

Die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie.

Von Nikolaj Losskij.

Ich werde die Frage nach der Methode der Philosophie von dem Standpunkte derjenigen gnoseologischen Richtung behandeln, die ich Intuitivismus¹⁾ nenne. Nach dieser Lehre ist jedes Wissen unmittelbares Anschauen (Intuition) des Gegenstandes von meinem Ich, d. h. ein Hineingehen des Gegenstandes als solches in den Gesichtskreis meines Bewußtseins. Die Intuition ist deswegen möglich, weil die Welt eine organische Totalität²⁾ bildet: alle Elemente der Welt sind an irgendeiner Seite miteinander zusammengewachsen, und eben darum ist das erkennende Ich imstande, nicht nur seine persönlichen Erlebnisse unmittelbar zu beobachten, sondern auch in das Innere eines fremden Wesens direkt hineinzuschauen. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit jedes Subjektes mit allen Objekten, als die Bedingung der Möglichkeit der Intuition genommen, nenne ich erkenntnistheoretische Koordination, kraft deren wir fähig sind, die Gegenstände zu erkennen, welche sich in jeder beliebigen Entfernung von unserem Leibe und in jedem beliebigen Zeitabstande von dem gegenwärtigen Akte der Erörterung, der Erinnerung usw. befinden. Demzufolge besteht diese Zusammengehörigkeit des Subjektes mit dem Objekte nicht in einer physischen Nähe, sondern in einer spezifischen Einheit geistiger Art, die überräumlich und überzeitlich ist. Die Lehre von diesem Zusammenhange von Subjekt und Objekt ist keine Hypothese, sondern eine einfache Beschreibung desjenigen Elementes, das bei jedem Gerichtetsein des Bewußtwerdens auf einen Gegenstand anwesend ist: das beobachtende Ich und die beobachtete Sonne, das denkende Ich und der gedachte Konus usw., bilden in jedem gegebenen Falle eine Bewußtseinseinheit (eine Vereinigung von dem Bewußtwerdenden und dem Bewußten).

Es ist notwendig, mehrere Arten der Intuition in Beziehung darauf zu unterscheiden, was bei dem Hineingehen des Gegenstandes in den Gesichtskreis des Bewußtseins erkannt wird. Die Wahrnehmung der Farben, der Klänge usw. ist sinnliche Intuition, von welcher sicher ohne weiteres behauptet werden muß, daß sie in reiner Form unmöglich ist: sogar eine bruchstückige Beobachtung, z. B. der Bläue, erfordert die Unterscheidung, d. h. die Wahrnehmung dieses Seins-elementes, als eines bestimmten, d. h. den Gesetzen der Identität, des Wider-

¹⁾ S. meine Werke: Die Grundlegung des Intuitivismus (Halle, Max Niemeyer, 1908), Einführung in die Philosophie, Erster Teil (Petersburg, 1911); Die Wahrnehmung des fremden psychischen Lebens (In dem Sammelbande „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie“, Petersburg, 1919)

²⁾ N. Lossky, The World as an Organic Whole (Oxford, University Press, 1928).

spruchs und des ausgeschlossenen Dritten unterworfenen. Diese Form jedes begrenzten Elementes des universellen Seins ist schon ein ideales Moment desselben, das durch die überräumliche und überzeitliche Korrelation der Identität und des Gegensatzes aller Weltelemente untereinander bedingt ist. Also das Ersehen dieser Form ist nur mittelst einer unsinnlichen, d. h. intellektuellen Intuition möglich. Demzufolge ist es klar, daß jede sinnliche Intuition wenigstens in einem minimalsten Grade von einer unsinnlichen, d. h. von einer intellektuellen Anschauung begleitet werden muß.

Das erkennende Subjekt ist imstande, zu einem völlig unsinnlichen Wissen zu gelangen, d. h. sich der rein intellektuellen Intuition hinzugeben, indem es von dem realen (d. h. räumlich-zeitlichen) Sein die ideale Seite desselben abstrahiert. Den Gegenstand dieser Intuition bildet das unselbständige ideale Sein, d. h. die abstrakten (z. B. die mathematischen) Ideen. In dem überräumlichen und überzeitlichen Reiche des idealen Seins neben den abstrakt-idealen Prinzipien gibt es noch ein höheres Gebiet, das konkret-ideale Sein. Mit diesem Terminus bezeichne ich die Substanzen mit ihrem individuellen überzeitlichen Wesen zusammen (d. h. das, was z. B. Kant in dem Menschen als sein intelligibles Ich bezeichnet). Das Individuum als ein konkret-ideales Sein ist nicht derjenigen begrenzten Bestimmtheit untergeordnet, die in den Gesetzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ihren Ausdruck findet; in diesem Sinne gehört das Individuum, ebenso wie das Absolute, dem Gebiete des Metalogischen an. Die Anschauung dieser metalogischen Prinzipien ist die mystische Intuition (oder die konkrete Spekulation, konkrete intellektuelle Anschauung, nach der Terminologie Hegels).

Der Kürze halber werden wir manchmal alle Arten der unsinnlichen Intuition mit den Worten „intellektuelle Anschauung“ bezeichnen. Dieser Terminus wird also bezeichnen erstens die reine intellektuelle Intuition, zweitens diejenigen Fälle der intellektuellen Intuition, in welchen zu ihr sich eine sinnliche Wahrnehmung, jedoch nur als ein untergeordnetes Moment hinzufügt, und drittens die mystische Intuition.

Da die Philosophie eine Wissenschaft von der Welt als einem Ganzen und von jedem Gegenstande ist, insofern er in Beziehung auf das Ganze untersucht wird, so ist sie außerstande, auch einen einzigen Schritt ohne die intellektuelle Anschauung zu machen, weil die Zusammengehörigkeit und die Ganzheit immer Gegenstände der unsinnlichen Anschauung sind.

Angesichts des tiefen Unterschiedes, der zwischen einer abstrakten und einer konkreten intellektuellen Anschauung, d. h. zwischen der intellektuellen und der mystischen Intuition vorliegt, betrachten wir diese zwei Erkenntniswege unabhängig voneinander.

