Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität

- Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität
- Fiktion, Fiktionalisierung
- Fiktion und Hypothese
  - Fiktion und Hypothese
  - Die erste grundlegende Voraussetzung
- RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION
  - RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION
  - RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION
  - II. Diese Gruppe leitet schon zu einem Tiefenproblem über:
- Religion und Fiktion. Eine Kantstudie
  - Religion und Fiktion. Eine Kantstudie
  - Hiernach stimmt der Geschichtsschreiber des Materialismus zusammen
  - In diesen vier Begriffen waltet das Gesetz
  - Erst im Einklänge mit diefem Grundgesetze
  - Er lehnt nur den Mystizismus entschieden ab
  - Daraus ergibt sich weiter die rechte Stellung
  - Denkens und den Unterschied der wissenschaftlichen Fiktionen und der religiösen Dichtung.

Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität

Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft. Berlin: Schmidt, 2001 - ISBN 3503-06111-8. 344 Seiten, € 34,80

(Ursula Renate Riedner, München)

Bei Frank Zipfels 1999 an der Universität Mainz vorgelegter und in überarbeiteter Form publizierter Dissertation handelt es sich um eine rein literaturtheoretische Arbeit. Für eine literaturwissenschaftliche Grundlagenforschung im Bereich Deutsch als Fremdsprache ist sie von ihrem theoretischen Ansatz her insofern von Interesse, als sie den Versuch unternimmt, ein zentrales Phänomen der Literatur im Rahmen des Gesamtsystems literarischer Kommunikation zu bestimmen. Zipfels Anspruch ist es, im erklärten Gegensatz zu bisher vorliegenden literaturtheoretischen Arbeiten literarische Fiktion als ein komplexes sprachlich-ästhetisches Phänomen sowohl in Bezug auf die Textstruktur, als auch unter dem Aspekt der Textproduktion und der Textrezeption sowie im Zusammenhang der institutionalisierten und sozial wie kulturell bestimmten Praxis zu erfassen. Dabei geht es ihm darum, bereits vorliegende Erklärungsansätze, die in jeweils unterschiedlichen literaturtheoretischen Zusammenhängen stehen, miteinander zu vermitteln und in ein Gesamtmodell zu integrieren. Hierin liegt die Stärke, aber auch die spezifische Problematik der Arbeit, auf die im folgenden noch einzugehen sein wird.

Das erste Kapitel dient zunächst einer ersten grundlegenden Abgrenzung der Begriffe: Fiktion umfaßt als Oberbegriff den gesamten Phänomenbereich, innerhalb dessen zwischen der Fiktivität des Dargestellten und der Fiktionalität des Textes zu unterscheiden ist. Der Begriff der Fiktivität betrifft die narratologische Kategorie der Geschichte und bezeichnet - so Zipfels erste, an konventionelle lexikalische Bestimmungen anknüpfende Bestimmung - die »Nicht-Wirklichkeit des Dargestellten« (68). Der Begriff der Fiktio- nalität ist dagegen der narratologischen Kategorie der Erzählung bzw. des Erzählens vorbehalten und damit auf die sich aus der Fiktivität der Geschichte ergebenden Erzählstrukturen eingegrenzt.

Im zweiten Kapitel legt Zipfel seine sprach- und literaturtheoretischen Prämissen dar. Zipfel situiert seine Arbeit im Rahmen eines kommunikationsorientierten literaturwissenschaftlichen Ansatzes, der literarische Texte als Form sprachlichen Handelns versteht und Ergebnisse der Sprechakttheorie sowie der Textlinguistik einbezieht. So geht er davon aus, daß Texte, die er aufgrund der ihnen zugrundeliegenden zerdehnten Sprechhandlungssituation (Ehlich) als »Kommunikationsangebote« (36) bestimmt, grundsätzlich über eine dominierende Illokution verfügen, der weitere Illoku- tionen untergeordnet sein können. »Texte werden als das Ergebnis sprachlicher Tätigkeiten angesehen, dessen [sic!] Be- deutung und Funktion nur unter Berücksichtigung des jeweiligen Sprachhandlungszusammenhangs zu klären sind.« (38) Diesen Anspruch löst die Arbeit jedoch zunächst leider nicht ein. So dienen das dritte und vierte Kapitel vorwiegend einer Typologisierung möglicher Textstrukturen fiktionaler Texte im Zusammenhang der Geschichte (Kapitel 3) und des Erzählens (Kapitel 4). Besonders im dritten Kapitel, das sich mit den Möglichkeiten einer genauen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem in der Geschichte Dargestellten und der Wirklichkeit befaßt, bleibt die Frage nach den kommunikativen Funktionen

