — die Vernichtung und den konfliktlosen Zustand suchend — die Kultur weiterbauen. Die Psychoanalytiker betrachten den Menschen als den Stoßpunkt der Natur und der Kultur und ergreifen auf diesem Punkt die seelische Wirklichkeit.

Die genannten Richtungen greifen von verschiedenen Standpunkten den entkräfteten Bau der klassischen Psychologie an. Die Gestalttheorie fordert eine neue Denkweise, der Behaviourismus eine neue Methode, die Psychoanalyse neue

Probleme. Welche Aufgaben fallen nun der psychologischen Forschung zu, wenn wir diese Forderungen vereinigen?

Die neue psychologische Denkweise regt zur Vermeidung der Isolierung und der Typisierung an. Früher versuchte man aus der sinnlichen Welt die einzelnen Empfindungen herauszuschälen, heute forscht man nach dem einheitlichen Verlauf der Wahrnehmungserscheinungen und ist bestrebt die biologische Rolle der Wahrnehmung zu klären. In der Motorik sucht man nicht die einzelnen Bausteine der Bewegungen, sondern ihre Anordnung im Bewegungsverlauf, wodurch die motorischen Leistungen in ihrer Bedeutung auf den Gesamtorganismus sich kundgeben. Auf dem Gebiete des Denkens suchen wir nicht mehr nach assoziativen Funktionen, sondern erforschen die Dynamik der von der Aufgabe geforderten Vorstellungen und Wendungen um die Lebendigkeit unseres Denkens zu verstehen. Im Kreise der Willenserscheinungen endlich, müssen wir in den aufeinanderwirkenden Veränderungen der Gefühlsfaktoren und Situationen den dynamischen Zug suchen.

Diese neuen Strebungen der Gestalttheorie lenken die Psychologie der physikalischen Orientierung der klassischen Psychologie gegenüber in die Richtung des biologischen Gesichtspunktes.

Die Ausbildung der biologischen Psychologie wurde durch die methodischen Forderungen beschleunigt. Die Tragweite der erlebnisanalytischen Methode herabsetzend bildet die neue Psychologie Methoden aus für die Ergreifung der verhaltensmäßigen Offenbarungen der Erlebnisse. Dadurch wird erkenntlich, daß die Definition der Psychologie in der klassischen Zeit die Aufgaben dieser Wissenschaft zu eng begrenzt hat. Die Verhaltensforschung nämlich entdeckt auch solche mit der Erlebniswelt im dynamischen Zusammenhang stehende Verhaltensweisen, die nicht zum Bewußtsein gelangen, und daher außerhalb des Gebietes der klassischen Psychologie blieben. Dadurch ruft der Wissenschaftler in seinem Gegenstand einen widernatürlichen Riß hervor, und scheidet nach ihrer Natur zusammengehörende Dinge voneinander. Die Wundtsche Scheidung subjektiver Wirklichkeiten ist unerlaubt, denn, wenn die Psychologie eine mit den Objekten des Bewußtseins sich befassende

Wissenschaft ist, dann ist doch eine jede Forschung — da diese nur aus den Objekten des Bewußtseins ausgehen kann — die Aufgabe der Psychologie. Die Psychologie erforscht ebenso objektive Wirklichkeit wie die anderen Wissenschaften. Die Psychologie erforscht Lebenserscheinungen und ihr Spezifisches ist darin zu suchen, daß sie sich mit Lebenserscheinungen befaßt, welche der Seele zugeschrieben sind, gleichviel ob diese Lebenserscheinungen bewußt sind oder nicht. Auf die Frage, welche Lebenserscheinungen der Seele zugeschrieben werden sollen, müssen wir uns statt genauer Definition einstweilen auf die Überzeugung des naiven Menschen berufen, der in seiner Unbefangenheit oft ein guter Ratgeber der Wissenschaftler ist. Wir schreiben diejenigen Lebenserscheinungen der Seele zu, welche zum Menschen als ungeteiltem Ganzen gehören. Die einzelnen Lebensfunktionen die im Inneren des Organismus ablaufen, bilden den Gegenstand der Psychologie. Das Verhalten des Lebewesens in seiner Umgebung dagegen besteht aus Aktionen und Reaktionen, die zum Individuum als Ganzem gehören, und gerade diese Leistungen halten wir für die Wirkung der Seele. Wenn wir die Lebenserscheinungen des Individuums als Ganzem das Objekt der Psychologie nennen, dann gehört natürlich das Bewußtsein, die Erlebniswelt auch hierher, in welcher der Mensch sich und der Umgebung gegenüber Stellung nimmt. Aus dem Standpunkt der menschlichen Psychologie also wäre die Definition, daß die Psychologie, die das Benehmen der Lebewesen erforschende Wissenschaft sei, zu eng, und wir müssen sagen, daß die Psychologie die das Benehmen und die Erlebniswelt erforschende Wissenschaft ist, das heißt die Aktionen und Reaktionen des Lebewesens als eines Ganzen, mit einem Wort, sein Sich-Verhalten behandelt.

Auf dieser Weise hat sich die biologische Orientierung der Psychologie als allgemeiner Wissenschaft in den Behaviourismus herauskristallisiert. Die speziell menschliche Psychologie in ihrer anthropologischen Bedeutung dagegen entwickelt sich aus dem Dunkel der Psychoanalyse.

Die Eigenheiten des Menschen als Ganzem werden von der durch die Psychoanalyse befruchteten neuen Forschung gesucht. Die natürlichen Instinkte und der Geist der Kultur sind die beiden Pole, zwischen denen das Seelenleben des

Menschen sich abspielt. Die Anthropologie wird demnach erst dann vollständig, wenn sie die natürliche, die seelische und die geistige Wirklichkeit gleichermaßen erfaßt. Die Psychologie muß die natürlichen und die geistigen Beziehungen des Seelenlebens erforschen, die Verbindung, die der Mensch als die Natur und die Kultur in sich vereinigendes Wesen, verwirklicht. Die zukünftige Psychologie muß den Gang der Instinktentwicklung ausarbeiten, dasjenige Gebiet, das der Mensch von der Instinktivität bis zur Geistigkeit, vom Erleiden der Bedürfnisse bis zum Erschaffen der Werke durchwandert hat. Mit dieser allgemeinen Aufgabe geht die spezielle parallel, daß wir die individuellen Wurzeln der immer vom einzelnen Menschen ausgehenden Kulturtaten und das Wesen der zwischen den Menschen bestehenden individuellen Verschiedenheiten aufdecken.

Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, die Seelenerscheinungen in ihrer Entwicklung zu betrachten und die anfänglichen Offenbarungen der entwickelten Verhaltensformen zu suchen. Dieser Gesichtspunkt erwies sich auf allen Verhaltensgebieten als fruchtbar. Die in jedem Lebewesen erkennbaren beiden Verhaltensgebiete, die Wahrnehmung und die Motorik beginnen vor dem Auge des heutigen Forschers sich in vollständiger Schichtung der Entwicklung zu entfalten. Im Menschen selbst finden wir auch alle Schichten übereinander, man muß nur die Gelegenheit abwarten, bis die einzelnen ursprünglichen Überreste der tieferliegenden Schichten sich durch die oberen Schichten durchbrechen. Auf dem Gebiete der Sinnestätigkeit ist es z. B. die Wahrnehmungsart des zur Kulturtätigkeit fähigen entwickelten Menschen, die in der Gegenstandsgliederung vor sich gehende Wahrnehmung, die die Orientierung in der Welt, und das Betrachten der außerhalb uns ablaufenden Geschehnisse ermöglicht. Diese Leistung ist aber das Resultat langer Entwicklung, in deren früheren Abschnitten der Mensch nichts von der Außenwelt wahrgenommen hat, sondern alle seine sinnlichen Eindrücke sich nur auf seinen eigenen Zustand bezogen. Die Welt bestand aus den Eindrücken von Schmerzen, Hunger, organischen Lüsten, aus lauter Bedürfnissen, die den Menschen zu reflexionsfreien, instinktiven Handlungen trieben. Wir erleben diese anfänglichen Empfindungserschei-

nungen noch heute mit unseren unentwickelt gebliebenen Sinnesorganen, wir erfahren sie sogar bei den entwickelten Sinnen, im überlasteten Zustand z. B. im Falle der Erschöpfung. (Augensprühen, Ohrensausen.) In solchen Fällen kehren die Leistungen der Sinne zu ihren primordialen, instinktiven Grundlagen zurück.

Ebenso hat die Psychologie der Zukunft den Ursprung der Bewegungen und Handlungen zu erforschen, die instinktiven Triebfedern der Geschicklichkeitsleistungen. Wir müssen die Bewegungen und Handlungen des Kleinkindes und der pathologischen Menschen untersuchen um das ursprüngliche Bild der motorischen Handlungen zu gewinnen. Zur Theorie der Handlungsentwicklung wird uns die Erforschung aller möglichen Varianten der Bewegung hinführen.

In den beiden höheren Formen des Verhaltens, im Denken und im willentlichen Werten finden wir auch den instinktiven Ursprung. Die Wurzeln des Denkens dringen einerseits in die Tiefen der sinnlichen Anschaulichkeit, andererseits in den Interessen- und Forschunginstinkt. Die Psychologie von heute hat schon mit der Erforschung der anfänglichen Denkformen begonnen. Die antilogischen Gesetze des magischen Denkens, seine fantastischen Identifizierungen und Zusammenhänge sind schon bekannt. Wir müssen die Entwicklung des magischen Denkens und seine Umwandlung ins kritische Denken von Stufe zu Stufe verfolgen, um das Schicksal dieser mächtigsten Verhaltenswaffe zu erkennen mit welcher der Mensch aus den Tiefen des Instinktlebens in die Höhe des Geistes strebte.

Das willentliche Werten macht den Menschen zur absichtlichen Wahl fähig. Die Geschichte dieses menschlichen Verhaltens stammt aus der Instinktwelt der Bedürfnisse und Strebungen. Gemeingefühle, Wünsche und Gefühle bilden den Urboden aus dem das willentliche Werten und Wählen und das Wollen der Kulturwerte hervorsprießt. Die Erscheinungen des Wertens und des Willens wie auch deren Grund, das Gefühlsleben ist uns heute so unbekannt, wie irgendeine geheimnisvolle Grotte mit einem dunklen Teich am Grunde, von der wir nur das einzige wissen, daß sie von zahlreichen unbekanntem Quellen ernährt wird. Die nähren-

den Quellen des geheimnisvollen Teiches sind die Quellen alles Lebens, die unbekanntes Tiefen des Instinktlebens.

Die Psychologie der Zukunft wird von der Frage geleitet, welche Beschaffenheit des Menschen ist es die ihn zur Wahrnehmung, zur Handlung, zur Forschung und zur Wahl bewegt, mit anderen Worten: was ist der Instinkt, der sich selbst gegenüberstellt den Menschen zum Wollen der Kultur antreibt?

Die neue Psychologie will die pulsierende, sich entwickelnde Dynamik des Lebens ergreifen. Sie sucht im biologischen und im anthropologischen Zusammenhang das Verhalten der Tiere und der Menschen. Sie wird die aus der Instinktivität entspringende Entwicklung des Erlebnisses und des Verhaltens, und ihre Aufgaben im Wollen der individuellen Werte der Kultur vor unsere Augen führen.

Die Psychologie als Fachwissenschaft hat sich von der Philosophie losgerissen um neues Leben zu beginnen. Ihr Weg führte sie durch die methodische Reinigung der ersten klassischen Periode, zu dem Chaos der verschiedenen Zielsetzungen, aus dem sie sich erst heute in ihrer vielversprechenden Schönheit entfaltet.

DIE ÄSTHETISCHEN PROBLEME PAULERS

VON MARGARETE PRAHÁCS.

Das mit großem Scharfsinn aufgebaute philosophische System Paulers kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden, für den Jünger des großen Meisters kommt aber in erster Linie diejenige Wirkung in Betracht, die zu weiterem Nachdenken anregt. Die bloße Besprechung läuft leicht Gefahr, gleichgültig über den Inhalt hinwegzugleiten, sieht überall nur die Antwort, die selbstverständliche Lösung aufgeworfener Probleme. Dagegen ist die befruchtende Rückwirkung stets von abwartenden, beunruhigenden Gefühlen begleitet, welche erst den Gedankengang in Bewegung setzen. Diese Rückwirkung ist in erster Linie immer subjektiver Natur, wie eben ein jedes philosophische Problem immer in persönlichen Erlebnissen wurzelt. Die wahre geistige Kraft einer philosophischen Lehre liegt ja nicht in der positiven Lösung von Problemen. Aus diesem Gesichtspunkte würde sich ein so abgeschlossenes System, wie das Paulersche ganz unfruchtbar erweisen, wenn seine Schüler auf dem Gebiete dieses Systems nicht Probleme fänden, die bereits durch ihre Einstellung zum wissenschaftlichen Denken, zum selbständigen geistigen Erwägen erziehen.

In Paulers philosophischem System bilden die ästhetischen Probleme nur einzelne Bausteine, die sich seinem monumental gedanklichen Bau organisch einfügen. Daß er aber die Ästhetik neben den anderen philosophischen Disziplinen für gleichwertig anerkannte, beweisen bereits die einleitenden Worte seines Werkes: „Bei der unbegrenzten Perspektive der Wissenschaft, ihrer ergreifenden Systematik, die durch die harmonische Anordnung der Wahrheiten entsteht, besitzt sie auch einen ästhetischen Wert. Es stellt sich also die Notwendigkeit ein, auch diejenigen Voraus-

setzungen systematisch zu untersuchen, die den Wert der Wissenschaft als Kunstwerk regeln und infolgedessen im allgemeinen die Natur vom Eigenwert der Schöpfungen beleuchten. Dies ist die Aufgabe der Ästhetik, die also ein ebenso organischer Teil der die letzten Voraussetzungen erforschenden Philosophie ist, wie die Logik oder die Ethik.“
 „Das Schaffen ist eine ebenso wesentliche Funktion des Menschengewisses, wie das Denken oder das Handeln, der wir nicht unsere überflüssige, sondern unsere ganze, ungeteilte Kraft widmen müssen.“

Dieselbe logische Gliederung, die der Natur der Wahrheit gemäß die Problematik einer jeden Wissenschaft kennzeichnet, macht Pauler auch in seiner ästhetischen Problematik geltend. So zerfällt auch die Ästhetik im Grunde genommen in vier Probleme: 1. Die Frage nach den ästhetischen Elementen: mit diesen befaßt sich die Lehre von den Kriterien des Ästhetischen. 2. Der Frage der Relationen entspricht hier das Problem der Werthhaftigkeit. 3. Das Problem der Klassen zu lösen ist hier die Theorie der Ideale und Normen berufen. 4. Die Frage nach dem Absoluten ist hier durch die Frage vertreten, was jenes letzte Objekt sei, dessen absoluter ästhetischer Wert die Vorbedingung jeder ästhetischen Werthhaftigkeit bildet. In dieser klaren Gliederung wollen auch wir Paulers ästhetische Probleme untersuchen und jene seiner Hauptgedanken herausgreifen, die trotz ihrer Skizzenhaftigkeit, zum Aufbau der ästhetischen Wertung weite Perspektiven und Möglichkeiten in sich bergen.

Der Umstand — sagt Pauler — daß nur gewisse Gegenstände in ästhetischer Hinsicht wertvoll sind, birgt bereits die Lehre in sich, daß der Gegenstand gewisse Merkmale aufweisen muß um „schön“ zu sein, wobei dieses Wort als Sammelname, die verschiedenartigsten ästhetischen Attribute beinhaltet. Pauler führt bloß diejenigen ästhetischen Merkmale an, die seiner Ansicht nach besonders geeignet sind, für die ästhetische Werttheorie als Ausgangspunkte zu gelten. Unter den inhaltlichen Kriterien des ästhetischen Gegenstandes hebt Pauler als Kriterium besonders das Charakteristische hervor. Im ästhetischen Gegenstände suchen wir immer nach Ausdruck, dessen eigenartiges Erfassen

eben das ästhetische Gefallen in unserem Bewußtsein auslöst. Aber der Ausdruck selbst schließt einen einheitlichen Seeleninhalt in sich, d. h. die Einheit des ästhetischen Gegenstandes äußert sich in der Einheitlichkeit des Ausdruckes. Einheit und Ausdruck ist aber nur in der Wiedergabe des Charakteristischen möglich. Der ästhetische Gegenstand wird dadurch ausdrucksvoll, daß darin das einheitliche Wesen des dargestellten Gegenstandes zum Ausdruck kommt, und daß dieses einheitliche Wesen des Gegenstandes nichts anderes ist, als das Charakteristische an ihm. Das, was charakteristisch ist, ist schon aus diesem Grunde einheitlich und ausdrucksvoll. Die ästhetische Anschauung enthält somit eigentlich immer eine gewisse Art von Dualismus: den Dualismus des Ausdrückenden und des Ausgedrückten. Das ist auf zweierlei Arten möglich: entweder, daß das ausdrückende das Ausgedrückte schildert, oder, daß das ausdrückende Werk ein Symbol des Ausgedrückten ist.

Was heißt nun charakteristisch? Charakteristisch ist — meint Pauler — dasjenige, woran wir erkennen, *was* etwas ist, d. h. was all die Züge enthält, die ständig und unveränderlich, folglich keinen momentanen Umwandlungen unterworfen sind und die somit das Kunstwerk charakterisieren. Der Künstler schafft nur dann Vollkommenes, wenn er seinen Gegenstand so darstellt oder symbolisiert, wie dieser zufolge seines Wesens, seiner Individualität in Ewigkeit sein müßte. Insoweit ist die künstlerische Wahrheit vollständiger und tiefer, als die empirische Wirklichkeit.

Durch diese Feststellungen führt uns Pauler zu den Hauptproblemen der modernen Charakterologie, die ihre besten Forschungsergebnisse zumeist den Künsten zu verdanken hat. Seiner Meinung nach wäre unsere Kenntnis der menschlichen Seele und des ganzen menschlichen Lebens ohne die Poesie und die übrigen Künste überhaupt ärmer.

Als weitere Fragen erheben sich: Wodurch ist das Charakteristische des ästhetischen Gegenstandes gekennzeichnet? Wie entsprechen einander künstlerischer Ausdruck und künstlerischer Gegenstand?

In der Metaphysik Paulers spielt das Wesen, d. h. das Wesentliche, die Rolle eines selbsttätigen Prinzips, und so erklärt es sich von selbst, daß sich das Charakteristische als

das Hauptmerkmal des Kunstwerkes, immer auf irgendeine Aktivität bezieht und Bewegung und Geberde seine wichtigsten Merkmale bilden. Die Sprache ist auch nichts anderes als eine ausdrucksvolle Bewegung, die umso mehr zum Ausdruck irrationeller Erlebnisse dient, je mehr Bewegungselemente sie enthält. Je stärker der Gefühlscharakter des auszudrückenden Inhalts ist, umso stärkere Bewegung erfordert dessen Ausdruck. Den Charakter unserer Mitmenschen können wir nur durch ihre Ausdrucksbewegungen erkennen, wie auch darstellende Kunst, Malerei oder Skulptur nur durch Hilfe der Ausdrucksbewegungen einen seelischen Inhalt darstellen können. Die Gesichtsmimik ist ein Bewegungssystem, das dem Willen nur teilweise unterworfen ist. Diese Bewegungen prägen sich mit der Zeit ins Gesicht ein und bilden jene charakteristischen Züge, auf deren Grund wir auf den Charakter der betreffenden Persönlichkeit schließen können. Erregungen aller Art, jede Bewegtheit des Innern manifestiert sich schon rein physiologisch in einer gewissen körperlichen Bewegung. Geste und Mimik, die von jeder Konvention frei sind, bilden eine natürliche Gefühlssprache und schließen Äußeres und Inneres zu einer unmittelbaren Einheit zusammen. Der Durchbruch der inneren Spannung und ihrer Lösung gelangt in der untrennbaren Gleichzeitigkeit eines einheitlichen Aktes zur Erscheinung. Das mimische Zeichen wird also nicht willkürlich als Ausdruck des Innern aufgefaßt und die neueste charakterologische Forschung ist bestrebt diese Erkenntnis auf ein immer weiteres Gebiet auszudehnen. Das innere Wesen des Menschen kann nicht allein von seinen Gesichtszügen, sie muß von der charakteristischen Bewegung seines ganzen Körpers abgelesen werden. So wird der menschliche Körper zu einem Ausdrucksapparat, zur sinnlichen Erscheinung des Inneren, die das sachverständige Auge augenblicklich zu deuten weiß. Alle lebenden Wesen: Menschen, Tiere, Pflanzen besitzen ihre Bewegungseigenart, ihren eigenen Rhythmus. Eigentlich können wir die ganze Welt als einen unermesslichen Bewegungsorganismus betrachten, in dem wir stets nach Offenbarungen des Lebens forschen. Der weiche Rhythmus der Pflanzen, das leichte Biegen des Grashalmes, des blühenden Astes im Winde, das charakteristische Schleichen des Wildes im

Urwalde, der große freie Bewegungsrhythmus des primitiven Menschen, dessen aufgelöste Ruhe, das Wogen von Fluß und See, das Wandern der Wolken, das Kreisen der Sterne, dies alles sind nur Einzelzüge der Physiognomie des Universums.