Die intellektuelle Anschauung findet nicht nur im Gebiete der Philosophie, sondern auch in demjenigen aller Einzelwissenschaften, ihre Anwendung. Einige Einzelwissenschaften, wie z. B. die Mathematik, die Mechanik, die theoretische Physik, gründen sich ganz und gar auf dieser Art der intellektuellen Anschauung. Je größer die Reinheit der intellektuellen Anschauung ist, die für die Bearbeitung einer Wissenschaft gefordert wird, desto bedeutender muß das eigenartige Talent sein, das diese Wissenschaft von ihren Priestern erfordert, und desto schwieriger gelingt es den breiteren Gesellschaftskreisen sie zu verstehen. Das ist z. B.

der Fall in der höheren Mathematik. Die Gewißheit und die Genauigkeit des Wissens, die diese anbietet, erreichen die äußerste den Menschen zugängliche Grenze. Wer das Talent der abstrakten Anschauung der mathematischen Gegenstände besitzt, der bewegt sich in diesem Ideenreiche frei und fast spielend und wegen seines Spieles genießend und macht darin große Entdeckungen. Diejenigen aber, die einer solchen intellektuellen Einsicht unfähig sind, schwitzen, indem sie sich anstrengen, die schon mit Sicherheit bearbeiteten Abschnitte dieser Wissenschaft sich anzueignen, und nicht selten sind sie gezwungen, ihre Beschäftigung mit derselben nach der unfruchtbaren Anstrengung zu unterbrechen, ohne sogar in den Vorhof dieser Wissenschaft einzudringen. Das erklärt sich dadurch, daß der Mensch von vornherein ein praktisches Agens ist, das sich sogar auf der gegenwärtigen Kulturstufe hauptsächlich mit dem Kampfe um die physische Existenz beschäftigt; darum haben die Entwicklung aller unserer Vorfahren und unsere eigenen Interessen in uns die Fähigkeit geschaffen, unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die sinnlich gegebene Umgebung, d. h. auf das reale räumlich-zeitliche Sein, zu konzentrieren und dasselbe zu erkennen.

Nichtsdestoweniger, wie schon oben erwähnt wurde, muß jede sinnliche Intuition sich von einer unsinnlichen begleiten lassen; so z. B. tritt in jedes Urteil das Erkennen irgendwelches Verhältnisses unter den Dingen ein, fast jede Beobachtung erfordert die Unterscheidung einer berechnungsfähigen Mannigfaltigkeit usw. Das Erkennen einiger idealer Momente steht also auf einer ziemlich hohen Stufe, und eben deswegen ist die Entwicklung der Einzelwissenschaften möglich. Aber das, was die Philosophie braucht, und zwar das Erkennen der organischen Totalität des Seins, welche die reale Mannigfaltigkeit überräumlich und überzeitlich umfaßt, steht weit von den niedrigsten Bedürfnissen des Menschen und von den technischen Tätigkeiten ab, die der Befriedigung derselben dienen. Die Erforschung dieser Weltseiten ist eine spezielle Aufgabe der Philosophie und bedingt durch sich die ganze Eigenartigkeit und Schwierigkeit dieser Disziplin. Mithin ist der Unterschied der Philosophie von anderen Wissenschaften nicht durch die Methode der ersteren, sondern durch ihren Gegenstand bedingt: nach meinem Intuitivismus ordnet sich die Methode dem Gegenstande unter und dieser letztere wird nicht erst durch die Methode geschaffen.

Die Geister, welche in sich die Fähigkeit, die übersinnlichen Prinzipien zu beobachten, nicht erzogen haben, konstruieren die philosophischen Systeme, welche auf einer sehr niedrigen Stufe der philosophischen Kultur stehen; das ist z. B. der Fall beim Materialismus, für welchen die Grundlage der Welt in nichts anderem besteht als in einer Vielheit beweglicher und durchdringlicher Rauminhalte und der räumlich-zeitlichen Ordnung derselben. Der Materialist strebt danach, die Welt lediglich aus den realen Dingen zu konstruieren, die mit den anschaulich, sinnlich gegebenen Dingen gleichartig sind. Zu einer viel höheren Stufe gehören die von den Vertretern der verschiedenen Typen des individualistischen Empirismus und Positivismus geschaffenen Systeme, z. B. diejenigen von Hume, von Mill, von Spencer usw. Nichtsdestoweniger bauen sie die Welt nur aus den Elementen des realen Seins auf, nur aus den Begebenheiten mit ihrer zeitlichen oder räumlich-zeitlichen Ordnung. Es ist wahr, daß sie imstande sind, damit sich zu beschäftigen, was für die sinnliche Wahrnehmung unzulänglich ist (z. B.

mit den psychischen Prozessen des Gefühls, des Wünschens usw.), aber sie sind unfähig, die Schranken des extensiven Mannigfaltigen, d. h. der räumlich-zeitlichen Mannigfaltigkeit zu überschreiten.

Die echte intellektuelle Anschauung tritt hervor, indem der Philosoph, die Grenzen der physischen und psychischen Prozesse verlassend, in das Gebiet des geistigen Seins eintritt. Doch sind auch hier verschiedene Stufen des Erkennens der Eigenart dieses Seins möglich, einer mehr oder weniger tiefen intellektuellen Anschauung gemäß. So spielt z. B. der Begriff der Substanz eine wesentliche Rolle in mehreren philosophischen Systemen, und doch wird dabei die Substanz in einer solchen Zusammenlötung mit ihren räumlichen und zeitlichen Äußerungen genommen, daß ihre Überräumlichkeit und ihre Überzeitlichkeit unerkannt oder unterschätzt bleibt, wie wir es z. B. bei Descartes sehen. Ein klares und genaues Einsehen der Überräumlichkeit und der Überzeitlichkeit der geistigen Prinzipien, ebenso wie des Überweltlichen Prinzips, ist aber eine notwendige Bedingung der Lösung vieler schwierigster Probleme und des Verständnisses wie dieselben in den genialsten Werken Platos, Aristoteles, Plotins, Leibnizens, Hegels, Ssolowiews usw. gelöst sind.

Der hl. Augustin gibt uns in seinen „Bekanntnissen“ ein besonders lichtvolles Beispiel dessen, wie es nötig ist, in sich die Fähigkeit des intellektuellen Sehens der überzeitlichen und überräumlichen Prinzipien zu erziehen, um sich mit der Philosophie zu beschäftigen. Wie er selbst es sagt, hat er kraft der Gewohnheit sich alles nicht anders als unter den sinnlichen Formen vorzustellen, sogar Gott gedacht, „wenn nicht unter der Form des menschlichen Körpers, so mindestens als etwas Körperliches, alle Teile der ganzen Welt Durchdringendes und sich auf die unendlichen Räume Verbreitendes“. „In der Tat wurde ich unfähig, mir etwas außerhalb des Raumes vorzustellen, und jeder Gegenstand, der nicht durch sich selbst irgendwelchen bestimmten Platz ausfüllte, verschwand aus meinem Denken und schien mir Nichts, nicht einmal die Leere, sondern ein reines Nichts zu sein.“¹⁾ Daraus folgte, „daß alle die Geschöpfe von Dir so ausgefüllt werden, daß z. B. in dem Körper eines Elefanten mehr von Dir enthalten ist, als in dem Körper eines Sperlings, insofern jener größer als dieser ist. Deine Substanz wird sich dann als zerteilt in die verschiedenen Teile der ganzen Welt darstellen, und Du wirst ihnen allen, ihrer Größe gemäß, innewohnen. Und doch bist Du, unser Herr und Gott, gar nicht so wie ich mir Dich vorstelle, sondern Du hast noch nicht meine Finsternis mit Deinem Lichte durchleuchtet.“²⁾

In dem reiferen Alter erschlossen sich die Augen dem hl. Augustin, und die Anschauung des geistigen Seins wurde ihm in einem hohen Grade zugänglich; aber der unvergleichbar größere Teil der Menschen bleibt durch das ganze Leben hindurch fähig nur das sich vorzustellen und zu verstehen, was man rechts oder links, in der Ferne oder in der Nähe von sich oder von anderen Dingen setzen oder, wie die Perlen einer Perlenschnur, auf dem Zeitfaden in den Verhältnissen von früher und nachher anreihen kann. Dadurch wird verständlich wie ein bekannter Kommunist, als ein gegen die Existenz der Seele

¹⁾ Hl. Augustin, Bekenntnisse, B. VII, K. I. ²⁾ ibid. B. VII, K. I. S. auch B. V. K. 10 u. 11; B. VI, K. 3.

gültiges Argument, die folgenden Erwägungen vorführen konnte: die Anatomen haben das Gehirn in allen möglichen Richtungen durchschnitten, ohne darin die Seele zu finden; das heißt, daß diese überhaupt nicht existiert. Als ob die Seele etwas Ähnliches wäre wie eine kleine Rosine in einer Flasche Kwaß¹⁾.

Diese rohe Anschaulichkeit des Denkens wird nicht nur durch die ganze Alltagspraktik des Denkens, sondern auch durch einige verfeinerte Methoden der Erziehung und des Unterrichts in der Schule unterstützt, falls sie darin ein einseitiges Verständnis und Anwendung finden. In der Tat sprechen die Pädagogen schon lange von der Anschaulichkeit des Unterrichts als einem notwendigen didaktischen Prinzip und beginnen sogar an die Mathematik selbst mit Hilfe der Laboratoriumsmethoden heranzutreten, und die Arbeitsschule, wenn es ihre Absichten in einer entsprechenden Weise zu verwirklichen gelingt, ist imstande viele Kenntnisse in fast nur motorische Mechanismen zu verwandeln. Aber sogar die experimentellen Untersuchungen, die von der Würzburger Schule der Psychologie begonnen sind, bezeugen, daß das Verstehen eines Gedankens durch das Richten der Aufmerksamkeit auf die Anschaulichkeit entzogenen Bewußtseinsinhalte erreicht wird, indem die sinnlichen Bilder dabei als überflüssige abgerissene Stücke der ehemaligen Wahrnehmungen in dem Bewußtsein wimmeln. Deswegen besteht die Aufgabe einer richtigen Erziehung und eines richtigen Unterrichts in dem Gebrauche der anschaulichen Data lediglich als eines Materials, in welchem die idealen unsinnlichen Prinzipien verkörpert sind, die abstrahiert werden sollen, um dem sinnlichen Sein scharf gegenübergestellt zu werden, womit das Vermögen der intellektuellen Anschauung verfeinert wird. Sogar der Unterricht der Einzelwissenschaften soll nicht diesen Zweck aus den Augen lassen. So soll z. B. die Laboratoriumsmethode in der Geometrie ihre Anwendung finden, um zu zeigen, daß keine Abwägung, keine Auflegung oder empirische Messung einen strengen und genauen Beweis von keinem Lehrsatz (z. B. nicht einmal von demjenigen verkündigenden, daß ein Parallelogramm sich durch die Diagonale in zwei gleiche Dreiecke teilen läßt) induktiv verschaffen kann, indem der deduktive, aus den Axiomen und Definitionen ausgehende Beweis zu einer absolut strengen und genauen Wahrheitsbegründung führt. Solche Gegenüberstellungen sollen früher oder später, den Schleier von dem Verstande des Studierenden abziehend, ihm plötzlich das Verständnis dessen verschaffen, was die intellektuelle Anschauung ist, die auf die der sinnlichen Wahrnehmung unzulänglichen Elemente der Welt gerichtet ist, und für immer von der rohen irrthümlichen Ansicht befreien, derzufolge das ganze Wissen nur auf dem Beobachten, Betasten usw. begründet zu sein scheint.

Nachdem wir das Vermögen der intellektuellen Anschauung in uns in einem genügenden Grade entwickelt haben, um imstande zu sein, ein von den realen Dingen und Vorgängen prinzipiell verschiedenes Sein einzusehen, beginnen wir auch das reale Sein selbst in einem neuen Lichte zu sehen. In der Tat betrachten wir z. B. dasjenige ideale Sein, das ich als Substanz bezeichnet habe; oder besser bezeichnen wir es nun durch das Wort „substanzielles Agens“, um hervorzuheben, daß es sich hier nicht um eine abstrakte Idee, sondern um ein Wesen handelt. Das substanzielle Agens (z. B. das Ich eines Menschen, d. h. die

¹⁾ Russisches nationales Getränk.