Das aktivistische Gepräge jedweden Ausdruckes bewährt sich besonders in der Kunst als fruchtbar. Die Untersuchung eines Kunstwerkes vom Gesichtspunkte seiner Eigenartigkeit aus, ist immer eine charakterologische Untersuchung. Wir fassen das Kunstwerk stets als das Kennzeichen des Charakters, der inneren Seelenstruktur seines Schöpfers, als die nachgestaltete, sinnhafte Ausdrucksbewegung seines inneren Lebens auf. Die Art und Weise, wie der Künstler seine innere Welt durch den ästhetischen Gegenstand abbildet, nennen wir Stil. Was ist die Grundlage dieser Ausdrucksweise, dieses Stils? Es ist die Seele des Künstlers: das Kunstwerk ist die Offenbarung seiner Seele, seiner menschlichen Individualität. Der Stil kann also ganz auf die Weise des Charakters aufgefaßt werden. Auf Grund der angeborenen, sowie durch Erfahrung erworbenen Eigenschaften des Künstlers kann ein jeder Stil sowohl individuelle als auch typische Merkmale aufweisen. Dieses Charakteristische kann sich nicht nur auf den Einzelnen, sondern auch auf Gemeinschaften, auf die Glieder eines Volkes oder einer Rasse, auf ein gewisses Zeit- oder Lebensalter, auf einen psychischen Typus usw. beziehen. Über die charakterologischen Untersuchungen gelangen wir zum Angelpunkt der ästhetischen Forschung: *zum Stilproblem*.

Die Lösung des Stilproblems gehört größtenteils zu den Zukunftsaufgaben der Ästhetiker. Wir sind noch kaum über die formenden Elemente der Kunst, über ihre Zusammenhänge und über ihre verschiedenen Typen unterrichtet. Die Leitprinzipien der Stilfeorschung müssen erst ausgearbeitet werden. Paulers Ästhetik bewahrt uns auch in dieser Hinsicht vor Einseitigkeiten. „Der Stil rührt vom Schaffenden her, er ist infolgedessen nichts anderes als die Offenbarung der Eigenart der Künstlerpersönlichkeit oder seiner Zeit im Kunstwerk. Er wurzelt mit seinen letzten Fasern in jener Welt- und Lebensanschauung, welche teils aus der Persönlichkeit des Künstlers, teils aus dem Zeitgeist hervorgeht.

Jedes Zeitalter von einheitlicher Lebens- und Weltanschauung hat auch seinen eigenen originalen Stil.“ Mit diesen Worten beruft sich Pauler auf die tiefe Verwandtschaft, die zwischen Philosophie und Kunst besteht. Der Philosoph erkennt durch den tiefen Einblick in die großen Geheimnisse, in die ewigen Probleme des menschlichen Lebens und der Welt, daß die geheimnisvollen Schönheiten der Poesie und der Kunst ein und dieselbe tiefe Erkenntnis bezwecken, wie die Philosophie. Ohne die Erkenntnis der Weltanschauung des Künstlers können wir also unmöglich in seine Persönlichkeit eindringen, in die Welt ihres gefühlsmäßigen, irrationellen Inhaltes. Pauler wendet sich hier ganz bewußt gegen die Einseitigkeit der formalistischen Ästhetik, die die Berechtigung der Stilforschung einzig in der hörbaren und sichtbaren Form, in den, mit dem Verstande faßbaren Elementen des Kunstwerkes sieht. Er weist damit der geisteswissenschaftlichen Stilforschung ein weites Gebiet, wo noch zahlreiche Probleme zu lösen sind. Welches sind die Wandlungen, die durch den Wandel der Weltanschauung, durch ihren irrationellen oder rationellen Charakter in den künstlerischen Ausdrucksmitteln hervorgebracht werden? Welchen Zusammenhang schafft der Zeitgeist zwischen den einzelnen Künsten? (Das Problem der Stilanalogien.) Welche Künste treten durch die herrschenden Ideen eines Zeitalters besonders in den Vordergrund? Worin besteht der Zusammenhang zwischen dem Zeitgeiste und dem Stil der einzelnen Zeitalter usw.?

Pauler, der das Charakteristische als das inhaltlich wichtigste Kriterium des ästhetischen Gegenstandes hervorhebt, legt damit die Grundlagen seines ästhetischen Objektivismus. Er weist darauf hin, daß zum Verständnis des ästhetischen Gegenstandes auch ein bestimmtes Wissen erforderlich ist, damit wir zu erkennen imstande seien, was der Künstler zu symbolisieren oder abzubilden beabsichtigt. Das bedeutet mit anderen Worten, daß zur Würdigung von Kunstwerken ein gewisses intellektuelles Element, ein minimaler Erkenntnisinhalt unbedingt notwendig ist. Ohne einen solchen erfahren wir nicht, was der Künstler uns „sagen will“, d. h. wenn diese Kenntnis fehlt, so entgeht uns gerade das Charakteristische des Kunstwerkes. Diese Feststellung Paulers birgt

die ganze Problematik, der Philosophie des Verstehens und des Ausdruckes, damit auch die der Ästhetik als Wertwissenschaft in sich. Von einer Berechtigung der letzteren kann nur in dem Falle die Rede sein, wenn wir uns zu dem Standpunkt Paulers bekennen, der die Schönheit des Gegenstandes nicht in der subjektiven Einfühlung, sondern im Gegenstande selbst zu finden glaubt, wodurch die Schönheitsbewertung allgemeine Gültigkeit und Anerkennung beanspruchen darf. Diese Schönheit wird vom Subjekte erschaut und nicht erschaffen, sowie der Gelehrte die Wahrheit entdeckt, aber nicht erzeugt. Der Gegenstand ist auch dann schön, sagt Pauler, wenn ihn niemand betrachtet, oder wenn ein Zeitalter seinen ästhetischen Wert noch nicht erkennt. Die Schönheit ist und währt ewig, gleich der Wahrheit und der Güte.

Wenn wir auf die Wurzel des ästhetischen Objektivismus Paulers zurückgehen, können wir die psychologischen Probleme nicht umgehen. Die allgemeine, objektive Werthaftigkeit des ästhetischen Gegenstandes hat Pauler dadurch gesichert, daß er diese von der Anerkennung des Menschen völlig unabhängig erklärte. Das Bewußtsein dieser Werthaftigkeit kommt aber doch in der menschlichen Psyche zustande. Dieser Tatbestand stellt uns vor die Frage, ob die objektive Gültigkeit der Werthaftigkeit nicht auf diesem Wege erwiesen wäre? Hier gelangen wir zu den Problemen des Verstehens und des Ausdruckes. Wie können wir den durch den ästhetischen Gegenstand kundgegebenen fremden seelischen Gehalt erkennen? Was können wir von dieser fremden Seele in Besitz nehmen? Was kann der Mensch für seinem Mitmenschen sein? Ist überhaupt das adäquate Erkennen einer fremden Seele möglich? Können wir aus uns selbst heraustreten? Können wir mit den Augen, mit dem Sinn eines Andern die Welt betrachten? Ist dort die Unbefangenheit nicht ausgeschlossen, wo etwas in dem Kunstwerk zu unseren Gefühlen spricht, das subjektive Ich berührt? In diesem Falle könnten wir uns nur dann gänzlich unbefangen, objektiv verhalten, wenn uns der Gegenstand subjektiv, gefühlsmäßig gleichgültig wäre. Eine solche Meinung aber, die nicht in unserem ganzen Ich wurzelt, hat keinen Wert. Demgemäß müßten wir dem subjektivistischen

Standpunkte Recht geben, nach dem die Beurteilung eines Kunstwerkes immer nur über subjektive Erlebnisse Rechenschaft gibt und wonach wir immer nur von uns selbst reden, wenn wir keine Kraft zum Schweigen haben. Diese Auffassung, wonach ein Erlebnis nur von einer einzigen Person auf dieselbe Art erlebt werden kann, wird auch durch die Eigenheit des Seelenlebens, seines stetigen Fortschreitens gestützt. Die Erfahrungen meines Ichs, seine Leiden, Täuschungen, Freuden, sein Suchen, seine Irrungen ergeben die einzige Form des Lebens meines Ichs. Die Gefühle, die ich erlebt habe, der Glaube, den ich mir errungen, die Wahrheit, die ich erforscht habe, wurden nur durch persönliche Erfahrung möglich. Wir können jederzeit ein neues Leben beginnen, in diesem wird aber ein jedes Erlebnis der Vergangenheit nachwirken. Wir können die Qualen unserer Zweifel besiegen und dennoch werden die Erlebnisse, die sich an unsere Irrungen heften, einen geheimen Zugang zu unserem neuerrungenen Glauben finden.

Wenn also eine jede menschliche Seele eine geschlossene Welt individueller, eigenster Erfahrungen, angeborener Neigungen, eine untrennbare persönliche Einheit bildet, wie kann dann zwischen erkennender und zu erforschender Seele eine Verbindung entstehen?

Auf alle diese Fragen weist die Ästhetik Paulers nur flüchtig hin. „Wir müssen den seelischen Inhalt des Kunstwerkes nacherleben, auf eine, der Psychologie bis heute noch nicht geklärte Weise nachfühlen, d. h. uns in die Seele des Schaffenden einleben, um auf diesem Wege die eigentümliche Einheit des ästhetischen Inhaltes zu erkennen.“

Hier fehlt uns der Raum, die Verbindungsfäden, die zur Erkenntnis einer fremden Seele führen, nachzuweisen und wir können nur kurz auf die Erfahrung hinweisen, daß wir dieser Erkenntnis wohl fähig sind, da ja sonst gar keine seelischen Mitteilungen möglich wären. Die Psychologie des Verstehens, hauptsächlich aber die Aufstellung verschiedenster Seelentypen, verspricht besonders vom Gesichtspunkte ästhetischer Forschungen aus reiche Fruchtbarkeit. Die Zusammensetzung der menschlichen Seele ist für uns unerklärlich und mystisch; ihre eigensten Neigungen, ihr feines Erfühlen, ihre mitunter gerade entgegengesetzten Strebun-

gen, die hundertfachen Wandlungen, die Fülle ihrer einander bekämpfenden Leidenschaften, die wunderbare Welt ihrer wechselnden Stimmungen, die ein jeder als seelische Erlebnisse an sich selber beobachten kann, werden uns gerade durch die Berührung mit fremder Geistigkeit, durch die Harmonie oder durch den Zusammenstoß mit ihr bewußt. Die Erfahrungswelt, die uns umgibt, ist ein Spiegel, der außer seinem eigenen Wesen auch unser Antlitz zeigt. Auf Grund solcher Wechselwirkung sind wir auch imstande, die dem Kunstwerk innewohnende Seele zu erkennen. Wie es auch zur Entwicklung unserer Selbstkenntnis unumgänglich notwendig ist, fremde Seelen kennen zu lernen, so hat auch jedwede geistige Schöpfung nur dann einen Sinn, wenn sie den Weg von Mensch zu Mensch ebnet. Das bewußte Element einer jeden Schöpfung geistiger Natur wird durch die Wirkung, die sie auf andere ausübt, erhöht. Die geniale Interpretation eines Kunstwerkes wird auch darauf ein Licht werfen, was in der Seele des schaffenden Künstlers, wenn auch nur unklar, in Form instinktiven Bestrebens gelebt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Geschichte der Künste nichts anderes, als ein unausgesetztes Ringen um Vertiefung der Bewußtheit unseres inneren Lebens.

Wie wir zu jenen Mitmenschen seelisch am nächsten stehen, die uns zur stärksten Selbstbesinnung zu erwecken imstande waren, wie uns Menschen unbedingt gleichgültig bleiben, die an dieser Erweckung unserer Selbstbesinnung keinen Anteil haben, so bedeutet auch der seelische Inhalt, der sich im Kunstwerk offenbart, für uns nur dann ein wirkliches Erlebnis, wenn er auf irgendeine Weise auf uns selbst hinweist. Die Bindefäden entstehen also nicht dadurch, daß wir unsere eigenen Erlebnisse in das Kunstwerk projizieren, sondern wir erkennen in diesem etwas, was uns anspricht, was unser tiefstes Wesen berührt. So ist die Objektivität ästhetischer Werte auch in psychologischer Beziehung begründet.

Wenn Pauler nachdrücklich darauf hinweist, daß eine ästhetische Feststellung keine ausschließliche Gefühlsrückwirkung ist, sondern die Erkenntnis von irgendetwas auf den Gegenstand Bezüglichem, so will er damit dokumentieren, daß im Leben der Seele Erkenntnis von Gefühl und Streben

ebenso wenig getrennt werden können, wie es auch zwischen Inhalt und Form des Kunstwerkes der Fall ist. Die Ästhetik ist eine Wesensbetrachtung, das Kunstwerk kann in seiner Einmaligkeit und Freiheit nicht mit Begriffen erschöpft werden. Das Reinunmittelbare der Betrachtung, das Paradies der Mystik des Kunstwerkes verschließt sich den klar umrissenen Begriffen. Aber auch Pauler gehörte zu jenen großen Wertschätzern, die diese Werte durch eine theoretische Konzeption, mittels logischer Umschreibung derselben, für andere verständlich und zum Gemeingut machen wollen. Dies ist aber nur durch Anwendung verstandesmäßiger Mittel, d. h. durch Anwendung von Begriffen möglich, durch die sie aus dem engen Rahmen des Einzelnen, des Einmaligen zu allgemeiner, objektiver Gültigkeit herausgehoben werden können.

Die Grundlage, die zu jedem ästhetischen Genusse erforderlich ist, ist nichts anderes, als eine gewisse Schulung hinsichtlich des dargestellten Gegenstandes. Diese Kenntnisse muß der Kunstgeniesser entweder aus sich selber schöpfen, oder aber ist er, wenn er in sich nicht über genügendes Wissen verfügt, auf Kenntnisse, d. h. auf Erklärungen anderer angewiesen. Dieses Erklären ist die Aufgabe der Kunstkritik. Eben auf diesem Gebiet offenbart sich die Bedeutung von Paulers ästhetischem Objektivismus am deutlichsten. Mit der Erfüllung der Aufgabe, das Kunstwerk zu erklären, w e r t e t die Kunstkritik auch gleichzeitig d. h. sie weist auf die Schönheit hin, die dem Werke eignet. Bewerten aber heißt soviel, wie ästhetische Normen anwenden. Die Berechtigung einer Kunstkritik, sowie die Klärung der Frage, was im engsten Zusammenhang mit der Ästhetik als Wertwissenschaft und deren Anerkennung steht, hängt von der Berechtigung der angewandten Normen ab. Die Künstler, die selber die Kunst erschaffen, und die naturgemäß am meisten unter der „Subjektivität“ unberufener Kritiker leiden, betrachten die wissenschaftlichen Ansprüche ästhetischer Untersuchungen mit tiefster Skepsis, besonders bezüglich der Aufstellung ästhetischer Regeln. Dem Kunstwerk können keinerlei Regeln aufgezwungen werden, weil, wie sie behaupten, das Schaffen des Künstlers derart verschiedene Merkmale seiner Persönlichkeit aufweist, daß man es nicht

für alle Zeiten durch bindende Regeln einschränken kann, indem hiedurch die Freiheit des Genies gefährdet wäre.

Demgegenüber schreibt der ästhetische Objektivismus der Kunstkritik die wichtige Funktion zu, das Kunstwerk dem Anschauenden zum Bewußtsein zu bringen. Der Kunstkritiker aber kann seine Aufgabe nur erfüllen, wenn er irgendeinen Maßstab für die Bewertung des ästhetischen Gegenstandes besitzt, den er in seiner Kritik ständig und konsequent anwenden kann. Dieser Maßstab kann nur von gewissen ästhetischen Normen geliefert werden. Demnach ist die Kunstkritik nichts anderes, als eine Anwendung ästhetischer Normen bei der Bewertung konkreter Kunstgebilde. Woher aber nimmt der Kunstkritiker diese Normen? Aus seinem Wissen, seiner ästhetischen Kultur, aus seinem Geschmack, die ihn dazu besser befähigen den Wert des Kunstwerkes zu erkennen, als dies bei einem, der sich damit nicht befaßt hat, der Fall sein könnte. Je gründlicher das Wissen, je vielseitiger die ästhetische Kultur des Kunstkritikers ist, umso mehr ist er berechtigt, die von ihm erkannten ästhetischen Normen anzuwenden. Der wahre Kunstkritiker wird ein Kunstwerk nicht nur bewerten, er wird auch das Schaffen des Künstlers intellektuell beeinflussen. Indem er auf dessen Schwächen hinweist, erzieht er den Künstler zur Reflexion, zur Selbstkritik, mit einem Wort zu einer höheren Bewußtheit.

Nach der Auffassung Paulers fällt also der Kunstkritik in der Ausgestaltung des ästhetischen Lebens eine unentbehrliche Funktion zu. Künstler und Kritiker arbeiten nicht wider einander, sondern sie ergänzen einander: sie sind gleichwertige Faktoren dafür, daß das Kunstwerk anerkannt und der Kunstgenuß erweckt wird. Die Kritik ist in diesem Sinne eine positive und nicht eine negative Leistung, ihr Ziel ist Konstruktivität, nicht Destruktion, sie betätigt sich im Hinweisen auf erkannte Werte, auf deren Bekanntmachung in je weiteren Kreisen. Die Kunstkritik ist außerdem eine wichtige Waffe gegen den zügellosen Individualismus und Relativismus, gegen die Forderung nach Selbstherrlichkeit jeder noch so absonderlichen Individualität, welche die Grenzen zwischen dem Bereich ästhetisch werthafter Gegenstände und demjenigen ästhetisch wertloser Dinge verwi-

sehen möchte. Durch sie geht eben der Rechtstitel verloren, daß jemand für seine eigenen Werke Anspruch auf Anerkennung erhebt, indem er beteuert, sie wären wertvoller, als diejenigen anderer Künstler. Ohne die Möglichkeit der Normen aber würde der Begriff des Schönen ebenso wie der des Guten und des Wahren in nichts zerfließen, ist doch die Regelbildung auf all diesen drei Gebieten nichts anderes als der Niederschlag praktischer Lehren, die aus der Auseinanderhaltung der Begriffe unserer Ziele jederzeit abgeleitet werden können.

Die Argumente Paulers, die er für die Berechtigung ästhetischer Normen anführt, sind von überzeugender Kraft. Leider begegnet aber deren praktische Verwirklichung infolge mangelhafter Ausarbeitung ästhetischer Merkmale und Kategorien, überhaupt jedweder ästhetischer Bewertung, grossen Schwierigkeiten.

Pauler erkennt selbst die Tragik der Kunstkritik. Je mehr sie nämlich bestrebt ist, das konkrete Kunstwerk normativen Gesichtspunkten zu unterwerfen, umso schnöder wird sie von den wissenschaftlich ermittelbaren Normen im Stiche gelassen und ist in desto größerem Maße gezwungen, sich auf den individuellen Geschmack zu stützen, dessen Berechtigung der rezensierte Künstler gewöhnlich nur dann anzuerkennen geneigt ist, wenn diese zu Gunsten seiner Schöpfung entscheidet. Über eine gewisse Spezialisierung hinaus versagt die wissenschaftlich orientierte Kunstkritik gerade so, wie das bei der ethischen Kasuistik, bei ihrem Anspruch auf allgemeine Anerkennung ihrer Feststellungen der Fall ist. Bei der Formulierung ästhetischer Normen hat die Wissenschaft danach zu trachten, rein formale, mithin die Erfindungsgabe nicht hemmende Regeln zu gewinnen.