Seele, oder die „Form“ in der Philosophie des Aristoteles, die Entelechie im Vitalismus von Driesch usw.) ist etwas Überzeitliches und Überräumliches. Daraus folgt nicht die Isoliertheit des substanziellen Agens von den räumlich-zeitlichen Dingen, sondern umgekehrt eben die Möglichkeit mit diesen letzteren in höchst verschiedene Verhältnisse einzutreten, welche eine viel höhere Seinszusammengehörigkeit bedingen, als diejenige, die durch die Einheit des Raumes und der Zeit entsteht. Stellen wir uns z. B. tausend Elemente A, B, C, D. . . . vor, die innerhalb des Raumes von einem kubischen Zentimeter verteilt sind, z. B. einen aus tausend Zellen bestehenden Organismus, und die sich in diesen Zellen im Laufe einer Woche abwickelnden Prozesse. Fügen wir dazu noch das überzeitliche und überräumliche Element ψ (die „Form“ des Aristoteles oder die „Entelechie“ von Driesch, die nach meiner Terminologie substanzielles Agens heißt). Dieses ψ , als ein überräumliches Etwas, befindet sich nicht näher zu A als zu B; es ist nicht oben oder unten in Bezug auf dieselben; es ist imstande auf einmal in einem gleichen unmittelbaren Verhältnis zu allen Zellen des Organismus zu stehen, dadurch eine harmonische Übereinstimmung derselben miteinander (eine Korrelation der Körperteile in dem Raume) bedingend. Gleicherweise wegen seiner Überzeitlichkeit steht ψ in einem gleich unmittelbaren Verhältnisse zu den Prozessen des ersten, des dritten und des siebenten Tages, und deswegen ist es imstande den Prozeß des dritten Tages in einer solchen Weise zu leiten, daß darin die Erfahrung des ersten Tages ausgenutzt und als Mittel für das verwendet wird, was am siebenten Tage sich ereignen soll: wir haben hier eine Entwicklung des Organismus vor uns, die die harmonische Übereinstimmung der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft (die Korrelation der Prozesse in der Zeit) an den Tag legt. Nehmen wir an, daß das substanzielle Agens ψ , die „Form“ des Aristoteles, irgendwo innerhalb des Körpers „steckt“, dann wird ein solcher alles durchdringender, harmonisierender Einfluß desselben unmöglich; ebenso wenn die Form überall in dem Körper räumlich „ausgegossen“ würde, so bestünde sie selbst aus einer Menge auseinanderliegender Teile und würde nicht nur die Elemente des Organismus nicht harmonisch miteinander verbinden, sondern brauchte selbst ein ordnendes Prinzip. Für einen Verstand, der imstande ist sich die „Form“, die Substanz usw. nur als ein ausgedehntes Substratum, das den ganzen Organismus umfaßt und durchdringt, oder nur als einen Punkt im Organismus vorzustellen, (was Maximum der Loslösung von der sinnlichen Anschaulichkeit für manche Menschen bedeutet), — für einen solchen Verstand verwandelt sich die Philosophie des Aristoteles ebenso wie der Vitalismus von Driesch oder die Lehre Plotins, welcher zufolge jede Pflanze, jedes Tier, die Erde usw., *θεωρημα, νόησις, λόγος* (Anschauung, Gedanke, Begriff) sind (wegen des darin enthaltenen idealen Momentes der überräumlichen und überzeitlichen Einheit), oder sogar die oben entwickelte Lehre von der gnoseologischen Koordination vom Subjekt und Objekt als einer Bedingung der Intuition usw. usw., in eine sinnlose Wortzusammenstellung. Umgekehrt empfängt ein der intellektuellen Anschauung fähiger Verstand mit dem Enthusiasmus eine Lehre, die ihm die unendliche Breite, den Reichtum und das Verfeinerte des Seins aufdeckt. Der hier sich erweisende Unterschied ist derselbe wie derjenige bei einem Konzerte zwischen einem Menschen, der eine musikalisch wahrnehmungsfähige Seele hat

und darum ganz entzückt eine Symphonie Beethovens hört, und anderen Leuten, für welche diese Symphonie nichts als abgerissene Lautstücke bedeutet. Es geschieht auch so, daß ein Mensch ein kompliziertes musikalisches Werk, z. B. die Oper Wagners „Tristan und Isolde“, mehrmals hören kann, ohne darin irgendwelche Schönheit zu entdecken, dann aber plötzlich öffnen sich ihm gleichsam die Augen und er wird von seiner eigenen Blindheit überrascht. Solche Menschen lernen über die Kunstwerke mit Vorsicht urteilen, da sie die Begrenztheit ihrer eigenen Wahrnehmungsfähigkeit kennen; und dieselbe Vorsicht in Beziehung auf die Philosophie müßten auch diejenigen Menschen in sich auswirken lassen, die eine schwach entwickelte Fähigkeit zur Anschauung des idealen Seins besitzen.

Eine noch stärkere Fähigkeit zum Aufsteigen in „andere Welten“ ist notwendig im Falle der mystischen Intuition, d. h. der metalogischen Anschauung. Sogar unter den größten Philosophen haben nur wenige, wie z. B. Plotin, Hegel, Wl. Ssolowiew, die wertvollen Lehren über dieses Weltgebiet geschaffen. Um es anschauen zu können, muß man sich nicht nur von dem Raume und der Zeit, sondern sogar von den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs loslösen, welchen jedes begrenzte Sein, mit Inbegriff des Reiches der abstrakten Ideen, unterworfen ist. Dadurch wird es verständlich, daß hier die äußerste Loslösung von allen Gewohnheiten des Denkens erforderlich ist, die fast die menschlichen Kräfte überwindet. Nichtsdestoweniger kann eine befriedigende Antwort auf die Fragen nach der Willensfreiheit, nach dem Schöpfertum, nach den Quellen und dem allerletzten Resultate des sittlichen Benehmens nicht anders gegeben werden, als durch eine Vertiefung in das Gebiet des Metalogischen.

Wie es sich von selbst versteht, stecken die größten Schwierigkeiten in der Idee des Absoluten. Schon die antiken Philosophen wie Philo, Kirchenväter, Plotin haben gewußt, daß kein positiver begrenzter Begriff das Wesen des Absoluten ausdrückt, sodaß man sich gezwungen fühlt, es nur negativ als das göttliche Nichts zu charakterisieren. Freilich ist dieses letzte ein Nichts, das über dem Sein und nicht dasjenige, das unter demselben steht. Das Absolute kann darum ein Objekt der mystischen Wahrnehmung werden: in der religiösen Erfahrung steht es vor der entzückten Seele eines Menschen als ein jede weltliche Positivität übertreffendes Etwas und verwandelt sich nicht infolge der menschlichen Anschauung in etwas Begrenztes und Relatives, da es nur von dem Standpunkte des Menschen aus und nicht an sich selbst als ein Objekt charakterisiert.

Um die Lehre von der auf das Absolute gerichteten Intuition annehmen zu können, ist es nötig, eine Theorie des Verhältnisses von Subjekt und Objekt im Geiste des Intuitivismus zu entwickeln, die scharf verschieden von den kantischen und neokantianischen Lehren vom Objekte ist. Sonst müßten wir uns in einer ausganglosen Lage treffen, die derjenigen ähnlich wird, in welcher sich das Denken Fichtes quält (in der „Wissenschaftslehre“ von 1804), der das wahre Absolute als den notwendigen überweltlichen Weltgrund einsieht und buchstäblich zehn und wieder zehnmal versucht, dieses Prinzip gnoseologisch zu rechtfertigen, aber immer von neuem darin scheitert, sich an die Fragen stoßend, wie es möglich ist, das Unkonstruierbare zu konstruieren, das begreiflich zu machen, was prinzipiell durch den Begriff unausdrückbar ist, und wie man das erkennen und mithin den Relationen unterwerfen kann, was außerhalb aller Relationen steht usw. usw.