Der Hinweis auf die intellektuellen Elemente bei der ästhetischen Bewertung versteht sich in einem System, wie dem Paulerschen, von selbst, das durch ein Bestreben nach Totalität in allen ihren Teilen gekennzeichnet ist. Nichts war diesem System ferner gelegen, als der enge Kerker der Sinneserkenntnis, oder der Relativismus einer zerfließenden, unbestimmten Gefühlsauffassung. Pauler dringt auf die prägnante theoretische Formulierung ästhetischer Werte, und gibt hiemit zum Aufbau der ästhetischen Wertwissenschaft

einen bedeutenden Ansporn. In der Deutung des tiefsten Sinnes der Kunst aber folgt er den Lehren Platons, dessen dichterisch-philosophisches Werk in seinen tiefen Intuitionen, heute noch unerreicht dasteht. Der Antrieb zu jeder menschlichen Handlung wird von der Unzufriedenheit geliefert. Jedes menschliche Werk will eine Ergänzung der unvollkommenen Wirklichkeit sein. Jeder Kampf, jedes Leiden des Menschen erhält nur dann einen Sinn, wenn durch diesen der unbefriedigende Zustand seines Lebens geändert wird. Wenn der Künstler das ewig unveränderte Wesen der Dinge ausdrücken will, wird er von der Sehnsucht getrieben, anstatt der unvollkommenen Wirklichkeit für sich eine Welt zu schaffen, in der er aus dem öden Getriebe vergänglichem Lebens emporgehoben wird und in der die Dinge, in ihrer Vollkommenheit, in ihrem wahrsten Wesen erscheinen.

Der ästhetische Platonismus Paulers, nachdem jede Kunst die Sehnsucht der Welt nach Vollkommenheit offenbart, wird uns auch dem mystischen Reiche absoluter Musik darum den wertvollsten Wegweiser bieten, weil diesem am Wege von Begriffen am schwersten näher getreten werden kann. Die auf das dynamische Formprinzip gegründete Musikästhetik, die das Wesen der musikalischen Form im Wechsel von Spannung und Auflösung, von expansiven und zentripetalen Kräften erblickt, weist klar darauf hin, daß die Musik, im Zusammenhang wallender Bewegungsenergien, schon unmittelbar alles enthält, was sie auszudrücken beabsichtigt, nämlich die spannende Kraft alles menschlichen Lebens, dessen echte Urmelodie: die unaufhörliche Sehnsucht der Welt nach Vollkommenheit. Die musikalische Stilforschung ist nichts anderes als ein Ergründen jener Grundformen, in denen dieser ewige Wertgedanke seine verschiedensten Offenbarungen gefunden hat. In diesem Umstand liegt die Objektivität künstlerischer Ausdrucksfähigkeit, ihre Zeitlosigkeit, die bei jedem großen Schöpfer zu finden und weder an gewisse Stilarten, Zeitalter, noch an Geschmacksrichtungen gebunden ist. „Der große Künstler — schreibt Pauler über Franz Liszt — setzt die Welt in Flammen, weil er jede menschliche Sehnsucht, die in uns allen lebt und nach Ausdruck ringt, empor zu reißen weiß.“

Pauler, der überall das Unveränderliche, das Universale,

den ewigen Sinn sucht, hat auch die tiefsten Grundlagen der Ästhetik enthüllt, indem er darauf hinweist, daß unsere Seele in den Künsten nicht nur mit den relativen, vergänglichen Erfahrungen, sondern mit dem Absoluten selbst in unmittelbare Berührung kommen kann. Dies ist die letzte Grundfeste jedweder ästhetischen Werthhaftigkeit, die nicht nur in der gedanklichen, sondern in der ganzen, den Menschen mächtig ansprechenden Triebkraft des platonischen Eros lebt, wie auch in der ureigenen Sehnsucht nach unbegrenzter Weite sich offenbart, die der Mensch beim Anblick des Schönen nach ewigen Idealen, nach der Welt der Vollkommenheit verspürt.

PAULER UND DIE MUSIK

VON DIONYS TÓTH.

Es ist unumgängliche Notwendigkeit die zwei Begriffe scharf von einander zu trennen: der Philosoph und der Gelehrte der Philosophie. Der Gelehrte der Philosophie erschließt mit Fleiß die Gedankensysteme der Vergangenheit, forscht nach der Geschichte des Denkens und wertet die großen philosophischen Systeme von einer historischen Perspektive aus. Der Philosoph ist der schöpferische Künstler des Denkens, ein leidenschaftlicher Gläubige, den seinen eigenen Anschauungen gegenüber eine Befangenheit kennzeichnet. Für ihn ist die Vergangenheit nur insofern aktuell, als sie zur Rechtfertigung seiner eigenen Weltanschauung dient; alles geht von ihm aus und kehrt zu ihm zurück. Die große klare Einsicht der griechischen Philosophie war: Die Philosophie müsse erlebt werden. Sie setzte sich in der Gedankenwelt des Mittelalters fort. Die große Einheit des Philosophen, Heiligen und Künstlers löste sich in der Renaissance auf, das bürgerliche Denken vermied seiner Natur gemäß die Anerkennung der Notwendigkeit von großen Zusammenhängen. Nur jener revisionistische Standpunkt, der auf dem Gebiete des Denkens, besonders auf dem Felde der Logik in den letzten Jahrzehnten neue Erfolge erzielte, hatte in mehreren Richtungen eine Rehabilitation des griechischen und scholastischen Denkens und nicht in letzter Linie das neue Aufblühen der im Verfall begriffenen Metaphysik zur Folge.

All dies hielten wir für notwendig festzustellen, damit wir, Paulers Seelenleben näher tretend, seinen religiösen Glauben, der mit seinem neuen (d. h. vielmehr alten) Philosophentum so tief verbunden war, und sein verinnerlichtes Verhältnis zu den Künsten, besonders zur Musik, verstehen.

Bei den Denkern der Neuzeit bestand zwischen diesen Wert-sphären wenn sie auch beisammen auftraten, kein organi-scher Zusammenhang. Der Philosoph dachte, der Mensch fühlte religiös und liebte die Künste, all das aber (wenig-stens ihrer Meinung nach) von einander unabhängig.

Pauler sieht wieder mit dem synthetischen Auge des mittelalterlichen Menschen: er hebt in seiner Logik hervor, was für eine ausschlaggebende Bedeutung das Moment des Glaubens in der psychischen Struktur des Denkens hat und sieht in der Musik ebenso wie die Kunstphilosophie der Scholastik den Abglanz der Weltharmonie. Seine Schriften über die Musik gehören zu seinen am meisten subjektiven Manifestationen. In ihnen enthüllt sich der verschlossene Mensch und legt seine persönlichsten Geständnisse mit kind-lichem Glauben und voll Aufrichtigkeit ab. Der Grund hie-für, daß er unter allen Künsten mit der Musik in intimster Verbindung stand, war außer der musikalischen Begabung seiner Persönlichkeit vielleicht jene unwillkürlich nach Gegensatz und Ergänzung trachtende Eigenart der menschli-chen Natur, kraft deren er nach dem bewegungslosen System der Gesetze, mit dem er sich so viel beschäftigte, auch das sie ausfüllende dynamische Leben in sich aufzunehmen be-gehrte. Die Dinge, die vor seiner prüfenden Vernunft in ihrer statischen Starrheit bewegungslos dastanden, stellten nun in ihrer Bewegung die eigenartige Revelation des Le-bens des Alls vor ihn. Die Sensation des „Panta rhei“ war für ihn die Musik, die ihm in ihrer intensiven Unendlich-keit das reinste Zeiterlebnis darbot. Auch hier hat seine Sehnsucht nach der Unendlichkeit eine Befriedigung gefun-den, und zwar infolge der Unstofflichkeit der Musik unmit-telbare Befriedigung. Nicht die Tonkunst war in ihrer un-zerlegbaren Musikalität der Ausgangspunkt auf dem Wege nach der Musik hin, sondern die Philosophie. Darum war der erste Musiker mit dem er in ein gutes Verhältnis trat, jener Franz Liszt, dem sich, wegen seiner reflexiven Neigun-gen und literarischen Tätigkeit auch der nähern durfte, der seine Musik vielleicht nicht näher kannte. Es ist recht eigentümlich, daß Liszt mit Wagner zu Beginn ebenfalls weltanschauliche Beziehungen verbanden, denn zu jener Zeit hat Liszt noch nicht komponiert, und es kann von ge-

meinsamen musikalischen Eigenschaften nicht die Rede sein, Wagner geriet auf dem Wege einer weltanschaulichen Vorstellung zur Musik, seine Musikalität war nicht so primär, wie z. B. die Mozarts, für ihn war der Wunsch nach Selbstausdruck ausschlaggebend, er transponierte sich nach einer literarischen und philosophischen Tätigkeit in die Sphäre des musikalischen Ausdrucks hinüber. Aber der Gedanke des Gesamtkunstwerkes der ihn sein ganzes Leben lang begleitete, deutet an, daß wir es mit einem Grenztalente zu tun haben und beweist zugleich jene Paulersche Vorstellung, welche die große Einheit der Welt der Werte betont. „Wenn ich kein Musiker wäre, wäre ich ein Heiliger geworden,“ schreibt Wagner und diese Eigentümlichkeit tritt in Liszts Persönlichkeit, der das priesterliche Lebensideal auch in Äußerlichkeiten zu verwirklichen trachtete, mit einer noch größeren Stärke auf. Er betonte die Zusammengehörigkeit des Künstlers und des Heiligen noch stärker, und war ein demütiges Mitglied vom dritten Orden des heiligen Franz. Sein tiefer Katholizismus war das erste Band zwischen ihm und Pauler. Liszts unerschütterlicher Glaube an seine Ideale erfüllte ihn mit unendlicher Ergriffenheit und in seinem 1922 erschienenen Werke über Liszt melden sich zuerst jene gefühlsmäßigen Momente, welche den Antrieb zur Entfaltung seines später sich immer mehr verstärkenden Platonismus gaben. Auf der bekannten vatikanischen Stanze von Raffael besetzt in Paulers Seele die Stelle des nach der Erde hin weisenden Aristoteles vielleicht infolge Liszts suggestiver Wirkung, der nach oben, den ewigen Idealen hin weisende Plato. In der Tat bleibt auf dieser Erde letzten Endes nichts mehr übrig, als eine Hand, die unerschütterlich nach oben zeigt, — in diesem Sinne klingt der letzte Akkord als Abschluß seines Buches über Franz Liszt aus.

In dieser Schrift sind auch hinsichtlich der Programmmusik wertvolle Gedanken zu finden. Sehr richtig erfaßt er deren Sinn, wenn er feststellt, daß der Titel des Werkes oder sein Programm, nicht die Erklärung des Werkes geben können, denn das Wesen des Kunstwerkes kann man vom Standpunkte seiner autonomen Musikalität aus begrifflich doch nicht ausdrücken, da der Titel bloß die Entstehung des Musikwerkes zu erklären vermag, in der der schöpferi-

sche Künstler lebte, als er sein Werk schuf. Das Programm erklärt also nicht das Musikwerk, sondern seinen Schöpfer, bzw. dessen derzeitige Stimmungs- und Gedankenwelt. In Bezug auf Liszt hebt er auch die große ethische Verantwortlichkeit des Künstlers hervor und kann es dabei nicht umgehen die soziale und gesellschaftliche Stellung des Künstlers zu erörtern, die im letzten Jahrhundert eine große Wandlung erfahren hat. Mozart und Haydn sind noch aristokratische Angestellte, deren Position sich von der eines Kammerdieners nicht unterscheidet. Der Musiker des XIX. Jahrhunderts aber, der seiner Kraft, und damit seines großen Verantwortlichkeitsgefühls bewußt geworden ist, fordert für sich schon einen ihm würdigeren Platz unter den Aristokraten des Geistes. Sie fühlen, daß die höchste Ursache ihrer bisherigen unterdrückten Lage ihre einseitige musikalische Bildung war, die ihnen wegen der schwer zugänglichen Sprache der Musik kein entsprechendes Ansehen sicherte. Es ist also nötig sich auch von anderen Seiten zu erschließen und zu erklären. Das ist der Grund hiefür, weshalb die bedeutenden musikalischen Schöpfer dieser Zeit soviel Philosophie und Ästhetik betreiben.

Pauler fand die günstigere Lage, in welche die in der begrifflichen Kultur bewanderten Künstler den nur musikalisch schöpferischen Geistern gegenüber gerieten, für ungerecht. Er empfand, es sei eine einseitige, Gelehrsamkeit affektierende Einstellung z. B. Wagner einem Mozart oder Bach gegenüber, bloß deshalb zu bevorzugen, weil der erste sich auch literarisch auszudrücken vermochte. Es kann bei der Wertung eines Künstlers dessen Begriffskultur, höhere Bildungsstufe kein Plus bedeuten, ja es kann in manchen Fällen diese Eigenschaft geradezu irreführen, denn sie ist geeignet das Wesen zu verhüllen. Der Tondichter kann nämlich in seiner Programmanzeige, seiner Textwahl, oder in sonstiger literarischer und weltanschaulicher Konstruktion seinem Werke eine derartige Einstellung geben, als ob dieses sich auf dem größten, erhabensten Niveau bewegte, obwohl hinter der literarischen Atmosphäre nur ein inventionsloser, flacher musikalischer Stoff verborgen ist. Das kann besonders bei Gegenständen religiöser Natur vorkommen, wo die Großartigkeit der letzten Dinge und die Erhabenheit

der Liturgie eine Wertung antizipieren können, welche das Werk an sich nicht verdient. Ähnlich ist der Fall bei Werken patriotischer Richtung. Pauler wandte sich daher in den letzten Jahren seines Lebens in leidenschaftlicher Gerechtigkeitssuche jenen Musikern zu, die „nur“ Sonaten, Streichquartette usw. schrieben, in ihrem Privatleben und Briefwechsel aber keine vom Durchschnitt abweichende Eigenart zeigten, die zur Erhabenheit ihrer Musik in entsprechendem Verhältnis gestanden wäre. In seiner Abhandlung „die Seele Mozarts“ (1933.) schildert er den Typus des kleinbürgerlichen Genies und führt als Beispiel außer Mozart, noch Leibniz, Kant und Goethe an. Den Kleinbürger, — so führt er hier aus — charakterisieren zwei Züge: Die Liebe der beständigen Ordnung über alles, und die Problemlosigkeit der Weltanschauung. Leibnizens philosophischer Optimismus und das übereinstimmende System der Vernunft bei Kant spiegelt die große Liebe der Harmonie, die den letzten Sinn und den kategorischen Imperativ der letzten Auflösung und Versöhnung bedeutet. „Diese kleinbürgerlichen Genies sind die glücklichen Entdecker und Seher der großen Harmonie des Weltalls von einem neuen Gesichtspunkte aus“. Für Mozart ist der Anfang und das Ende die Harmonie des Weltalls, eine fast fertige, ewige Gegebenheit. Er kämpft um sie nicht wie Beethoven, sondern er erhält sie fertig. „Mozart bringt uns den Frieden der Sphären herab, Beethoven erhebt sich zu ihm empor“. Er zitiert Mozarts Brief an seinen Librettisten Lorenzo del Ponto: *continuo perche il comporre mi stanca meno del riposo.* (Ich setzte fort, denn das Schaffen ermüdet mich weniger als das Ruhen). Das erklärt Pauler dahin, bei Mozart sei die ununterbrochene Tätigkeit schon mit der göttlichen Ruhe eins. Auch diese Erklärung spiegelt Paulers immer intensiveres Sichversenken in die platonische Denkweise wider, auch hier spukt der Gedanke der plotinischen absoluten Bewegung, die in ihrer vollen Befreitheit und Ununterbrochenheit die absolute Ruhe bedeutet.

Sehr interessant ist seine in seinem Lisztbuch ausgeführte Melodie- und Rhythmustheorie. Die Musik drückt — gleich den anderen Künsten — Sehnsucht aus, die Sehnsucht des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen.

Die Melodie entsteht aus dem abwechselnden Seelenzustand der Sehnsucht und Befriedigung, den Grund des Rhythmus bildet jener Zeitraum, der die Sehnsucht und die Befriedigung verbindet. Es ist unschwer, hier die Ähnlichkeit der Kopula-Funktion von Rhythmus und Logik wahrzunehmen. Das ergibt sich sonst ganz natürlich aus dem Charakter der Paulerschen Logik. Denn, als er die Denklehre vom Begriffe der reinen Logik trennte, machte er ja einen entscheidenden Schritt in jener Richtung, daß sich eine neue Wissenschaft entwickle, welche die Wissenschaft der letzten Dinge genannt werden kann. Kant erkannte die Daseinsberechtigung der Logik auf dem Gebiete der Kunst nicht an, diese neue Logik aber, die letzten Endes die Wissenschaft der Relationen ist, weist in ihrer ganz neuen Perspektive auch den kunstphilosophischen Forschungen neue Wege. Obwohl die Denklehre ihrem eigenartigen Gebiet, der Sphäre des begrifflichen Denkens, auch in dieser neuen Einstellung der Logik nicht entrückt wurde, ergab ihre Trennung als angewandte Logik von der reinen Logik eine neue Anwendungsmöglichkeit der letzteren: nämlich die der Kunstlogik, die mit den neuen mathematischen Forschungen Hand in Hand, sowohl für die Kunstphilosophie wie für die Psychologie des künstlerischen Schaffens neue Wege eröffnet.

Das knüpft die Verwandtschaft der Musik und der Mathematik noch enger. Die Relationserkenntnis des Mathematikers ist mit dem ersten psychischen Moment des Schaffens des schöpferischen Musikers identisch. In beiden Fällen ist der Akt der intuitiven Relationserkenntnis gemeinsam, im ersten Moment der musikalischen Schaffenstätigkeit ist er von Klangelementen noch frei, d. h. er ist noch nicht „musikalisch“ geworden. Wir können schließlich nur Eigenschaften und Verhältnisse als äußerste Erkenntnis intuieren. Das intensivere Durchdringen der Eigenschaftsgehalte, das die psychische Möglichkeit zum dynamischen Aufbau bietet, ist jener Punkt, wo das musikalische Schaffen sich vom Mathematischen trennt. Hier wird das neue Objekt musikalisch. Vom Gebiete der Logik gehen wir hier in die Sphäre der Werttheorie über, mit der Einsicht, daß die Erkenntnis und Bearbeitung der Eigenschaften auf dem Grunde einer

intuitiven Wertordnung stattfindet, mit Hilfe des automatisch selektierenden Aktes, des in uns präformierten Wertanspruchs. Das Schaffen ist eine ununterbrochen wertende Tätigkeit.

Pauler zeichnet Mozarts Persönlichkeit als eine von oben nach unten laufende Linie, während Beethoven mit einer in verkehrter Richtung von unten nach oben laufenden Linie charakterisiert wird. Mozart bringt die Welt der Ideen herab, Beethoven hebt sich zu ihr empor. Diese Definition ist das Ergebnis einer stark synthetischen Sehweise, ein im Koordinatensystem eines ganzen Lebens bestimmtes Linienergebnis, als Graphikon einer Lebensmelodie. Diese äußerste Vereinfachung, die den Zusammenhang der Mathematik, der Philosophie und der Musik beweist, entspricht jener traditionellen Konzeption, die sich das zusammenhängende Leben des Weltalls in einer unendlichen Melodie, in der Sphärenmusik, vorstellte. Die platonische Intuition reicht daher durch die mystische Musikphilosophie herüber, in reinerer Abfassung, aber im Glanze ihrer alten Schönheit.

PAULERS GESCHICHTSBETRACHTUNG

VON LADISLAUS MÁTRAI.

Steckt etwas Wahres in dem Gemeinplatze „Tod ist der Preis der Unsterblichkeit“, so ist es nicht sinnlos beim Tode unserer Großen die Frage aufzuwerfen: ist er nun wirklich unsterblich, den wir verloren haben? So komisch nämlich die lebenden Unsterblichen der Académie Française wirken, ebenso feststehend ist die Tatsache, daß es in der Geschichte des menschlichen Geistes eine wahre Unsterblichkeit gibt. Es gibt Fixsterne der menschlichen Kultur, die nicht untergehen werden, solange das Universum des Geistes existieren wird. Wer diese Unsterblichkeit für einen wagen Wortgebrauch, für dichterische Schwärmerei hält, geht auf gänzlich falschem Wege. Das ist eben das Merkwürdige, daß auch das „exegi monumentum aere perennius“ mehr, als poetische Phantasie oder frommer Wunsch ist: das „Perennieren“ des Werkes ist eine Tatsache, die reell, empirisch und wissenschaftlich erfaßbar ist.