Außerhalb der Lehre von der Objektivität des Absoluten ist es nötig noch diejenige von dem das Absolute anschauenden Subjekte zu entwickeln. Dazu ist eine Loslösung von den pantheistischen Lehren erforderlich, die zu sehr das Absolute und die Welt aneinander annähern und die Welt im Gotte und Gott in der Welt aufgehen lassen. Das Absolute, als ein über dem Sein stehendes Nichts, muß von dem Verstande des Denkers zu einem System der von ihm gebrauchten Begriffe hinzugefügt werden als ein prinzipiell neues und auf nichts zurückführbares Prinzip. Nur unter dieser Bedingung erschließt sich eine befriedigende Antwort auf die schwierigsten Fragen der religiösen Philosophie, da etwas demjenigen Ähnliches erreicht wird, was wir schon oben konstatiert haben, indem wir von der Notwendigkeit, die überräumlichen und überzeitlichen Prinzipien zu dem realen Sein hinzuzufügen, gesprochen haben. In der Tat auch diesmal, nachdem ein neues Prinzip eingesehen ist, erweitert sich der Gesichtskreis so viel, daß dem Verstande sich ganz neue Verhältnisse und Möglichkeiten erschließen, die an nichts erinnern, was innerhalb der Welt vorkam. So ist z. B. alles, was sich auf dem Gebiete der Welt vorfindet, mit dem Sein der substantiellen Agentien notwendig verbunden, deren Gesamtheit eben die Welt ist. Das über dem Sein stehende göttliche Nichts ist frei von dieser Begrenzung: Es ist übersubstantiell. Aber eben darum ist es möglich, Es als sich auch unter der Form des personellen, substantiellen Seins Äußerndes zu denken, ohne daß Es dabei durch diese Form erschöpft wird, sondern Es bleibt ein lebendiger Gott, der in den geschichtlichen Prozeß eintritt, aber in derselben Zeit auch über diesem Prozesse steht. Und das ist nicht alles, sondern, da Es der personellen Form nicht untergeordnet ist, so kann Es als Drei Personen gedacht werden, die in derselben Zeit dem Wesen nach auch Ein Einziger Gott sind. Indem ich diesen Gedanken äußere, beabsichtige ich gar nicht zu behaupten, daß die philosophische Spekulation aus der Idee des Göttlichen Nichts oder in irgendwelcher anderer Weise das Trinitätsdogma zu deduzieren imstande ist. Ich möchte damit nur darauf hinweisen, daß, nachdem die Philosophie die Bedeutung und die Funktion der Idee des über dem Sein stehenden Überetwas zu ihrem Bewußtsein gebracht hat, sie zeigen kann, wie die Daten der religiösen Erfahrung und der Offenbarung sich mit den Resultaten der philosophischen Forschung vereinigen können und mit diesen eine organische Einheit bilden. Das ist der Punkt, wo die tiefsinnigen Lehren von dem konkreten Monotheismus weiter entwickelt werden sollen, welche, von Schelling ausgesprochen, in der gegenwärtigen russischen theologisch-philosophischen Literatur, die den tiefgehenden Sinn des Trinitätsdogmas aufdeckt, fortgeführt sind.

Auch in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnisse, in dem das Weltsystem zu diesem über dem Systeme und dem Sein anwesenden Etwas steht, zeigt sich die Idee eines solchen als das göttliche Nichts gedachten Prinzips ebenfalls höchst fruchtbar. Da dieses Prinzip in den ganz anderen Dimensionen als die Welt liegt, so kann man auch nicht denken, daß diese letztere aus dem Ersten entweder durch die Emanation, oder durch eine dialektische Entwicklung, oder als eine Äußerung Jenes entstanden ist, die mit Ihm in demselben Verhältnisse steht wie ein Attribut und die Accidentien zur Substanz. Die Entstehung der Welt neben diesem Prinzip ist das Auftreten von einem im Vergleiche mit Ihm ganz neuen Etwas, ist das Schöpfen der Welt durch Es aus dem Nichts, d. h. das absolute Schöpfertum, das

Schaffen der Form ebenso wie des Inhaltes des geschaffenen Gegenstandes, ohne irgendwelches Material in Sich oder außerhalb Seiner selbst zu entlehnen. Nur diese Begriffe des Schöpfers und des Geschöpfes ziehen eine hinreichende Grenze zwischen dem über dem Sein und dem Systeme stehenden, keinen Anfang kennenden unbedingten Nichts und der Welt des einen Anfang habenden und begrenzten Seins, das sich innerhalb eines Systems der Relationen befindet. Und diese Grenze ist absolut und in einer natürlichen Weise, d. h. mit den Kräften des Seins selbst, unüberschreitbar.¹⁾

Indem die Philosophie diese Begriffe entwickelt, trennt sie sich von der Dürftigkeit des Pantheismus, der, den Gott und die Welt aneinander zu viel annähernd, dadurch die Eigenart des Ersteren ebenso wie der letzteren vernichtet und in derselben Zeit auch den Wert und die Würde nicht nur des Gottes, sondern auch, — es kann sonderbar scheinen wie es will, — der Welt herabsetzt.