Es ist unzweifelhaft, daß die Frage Seiten hat, die eine Beschäftigung mit ihr zu einer gefährlichen Unternehmung machen und einen großen Teil der Denker mit vollem Recht von ihr fernhalten. Die Frage der geistesgeschichtlichen Unsterblichkeit hängt nämlich von dem Verhältnis des Schöpfers und des Werkes zueinander ab; dieses Verhältnis ist aber psychologisch und besonders in seiner philosophischen Bedeutung noch ganz unklar. Es scheint einmal, als ob der Denker ein freier Herr seines Werkes sei; dann aber ganz im Gegenteil: das Werk beschwört, beherrscht den Meister und macht ihn zu seinem Knecht. Und nach dem Tode des Denkers entfernt sich dieses Grundverhältnis noch mehr von der rationellen Verständlichkeit. Der Meister verschied und das Werk setzt sein Leben, das auch bisher mehr oder

weniger selbständig war, allein fort. Und dieses posthume Lebensprinzip ist schwer zu finden. Die einseitig materielle Erklärung ist nicht hinreichend: die Erhaltung der Materie des Werkes ist keine genügende Voraussetzung der Unsterblichkeit. Es gibt materiell „existierende“ Werke, die in Wahrheit schon längst gestorben sind, und umgekehrt. Ebenso ungenügend ist die axiologische Erklärung, wonach das Werk durch die innewohnenden Werte auf dem Niveau der Geistesgeschichte gehalten wird. Die überwirkliche, unzeitliche Existenz der Werte kann nämlich die ausgesprochen zeitliche, wechselnde und lebendige Tatsache der Unsterblichkeit nicht erklären, weil sie vielmehr mit der Unbeweglichkeit und Endgültigkeit des Todes verwandt ist; das geistige Leben des Werkes mit der Beteiligung an den Werten zu erklären, ist nur eine Hypothese, die man nicht beweisen kann. Es ist allgemein bekannt, daß die „geschichtliche Gerechtigkeit“ mit den axiologischen Kriterien nicht identisch ist. Die Differenz der beiden wird durch die eigentümliche Natur, durch das selbständige Lebensprinzip des Werkes bestimmt.

Bisher kümmerte sich die Philosophiegeschichte um diesen dynamischen Charakter der philosophischen Systeme sehr wenig, es war für sie das Registrieren und die Weitergabe des äußerlichen und in Thesen und Formeln lehrbaren Bestandes dieser Systeme genug. Sie sollte aber den innerlichen primären Geist ergreifen, für den das Äußerliche nur ein Ausdruck ist und den jede Epoche, die den dynamischen Kern der Gedanken nicht kennt, eigenmächtig mißdeuten kann. Nicolai Hartmann lehrt zwar, daß die Aufgabe der Geschichte der Philosophie nicht in der Aufbewahrung einiger Lehrsätze besteht. Bei seiner Lösung geht jedoch das eigentlich personale Schaffen des Philosophen verloren: er fordert die geschichtliche Untersuchung der perennierenden Problemgehalte. Und diese Zielsetzung ist noch immer ein wenig äußerlich. Gewiß sind die Problemgehalte lebendigere, wirksamere Elemente des philosophischen Schaffens, als die Thesen, worin sie ausgedrückt sind; sie sind aber nicht der geistigen Welt einer Persönlichkeit ausschließlich zugeordnet und so können sie die „personale Unsterblichkeit“ der Werke, das geistige Weiterleben des Werkes, nicht

genügend verständlich machen. Das Problem besteht vor der Geburt des Denkers und auch nach seinem Tode; es wird daraus aber nur dann wirkliche Wissenschaft, „geistiges Sein“, wenn es von jemandem bemerkt und seine Lösung unternommen wird. Die wahre Aufgabe der Philosophiegeschichte ist also nicht eine Registrierung der Thesen und Lösungen, auch nicht eine Verfolgung der Probleme, sondern das möglichst gründliche Verstehen des Kampfes um die Lösungen. Und zeugen die Spuren dieses Kampfes in dem Werke von Tapferkeit, von Größe im Denken, so hat der Denker die geistesgeschichtliche Unsterblichkeit auch in dem Falle erlangt, wenn die Zeit alle seine Thesen hinfällig gemacht hat. Der Kampf um die Lösung ist selbst unsterblich und lückenlos in der Geschichte des menschlichen Geistes und die neueren Kämpfer reihen sich unwillkürlich in dieses geistige Kontinuum ein.

Die Literatur- und die Kunstgeschichte haben die Wichtigkeit dieser geistesgeschichtlichen Fragen längst entdeckt und zeigen auch noch in ihren Irrtümern (z. B. in der ohne philosophischer Kritik betriebenen Werkmystik und im Heroenkult) den richtigen Weg. Die Geschichte der Philosophie macht eben in unseren Tagen die ersten Schritte in dieser Richtung. Es ist darum bemerkenswert, daß auch Ákos von Paulers Geschichtsbetrachtung verwandte Gedanken verrät. Sein Grundsatz („nur eine kritische Philosophiegeschichte hat einen Sinn“) widerspricht dem Anschein nach der modernen geistesgeschichtlichen Geschichtsauffassung. Dieser Widerspruch (der sich aus den widersprechenden Bedeutungen der Worte „Kritik“ und „Verstehen“ ergibt) verschwindet aber sogleich, wenn wir Paulers geschichtsschreibende Praxis betrachten. Es wird gleich klar, daß diese „Kritik“ kein oberflächliches Richten eines ungeschichtlich Denkenden über die Todten der Vergangenheit ist, sondern umgekehrt: sie ist die beste Methode des geschichtlichen Verstehens. Mit ihrer Hilfe scheidet Pauler aus der Geschichte das in geistiger Hinsicht Bedeutungsvolle aus. Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant — lesen wir in seiner Zusammenfassung der Geschichte der Logik: er weiß es wohl, daß ein — bisher mystisch genannter — Faden diese Denker miteinander verbindet, und daß dieser Zusammenhang kei-

neswegs mit der konventionellen losen Aufeinanderfolge von Lehrer und Schüler identisch ist. „Hegel nimmt den Faden des ästhetischen Denkens dort auf, wo Plotinos ihn fallen ließ“: diese Anschauung ist auf eine klare Erkenntnis der eigentümlichen, über Zeit und Raum hinausragenden Eigen-gesetzlichkeit der geistigen Welt gegründet.

Auf eine ebenso moderne und produktive Geschichtsauffassung gründet sich auch sein Aristoteles-Buch. Es stellt sich hier heraus, daß die „Reduktion“ nicht nur eine Methode der philosophischen Einzeldisziplinen ist, sie führt ebenso gut zu neuen Erkenntnissen auch in der Philosophiegeschichte. Es wäre eine Oberflächlichkeit seine Reduktion als eine didaktisch-begriffliche Vereinfachung aufzufassen, die die historische Lebendigkeit verfälscht. Im Gegenteil: wenn Pauler bestrebt ist die aristotelischen Thesen auf ein einziges Grundprinzip zu reduzieren, so sucht er eben das innerste Wesen der aristotelischen Philosophie, dessen klare Auffassung eine Versicherung für die richtige Erklärung der späteren Thesen sein wird. Es war sein Lieblingsgedanke, daß jedes philosophische System von einer einzigen Grundintuition aus zu verstehen sei. Finden wir dieses Grunderlebnis nicht, so wird auch die sorgfältigste Interpretation in irrtümlichen Erklärungen stecken bleiben. Derselbe Gedanke spiegelte sich in Paulers Vorlesungen über Geschichte der neueren französischen Philosophie wieder: er führte zuerst die bunte Vielfältigkeit der einzelnen Lehren vor die Augen der Zuhörer und dann versuchte er die Fäden, die die einzelnen Denker miteinander verbinden und die „seelische Grundhaltung, die in allen diesen Lehren gemeinsam ist“ zu finden. Gleichermassen interpretierte er das Seelenleben des modernen Menschen (diesmal die entgegengesetzte Richtung einschlagend) aus den Werken Henri Bergsons und Marcel Proust's.

Diese Geschichtsbetrachtung, die wir hier mit Bruchstücke zu charakterisieren versucht haben, ist in der neuesten Auflage der „Grundlagen“ Paulers schon theoretisch zu Ende gedacht. Es ist eine auffallende Neuerung dieser Auflage, daß die Fachwissenschaften ganz in die Nähe der Philosophie vorgerückt sind: die Zweige der Philosophie des Geistes (Soziologie, Geschichtsphilosophie, Religionsphiloso-

phie usw.) schaffen einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Fachwissenschaft und Metaphysik. Hier ist auch die prinzipielle Formulierung der Geschichtsauffassung Paulers zu finden: „Die Geschichtsphilosophie ist nichts anderes, als eine Untersuchung über die historischen Typen der kollektiven Erlebnisse der Gesellschaft“. „Auch die Geschichte der Ethik ist ein Kampf zwischen dem platonischen Absolutismus und dem psychologistischen Relativismus“: unser Denker der eine typische und extreme Verkörperung des platonischen Objektivismus darstellt, anerkennt hier nicht nur die historische Wirklichkeit, sondern sogar die Berechtigung des „anderen Typus“. „Diese zwei Gesichtspunkte schließen sich in der Wirklichkeit nicht nur nicht aus, sondern sie ergänzen einander auch im höheren Sinne“. Hier zeigt es sich, daß Pauler nicht nur ein Logiker, ein Fachwissenschaftler der Philosophie ist: er ist viel reicher, hat einen breiteren Horizont, ist ein „Philosoph“, „sapiens“ im Hartmann'schen Sinne des Wortes, der alle Realität der Wirklichkeit kennt und anerkennt. Eben der Schwung, den sein Denken von der tiefen historischen Bildung bekommen hat, hilft ihn über die ahistorische Einseitigkeit hinweg, und seine Verbeugung vor der Realität „des anderen Typus“ ist keine Selbstkorrektion eines kurzichtigen Systematikers, sondern der tiefe Einblick des alles verstehenden Weisen in die unveränderliche, unlogisierbare Wahrheit der Geschichtlichkeit. Denn die Verbeugung vor der Wahrheit hebt den Denker immer empor; nur auf diese Weise vermag sich der Philosoph über seine eigene Denkform erheben und von der Enge aller Platonismen, Relativismen, Logismen und Psychologismen loslösen. Dies ist aber nur denjenigen Denkern gegeben, die ihren eigenen Typus als schicksalhafte Lebensform mit ihrem ganzen Leben verwirklichen können. Das ist das bisher irrationale Paradoxon der Geschichtlichkeit.

Jenseits dieser Bruchstücke der Geschichtsbetrachtung Paulers harrt eine Frage, die den Philosophen am meisten interessiert, noch immer der Antwort: — nämlich die Frage der geistesgeschichtlichen Unsterblichkeit. Was ist das geschichtliche Moment, das unter den tausendfältigen Veränderungen der Da-seienden, jenseits des Ursprungs und des Verfalls weiterlebt, wirkt und „perenniert“? Unter den

Thesen Paulers findet sich keine wörtliche Antwort auf diese Frage, sie ist aber doch nicht schwer zu finden, wenn man sein Lebenswerk als Ganzes versteht und nach dessen Voraussetzungen sucht. (Die Frage, warum Pauler keine Antwort *expressis verbis* gab, ist durch den Psychologen zu beantworten.) Denkt man an Hegel oder an andere systematische Denker, so wird es klar, daß bei ihnen das Nacheinander der einzelnen philosophischen Disziplinen gar nicht ohne Bedeutung ist. Es ist leicht zu verstehen, daß die Logik in Paulers System allen anderen Disziplinen vorgeht. Erst ist ebenso logisch, daß die „Ideologie“, das ganze Werk umspannend, an letzter Stelle steht. Sollte die Aufeinanderfolge der weiteren drei Disziplinen — der Ethik, der Ästhetik und der Metaphysik — nur eine zufällige sein? Keineswegs. Bei den Systematikern hat jeder Platz im System seine konsequente Bedeutung, — Hegels System verliert z. B. jeden Sinn, wenn man darin zwei Phasen des dialektischen Nacheinanders umtauscht. Eben die Systematiker sind es, die nicht nur mit Thesen über die Tatsachen philosophieren, sondern auch dadurch, daß sie ihnen einen Platz im System zuweisen. Was bedeutet also die systematische Reihenfolge der drei „Zwischen-Disziplinen“ bei Pauler?

Es ist am besten, das Zwischenglied näher zu betrachten: wie verbindet die Ästhetik die Ethik und Metaphysik miteinander und welchen Sinn hat dieses Nacheinander? Ästhetik ist „die Wissenschaft von dem Werte des menschlichen Schaffens“. Diese Definition ist für unsere Frage von höchster Bedeutung, die darauffolgenden ästhetischen Thesen haben nur ästhetisches Interesse und so wertvoll sie als solche auch sind, für das wichtigste systematische Problem sind sie doch nicht entscheidend. Gewiß Pauler wollte keine in den Einzelheiten vollendete Ästhetik schreiben, sein System wäre jedoch unvollendet geblieben, wenn er den systematischen Standort der ästhetischen Probleme — gleichwohl wie kurz — nicht festgelegt hätte. Diese Festlegung ist vielsagend, es folgt aus ihr, daß das Schaffen der Tat gegenüber ein Plus bedeutet. Die Tat bleibt edel, sie bewahrt ihren ethischen Wert auch dann, wenn Tausende sie vollführen; das Schaffen ist eine der Persönlichkeit zugehörige, singuläre Erscheinung. Die Tat vergeht mit dem Handelnden

(oder noch früher), das Werk überlebt seinen Schöpfer. Sittlich zu sein, ist jedermann verpflichtet, — die Produktivität ist eine göttliche Gabe; der Schaffende erfüllt keine Pflicht, sondern „schöpft“ etwas Neues, bisher Ungekanntes, also auch Unvorschreibbares. Die „Ohnmacht“ des sittlichen Menschen dem moralischen Gesetz gegenüber und die Souveränität des Schaffenden in seiner eigenen Schöpfung ist nicht zu bezweifeln. Es ist klar, daß Pauler für ästhetische Probleme vornehmlich in dieser Beziehung Interesse hatte: wie kann die alltägliche Welt der Tat mit der metaphysischen Region des überindividuellen Seins durch das Schaffen verbunden werden? Es ist sehr charakteristisch, daß er „Die Gedankenwelt Franz Liszt's“ streng von dem Standpunkt des Schaffens untersucht und trotz all seinem ethischen Rigorismus alle ethischen Vorwürfe, die man diesem Künstlerleben machen könnte, mit tiefer ästhetischer Einsicht beiseite läßt. „Große Menschen sind die großen Ergänzender der gegebenen Wirklichkeit in jener Richtung, in der sie diese unvollendet fühlten“ — stellt Pauler hier fest und mit dieser Feststellung verbindet er die Ästhetik mit der Metaphysik. Die Tat erhält die Welt, das Schaffen bringt sie vorwärts; die Tat ist durch die Pflicht determiniert, das Schaffen ist in seinem Schaffens-Charakter undeterminierbar. Die Tat ist vergänglich, das Werk ist unsterblich, solange die „Wirklichkeit“ nicht zugrundegeht.

Paulers Ästhetik ist also mehr, als eine Theorie des Schönen oder eine Philosophie der Kunst. Mit ihrem Standort im System beantwortet sie stillschweigend, aber unverkennbar die Frage der geschichtlichen Unvergänglichkeit. Die eigentlichen Kriterien des Schaffens sind es, die den Menschen auf dem Niveau der geistesgeschichtlichen Unsterblichkeit halten. Das Schaffen pflichtmäßig nicht vorschreibbarer Wirklichkeiten hebt den Menschen in diese metaphysische Region empor. Unsterblich ist „der große Mann, der die gegebene Wirklichkeit da ergänzte, wo er sie als unvollendet empfand.“

DAS TRAGISCHE LEBENSGEFÜHL PAULERS

VON LUDWIG PROHÁSZKA.

οἷη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα
[δέ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη
ὡς ἀνδρῶν γενεή ἢ μὲν φύει, ἢ δ' ἀπολήγει.
Ilias VI. 146--149.

Tiefster Schmerz der Vergänglichkeit klagt aus den schwermütigen Worten des großen Gestalters der Griechen: Das menschliche Leben ist wie das Laub am Baume . . . Es welkt hin und fällt ab und wenn nachher auch neue Sprossen grünen, auch diese verbleiben nur solange am Zweige, bis ein Windstoß sie herabstößt. Alle stehen wir im dämonischen Fluße des Entstehens und Vergehens, Erdengeburt ist dem Verwesen verfallen und die Moira schrickt ebenso wenig vor der Jugendlichkeit des göttlichen Achilles zurück, als auch der starke Herakles schließlich vom Reich der Finsternis verschlungen wird.

Im Munde Homers klingt auch der Schrei der Todesangst als lobpreisende Hymne des Lebens und der Wirklichkeit. Das Leben scheint in der Nähe des Todes am schönsten zu sein; weil es eben vergeht, lohnt es sich zu leben. Entstehen und Vergehen gehören zu ein- und derselben Sphäre; der Tod ist der Zwillingsbruder des Traumes, also kein unbekanntes Schreckensgesicht, sondern gleichsam nur das negative Antlitz des Lebens, das wir immer sehen und dessen Zerstörung nur dort auffallend wirkt, wo sie nicht erwartet wird, wo wir durch sie in der Fülle einer Lebenskraft überrascht werden. Darin empfand und erkannte eben die antike Seele Neid und Parteilichkeit der Götter, durch welche ganze Geschlechter ins Verderben stürzen können. Durch die Erfahrung dieses Schicksalhaften des Niedergan-

ges, das eben nicht von innen aus, aus dem Willen des Lebens selbst, sondern stets aus einer dämonischen Besessenheit entspringt, wird im Handelnden und ebenso auch im Betrachtenden das Gefühl der epischen Tristitie erweckt. Schmerzlich ist das Vergehen, weil in ihm eine ungeheure Nivellierung sich ausspricht: der Held muß auch verstummen, als auch das heroische Zeitalter zu seinem Ende gelangt. Und doch verkündet sich eine große Beruhigung, eine Sicherheit, eine existenzielle Gewißheit in dieser epischen Traurigkeit. Der Tod ist eine große Realität: woher immer und wie immer er auch kommen mag, in ihm wird der antike Mensch mit sich selbst fertig, hinter ihm steht keine Frage, keine Sehnsucht einer anderen Realität. Und diese epische Traurigkeit wird im Grunde auch durch die tragische Dichtung der Griechen erweckt. Die antike Tragödie ist eigentlich nicht die Geburt des tragischen Lebensgefühls, sondern fußt in der Lebensauffassung des homerischen epischen Kosmos, sie stellt gleichsam nur dessen kultische Weiterbildung dar. Der lethale Ausgang ist auch hier schicksalsgemäß, er fließt von außen irgendwo her, infolge einer Besessenheit durch fremde und feindlich gesinnte Mächte, ist also notwendig und auch natürlich, er gehört zur kosmischen Ordnung, man könnte sagen: er folgt dem Konflikt, entspringt aber nicht aus den Wurzeln des in den Konflikt hineingezogenen Lebens. Die Verderbnis der Antigone oder des Oidipus entwickelt sich aus ihrer existenziellen Lage, die verheerenden Kräfte entspringen nicht aus den Schichten ihrer eigenen Existenz. Nur so ist es möglich, daß der Tod den Konflikt auch wirklich löst. Eben darum aber ist er auch tief beruhigend: in ihm wird das existenzielle Gleichgewicht wiederhergestellt; wo hingegen wirkliches tragisches Lebensgefühl ist, hört der Konflikt auch mit dem Tode nicht auf, ja gerade durch ihn empfinden wir hier das Leben als Fragment. Hierdurch kann gleichzeitig auch die Theorie der antiken Katharsis erklärt werden, mit deren Deutung wir uns seit Jahrhunderten vergebens abmühen, da wir an sie stets auf dem Grunde des modernen tragischen Lebensgefühls herantreten. Gereinigt kann man nur von dem werden, was von außen über uns kommt, nicht aber von dem, was gleichsam die logische Konsequenz un-

serer eigenen Natur ist; nur von dem, was in uns, nicht aber von dem, was aus uns fließt. Darum bedeutet die Katharsis die Bejahung des Leidens, des tödlichen Kampfes, und zwar in einer symbolischen Handlung. Diese Katharsis kann aber nur da möglich werden, wo wir uns ganz real ins Sein hineinstellen, wo wir das Bewußtsein haben, daß wir von der Besessenheit, vom zerstörenden Willen der uns von außen bedrohenden feindlichen Mächte auch erreicht werden können, und eben darum können wir auch nur hier von ihm in einer symbolischen Passion befreit werden. Und endlich steht auch selbst die Philosophie, diese dritte große Selbstverwirklichung griechischen Geistes auf dem Grunde dieses epischen Weltgefühls. Wenn sie sich manchmal auch scheinbar gegen dieses Weltgefühl wendet, so formt sie es trotzdem nicht um, sondern verleiht ihm nur eine breitere, universellere, weil begriffliche Grundlage. Die platonische Idee ist die bezeichnendste begriffliche Hypostase dieses kosmovitalen Gefühls. Als Urwirklichkeit, als alleinige Wirklichkeit ist sie die Verankerung der existenziellen Sicherheit, als Urbild ist sie das formende Prinzip der Ordnung, des Lichtes, der Helligkeit. Darum gehört das Entstehen und Vergehen ins Reich der Dunkelheit, des Apeiron, des μή ὄν; gewiß vervollständigt es auch nur die kosmische Ordnung, steht ihr aber gegenüber als das negative des Seins, als der Strom des Ungestaltbaren. Und ebenso ist auch die aristotelische Form der bewegende Faktor der sukzessiven Vervollkommnung des Seins, die durch fortwährende Überflügelung ihrer selbst den Kosmos dem letzten Bewegter, dem reinen aktuellen Sein, der Gottheit immer näher bringt. Das Nicht-Sein ist auch hier nicht das absolute Nichts, sondern eher nur der Mangel des Seins, die στέτης, die Beraubung der Gestaltung als des Positiven. Es gehört also ebenso zur kosmischen Ordnung, als das daimonische Schattenreich des Mythos zur Lebenswirklichkeit der luciden Götter des Olymp gehört. Die formenden Prinzipien des Seins sind hingegen selbst die wesentlichen. So weit das Sein plastisch gestaltbar ist, reicht der Kreis der Wirklichkeit: das Übrige ist μή ὄν oder δύναμις ὄν, also nicht wesentliches Sein. Dies von den unveränderlichen und unbewegbaren Prinzipien des Seins gestaltete Sein kann als die epische Substanz des grie-

chischen Geistes betrachtet werden. Die tragische Auffassung, nach der das Sein selbst im hinreissenden Strome des Werdens steht, das Entstehen und Vergehen selbst dieses Sein gestaltet, also in der stetigen und unaufhaltbaren Formauflösung, Formzerstörung sich gleichsam von innen selbst aufgibt, kennt die griechische Philosophie — wenigstens in ihren klassischen Vertretern — ebensowenig als Homer oder die Tragiker. Vor der Überwältigung durch den stets zum Tragischen hinreissenden Gedanken des Entstehens und Vergehens wurde das Griechentum durch den großen Pathos des Seins, den Eros, durch die Sehnsucht zur plastischen Gestaltung bewahrt. Der Eros, von dem das ganze griechische Leben von seinen Anfängen an durchwirkt wurde, bis er schließlich in der Philosophie zum Selbstbewußtsein gelangte, ist eben diejenige Macht, die das Tragische des Seins überwinden vermag.

Ákos von Pauler hat sich während seines ganzen Lebens mit dem typisch griechischen Gedanken des Entstehens und Vergehens unaufhörlich, tief und qualvoll auseinandergesetzt. Aber obwohl in seiner Philosophie die Durchtränktheit mit griechischem Geiste sich bekundet, und vornehmlich seine Metaphysik eine großzügige Bemühung zur Wiederbelebung aristotelischer metaphysischer Prinzipien darstellt, in der Auffassung des Problems des Entstehens und Vergehens ist er trotzdem nicht „griechisch“, sondern bezeichnenderweise ganz modern. Und modern wird er eben durch die tragische Auffassung des Seins.

Die Unzertrennlichkeit der Existenz und des Tragischen fordert heute keinen Beweis mehr. Daß das Tragische seinem Wesen nach metaphysischer Natur ist und folglich notwendigerweise ein viel weiteres Bereich hat als dies in bloß ästhetischen Objektivationen des Tragischen zum Ausdruck gelangen kann, konnten nur gänzlich unmetaphysische Epochen in Zweifel ziehen. Das metaphysisch Tragische wurde aber vom modernen Zeitalter entdeckt, das tragische Lebensgefühl gehört ausschließlich dem modernen Menschen an. Es soll wiederholt betont werden: nicht als ob das Griechentum die „tragische“ Seite des Seins nicht gesehen hätte. Im Gegenteil, es sah ihr sehr in die Tiefe, trat ihr aber gerade darum ganz anders gegenüber, es vernahm darin eine vom

außen drohende Macht, deren verheerende Wirkung es mit epischer Traurigkeit betrachtete, das tragische Lebensgefühl jedoch aus sich zu eliminieren strebte. Jene Schauer des lethalen Ausganges, die uns aus Hamlets letzten Worten entgegenönt: „der Rest ist Schweigen“, kann in ihrer unlösbaren, unversöhnlichen Trostlosigkeit nur von der modernen Seele erlebt werden.

Bis sich aber dieses tragische Lebensgefühl herausbilden konnte, mußte sich das westliche Menschentum von der griechischen Haltung seelisch weit entfernen. Die erste Etappe dieser Entfernung bedeutet sicherlich das Christentum. Im Christentum wird vor allem die Wirklichkeit des Todes unreal. Nicht die somatische Vergänglichkeit ist der wahre Tod, sondern der Tod der Seele, die ewige Verdammung. Numquam erit homini pius in morte, heißt es bei dem hl. Augustinus, quam ubi erit mors ipsa sine morte (De civ. Dei XIII. 11.). Das irdische Dasein ist eben darum kein wirkliches Dasein, sondern nur Vorbereitung, Probe zum wirklichen Dasein, dessen Pforten eben durch den Tod eröffnet werden. Gott schuf die Welt nicht aus sich selbst, sondern aus dem Nichts, und dieser negative Ursprung verrät eben ihre Vergänglichkeit: hielte sie nicht der göttliche Wille aufrecht, fiel sie gleich ins Nichts zurück, sie ist also notwendigerweise stets minus esse gegenüber des summe esse ihres Schöpfers. Und hier liegt eben die große Wendung, durch die das christliche Lebensgefühl von dem der Antike unüberbrückbar getrennt wird. Die platonischen Ideen verkündeten bei all ihrer Transzendenz doch immer noch ein Da-Sein, sie waren, — könnte man sagen, — irdisch, sie bedeuteten die Wesenhaftigkeit dieser unserer Welt. Der platonische Dualismus ist unumwunden ein tellurischer Dualismus; die Idee ist „Vermittler“ zwischen der vergänglichen und der ewigen Welt, zwischen dem κόσμος αισθητός und dem κόσμος νοητός, und eben darum notwendigerweise ein intellektueller Vermittler: durch das im Begriff erfaßte „Sein“ soll unser irdisches Da-Sein wesenhaft werden. Das Christentum hingegen reißt diese zwei Welten gerade auseinander. Das wirkliche Sein kam dadurch in siderische Ferne und was hier blieb, das war die Welt des „minus esse“, die Welt des Entstehens und Vergehens. Und hier, in dieser Zerrissenheit kam zum erstenmal zum Vorschein das

echte tragische Lebensgefühl, das Bewußtsein des unrettbaren Verlorenenseins. Denn der ursächliche Grund des Zerrissenseins der zwei Welten ist ein ursprüngliches, willensmäßiges Faktum: die Entfernung der Kreatur von Gott, der Sündenfall. Der Tod ist die Sühnung des irdischen Daseins, das folglich notwendigerweise tragisch ist, da es den ursprünglichen Absichten des Schöpfers gemäß ewig sein müßte, aber durch die Erbsünde auf immer diese Möglichkeit verlor und darum dem Untergange verfallen ist. Die irdische Welt ist also eine vom wirklichen Sein abgefallene Welt und folglich kann auch eine Vermittlung zwischen beiden nicht mehr auf begrifflichem Wege, durch intellektuelle Vermittler, sondern wieder nur durch ein willensmäßiges, ein gnadenhaftes Faktum, nämlich durch die Erlösung erfolgen. Die Welt wird durch Gott erlöst. Diese Erlösung kann aber nur so zustande kommen, wenn Gott selbst die große Tragödie des irdischen Seins, der Welt des ‚minus esse‘, die Vergänglichkeit auf sich nimmt. Die Erlösungstat eliminiert das Tragische — nicht aus dem irdischen Dasein, denn dieses muß um der Erbsünde willen unrettbar mit dem Untergang sühnen, — sondern zu Gunsten des wirklichen Seins, das durch sie auch denen, die es verloren hatten, nun wieder zur Möglichkeit wird.

Das irdische Dasein ist also tragisch, doch spielt sich dieses Tragische nicht im Reiche des wirklichen Seins ab. Ja es ist eigentlich gar kein echtes Tragische, denn mit der Erlösung muß der Tod unreal werden. Oft und mit Recht wurde gesagt, daß der gläubige Christ kein tragisches Schicksal kennt. Für ihn ist das Leben nicht bloß ein *cursum ad mortem*, sondern eben dadurch ein Lauf dem wirklichen Sein entgegen, ein Eilen in die Ewigkeit, von welcher ihm die Eucharistie, diese stetige Wiederholung der Erlösungstat schon im irdischen Leben, wenn auch nur auf Augenblicke, einen Vorgeschmack verleiht. Aber darum kam das Mittelalter zu keiner echten Tragödie; statt der Tragödie brachte sie, wie Paul Ernst treffend bemerkt, eine Theodizee hervor; die gewaltigen Summen sind davon ebenso monumentaler Beweis, als die Dante'sche große Allegorie. Trotzdem konnte das tragische Lebensgefühl nicht endgültig ausgeschaltet werden. Die Hoffnung und der Trost,

aus der Erlösungstat entsprungen, verhüllten in ihrer Tiefe doch immer eine verborgene Verzweiflung und Ungewißheit: die Angst der Unwürdigkeit. Das Tragische kann eben durch die Irrealität des Todes auch auf das wirkliche Sein, auf das Jenseits hinübergreifen. Der Tod ist also nicht beruhigend, konfliktlösend, da die beunruhigende Frage stets offen steht: Ewig-Sein, unmittelbares Betrachten Gottes, oder aber Ewiger-Tod, wo sein wird „Heulen und Zähneklappern“ . . .

Die ganze Kultur des Mittelalters ruhte auf der Zwei-Welten-Theorie und auch das Lebensgefühl des mittelalterlichen Menschen wurde durch diese Auffassung bestimmt. Der Geist der modernen Zeit wurde damals geboren, als die Empörung gegen diese Zwei-Welten-Lehre anhub, womit auch das Lebensgefühl des Mittelalters — scheinbar — eine Änderung erfuhr. Diese Empörung bekundete sich vor allem darin, daß sie die Vermittlung zwischen den zwei Welten immer mehr aus der Wirklichkeit ausschaltete. Man braucht keine Vermittlung mehr, man bedarf keiner Erlösung, denn es gibt nur noch eine Welt: die diesseitige. Das moderne Zeitalter sucht also das wirkliche Sein wieder im Dasein, doch diese Rückkehr des abgetrennten κόσμος νοητός in die Welt des Entstehens und Vergehens ist der griechischen Lösung beiweitem nicht ähnlich. Die Jahrhunderte des christlichen Mittelalters konnten nicht ungestraft überschritten werden. Im Seinsbewußtsein der Christenheit ist diese Welt, das Dasein, nunmehr die Welt des Entstehens und Vergehens, die infolge des Sündenfalls notwendigerweise tragisch ist; es gibt jedoch ein Jenseits, das Reich des wirklichen Seins, das durch die Erlösung für uns zur Wirklichkeit wird. Die moderne Auffassung kehrt dieses Verhältnis einfach um, indem sie das wesentliche Sein immanent faßt und somit die Welt des Entstehens und Vergehens auf den Rang des wirklichen Seins erhebt. Das Wesen des Daseins ist nun eben das Entstehen und Vergehen; das Jenseits wird damit fallen gelassen, das Tragische des vergänglichen Seins jedoch beibehalten. Von nun an erscheint das Tragische als der konstitutive Faktor des Seins selbst. Hier, in diesem zum allein wesentlichen umgedeuteten, vergänglichen Sein wird auch das Tragische echt, tief und unüberwindbar. Und nun wird das in der ewigen Flut des Entste-

hens und Vergehens dahinströmende Sein zum Gegenstande der Angst, und der Tod, der das Ende von all diesem bedeutet, zur sinnlos niederschlagenden Brutalität, zur Katastrophe des Seins. Die Angst vor dem Nicht-Sein, vor dem „Schweigen“ — das gleichsam nur die positive Form des Leugnens der Unsterblichkeit bedeutet — ist der Nerv des modernen tragischen Lebensgefühls. Unstetigkeit, Zerrissenheit, Unruhe, der Blick auf allenthalben klaffende Wirbel: dies ist das Schicksal des modernen Menschen. Kein einziger unter den Modernen verstand diese stetige Seinsungewißheit, diese metaphysische Vereinsamung mit hoffnungsloserer Verzweiflung auszusprechen, als Pascal: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie* — die ewige Stille dieser unendlichen Räume erfüllt mich mit Schauer... Dieser Schauer, diese Todesangst ist das Grundgefühl des modernen Menschen, ist der einzige Gefährte, der ihm überall entgegenblickt, grausamer als die antike Moira, schrecklicher als des christlichen Mittelalters ewige Verdammung, weil dies das — Nichts ist. Das Griechentum verstand es aus diesem irdischem Dasein eine „epische“ Totalität zu gestalten; für das Christentum rundete sich das Sein im Jenseits zur Totalität, auf das das diesseitige gleichsam nur hinwies. Jetzt hingegen, in der Welt des Entstehens und Vergehens, der gegenseitigen Formzerstörung gibt es keine Totalität mehr, ja es kann überhaupt keine geben, das Sein bleibt notwendigerweise fragmentarisch, der Tod zwingt sich auf katastrophale Art hinein, so daß der ganze kosmische Lauf eine einzige große Tragödie darstellt. „Der letzte Aufzug ist blutig, wie schön auch das Schauspiel sonst war. Am Ende streut man Erde auf unser Haupt, und alles hört auf.“

Wenn auch diese moderne Seinsbetrachtung zur christlich-mittelalterlichen in diametralem Gegensatz steht, baut sie sich doch in ihrer Entwicklung auf Motive, die im christlichen Lebensgefühl verwurzelt sind, deren transzendente Richtung jedoch vom modernen Menschen auf das Diesseits gewendet, also sozusagen säkularisiert wurden. Besonders die Durchdringung zweier solcher Motive ist bezeichnend: die Mechanisierung des Lebens und die eigentümliche Wertung der Subjektivität. Das mechanisierende Bestreben entsprang aus dem akosmistischen Lebensgefühl des Mittelal-

ters. Das irdische Sein ist nicht unsere wirkliche Heimat, sondern bloß ein Jammertal; anstelle des griechischen kosmotalen Lebensgefühls tritt also der regimentale Wille jüdischen Ursprungs: insofern wir doch auch dieser Welt angehören, muß die Seele Herr werden über alles, was diese vergängliche Welt vergegenwärtigt, also über das Somatische, überhaupt über jede „bloße“ Lebensäußerung und über die Natur. Die unerbittliche Bemeisterung des Lebens und des Blutes mit der Kraft des Geistes — die in der christlichen Askese ihren reinsten Ausdruck gefunden hat — führte jedoch notwendig zu einer gewissen Mechanisierung dieses irdischen Daseins. Es besteht zwar kein Zweifel, daß im Christentum, fast schon von seinen Anfängen an, auch ein vitalistisches Bestreben zur Geltung kam, das dieses gesamte Dasein in den Dienst eines großen Telos, nämlich in den des zukünftigen Lebens hineinstellte und somit, besonders durch die Sakramente, aus seiner Gebundenheit löstete. Es darf weiterhin nicht außer Betracht gelassen werden, daß im Laufe der sukzessiven Rezeption des antiken Geistes, wie das besonders bei den großen Scholastikern vorging, der vitale Gesichtspunkt mit dem regimentalen in ein entsprechendes Gleichgewicht kam. Im allgemeinen blieb jedoch für das Lebensgefühl des Mittelalters — der Zweiwelten-Lehre entsprechend — diese vergängliche Welt eine leblose, eine „tote“ Welt, die nicht für die intellektuelle Betrachtung, sondern für die Bearbeitung, im Schweiß unseres Angesichtes gegeben ist. Wo aber das Sein solcherweise dem Willen unterworfen ist, da gibt es keine Qualität mehr, — Qualität ist nur im anderen, im wirklichen Sein und in der Bezogenheit der Seele zu diesem Sein, möglich, — da ist eigentlich alles bloß Quantität und muß auch demgemäß behandelt werden. Und vom modernen Geist wird eben diese quantifizierende Tendenz fortgesetzt, jedoch wieder ausschließlich auf diese Welt beschränkt, ohne die transzendente Tendenz des Mittelalters, mit gänzlichem Wegfall des qualitativen Gesichtspunktes. Jetzt wird das Sein zu einem bloß mechanistischen Ablauf des Wandels, des „Werdens“, dessen einziges Gesetz der kausale Zusammenhang ist. Und nur in einem solchen, mechanistisch vorgestellten Kosmos sind Tragödien möglich, da hier gemäß dem Prinzip des

causa aequat effectum, alles sicher, alles „errechenbar“ ist, — nur der Tod nicht, da dieser stets unerwartet und katastrophal eintritt. Nur wo kein Telos ist, schlägt der Tod als eine sinnlose Gewalt nieder, nur da bedeutet er den vollständigen, unabänderlichen Zusammenbruch des Seins. Es ist bekannt, daß nach der mechanistisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise es überhaupt keinen natürlichen Tod gibt: jeder Tod ist eben katastrophal. Der Tod liegt also nicht auf der Linie des Lebens, er stellt nicht den Abschluß, die Vollendung, das Mit-sich-selbst-Fertigwerden des Lebens dar; er ist aber auch kein Übergang in ein vollkommeneres Leben, nicht die Pforte der Ewigkeit; denn das Leben selbst ist auch nur ein Mechanismus und der Tod ist darin ein zerstörender Eingriff eines anderen Mechanismus. Die Katastrophe ist also der Alltag des Lebens.

Und ebenso entspringt auch das andere Grundmotiv der Entwicklung des modernen tragischen Lebensgefühls, die Subjektivierung des Seinsbewußtseins, aus der Verweltlichung einer mittelalterlichen Anschauungsform. Bekanntlich entdeckte das Christentum den Wert der Persönlichkeit. Seele und Kosmos kommen eigentlich hier zum erstenmal in Gegensatz zueinander. Der innere Mensch ist auch noch im Zustand des Abfalls das Kind Gottes, bedeutet also einen Wert gegenüber der wertindifferenten, zumeist aber eher vergewaltigenden, satanischen Kraft des gegenständlichen Seins. Der letzte Wert ist aber immerhin die göttliche Gnade, und die Seele wird auch nur dadurch, daß sie daran teilnimmt, wertvoll. Diese Gnade wird aber eben im Augenblick des Todes ganz aktuell, weil dann das Schicksal der Seele sich erfüllt. Der Wert als Seinsform wird also hier durch die persönliche Unsterblichkeit begründet. Und gerade hier, an diesen Punkte scheidet sich der Geist der Moderne vom mittelalterlichen, indem er sich, sein Auge gänzlich auf das Diesseits gerichtet, von der Gewißheit des jenseitigen Lebens abkehrt, gleichzeitig aber die Wertung der Persönlichkeit beibehält, ja bis ins Endlose steigert. Allmählich wird die persönliche Lebensform nicht bloß Trägerin jedes möglichen Wertes, sondern auch sein alleiniger Schöpfer; anstelle der persönlichen Unsterblichkeit tritt die Idee des schrankenlosen Fortschritts, und damit wird das

Verhältnis von Seele und Wert umgekehrt: wenn dort das Beharrende des Wertes in der persönlichen Unsterblichkeit wurzelte, so sichert dagegen hier der persönliche Wert die Möglichkeit des Fortschritts. Das Maß des Fortschritts ist das möglichst hohe geistige Niveau möglichst zahlreicher Individuen. Nun bedeutet dann aber der Fortschritt notwendigerweise eine stetige Wertvernichtung. Denn wo das Individuum vom Schicksal der Vergänglichkeit erreicht wird, da geht auch der Wert, den es in sich verwirklichte, mit ihm zugrunde. Schopenhauer konnte in diesem Sinne mit vollem Recht sagen, daß so oft ein Mensch stirbt, eine Welt untergeht, nämlich, die er in seinem Kopfe trägt. Die Autonomie der Persönlichkeit zieht also unabwendbar das Tragische nach sich, und der Fortschritt, dieser höchste Stolz des autonom gewordenen Seinsbewußtseins ist notgedrungen ein tragischer Prozeß, nachdem hier auch der Wert in den Strom des Entstehens und Vergehens gerät, in ihm werden die lebendigen Werte zu toten Schichten. In einer wertindifferenten Welt gibt es keine Tragödien; aber auch dort nicht, wo die Welt mit dem Werte wesentlich wird, oder wo die Werte aus dem Weltuntergang in ein anderes Sein hinübergerettet werden können. Nur dort, wo Sein und Wert sich gleichmäßig und ausschließlich in die Seele zurückziehen, wo sich der ganze Kosmos in der Persönlichkeit gleichsam zusammendrängt und mit dem Aufhören der Persönlichkeit auch in der Wertordnung eine endgültige, nicht wieder ausfüllbare Lücke entsteht, nur da erscheint das Tragische. Und je selbstherrlicher die Subjektivität, je gesteigerter das Autonomie-Bewußtsein der Individualität ist, umso schwerer lastet auf ihr das tragische Schicksal, und umsomehr zieht es sich in die Tiefen der Seele hinein, ganz bis zur endlichen, qualvollen Vereinsamung. Der Konflikt also von Seele und Welt, der das erstemal im christlichen Lebensgefühl auftrat, jedoch ohne daß er hier die Lösung ausschließe, da doch die Seele auch im weltlichen Vergehen nicht allein ist, weil die göttliche Gnade sie umfaßt und nicht endgültig verlorengelassen läßt, — dieser Konflikt spielt sich beim modernen Menschen schon rein in der Seele ab, hier fließt der Kampf zwischen Sein und Wert, und dieser Kampf ist notgedrun-

gen tragischen Ausganges, hier gibt es kein „vielleicht“ mehr, der Untergang ist sicher und unabänderlich.