Nach dieser kurzen Übersicht der Gegenstände der intellektuellen Anschauung kehren wir zu den methodologischen Fragen zurück. Das Wort „Gegenstand“ oder „Objekt“ besitzt in der Gnoseologie des Intuitivismus eine andere Bedeutung als in dem Kritizismus Kants und in denjenigen Formen des transzendenten Idealismus, die mit demselben noch einen engen Zusammenhang beibehalten. Nach Kant ist das Objekt durch die Kategorien und die Formen des Raumes und der Zeit (oder der Zeit allein) geformt; erkannt sein kann hier nur das, was im Bewußtsein als eine Erscheinung diesen Erkenntnisformen gemäß konstruiert ist; alles, was außerhalb dieser Formen bleibt, gehört zu dem Gebiete des Unerkennbaren.²⁾

Indem der Intuitivismus den tiefgehenden Zusammenhang des Subjektes mit der ganzen Welt und dem überweltlichen Prinzip bejaht, infolgedessen das Subjekt imstande ist, seine Aufmerksamkeit und seine Unterscheidungsakte auf jedes Etwas, das da ist oder nicht ist, zu richten, legt er dem Inhalte des Objektes und dem Charakter der Anwesenheit desselben keine Begrenzungen auf; das Objekt ist hier alles, worauf man nur die Aufmerksamkeit richten kann, und was, nachdem es unterschieden ist, auch erkannt werden kann. Der gegenwärtige Transzendentalismus, der den Agnostizismus Kants abgelehnt hat und die Metaphysik erneuernd sich nach dem Intuitivismus orientiert, hat nichtsdestoweniger eine gewisse Andeutung auf seinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Kantianismus in sich bewahrt, insofern er zwei verschiedene Typen des Wissens, gegenständliches und ungegenständliches, unterscheidet. Meine Stellungnahme zu dieser Unterscheidung möchte ich mit Hilfe der Betrachtung einer von seinen Arten darstellen und zwar derjenigen, die von W. E. Sesemann in seinen Aufsätzen „Zum Problem des reinen Wissens“³⁾ und „Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen“⁴⁾ vertreten ist.

1) Über das Schöpfen der Welt aus dem Nichts s. N. Lossky, *The World as an Organic Whole* (1928, Oxford University Press). Zum Begriffe des Geschöpfseins s. den ausgezeichneten russischen Aufsatz von G. W. Florowski, „Das Geschöpf u. das Geschöpfsein“ in der „Prawoslawnaia Mysl“ (Der orthodoxe Gedanke. Arbeiten des orthodoxen theologischen Instituts in Paris, Heft I, 1928).

2) Ich habe mich mit diesem kantianischen Konstruktivismus, Phänomenalismus und Agnostizismus in meiner „Grundlegung des Intuitivismus“ (1908, Niemeyer, Halle), S. 101 ff. auseinandergesetzt.

3) S. Philosophischer Anzeiger II, H. 2 und 3 (1927, Fr. Cohen, Bonn). 4) S. *Commentationes ordinis philologorum* I. 2 (1927, Lietuvos Universiteto, Kaunas).

Sesemann unterscheidet zwischen der gegenständlichen Erkenntnis und dem ungegenständlichen Wissen. In der gegenständlichen Erkenntnis ist ein Gegensatz von Subjekt und Objekt, ein Abstand zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten anwesend. Diese Erkenntnis wird durch die Beseitigung aller Momente des subjektiven Seins aus der zu erkennenden Wirklichkeit erreicht; die logische Formierung, die zur Vergegenständlichung führt, drückt das zu Erkennende mit dem Begriffe aus und hat die Tendenz, zum Wortbegriffe zu erstarrten, d. h. die Gestalt eines dinghaften Seins anzunehmen; die Vergegenständlichung artet in die Verdinglichung, Hypostasierung der Begriffe aus (S. Zum Problem des reinen Wissens, S. 328). Die typische Form der gegenständlichen Erkenntnis findet in der Naturwissenschaft ihre Verwirklichung. Einen ganz anderen Charakter hat das ungegenständliche Wissen, das sich z. B. in der sittlichen, religiösen, ästhetischen usw. Erfahrung verwirklicht (ibid. S. 211). Hier liegt in der theoretischen Haltung des Subjektes keine Verdoppelung in Subjekt und Objekt vor; hier findet das Beteiligtsein des Subjektes am erlebten religiösen, sittlichen, ästhetischen usw. Sein statt. Das Gegebensein dieser Phänomene ist dasjenige der mit dem Selbstbewußtsein und dem Selbstverstehen notwendig verknüpften Erlebnisse. Ein solches Erlebniswissen kann in seiner ursprünglichen Gestalt niemals zu einer begrifflich geformten Erkenntnis werden (ib. S. 211).

Wie es aus den Aufsätzen von Sesemann mit Klarheit folgt, steht dem ungegenständlichen Wissen das ganze Gebiet des Subjektischen unter, d. h. das Subjekt selbst und jede lebendige psychische und geistige Wirksamkeit desselben. Das ist noch nicht alles, sondern dasselbe ungegenständliche Wissen erstreckt sich auch auf jede fremde Wirksamkeit, auf jede schöpferische lebendige Äußerung des Seins.

Die gegenständliche Erkenntnis durch die Begriffe hat den Charakter der Universalität, aber sie ist, sagt Sesemann, von dem Sein abgerissen und unterwirft dieses einer perspektivischen Deformation (ib. S. 333); das ungegenständliche Wissen ist in dem realen Sein versunken, aber auch der Universalität entzogen. Das absolute Wissensideal könnte nur in einer absoluten Selbsterkenntnis erreicht werden, wo die zwischen dem Subjekte und dem Objekte anwesende Transzendenz aufgehoben und das Sein unmittelbar in all seiner Totalität enthüllt würde. Für uns begrenzte Wesen ist ein solches Ideal unerreichbar; unser begrenztes Selbstbewußtsein kann nur als ein Stütz- und Ansatzpunkt des Wissens vom Dasein dienen; und um sein Sosein erkennen zu können, müssen wir uns an die gegenständliche Formung der Erfahrungsdaten wenden. Indem die Philosophie die Mängel dieser gegenständlichen Erkenntnis mittelst des Selbstbewußtseins aufdeckt, veranlaßt sie uns immer von neuem die Grenzen der Einstellungen derselben zu überschreiten und immer neue ungegenständliche Einstellungen zu erobern (ib. 343 f). So geht unsere Bewegung in der Richtung zum Ideale des absoluten Wissens fort.

Die Auffassung Sesemanns ist eine der Formen des erkenntnistheoretischen Dualismus, welche die Reste des gnoseologischen Idealismus, mindestens in Bezug auf das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis, insofern diese in den Begriffen ausgedrückt wird, in sich bewahrt. Ich ersehe die Gründe nicht, warum die Welt der Begriffe und der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt soviel herab-

gesetzt und in ein so unorganisches Verhältnis zum ontischen Wissen gesetzt werden soll. In der Tat, versuchen wir die Weltstruktur im Geiste des konkreten Idealrealismus zu fassen, wie dieser in meinem Buche „The World as an Organic Whole“¹⁾ entwickelt wurde. Jedes reale, d. h. räumlich-zeitliche Sein existiert nicht anders als auf dem Grunde eines idealen, d. h. unzeitlichen und unräumlichen Seins. Dieses ideale Sein ist zweifach: erstens da sind die konkret-idealen, überzeitlichen und überräumlichen substanziellen Agentien, und zweitens die abstrakt-idealen, mathematischen usw. Formen und Gesetze, Gattungs- und Speziesideen usw. Jedes reale Sein ist ein Produkt der Wirksamkeit, der schöpferischen Aeußerung der substanziellen Agentien, die ihre Tätigkeit gemäß den abstrakt-idealen Prinzipien und zwar den mathematischen Formen, den Gattungs- und Speziesideen usw. verwirklichen.