Mechanistische Welterklärung und subjektivistisches Werterlebnis: dies ist auch die zweifache Wurzel des modernen tragischen Lebensgefühls und daraus entstand die ganze moderne Kultur. Nur in einer von Gott endgültig geschiedenen „säkularisierten“ Welt, nur in einer gänzlich auf sich gestellten, bloß sich selbst verantwortlichen Seele kann es Tragödien geben, also wo wir uns als ein Glied im kausalen Zusammenhang der Wirklichkeit, aber zugleich auch als ein Wertletztstes empfinden, und wo ebendarum all unser Handeln und Streben, mit dem wir diese Spannung bekämpfen, oder uns vor ihr zu retten bemühen, notwendigerweise zu einem Amoklauf wird. Denn in dieser Seinssituation gibt es keine Katharsis, gibt es auch keine Erlösung mehr. Was an ihre Stelle tritt, ist das Nacherleben. Das Nacherleben wandelt die Tatsache des Todes aus dem Metaphysischen ins bloß Psychologische um; oder mit einer anderen Wendung: es rationalisiert ihn, da doch alles Nacherleben eigentlich durch Erkenntnisakte zustande kommt. Das Nacherleben entreißt uns, eben dadurch, daß im stetigen, trostlosen Bewußtsein des auf uns alle harrenden Zu-Nichts-Werdens das Leben selbst unmöglich würde, unserer unmittelbaren Bezogenheit zum Tode. Damit wird das Faktum des Todes gewissermaßen wieder unreal, obgleich in ganz anderem Sinne als im Mittelalter, nachdem jetzt — wie Max Scheler vortrefflich sagt — niemand mehr seinen eigenen Tod erlebt, sondern immer nur den des anderen nacherlebt, bis er schließlich auch einmal ein anderer wird für die anderen. Und dieses Nacherleben, als ein, der vereinsamten Seele zwar qualvolles, aber doch wenigstens für Augenblicke Befreiung vom Tode bedeutendes Streben, brachte die moderne Tragödie als Kunstform hervor. Die Tragödie macht für uns den Tod zur metaphysischen Irrealität, weil sie ihn seelisch erleben, oder richtiger: durch uns erleiden läßt. Die vollständige Verpsychologisierung der modernen Tragödie ist also kein Zufall; statt der kosmischen Schicksale der Seele interessiert uns in ihr nun mehr ausschließlich der Charakter, die großen heroischen Handlungen werden durch die Leidenschaft mit ihren geheimen, verborgenen Motiven er-

setzt. Hier entwickeln sich die lebensfeindlichen, vernichtenden Mächte selbst aus der Lebensform „von innen“ heraus, eben darum kann aber auch die Tragödie nie über diese „bloße Innerlichkeit“ hinweg kommen. Darum kann sie nie eine totale, abgerundete Welt geben, wie sie die große Epik gestaltete, sondern stets nur ein Fragment, ja je tiefer sie ins Innere eindringt, und je komplizierter der in ihr liegende Konflikt ist, umso einseitiger und bruchstückhafter ist auch ihr Weltbild. Dies ist wirklich bloß eine durch das „Temperament“ betrachtete Welt, wie es der Naturalismus verkündete, und eben darum notwendigerweise nur ein Aspekt aus dieser Welt.

Tragödie ist also nur in einer gottverlassenen Welt möglich, wo die Seele ganz allein ist. Sie ist die Poesie der Desillusion. Daher kommt es, daß auch alle anderen Kunstformen in der Neuzeit durch die Tragödie bestimmt werden. Die moderne Seele findet nicht mehr den Weg zur echten großen Epik; die einzige große „epische“ Form, die sie bis zur Vollkommenheit entwickelte, der Roman, ist ebenfalls das Kind des tragischen Lebensgefühls, also trotz seines „epischen“ Stils seinem Wesen nach und in seinen vollkommensten Exemplaren „Tragödie“, wie auch die Lyrik jetzt zu dem wird, was sie niemals vordem war: zur Seelenlyrik, zum Ausdruck der tragischen Ergriffenheit, oder wie Novalis sagt: zum Chor im Drama des Lebens. Denn „alle Poesie hat einen tragischen Zug“. Dieser tragische Zug ist aber nicht bloß für die Poesie, sondern überhaupt für die ganze moderne Kunst, ja für die ganze moderne Kultur höchst bezeichnend. Es ist wieder kein Zufall, daß die letzte große epische Schöpfung, Cervantes' Don Quijote, der Ausdruck eben dieses verzweifelten Kampfes ist, das das mittelalterliche Lebensgefühl gegen die angehende Desillusion — oder wieder mit Novalis' Worten: gegen die prosaisch gewordene Welt — führte. Die schließliche Selbstbesinnung des Don Quijote bedeutet aber schon den Triumph der Desillusion: in einer „prosaischen Welt“ muß der Heroismus zur Torheit werden, der Held muß notwendigerweise vereinsamen. Und es ist tief bezeichnend, daß mit dieser Desillusion bei Cervantes zum erstenmal das tragische Lebensgefühl in eine, ihren Formen nach epische Welt einzieht, um ferner ständig

in ihr heimisch zu bleiben. Der moderne Mensch kennt das epische Lebensgefühl nichtmehr. Nur noch bei den Großen, zum antiken Geiste Heimkehrenden ist es anzutreffen, aber auch bei ihnen nicht als eine spontane Voraussetzung — das wäre in einer prosaischen Weltumgebung auch unmöglich — sondern bloß als ein erkämpftes Resultat der Selbstgestaltung. Darum blieb auch jede solche Rückkehr zur epischen Substanz notwendig wieder nur ein einsamer Versuch, eine persönliche Synthese, konnte aber nicht zur allgemeinen Lebensform werden. Das Beispiel Goethes, vielleicht des einzigen modernen Menschen, dem diese Lösung vollkommen gelungen ist, bekundet diese Lage paradigmatisch. Gewiß sah er aber am tiefsten in den Geist der Zeiten in seinen bekannten Worten zu Eckermann: „Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen aber haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung. Unsere ganze jetzige Zeit ist eine rückschreitende, denn sie ist eine subjektive. Dieses sehen Sie nicht bloß an der Poesie, sondern auch an der Malerei und vielem andern. Jedes tüchtige Bestreben dagegen wendet sich aus dem Innern hinaus auf die Welt, wie sie an allen großen Epochen sehen, die wirklich im Streben und Vorschreiten begriffen und alle objektiver Natur waren.“ (Goethe zu Eckermann 29. Januar 1826.) Mit diesen Worten brachte Goethe eigentlich den tragischen Charakter des modernen Lebensgefühls zum Ausdruck, zugleich aber auch die Sehnsucht nach der Geschlossenheit und der Ruhe des epischen Kosmos.

Auch Pauler war solch ein „unzeitgemäßer“ zum Geiste der Antiquität Heimkehrender. Seine Philosophie, wenn wir sie rein als persönliche Verwirklichung betrachten, stellt eine in unserer Zeit fast allein dastehende Bemühung zur Erlangung der kosmischen Totalität dar. Aus seinem System strömt wahrlich eine große epische Kraft und Ruhe aus. Das dürfte er vorzüglich seiner griechischen Orientierung verdanken. Durch die Aufnahme der aristotelischen Entelechie wandte er ein metaphysisches Prinzip an, das ihn zur realen Anschauung der Welt befähigte, und wodurch er die zwei Welten wieder im Da-Sein vereinigen konnte. In der Erklärung des Entstehens und Vergehens kommt ihm auch

der Begriff der Entelechie zu Hilfe: die Selbstverwirklichung des Seienden bedeutet einen Übergang vom Noch-Nicht-Sein, zum Sein, wobei es immer mehr und mehr seine Wesensmerkmale zum Vorschein bringt; der Weltgang ist also eben als Folge dieser Wesensimmanenz, notwendigerweise eine Vervollkommnung. Eben darum gibt es aber auch kein absolutes Entstehen und Vergehen; nur wo Zusammengesetztheit ist, kann davon gesprochen werden, das σύνολον stellt es dann anschaulich dar. Da aber jede konkrete Verwirklichung zum Substrat immer neuerer und höherer Formungen — „Selbstverwirklichungen“ — dienen kann, kann es eigentlich gar kein Stillehalten, sondern bloß eine Steigerung geben: das Sein ist die stetige Berührung des Vergänglichen mit dem Überzeitlichen.

Und in dieses „griechische“ Weltbild, aus dem gleichsam die epische Lucidität und Ruhe der antiken Götter auströme, weht wie ein später und fremder Luftzug, die tragische Auffassung des Seins hinein. Alles „Werden“ trägt bereits die Keime des Vergehens in sich, die Form die des Formzerfalls, auf dem Wege der Selbstverwirklichung wissen wir schon, daß wir nur einen Augenblick an der Spitze verweilen und dann folgt unumgänglich der Niedergang und das Ende: der Tod. Die Form entzieht sich ihren Offenbarungen. Mit Recht kann aber die Frage gestellt werden: was ist hierin das Tragische? Tragisch ist, sagt Pauler, der Zusammenstoß des menschlichen Lebens mit der Wirklichkeit. Das menschliche Leben als Selbstverwirklichung der Form bedeutet zugleich auch Wertverwirklichung und diese wertdurchtränkte Wirklichkeit hat nicht die Dauer, die sie eben durch ihren Wert zu haben verdient.

Mit diesem Gedanken stehen wir aber schon außerhalb des griechischen Kosmos. Die Form als das belebende Prinzip der Wirklichkeit, als das Zeitlose im Zeitlichen, kann nach typisch griechischer Auffassung mit der Wirklichkeit niemals zusammenstoßen. Der Zusammenstoß würde eben die Auflösung des σύνολον bedeuten. Seine Setzung ist die moderne Wendung der Metaphysik Paulers und gleichzeitig ein beredtes Zeugnis dafür, daß es keinen modernen Menschen gibt, der sich der Macht des tragischen Lebensgefühls gänzlich entziehen könnte. Dies ist der Luftraum in dem

wir alle atmen, und wenn es uns auch einmal gelingt, über ihn hinauszuwachsen, mit seinen düsteren Wolken schwebt er doch über der Wirklichkeit, und wir sind in ihm verwurzelt. Pauler wurde besonders durch zwei Wurzelfäden daran gebunden. Der eine ist christlichen Ursprungs: das Subjekt als Wertträger müßte ewig sein, sein Niedergang ist also Sühne. (Bezeichnenderweise tritt das aus der letzten [ung.] Ausgabe der Einleitung hervor: durch das Geschehen-Sein wird das Sein relativ.) Von dieser Seins-Tragik gibt es jedoch noch eine Entsühnung, denn der Wert ist ewig, nur sein Träger fällt der Vergänglichkeit zum Opfer. Die andere Wurzel der tragischen Seins-Auffassung Paulers senkt sich dagegen schon in den Boden des modernen naturwissenschaftlichen Denkens. Der Geist des Spencer'schen Evolutionismus kehrt hier wieder, jedenfalls in sehr verfeinerter Form, in den Begriff der aristotelischen Entelechie eingepfropft, wenn Pauler die „drei Grundgesetze“ der Entwicklung und Rückentwicklung bestimmt: die Gliederung der Selbstentfaltung auf Anfang, Höhepunkt und Ende, ihren Fortgang zur Differenziation und Integration, bzw. bei der Rückentwicklung ihre sukzessive Auflösung, und schließlich ihren Kampf im Selbstbehauptungsprozeß alles Existenziellen, wobei das Mächtigere stets das Schwächere überwindet. In dieser einen Hinsicht bleibt Pauler dem Philosophieren naturwissenschaftlich-positivistischer Richtung seiner Frühzeit treu: das Sein ist eine kausalzusammenhängende Bestimmtheit, und tragisch ist in diesem Prozeß die notwendige Auflösung der biologischen Lebenseinheit. Die Entelechie, als Telos, d. h. Wesen des Lebens, als das aktiv wirkende Prinzip des Zeitlosen im Zeitlichen, ist also letztlich dem rein kausal-mechanistischen Prozeß unterworfen. Später mildert zwar Pauler diese Auffassung, indem er die kausale Bestimmtheit der Formentfaltung bloß auf die bereits entstandene Wirklichkeit, also auf das Da-Sein bezieht, die Form selbst aber durch den nicht-kausal bedingten Akt der Schöpfung in der Wirklichkeit erscheinen läßt. In diesem Fall stellt er sich aber schon auf den Standpunkt der Lehre von den zwei voneinander getrennten Welten, folglich ist nur unser Da-Sein tragisch, dann muß aber diese Tragik notwendigerweise als unreal betrachtet werden, denn im

Reiche der reinen Form, im „wirklichen Sein“ gibt es keine Tragik.

Die tragische Auffassung des Seins gehört also im Grunde zu den ungelösten Problemen des Paulerschen Systems. In seine, auf aristotelischen Grundlagen ruhende reale Metaphysik kann sich das Tragische nicht hineingliedern; durch die christliche Interpretation des Seins mußte er hingegen zu der unbedingt irrealen Sinndeutung des Seins hingelangen. Dazu tritt aber als dritte Lösungsmöglichkeit die in der Richtung der naturwissenschaftlich-biologischen Welterklärung entfachte Anschauung des Tragischen. Antike Auffassung, christliche Überzeugung und moderne Anschauung kämpfen bei Pauler um die Lösung des Problems des Tragischen. Und sicherlich muß von diesen drei Richtungen der Umstand, daß in seinem System das Problem überhaupt zu Worte kam, der letzteren gutgeschrieben werden. Das eigene, persönliche Lebensgefühl Paulers war tragisch, da er ein moderner Mensch war, der der „ewigen Stille der unendlichen Räume“ entgegenschauen mußte. Niemand, der in dieser gänzlich säkularisierten, selbstherrlichen, „prosaischen“ Welt lebt, kann sich der tragischen Anschauung des Lebens — wie immer seine Neigung und Überzeugung sonst auch sei — entziehen; einmal und irgendwo erreicht sie ihn doch nur und durchtränkt ihn mit ihrer Unruhe, und je feinfühlicher und geistiger er ist, umso qualvoller. Auch in Paulers System lebt die tragische Anschauung des Seins als Erinnerung an persönliche Ängste und Leiden weiter. Hier tritt vielleicht der einzige subjektive Zug in diesem, sonst überall zur Objektivität strebenden System hervor. Eben darum ist er aber in hermeneutischer Hinsicht von tiefer und aufschließender Bedeutung für uns. Das Schicksal des Pascal wiederholte sich auch in seinem Fall, wie auch seither bei allen, die sich mit wärem Pathos der Seinsfrage näherten. Während aber Pascal in der Ruhelosigkeit bis an sein Ende gefangen blieb, sich in ihr buchstäblich aufzehrte, bestrebte sich Pauler mit wuchtiger Kraftanstrengung diese Ruhelosigkeit zu bezwingen, zu binden, zu objektivieren. Der Typus seines Denkens kann uns eben in dieser Hinsicht am meisten richtunggebend sein. Seine Philosophie, aus tragischem Grundge-

fühl entsprungen, unternimmt schließlich in ihrer Ganzheit die Aufgabe, das Tragische aus dem Sein auszuschalten.

Diese Überwindung der Seinstragik vollzieht sich aber bei Pauler nicht von der Metaphysik her, oder höchstens nur teilweise von ihr her. Das Ethos des Schaffens ist es im allgemeinen, das diese Ausschaltung des Tragischen aus dem Sein ermöglicht. Und hier sind wir an dem Punkt angelangt, von dem aus auf dieser Grundlage gleichsam in nuce die Grundzüge einer ganzen Kulturphilosophie aus dem System Paulers sich entfalten, und die gleichzeitig unverkennbar auf das Heimweh, aber auch Fundament seines Philosophierens hinweisen, auf die Lösung des Griechentums. Das Schaffen hebt uns heraus aus dem tragischen Wirbel des Entstehens und Vergehens, das ist die Gegenwart des Unvergänglichen im Vergänglichen, wie schon Platon es nannte, die Prolongation des Seins im Da-Sein; in ihm selbst verwirklicht sich die Seele als Entelechie, als Form und reift dadurch gleichsam noch in ihrem Dasein zu einem neuen Sein, wir sagen: sie wird objektiv. Die in ihrem Werk verwirklichte Form hat nämlich nicht nur das Sein, sondern hat außerdem auch noch einen Sinn und eben mit diesem ihrem sinnerfüllten Sein gestaltet sie — nun von ihrem Hervorbringer unabhängig — die Wirklichkeit weiter. Also Seelentum und Gegenstand, Form und objektiver Geist: dies ist das doppelte Begriffspaar, das das Schaffen verständlicht. Denn das Werk kommt von der Seele und schreitet zum Gegenstand fort; da aber für sich weder die Seele, noch die Gegenständlichkeit etwas „bedeutet“, müssen sich beide zusammen in der Form gestalten, müssen „vergegenständlicht“ werden, daß das Werk als objektiver Geist in die Wirklichkeit eintrete. Und wenn es Tragisches im Sein gibt, so kann es nur die „Formlosigkeit“ sein, das ewige In-Privation-Bleiben, das „bloße Seelentum“ ohne Sinn-Haben, oder mit Hegels Worten: die Unangemessenheit des Begriffs und seines Daseins, das eben die „Vergänglichkeit ist.“ Demgegenüber bedeutet das Schaffen die stetige Negation der Vergänglichkeit und also besteht die Welt wahrlich im objektiven Geist. Der objektive Geist formt die Wirklichkeit, darum kann er auch als echter Vermittler betrachtet werden, als Brücke, die sich die Seele über die Wirbel des Seins

der Beharrlichkeit entgegen erbaut. Mit Recht kann also Pauler sagen, daß in der Erkenntnis dieser Beharrlichkeit die Unruhe durch eine eigentümliche Beruhigung aufgelöst wird. Das ist der Triumph des Gegenstandes über die Seele, Reinigung, Katharsis, oder was dasselbe bedeutet: die Ausschaltung des Tragischen aus dem Sein.

Pauler selbst zimmerte sich diese Brücke. Da er sie überschritt, können wir, die wir von dem diesseitigen Ufer ihm nachblicken, nur noch die Bogen dieser Brücke sehen. Eben darum ist das Gefühl, das uns nach dem Dahinschreitenden erfaßt, wohl das der tiefen Traurigkeit, der Schatten der Tristitie, nicht aber das des Tragischen. Denn derjenige kann nicht der Vergänglichkeit anheimfallen, der seine Form verwirklicht hat und somit zur ewigen Lebensmöglichkeit wurde. Das Blatt fällt ab vom Zweige, wie Homer sang. Aber der Baum grünt, wenn die Frühlingslüfte ankommen.

ORPHISCHE SEELE

VON KARL KERÉNYI

Ähnlichkeit und Polarität orphischen und pythagoreischen Denkens sind hinreichend bekannt. Neben dem gleichen Verhalten in Hinblick auf das Schicksal der Seele — Seelenwanderungsglaube und Enthaltbarkeit von „beseelter“ Nahrung — gelangten auch die Gegensätze zu scharfer Ausprägung. So in der Darstellung von Theodor Gomperz (Griechische Denker I. 4. Aufl. 1922. S. 102): „Orphik und Pythagoreismus, man möchte sie die weibliche und die männliche Verkörperung derselben Grundrichtung nennen. Dort überwiegt die schwärmende Phantastik, hier der verstandesmäßige Wissenstrieb; dort das persönliche Heilsbedürfnis, hier die Sorge um Staat und Gesellschaft; dort das Trachten nach Reinheit und die Scheu vor Befleckung, hier das Verlangen nach Förderung der Sitte und bürgerlicher Ordnung; dort der Mangel an kräftigem Selbstvertrauen, die bußfertige Askese, hier die strenge Zucht, die durch Musik und Selbstprüfung genährte sittliche Bildung. Die Glieder der Gemeinde vereinigt dort eine religiöse Bruderschaft, hier umschlingt sie das Band eines halbpolitischen Ritterordens. Der Orphik ist die mathematisch-astronomische Forschung, dem Pythagoreismus die kosmogonisch-theogonische Dichtung fremd.“ Die erstere wäre für die Schule des Pythagoras, die letztere für die Orphik bezeichnend.

Demgegenüber betont man neuerlich nachdrücklicher, daß die älteren Quellen mit dem Namen des Pythagoras immer nur den Glauben an die Seelenwanderung und andere orphisch-religiöse Ansichten verbinden; und daß die älteren Zeiten vor Demokrit unter den Pythagoreern eine ebensolche religiöse Gemeinschaft verstehen, wie — moderner Auffassung nach — die Orphiker eine bildeten. Deshalb kann

man an Hand des uns zur Verfügung stehenden Materials kaum mit Hilfe irgendeines Kennzeichens diese Pythagoreer sicher von den Orphikern unterscheiden (Erich Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, 68). Außer der Lehre von der Seelenwanderung entspricht auch die im Wortspiel ausgedrückte pythagoreische Lebensauffassung, der irdische Leib sei das Grab der Seele ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ — $\sigma\eta\mu\alpha$), dem, was mit einem anderen Wortspiel ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ — $\text{ἴνα ἡ ψυχὴ σῶιζηται}$ gleich wie im Kerker) als orphisches Eigentum überliefert ist (Platon Krat. 400c). Das „heilige Buch“ der Orphiker und Pythagoreer, der Hieros Logos, ist wohl ein und dasselbe, nur daß es in unseren Quellen bald den ersteren, bald den letzteren zugeschrieben wird. Ähnlich verknüpft man auch andere orphische Schriften, wie den Peplos und die Katabasis, bald mit dem Namen des Orpheus, bald mit dem des Pythagoras oder anderer Pythagoreer. Dieselben Enthaltensamkeitsvorschriften, religiöse Läuterungen und Sühnungen werden bald als orphisch, bald als pythagoreisch angeführt. Bloß die stärkere Entwicklung der Zahlenmystik würde als eigene Besonderheit der Pythagoreer übrigbleiben. Und diese wäre dann seit dem Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. durch die wissenschaftliche Mathematik der „sogenannten“ Pythagoreer abgelöst worden (Frank 69 und 357).

Andererseits gab Wilamowitz in seinem letzten großen Werke auch am Ende seines Lebens noch dem völligen Unglauben Ausdruck gegenüber allen modernen Vorstellungen über die Orphiker, sei es denen, die sich in der Auffassung von Gomperz oder Frank spiegeln, sei es jenen, auf deren Grund man bei Platon orphische Einflüsse sucht. Gab es überhaupt orpische religiöse Gemeinschaften? — fragt er (Glaube der Hellenen II. 1932, 199). Weiß irgendjemand unter den Alten von orphischen Mysterien? Auf die erste Frage kann heute in der Tat nur geantwortet werden, daß als religiöse oder halbreligiöse gesellschaftliche Gebilde allein die Pythagoreer historisch greifbar sind. Über Massen orpischer Bücher, über orphische Zeremonien ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$), deren Vollbringer und Verbreiter, die Orpheotelesten, haben wir Kenntnis aus guten Quellen, zum Teil aus Euripides und Platon. Doch ein entsprechender, engerer und gemeinschaftlicher Rahmen kann dafür in der griechischen Geschich-

te nicht bezeichnet werden. Historisch greifbar sind nur die Gemeinden der Pythagoreer in ihren unteritalischen Städten, und später, nach ihrer Zerstreuung, vielleicht noch hier und dort, wo immer sie sich in Griechenland ansiedelten. Die orphische Lebensweise — Askese, Enthaltbarkeit vom Fleischgenuß auch von Platon als das Wesen des ὀρφικὸς βίος bezeichnet (Ges. 782c) — ist zugleich die pythagoreische Lebensweise. „Platon hat sie immer verworfen“ — bemerkt dazu Wilamowitz und betont, daß der große Philosoph der Übung und dem Sinn der orphischen gegenüber eine ziemlich offene Verachtung an den Tag legt.

Entgegen Wilamowitz müssen wir bemerken, daß diese τελεταί doch eine Art Mysterienzeremonien darstellen und zwar solche, die in den Kreis der Dionysosreligion gehören. Orpheus schrieb man Erfindung von Dionysosmysterien zu (Rohde, Psyche II 105) und es ist nicht sicher, daß alles, was Platon in seinem Staat (364) über die Umtriebe der Wanderpriester und Seher erzählt, zur orphischen Religionsübung gehörte. Hier weist aber Wilamowitz auf zwei weitere Schwierigkeiten hin: auf den Gegensatz des Orpheus zu Dionysos in der Legende von seiner Zerreißung und in deren Bearbeitung bei Aischylos, sowie darauf, daß das Band ihres eigenen Kultes die Pythagoreer nie an Dionysos sondern an Apollon knüpfte. Und schließlich: „Eine orphische Seelenlehre soll erst einer nachweisen“ (a. O. 192 ff.).

Diese letzte Wilamowitzsche Forderung bedeutet soviel, daß die Lehre von der aus der Göttlichkeit gestürzten und durch den Leib von Lebewesen jedes Ranges wandernden Seele, die wir aus den Fragmenten der Καθαρμοὶ des Empedokle kennen, zum Teil auch dem Pythagoras angehört, folglich wiederum nicht als sicheres orphisches Gut aufzufassen ist. Eine weitere Schwierigkeit sieht Wilamowitz darin, daß Empedokles in diesen Fragmenten nicht über die „Seele“ spricht, sondern in jedem Lebewesen — selbst in den Pflanzen — die gestürzte Gottheit erblickt, während die pythagoreische Lehre die in der Luft umherwirbelnden glänzenden Stäubchen oder das, was diese bewegt, für Seelen erklärte, die in die Leiber eindringen. Eine verwandte Lehre der Orphiker ist die, nach der die Seele aus dem All von den Winden getrieben in den Leib gelangt (Arist. De anima 410b).

Mit der Auffassung des Empedokles stimmt wenigstens in einem Punkte der orphische Mythos überein, wonach der Mensch ein Fünkchen aus dem von den Titanen zerissenen Dionysos in sich trägt: es ist mithin göttlicher Kern in ihm, dieser muß durch Läuterung befreit werden (Kern, Orpheus 43ff.). Daß dieser Mythos alt genug sein kann, um ihn schon für die orphischen Gedichte des 6. Jahrhunderts v. Chr. annehmen zu dürfen — daran glaubt freilich Wilamowitz wieder nicht (a. O. 379). Auch die Goldplättchen aus Kreta und Unteritalien will er von den Orphikern trennen, mit denen ihre modernen Ausleger sie in Zusammenhang brachten (a. O. 202 f.). Auf einem unteritalischen Täfelchen findet sich bekanntlich die Aussage des Verstorbenen, der aus dem Kreise der Wiedergeburten befreit zum Gotte wird: κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο — „ich entflog dem traurigen schmerzhaften Kreise“. Ein damit übereinklingender Vers ist in der späteren orphischen Literatur überliefert (Kern, Orphica fr. 229. 250). Demgegenüber empfiehlt uns Wilamowitz, „die Einzelerscheinungen zu erfassen“ . . .

Das verwickelte und zerfließende Bild, das sich aus solchen Erwägungen ergibt, ist dem überlieferten Stoff mit seinem Reichtum an Abschattungen und seiner Dunkelheit in seinen Einzelheiten zweifellos gerecht. Doch wenn wir auf den Standpunkt von Gomperz zurückblicken, ist es uns unmöglich, nicht zu bemerken, daß wenigstens eines ihm gelungen ist: etwas, was er selbst gleich darauf fallen läßt, als er die Orphik durch die Erörterung ihres gedanklichen Inhaltes und ihres vermutlichen geschichtlichen Hintergrundes verständlich machen will. Geglückt ist ihm mit der oben angeführten Charakteristik der Orphik, die Umriss einer Seele zu zeichnen, die Sätze und Lehre hervorbringen konnte, allenfalls auch die Rezeption bestimmter von außen empfangener Lehren ermöglichte; die aber ihrerseits aus Denkergebnissen oder aus Entlehnungen nicht zu erklären ist.

Im historischen Hintergrund — in den Standeskämpfen des 6. Jahrhunderts und der damit verknüpften gesellschaftlichen Krise — ist eine befriedigende Erklärung für all dies auch schon darum nicht zu finden, weil ebendann und ebendort sich auch die andere, für den Pythagoreismus be-

zeichnende Seele entfaltet. Daß diese letztere im Adel, die orphische Seele hingegen im Bürgertum sich entwickelt hätte (Gomperz 112), ist eine Hypothese, die mit geschichtlichen Daten nicht zu stützen ist. (Ein bedeutender Versuch in dieser Richtung war zuletzt: E. Ciaceri, *Orfismo e Pitagorismo nei loro rapporti politico-sociali*, *Atti Accad. Archeol. Lett. e Belle Arti Napoli*, Nouva Serie XII, 1932, 209 ff.).

In einem wesentlichen Punkte weicht die Vorstellung, die wir heute von den historischen Zuständen bilden müssen, von der Gomperzschens ab: die beiden Seelen schufen sich — nach den bisherigen Zeichen — keinen zu unterscheidenden besonderen Körper in engeren Gemeinschaften verschiedenen Stils. Über orphische religiöse „Gemeinden“ oder „Brüderschaften“ gibt es aus dieser Zeit ebensowenig eine Nachricht, wie aus späteren Zeiten (Cumont, *Les religions orientales*, 1928, 304). Mithin ist hier nicht von der Verflechtung zweier Denkart die Rede, welche verschiedene gesellschaftliche Grundlagen voraussetzen, sondern vom Problem der innigen Verknüpfung von zwei Seelenarten, die sich scheinbar scharf voneinander scheiden, aber geschichtlich sich doch geeint offenbaren.

Es hat bei solchem Stand der Frage eine besondere Wichtigkeit, daß Orpheus' mythische Gestalt in engem Zusammenhange mit der Apollonreligion steht. In dieser Gestalt müssen wir Wesensverwandschaft mit all dem erblicken, was die Antike orphisch nennt, sonst wäre die Bezeichnung gerade jener Erscheinung mit dem Namen des Orpheus ganz sinnlos. *Vates Apollineus* — so nennt ihn Ovid (*Met.* XI 8). Die antiken Daten über seine unmittelbare oder mittelbare Abstammung von Apollon (Kern *Orphica test.* 22) beweisen zur Genüge, daß sein inniges Verhältnis zu diesem großen Gotte der Pythagoreer „keine Schöpfung des aischy-leischen Genius“ ist (Kern, *Orpheus* 7). Es erübrigt sich hier aufs Neue ausführlich darüber zu sprechen, wie sehr die Anschauung von Apollon, und sein Kult als des „reinen“ und „reinigenden“ Gottes all das bestimmt, was im sokratischen Erleben der Seele im Phaidon, und noch früher, im unteritalisch-griechischem Geistesleben, das sich aus dem Wirken des Pythagoras entfaltetete, auf eine „pythagoreische

Seele“ hinweist. (Unsterblichkeit und Apollonreligion, Die Antike X.)

Die „orphische Seele“ wird nicht durch diesen einen Faktor bestimmt: durch die Wirkung der unwiderstehlichen Anziehungskraft der apollinischen Wirklichkeit, der letzten Reinheit des Geistes, oder durch die Bereitschaft zum Empfangen dieser Wirkung — was derselbe Faktor ist, von seiner subjektiven Seite her betrachtet. Zu Orpheus gehört auch die stete bedrohliche Gegenwart der dionysischen Wirklichkeit untrennbar. Er ist der große „Einsame“ (sein Name bedeutet wahrscheinlich das; in einzelnen Sagenvarianten drücken auch seine Angehörigen „Einsamkeit“ und „Wildheit“ mit ihren Namen aus: sein Vater Oiagros, seine Frau Agriope). Daß er im wilden Hochgebirge haust, entspricht dionysischer Lebensart. Doch zähmt er mit seiner apollinischen Musik die wilden Tiere, oder die Geistergewalten der Unterwelt: er bindet und reinigt lauter solche dämonische Kräfte, deren Befreiung zur dionysischen Daseinsfülle gehört. Die dionysische Welt ist es, worin Orpheus lebt und wirkt, und wo er auf dionysische Weise untergeht.

Daß Orpheus dem Wahnsinn thrakischer Dienerinnen des Dionysos zum Opfer fällt, ist ein Grund für Wilamowitz allen jenen antiken Berichten den Glauben zu versagen, die ihm Gründertum im Dionysoskult, oder auch nur Teilnahme darin zuschreiben (a. O. 198, 1). Doch wenn wir die Lage besser ins Auge fassen, erweist sich das Gegenteil von diesem Bedenken als das Richtige. Das apollinische Wirken des Orpheus — oder aus dem Mythos auf den Boden der Geschichte übergehend: die apollinische Reinigungssehnsucht der orphischen Seele — wird durch nichts vollständiger erklärt, als durch „dionysische“ Erfahrungen. Dionysos selbst ist der „Menschenzerreißende“, der „rohfressende“ Gott, und zugleich auch der, der zerrissen wird. So viel kann auch dann als sicher gelten, wenn wir nicht auf den Mythos des von den Titanen zerrissenen Dionysos Zagreus bauen, sondern ausschließlich den Kult als Grundlage wählen (vgl. Walter F. Otto, Dionysos 1933, 178). Im religiösen Leben bleibt als unausgeglicherer Widerspruch, daß der Zagreus-Mystes, der sich vom Fleischgenuß enthält, vorher noch am „Mahl des rohen Fleisches“ teilnimmt, wo

das Opfertier lebendig in Stücke zerrissen wird (Eur. fr. 472).

Das ist nicht unmöglich, wie Wilamowitz meint (a. O. 168), sondern es ist die bisher nicht erkannte Erklärung jenes aus dem Dasein fliehenden Verhaltens der orphischen Seele, das noch mehr an den Buddhismus erinnert, als die Apollon zugekehrte seelenreinigende Richtung des Pythagoreismus in sich allein. Der dem Dionysos gebührende Kult — bei den Pythagoreern innerhalb der apollinischen Atmosphäre, nicht anders als in Delphoi (Otto 192) — macht die Entstehung und die Stellung der Orphik verständlich. Dieses Beieinander der beiden Gottheiten im Kult paßt zur griechischen Religiösität und bedarf darum eines weiteren Beweises nicht.

Durch es wird gerade die Orphische Seele bestimmt. In der dionysischen Daseinssteigerung wird das Lebendige durch das Lebendige verschlungen. In solchen, die selbst das blutrünstige Erlebnis des Verschlingens von Lebendigem erleben, taucht hier das Gefühl des gemeinsamen Schicksals mit der Tierwelt auf, das Mitleid für sie und die Angst vor dem Sturz in sie, der schreckende Gedanke der Seelenwanderung und die Sehnsucht nach der Flucht. Die Beschäftigung mit der dionysischen Wirklichkeit ist für die orphische Seele ebenso bestimmend, wie ihre apollinische Einstellung auf Reinheit. Das dem Ungeheuren zugewandte andere Gesicht der pythagoreischen Seele ist es, das uns als die „orphische“ Seele erscheint. Für das griechische Verhalten — entgegen dem buddhistischen — bleibt aber bezeichnend, daß dies Ungeheure trotz allem Verehrung erhält. Auch das zerreißende Titanentum ist dionysisch. Und wenn Orpheus ihm zum Opfer fällt, so ist das die Rechtfertigung eines Lebens, das kein Auge davor zudrückt, sondern es mit religiöser Sorge pflegt.

Im Zerrissenwerden des Orpheus kommt die andere Seite der dionysischen Wirklichkeit unverkennbar zum Ausdruck; diese Seite ist eben das, was das dionysische in jenem Schicksal bezeichnet, das der Steigerung entgegengesetzt ist. Im blutig titanischen Angriff des Zerreißens ist der Angegriffene, zu Vernichtende nicht der Tote — wie im in seinen meisten Zügen verschiedenen (Otto 181) und in

seinem Ganzen anders grausigen Osiris-Mythos — sondern das Lebendige. Und es wird nicht zur Leiche, sondern — so würde man glauben — es ist gelungen, mit ihm das Zerrissenwerden bis zur völligen Vernichtung erleiden zu lassen. Doch das Haupt des zerrissenen Orpheus singt weiter, bis Apollon es mit einer ordnungsgebietenden Geste zu schweigen heißt (auf einem Vasenbild, vgl. Kern, Orpheus 8): wohl deshalb, damit es nicht alles, was das Dunkel des Todes verdecken soll, enthülle. Im Zagreus-Mythos, für dessen Alter nun auch Otto in die Schranken tritt (a. O. 177), erleidet das Kind Dionysos die gewaltsame endgültige Reduktion des lebendigen Wesens — und erweist sich als unreduzierbar. Dieser Dionysos ist das Lebendige, das auch im Haus der Persephone, jenseits der Hadesgrenze da ist, zu erwecken ist — wie man es in seinem Kulte tut (Otto 180) — und neu hervortritt. Dieselbe dionysische Eigenschaft, die von der Seite des Lebens her betrachtet die Entfesseltheit der höchsten Steigerung ist, zeigt sich in der anderen Schicksalsextrême, dem Tode zugewendet, als Unreduzierbarkeit. Damit steht aber auch die orphische Seele vor uns voll gekennzeichnet: wie sie einerseits ihre Fessellosigkeit schauernd kennt, so weiß sie andererseits ihre eigene Unreduzierbarkeit.

Beide Erkenntnisse spiegeln sich in Platons Phaidon. Auf dies philosophische, aus unserer mythologischen Betrachtung herausfallende Werk sei hier nur eingegangen, insofern es unser tief beklagter Ákos von Pauler auch von „orphischem“ Gesichtspunkte aus beleuchtet sehen wollte. Sokrates läßt dort die Möglichkeiten der Wiedergeburt in Tierleibe nicht außer Acht (81e). Die „orphische“ Herkunft einzelner Bilder und Ausdrücke ist gleichfalls wahrscheinlich genug: diese sind schon bezeichnet worden (62b: fr. 7Kern; 69c: fr. 5Kern). Aber wir sehen jetzt, daß nicht nur der Gedanke der Wiedergeburt im ersten Beweise der Unsterblichkeit orphisch ist (70c: fr. 6Kern), sondern auch die Entfaltung dieses Gedankens zu einem Beweise übersetzt gleichsam die Unreduzierbarkeit der orphischen Seele in die Sprache des Philosophierens. Das Lebendige würde nämlich — nach Sokrates — aus der Welt verschwinden, wenn das, was gestorben ist, nicht wiedergeboren

ren würde, also wenn das Sterben die Reduktion des Lebenden wäre.

Inwieweit der zweite Beweis, der den ersten ergänzt: die Anamnese, mit Erlebnissen der orphischen, oder genauer gesagt, den Erlebnissen des auch das Orphische in sich begreifenden pythagoreischen Lebens zusammenhängt, würde eine besondere Untersuchung erfordern, die sich nicht auf den Phaidon sich beschränken dürfte. Ähnlich steht es mit den Jenseitsvorstellungen der orphischen Seele.

Hier ist nur noch dies hervorzuheben, daß der letzte Beweis der Unsterblichkeit im Phaidon ebenfalls mit dem ersten in Zusammenhang steht, diesen vervollständigt, indem durch ihn — jetzt schon auf Grund der Ideenlehre — die Unmöglichkeit der Reduktion des Lebendigen dargelegt wird. Diesem Beweis nach wäre die „Seele“ das „Leben“, „tote Seele“ wäre *contradictio in adiecto* (Taylor, Platon 206). Die orphische Seele, eine Realität, die noch Züge seines Urbildes, des Dionysos trägt, nimmt so im Phaidon stufenweise das Bild der Idee des „Lebens“ an: was in Dionysos tödlich ist, das wurde bei den Orphikern schon „Sünde“ der Seele. So ist dann diese Idee des „Lebens“ ohne Widersprüche, logisch rein greifbar.

Dieselbe Realität mußte in der orphischen und pythagoreischen Seelenlehre, die die wissenschaftliche Sprache des 6. Jahrhunderts sprach, stoffliche Benennung und Erklärung erhalten (bewegliches, glänzendes Staubkörnchen, in der Luft vom Winde getriebene, eingeatmete Seele). Im Grunde genommen ist es aber auch hier immer das „Leben“, das man auf solche Art dem Verständnis nahebringen will.