Die zeitgenössische Wissenschaft abstrahiert von diesem komplizierten und von mehreren Schichten zusammengesetzten Seinsbestande das endgültige Resultat der Wirksamkeit, d. h. die in ihrer Ablösung von dem Ganzen toten Wirkungsprodukte, und verfolgt das Ziel, die abstrakt-idealen Prinzipien zu finden, deren gemäß die substanziellen Agentien ihre Tätigkeit zu verwirklichen suchen.

Die abstrakt-idealen Inhaltsgesetze der Wirkungen (z. B. die Strukturgesetze des menschlichen Körpers, die Gattungs- und Speziesideen usw.) sind nur die Normen, die von dem substanziellen Agens vorläufig für die Ausführung bestimmter Handlungen angeeignet und von ihm niemals genau verwirklicht werden. Ebenso sehr bedeuten die statischen Gesetzmäßigkeiten, die z. B. die Physik in einer sehr großen Zahl feststellt, nichts anderes als die Grenze, zu welcher eine Menge der Handlungen von mehreren Agentien strebt, wobei jede solche Handlung durch eine bestimmte Regel normiert und nicht mit einer eisernen Notwendigkeit ihr unterworfen wird.²⁾ Die Unvollständigkeit in der Verwirklichung der Gesetze des Naturinhaltes bringt auf den Gedanken, als ob die Naturgesetze Konstruktionen des Forscherverstandes, oder überhaupt ideale Gegenstandsprinzipien würden, denen gemäß der Gegenstand in dem Wissen existiert, und nicht die metaphysischen, ontologischen Grundlagen der Natur. Nach der von mir entwickelten Lehre ist diese Behauptung des gnoseologischen Idealismus ein Irrtum, dessen Charakter man mit Hilfe eines folgenden Beispiels klar machen kann. Nehmen wir an, daß, nachdem ein Philosoph eine Theorie des konkreten Idealismus konstruiert hat, von der er dann ein Modellschema in seinem Denken bewahrt, er sie in verschiedenen Hörsälen verschieden darstellt, sich verschiedener Worte, Illustrationen usw., je nach der Vorbereitungsstufe der Zuhörer, bedienend. Nehmen wir weiter an, daß, indem ein Psychologe das von dem Philosophen in den verschiedenen Hörsälen gehaltene Benehmen beobachtet, er das allgemeine Schema einsieht, das in dem Denken des Philosophen alle die Einzelfälle seiner Darstellung normiert, und doch sich einbildet, daß in dem Verstande des Philosophen dieses Schema mangelt und daß es nichts anderes als eine Konstruktion ist, die er, der Beobachter, geschaffen hat. Der Irrtum eines solchen Psychologen ist demjenigen des gnoseologischen Idealismus ähnlich.

¹⁾ Oxford University Press, 1928. Die russische Originalausgabe war noch 1917 in Moskau (im Verlag „Put“) erschienen. ²⁾ S. dazu N. Losskij „Svoboda volj“ (Die Willensfreiheit, 1927, Paris) S. 110 ff.

Die von mir vertretene Konzeption bejaht den organischen Zusammenhang zwischen den überzeitlichen und überräumlichen Agentien, den lebendigen schöpferischen Wirkungen derselben in der Zeit und in dem Raume, den abstrakt-idealen Regeln, wegen deren Befolgung das Agens seine Handlungen verwirklicht, und den Wirkungsprodukten. Die zeitgenössische Wissenschaft macht inmitten dieses vielseitigen und viele Schichten aufweisenden Seins eine Auslese: sie abstrahiert sich von der Überzeitlichkeit und der Überräumlichkeit der Agentien, von der lebendigen Aktivität der Wirksamkeit, und konzentriert ihre Aufmerksamkeit nur auf die räumlich-zeitlichen Wirkungsprodukte, auf die äußeren räumlich-zeitlichen Verhältnisse zwischen denselben und auf die Regeln ihres Zugleichseins und ihrer Aufeinanderfolge. Dem, der vergessen oder nicht bemerkt hat, daß ein solcher Forschungsgegenstand Produkt der Abstraktion ist, beginnt es zu scheinen, daß die Natur ein Aggregat der toten Gegebenheiten ist, von denen jede in ihrem eigenen Raumpunkte und Zeitabschnitte in sich geschlossen ist. Sogar die Bewegung scheint einem solchen Verstande eine ununterbrochene Reihe der Körperpositionen im Raume zu sein, die untereinander nur durch die Zeit- und Raumverhältnisse verbunden sind, ohne Beitritt irgendwelches dynamischen Momentes des Bemühens, der Anstrengung, des Strebens, der Wirkung. Darin hat die Lehre ihren Ursprung, daß die Bewegung nur etwas Relatives ist. Unter dem Einflusse der falschen Prämissen (und insbesondere unter dem Einflusse der kausalen Wahrnehmungstheorie, d. h. einer Theorie, welche behauptet, daß ein wahrgenommener Inhalt Produkt der kausalen Wirkung des Gegenstandes auf die Sinnesorgane oder auf das psychische Leben des Subjektes ist), behaupten viele Philosophen der Neuzeit, daß die lebendige Wirkung, Streben, Anstrengung usw., also das dynamische Moment der schöpferischen Erzeugung der Vorgänge überhaupt, gar nicht in der Wahrnehmung gegeben ist und auch nicht darin gegeben werden kann. Demzufolge begegnen sich sogar unter den Naturalisten die Personen, die sich von der lebendigen Wirklichkeit so viel abgelöst und ihren Verstand so viel stilisiert haben, daß sie aufhören, die Wirklichkeit zu bemerken, oder, indem sie die Aktivität unwillkürlich wahrnehmen, dieselbe in ihrer Phantasie entstellen, eine zur Verwandlung derselben in etwas Passives zwingende Theorie konstruierend, z. B. behauptend, daß die gewaltigen Anstrengungen, die die Ringer bei den gegenseitigen Versuchen fühlen, einander auf die Erde zu werfen, passive motorische und Tastempfindungen sind, die durch die zentripetalen Nervenströme erzeugt sind, und nicht die lebendige, intuitiv einsehbare Aktivität selbst.