Damit steht nicht im Widerspruch, daß Empedokles — in seinem religiösen Gedicht — von dem nämlichen Kern jedes lebendigen Wesens als von einem Gott Zeugnis ablegt. Wenn wir uns der dionysischen Wirklichkeit der orphischen Seele nicht durch die sekundären Lehren nahen, sondern durch das Ergreifen des dionysischen Erlebnisses, so finden wir auch diese Auffassung natürlich. Die dionysische *ekstasis* ist nicht das Verlassen des Leibes durch die Seele, sondern das Nach-außenkehren von etwas innerstem, ein Hervortreten aus sich selber, — aber zugleich auch *enthü-*

s i a s m o s, die sich zeigende Gegenwart eines Gottes im Menschen, sein An-die-Stelle-des-Bewußtseins-Treten. In der dionysischen Sphäre haben wir keinen Grund, zwei Momente darin zu erblicken: die negative Betätigung der menschlichen Natur, ihr Raumgeben einerseits, das Hereintreten der Gottheit von außen her andererseits. Die tiefsten Schichten der Natur kommen damit im Menschen in Bewegung. Die Lehre von der Seelenwanderung teilt bloß in der Zeit das auf, was die orphische Seele in sich trägt:

unter dem, worüber wir denken, daß wir es sind,
sind wir etwas anderes,
sind wir sozusagen alles

(D. H. Lawrence).

Jenes dionysische Erlebnis, das im Kreise der Pythagoreer die orphische Seele ins Dasein rief, war zugleich das Erkennen dieser verborgenen Kräfte und Möglichkeiten. Damit tauchte eben die orphische Seele auf. Und das war — für den griechischen Menschen — zugleich Gotteserscheinung. Nicht bloß das Auftauchen des „vielköpfigen Tieres“ war es, wie Platon die Seele in seinem Staat beschreibt (558ed; herangezogen von R. Eisler), — obwohl diese Schilderung auch ein Beweis für die Richtigkeit der hier dargelegten Auffassung ist —; sondern es war das Erscheinen des titanischen und milden, irdisch-finsteren und glänzend himmlischen Geistes jener wilden gefährlichen Welt, die auch im Menschen innewohnt: eine Art Dionysosephanie.

*

Zu einer — wie mir scheint — innerlich wahrscheinlichen und den historischen Daten nicht widersprechenden Lösung des Problems der „orphischen Seele“ gelangten wir, indem wir auch hier nicht mehr von einem leeren Verstandesbegriff ausgegangen sind, sondern von einer „seelischen Realität“ (s. darüber Pannonia I, 1935, Nr. 1—3 und Studi e Materiali di Storia delle Religioni XI, 1935, S. 12 ff.). Man könnte sie vielleicht die „Urwildheit“ der menschlichen Natur nennen, in der die Erlebnisse von „primitiven“ Menschen-Leoparden oder Menschen-Löwen wurzeln (vgl. G. G. A. Murray in „Die Anthropologie und die Klassiker“ S. 92,

weitere Beispiele bringt Robert Eisler, Arch. Rel.-Wiss. XXVII, 1929, 172ff.).

Diese „Urwildheit“ ging in der Dionysosreligion ihren griechischen Weg. Dies tat sie auch in der Orphik, aber nicht mehr auf eine unkomplizierte Weise. Denn „Orphik“ ist ursprünglich dionysisches Leben und Denken in einer von apollinischer Reinheitssehnsucht bestimmter Atmosphäre, die aber nicht mehr so primär ist, daß sie Widersprüche des Seins ertragen könnte, welche der delphische Kult noch im brüderlichen Nebeneinander des Apollon und Dionysos gelten läßt. Man erlebte das zerreißende Titanentum, man ertrug es nicht mehr und dadurch erlebte man auch das Gegenteil davon, eben jenes Zarte und Feine, den „göttlichen Funken“ im Menschen.

Schlußbemerkung. Erst nachdem diese kleine Studie ungarisch veröffentlicht und deutsch schon gesetzt war, erschien W. K. C. Guthries Buch, Orpheus and Greek Religion (London 1935) und M. P. Nilssons Abhandlung, Early Orphism and Kindred Religious Movements (The Harvard Theological Review XVIII, 1935, 181—230). Nach den Bemerkungen von Nilsson S. 193. f. halte ich die nach Kern gegebene Deutung der Geste Apollons nicht mehr aufrecht: sie ist zum Verständnis des Mythos vom weiterlebenden Kopfe auch nicht wichtig. Umso wichtiger ist die evidente Feststellung Nilssons, daß das Verbot aller Fleischnahrung sicher, der Seelenwanderungsglaube wahrscheinlich, erst „orphischen“ Ursprungs ist. Weniger beachtet Nilsson die ganz enge Verbindung von „Orphismus“ und Pythagoreismus. Das große Verdienst der ausgezeichneten Abhandlung ist, daß sie die literarischen Zusammenhänge der älteren Orphik beleuchtet. Was aber hinter der „orphischen“ Literatur liegt, kann mit einem bloßen Hinweis auf religiöse Bewegungen und Strömungen der Zeit nicht erklärt werden. Es entstand damals eine neue „Seele.“ Sie — Nilsson muß statt ihr ‚Orpheus‘ sagen — „had turned the Bacchic sacrament into a crime.“

DAS WERK ÁKOS VON PAULERS

1. In deutscher Sprache.

- Grundlagen der Philosophie.* Berlin—Leipzig, 1925. W. de Gruyter. X, 348, 2 S.
- Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit.* Aus dem ungarischen übers. v. Josef Somogyi. Berlin—Leipzig, 1929. W. de Gruyter. VIII, 294 S.
- Über den Theismus des Aristoteles.* In Archiv f. Gesch. d. Philos. u. Soz. Bd. 37. 1925. S. 202—210.
- Goethes Lebensweisheit.* (Die Goethe-Feier d. Ung. Akad. d. Wiss.) Bp. 1925. S. 15—25.
- Aristoteles.* Paderborn. 1935. Schöningh. 128 S.

2. In ungarischer Sprache

a) Verlagserschienene Werke.

- Über Begriff und Aufgaben der Naturphilosophie.* 1898. Eggenberger. 111 S.
- Das Problem der erkenntnistheoretischen Kategorien.* Bp. 1904. Ung. Akad. d. Wiss. 128 S. (Philos. Abh. d. Ung. Akad. d. Wiss. Bd. 3. Nr. 5.)
- Die Natur der ethischen Erkenntnis.* Bp. 1907. Franklin. VII, 235 S.
- Zur Theorie der logischen Grundsätze.* Bp. 1907. Ung. Akad. d. Wiss. 64. S.
- Das Problem des Begriffes in der reinen Logik.* Bp. 1915. Ung. Akad. d. Wiss. 46 S. (Philos. u. gesellschaftswiss. Abh. d. Ung. Akad. d. Wiss. Bd. 1. Nr. 5.)
- Friedrich Medveczky. Zur Erinnerung.* Bp. 1917. Ung. Akad. d. Wiss. 15 S. (Gedächtnisreden über d. verstorb. Mitglieder d. Ung. Akad. d. Wiss. Bd. 17. Nr. 16.)
- Einleitung in die Philosophie.* Bp. 1920. Pantheon. XV, 319 S. — 2. Aufl. 1921. — 3. verb. u. erw. Aufl. 1935. Danubia. 268 S.
- Aristoteles.* Bp. 1922. Pfeifer. 153 S. (Philos. Bibliothek 1.)
- Die Gedankenwelt Franz Liszts.* Bp. 1922. Ofner Wissenschaftl. Verlagsges. 60 S.
- Logik. Grundzüge einer Theorie der Wahrheit.* (Mit einem deutsch. Auszug.) Bp. 1925. Eggenberger. VIII, 247, 1 S.
- Karl Böhm. Zur Erinnerung.* Bp. 1925. Ung. Akad. d. Wiss. 11 S. (Gedächtnisreden über d. verstorb. Mitglieder d. Ung. Akad. d. Wiss. Bd. 18. Nr. 17.)

Der Gottesbeweis des Anaxagoras. Bp. 1925. Athenaeum. 25 S. (Philos. und gesellschaftswiss. Abh. d. Ung. Akad. d. Wiss.)

b) In Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze.

- Helgoland.* In „Fővárosi Lapok“ (Hauptstädt. Blätter). 1891. S. 1363—1364.
- Kant-Studien.* In „Bölcseleti Folyóirat“ (Philos. Zeitschrift). 1894. S. 9—46.
- Führt die Welt zum Erkennen Gottes?* In „Bölcseleti Folyóirat“ (Philos. Zeitschrift). 1894. S. 275—276.
- Über die psychologischen Grundlagen der Erkenntnistheorie.* In „Athenaeum“ Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1897. S. 529—551.
- Die Bedeutung des biologischen Prinzips in der Ästhetik.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1898. S. 357—350.
- Über die Anwendung der Anschauungsmethode in der moralischen Erziehung.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1899. S. 51—65.; 265—279.
- Das Problem des Ding an sich in der neueren Philosophie.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1901. S. 25—36.; 145—162.
- Die Relativität des Erkennens und die mathematische Begriffsbildung.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1902. S. 17—32.; 129—142.
- Über die Grundprinzipien der positiven Pädagogik.* In „Magyar Paedagogia“ (Ung. Pädagogik). 1902. S. 1—22.; 100—118.
- Erkenntnistheoretische Studien.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1903. S. 424—440.; 1904. S. 64—78.
- Ethik und Soziologie.* In „Huszadik Század“ (Das 20. Jahrhundert). 1903. S. 147—156.
- Am 200. Todestage Lockes.* In „Magyar Paedagogia“ (Ung. Pädagogik). 1904. S. 614—615.
- Kant.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1904. S. 30—39.
- Herbert Spencer.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1904. S. 1—4.
- Herbert Spencer als Pädagog.* In „Magyar Paedagogia“ (Ung. Pädagogik). 1904. S. 129—140.
- Das Problem der erkenntnistheoretischen Kategorien.* Bericht des Verfassers. In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1904. S. 13—14.; 129—131.
- Zur Theorie der sittlichen Erziehung.* In „Magyar Paedagogia“ (Ung. Pädagogik). 1905. S. 257—270.
- Über das Einheitsstreben im menschlichen Erkennen.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1905. S. 218—232.
- Bewußtsein und Wirklichkeit.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1905. S. 17—28.
- Intuition und Gewißheit.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1909. S. 1—19.

- Der Weltanschauungsunterricht.* In „Magyar Paedagogia“ (Ung. Pädagogik). 1909. S. 201—215.; 272—278.
- Über die bedeutenderen philosophischen Ereignisse des Jahres 1909.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1910. S. 107—220.
- Über den Begriff der Wissenschaft.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1910. S. 179—224.
- Über die bedeutenderen philosophischen Ereignisse des Jahres 1910.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1911. S. 117—131.
- Der vierte internationale philosophische Kongreß. 1911. Bologna.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1912. S. 85—95.
- Das Prinzip der Reihenbildung.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1912. S. 193—225.
- Richtungen in der modernen Logik.* In „A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei“ (Mitteilungen d. Ung. Philos. Gesellschaft). 1915. S. 149—158.
- Zur Erinnerung an Stefan Hetényi.* In „Akadémiai Értesítő“ (Akad. Anzeiger). 1915. S. 606—610.
- Stefan Széchenyis soziale Morallehre.* In „Magyar Társadalomtudományi Szemle“ (Ung. gesellschaftswiss. Rundschau). 1915. S. 161—174. u. auch im Sammelwerk: „Széchenyis Ideenwelt“. Bd. 2. S. 65—84.
- Über die Beziehungen der Pädagogik und Logik.* In „Család és Iskola“ (Familie und Schule). 1915. S. 142—144.
- Das Prinzip der Korrelativität.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1915. S. 45—56.
- Die Metaphysik Leibnizens.* In: Gedenkbuch f. Leibniz zu seinem 200. Todestage. Bp. 1917. Franklin. S. 9—40. — Bibliothek d. Ung. Philos. Gesellschaft 1.
- Friedrich Medvezky.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1917. S. 287—292.
- Über das Problem des Entstehens und Vergehens.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1918. S. 125—135.; 189—205.
- Stefan Ányos.* (1881—1919). In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1919. S. 44—48.
- Philosophie und nationale Kultur.* In „Uj Magyar Szemle“ (Neue Ung. Rundschau). 1920. S. 56—41.
- Klassisches Studium und philosophische Bildung.* In „Budapesti Szemle“ (Budapester Rundschau). 1920. S. 154—160.
- Über die Methode der aristotelischen Metaphysik.* In „Egyetemes Philologiai Közlöny“ (Allg. Philol. Anzeiger). 1920. S. 29—40.; 1921. S. 10—18.; 75—85.
- Philosophie und Leben.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1921. S. 1—4.

- Über die gesellschaftswissenschaftliche Induktion.* In „Társadalomtudomány“ (Gesellschaftswissenschaft). 1921. S. 186—195.
- Über den Begriff der Welt.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1922. S. 1—10.
- Über den Mystizismus.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1923. S. 516—520.
- Der Begriff des Systems.* In „Budapesti Szemle“ (Budapester Rundschau). 1923. S. 21—51.
- Die Kategorien der Geisteswissenschaften.* In „Minerva“, Zeitschrift f. Geisteswiss. 1923. S. 1—10.
- Tiefe und Reichtum des Lebens.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1923. S. 143—148.
- Dichtung und Philosophie.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1923. S. 81—87.
- Madách.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1923. S. 79—80.
- Kant.* Festrede, gelegentlich d. Kant-Feier d. Ung. Akad. d. Wiss. am 28. Apr. 1924. In „Akadémiai Értesítő“ (Akad. Anzeiger). 1924. S. 98—108.
- Kant.* Eröffnungsrede, gehalten in der Festversammlung der Ung. Philos. Gesellschaft, anlässlich seines 200. Geburtstages, am 10. Mai 1924. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1924. S. 1.
- Kant.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1924. S. 451—458.
- Der französische Geist von heute.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1924. S. 242—245.
- Thomas von Aquino.* Zu seinem 700. Geburtstage. In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1925. S. 387—389.
- Graf Keyserling.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. S. 82—84.
- Herbart.* Eröffnungsrede, gehalten in d. Festversammlung d. Ung. Philos. Gesellschaft, anlässlich seines 150. Geburtstages, am 20. Apr. 1926. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1926. S. 93—96.
- Ottokar Prohászka.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur, 1927. S. 481—485.
- Die eleatische Idee.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1928. S. 105—112.
- Psychologie und Philosophie.* In „Magyar Psychologiai Szemle“ (Ung. Psych. Rundschau). 1928. S. 42—51.
- Logik und Metaphysik.* In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1929. S. 126—151.
- H. Driesch.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1930. S. 392—393.
- Das Problem der Lehr- und Lernfreiheit.* In „A magyar egyetemi tanárok baráti összejövetelén 1930. jún. 9. és 10. napján tartott beszéd“ (Reden gehalten gelegentlich d. Zusammenkunft der ung. Universitätsprofessoren am 9. u. 10. Juni 1930.) Bp. 1930. Univ. Druck. S. 20—29.
- Augustinus und der moderne Geist.* Eröffnungsrede in d. Ung. Philos. Gesellschaft, anlässlich d. Augustinus-Feier. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1931. S. 1—6.

- Die philosophische Bedeutung der axiomatischen Methode.* Eröffnungsrede. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1951. S. 131—134.
- Hegel.* Eröffnungsrede in d. Ung. Philos. Gesellschaft, anlässlich d. am 10. Dez. 1951. gehaltenen Hegel-Feier. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1952. S. 1—9.
- Goethes Lebensweisheit.* In „Akadémiai Értésítő“ (Anzeiger d. Ung. Akad. d. Wiss.). Jg. 42. 1952. S. 135—143.
- Die Seele Mozarts.* In „Napkelet“, Zeitschrift für Literatur. 1953. S. 1—4.
- Der Wert der klassischen Bildung.* In „Egyetemes Philologiai Közlöny“ (Allg. Philol. Anzeiger). 1953. S. 3—8. — Parthenon VI.
- Der systematische Ort des Logismas.* Aus dem Nachlaß. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1955. S. 1—19.
- Die gegenstandstheoretischen Beziehungen der disjunktiven These und des Syllogismus.* Aus dem Nachlaß. In „Athenaeum“, Zeitschrift d. Ung. Philos. Gesellschaft. 1953. S. 169—200.
- Griechische Philosophie und moderner Geist.* Vortrag gehalten am 28. April 1955. im Parthenon-Verein. Aus dem Nachlaß. In „Parthenon. Mitteilungen des Vereins d. Freunde klassischer Bildung.“ Gedenknummer f. Á. v. Pauler 1955. S. 5—9.

c) Aus dem Nachlaß.

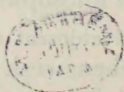
(bisher unveröffentlicht).

- Logisches Grundprinzip und mathematisches Axiom.* 1950. 62 handschr. S.
- Vergänglichkeit und Ewigkeit.* 1950—51. 144 handschr. S.
- Die metaphysischen Beziehungen der reinen Logik.* 1951. 48. handschr. S.
- Die ontologischen Beziehungen der Begriffsbestimmung.* 1951. 40 handschr. S.
- Die Erkenntnis des Seins.* 1951. 35 handschr. S.
- Metaphysik.* 1951. 58 handschr. S.
- Entstehen und Vergehen.* 1953. 50 handschr. S. (Unbeendete Fortsetzung des im Jahre 1918. erschienenen Aufsatzes.)
- Relativum und Absolutum.* Das Grundproblem der Philosophie. 1953. 165 handschr. S. (Unbeendet.)

I N H A L T

JULIUS KORNIS o. ö. Professor a. d. Universität Budapest, Präsi- dent d. Ung. Philosophischen Gesellschaft Der Beginn und der Ausgang	3
BÉLA Freiherr VON BRANDENSTEIN o. ö. Professor a. d. Uni- versität Budapest Das geistige Antlitz Ákos v. Paulers	30
ANTON SCHÜTZ o. ö. Professor a. d. Universität Budapest, Präsi- dent d. H.-Thomas-Gesellschaft Pauler und die christliche Philosophie	69
JULIUS MOÓR o. ö. Professor a. d. Universität Budapest „Das Wesen der Philosophie“ nach Pauler	79
JOSEF HALASY-NAGY o. ö. Professor a. d. Universität Pécs (Fünf- kirchen), Vicepräsident d. Ung. Philosophischen Gesell- schaft Der Platonismus Paulers	107
PAUL KECSKÉS o. ö. Professor a. d. Universität Budapest Der Aristotelismus bei Pauler	117
ALEXANDER VON VARGA Privatdozent a. d. Universität Buda- pest, Sekretär d. Ung. Philosophischen Gesellschaft Die Autonomie der Philosophie bei Pauler	132
ANDREAS VON IVÁNKA Privatdozent a. d. Universität Budapest Was bedeutet das Lebenswerk Paulers für die unga- rische Philosophie?	138
JOSEF SOMOGYI Privatdozent a. d. Universität Budapest Die Idee der Wahrheit in der Philosophie Paulers ...	142
BÉLA BENCSIK Dr. Phil., Meteorolog Die Ideologie Paulers	151
LADISLAUS BÓKA Referendar a. d. Universitätsbibliothek Buda- pest Paulers Begründung der Ethik	167
LADISLAUS NOSZLOPI Privatdozent a. d. Universität Budapest Anthropologische Ansätze in Paulers Ethik	171

PAUL VON SCHILLER Privatdozent a. d. Universität Budapest Über die Aufgaben der Psychologie	178
MARGARETE PRAHÁCS Dr. Phil., Bibliothekar a. d. Kgl. Ung. Hochschule für Musik, Budapest Die ästhetischen Probleme Paulers	187
DIONYS TÓTH Dr. Phil., Korrepetitor d. Kgl. Ung. Opernhauses Pauler und die Musik	201
LADISLAUS MÁTRAI Dr. Phil., Vicekustos a. d. Universitätsbibliothek Budapest Paulers Geschichtsbetrachtung	208
LUDWIG PROHÁSZKA ao. ö. Professor a. d. Universität Budapest, Generalsekretär d. Ung. Philosophischen Gesellschaft Das tragische Lebensgefühl Paulers	215
KARL KERÉNYI ao. ö. Professor a. d. Universität Pécs (Fünfkirchen) Orphische Seele	234
DAS WERK ÁKOS VON PAULERS	245



Magyar Tudományos Akadémia
Könyvtár 3704/195...2 sz.