Indem man vergißt, daß die passiven, nur durch die äußeren räumlich-zeitlichen Verhältnisse vereinigten Daten Abstraktionen sind, kommt man natürlicher Weise zu einer unorganischen Weltanschauung, zu einer mechanischen Weltvorstellung und zum Determinismus. Alle diese Lehren sind Entstellungen des wahren Naturgesichts, welche nicht einmal als Forschungsmethoden notwendig sind. Ein wirklich wissenschaftlich denkender Gelehrter soll sich dessen erinnern, daß sie Abstraktionen sind, und daß er nur eine von dem Ganzen künstlich losgerissene und dadurch verarmte Seite der Wirklichkeit erforscht. Und das ist nicht Alles, sondern er soll in sich das Vermögen erziehen, die Produkte der Aktivität zusammen mit der ganzen lebendigen Lebensgrundlage derselben zu ersehen, wie es dem Verstande der primitiven Menschen, der Künstler und der

Kinder eigen ist, ohne dadurch sich das genaue abstrakte Wissen jener Aktivitätsprodukte berauben zu lassen. Der transzendente Idealismus, der sich nach dem Intuitivismus orientiert, besonders ein solcher Vertreter desselben wie Sesemann, erkennt an, daß wir die Fähigkeit haben, die Aktivität, den dynamischen Seinsaspekt überhaupt, zu erfahren. Aber er behauptet auch, daß diese Erfahrung nicht ein Objekt, sondern ein Erlebniswissen ist, welches das erlebende Subjekt und den erlebten Inhalt nebeneinander in sich enthält, ohne imstande zu sein, sie mit den Begriffen und den Wort-Terminen auszudrücken. Um klar zu machen, ob es möglich ist der Lehre Sesemanns zuzustimmen, bedienen wir uns eines Beispiels. Nehmen wir an: ich beobachte, wie ein starker Mann das Beil in einen Fichtenklotz mit einem mächtigen Hieb hineinstößt, dann dasselbe hoch über seinem Kopfe erhebt und, nachdem er den Axtrücken nach unten gewendet hat, ihn mit einer ungeheueren Kraft auf den Klotz herabfallen läßt, sodaß dieser sich in zwei Teilespaltet, welche in verschiedenen Richtungen auseinanderfliegen. Die Farbe und die Form des Klotzes, diejenigen des Beils, eine Reihe der von denselben eingenommenen Positionen im Raume (passive Elemente, d. h. Objekte, nach Sesemann) werden dabei in der Tat anders beobachtet als die mächtige Aktivität des von dem Holzhauer mit dem Beilaxtrücken dem Klotze versetzten Hiebes, oder die Kraft des Fluges der in verschiedenen Richtungen auseinanderfliegenden Teile des zerschlagenen Klotzes. Indem ich die Aktivität des Holzhauers, seine mächtige Wirksamkeit selbst beobachte, lasse ich mich beinahe mir dieselbe anstecken, wiederhole sie in einer rudimentalen Form und finde den dynamischen Seinsaspekt in meinem Bewußtsein in einer deutlichen Form gewöhnlich nur nach dem Zusammenflusse dieses Selbsterlebnisses mit dem beobachteten Gegenstande vor.

Ich behaupte doch, daß dies Hinzutreten der Subjektstätigkeit zum beobachteten Sein keineswegs eine notwendige Bedingung der Beobachtung selbst ist. Es ist vielmehr Äußerung unserer beständigen Bereitschaft nicht zu theoretisieren, sondern an dem Leben praktisch teilzunehmen; und in dem vorliegenden Falle erweist es sich gelegentlich auch als ein psychologisches Hilfsmittel zum Erkennen der Gegenstände, deren Beobachtung ungewöhnlich ist,¹⁾ da sie für die Befriedigung der alltäglichen Bedürfnisse keine Bedeutung hat. Daß die Beobachtung und das Erkennen derselben Gegenstände auch höchst verfeinert werden können, das läßt sich aus dem folgenden Beispiel ersehen. Nehmen wir an, daß ich eine fremde Aktivität beobachte, die weder auf den Klotz noch auf einen anderen Menschen, sondern auf mich selbst gerichtet ist, z. B. indem ich ringe und, nachdem ich meinen Gegner umarmt habe, mich bemühe die leiseste Veränderung in der Richtung und in dem Charakter seiner Bewegungen wachsam zu bemerken, das Fremde von dem Meinigen deutlich absondernd, da die Verworrenheit hier zu einem Mißerfolge führen würde.

Die feine Empfindlichkeit für den dynamischen Aspekt des lebendigen Seins ist ungemein stark bei den primitiven Völkern, die ihren Verstand noch nicht zu Gefallen der falschen Theorien stilisiert haben. Uns, die wir diese feine Empfindlichkeit verloren haben, gelingt es zum Sehen des lebendigen Seins zurückzukehren nur, indem wir zu den ungewöhnlichen Hilfsmitteln Zuflucht nehmen,

¹⁾ S. meinen Aufsatz über die „Wahrnehmung des fremden psychischen Lebens“ im russischen „Logos“ (1912—1913).

z. B. zu jener künstlerischen Beschreibung, die von diesem Sehen Bergson gegeben hat. Aber eben unsere Fähigkeit solche künstlerische Beschreibungen zu verstehen und zusammen mit Bergson das zu sehen, wovon er spricht, bezeugt, daß man von diesem Punkte aus noch weiter zu den entsprechenden Begriffen und sogar zur Bezeichnung dieser durch die fixierten Termini steigen kann. Dem, welchem es gefällt, das lebendige Sein zu beobachten, sind die Worte wie „Wirken“, „Versuchen“, „Erzeugen“, „Streben“, „schöpferische Aktivität“ usw., Termini, die zum Ausdrücken der das Sehen auf das Leben selbst richtenden Begriffe dienen, sodaß mittelst dieser Begriffe ein genaues und bestimmtes Sehen sich erreichen läßt, dem dadurch keineswegs die Lebendigkeit geraubt wird, und die Dinge sogar sich erweisen nicht so dinghaft zu sein, wie die transzendente Philosophie es darstellt.¹⁾

¹⁾ S. dazu meine Aufsätze über die „Metaphysik der Stoiker als einen unbewußten Idealismus“ und über das „Mythische und das zeitgenössische wissenschaftliche Denken“. („Put“, XIV, Paris, 1928.)