verschiedener Arten der Fiktivität der Geschichte vollständig ausgespart. Fiktive Geschichten bestimmt Zipfel als »nichtwirkliche Geschichten, Geschichten, die nicht darstellend oder berichtend auf ein Geschehen in der Alltagswirklichkeit bezogen sind« (76). Zur Differenzierung verschiedener Arten der Fiktivität greift Zipfel auf die drei, für die Geschichte grundlegenden Elemente Ereignisträger, Ort und Zeit zurück. Verschiedene Arten der Fiktivität ergeben sich dabei daraus, daß nicht alle Elemente fiktiv sein müssen. Vielmehr stehen in fiktiven Geschichten fiktive und reale Elemente zumeist in einem komplexen Verhältnis. Denn auch für den Fall, daß Ereignisträger, Ort und Zeit der Geschichte fiktiv sind, bleiben »fiktive Welten stets in der ein oder anderen Weise auf die Wirklichkeit bezogen« (82). Leider bezieht der Autor gerade hier die Ergebnisse einer über ein rein referentielles Verständnis von Geschichten hinausgehenden Erzählforschung nicht ein. So hätten z. B. durch eine Einbeziehung der von Ehlich (1984) formulierten These, daß in fiktiven Geschichten der direkte Bezug der einzelnen Handlungselemente zur Wirklichkeit zwar aufgelöst ist, die Struktur der Handlung selbst jedoch auf die Wirklich- keit bezogen bleibt, durchaus noch weiterführende Einsichten in das komplexe Verhältnis von fiktiver Geschichte und Realität gewonnen werden können.

Den Auswirkungen der Fiktivität der Geschichte auf die Struktur des fiktionalen Erzählens sucht der Autor im vierten Kapitel über eine an die narratologischen Ansätze von Dorrit Cohn (1995) anknüpfende grundlegende Unterscheidung von fiktionalem und faktualem Erzählen nachzugehen. So unterscheiden sich fiktionale von faktualen Erzählungen - so Zipfel - durch eine »Verdoppelung der Sprachhandlungssituation« (117). Dabei wird zwischen der textinternen Sprachhandlungssituation, die sich zwischen dem Erzähler und der in den Text eingeschriebenen Rezipientenrolle ergibt, und einer externen Sprachhandlungssituation zwischen Autor und empirischem Leser differenziert. Der sich anschließenden typologischen Beschreibung verschiedener Formen von Fiktionalität innerhalb der internen Sprachhandlungssituation legt der Autor Gerard Genettes rein strukturalistisch beschreibende Unterscheidung von homodiegetischem und heterodiegetischem Erzählen (Genette 1994) zugrunde. Dabei sieht er allerdings, wie schon im dritten Kapitel, von einer kommunikativ-funktionalen Bestimmung der verschiedenen Formen weitgehend ab.

Für wesentlich interessanter halte ich in diesem Zusammenhang das fünfte und sechste Kapitel der Arbeit, in denen das Phänomen literarischer Fiktion im Zusammenhang der Textproduktion (Kapitel 5) und der Textrezeption (Kapitel 6) diskutiert wird. Zipfels Überlegungen zur Textproduktion beginnen mit einer kritischen Diskussion von Searles Bestimmung fiktionaler Rede als Vorgeben (pretense) von Behauptungen (Searle 1974/75), die er als satz-bezogen und aufgrund der fehlenden Differenzierung von Autor und Erzähler kritisiert. Gerade darin sieht Zipfel jedoch den Ansatzpunkt für eine Bestimmung der Fiktion von der Seite der Textproduktion her. So versteht er die Produktion eines fiktionalen Erzähltextes als intentionale Sprachhandlung, die darauf abzielt, daß der Leser die im Text geäußerten Propositionen in der Haltung des make-believe (Currie 1990) rezipiert: »[…] der Autor intendiert, daß der Leser den Erzähl-Text als eine von einem Erzähler dargebotene Erzählung über eine innerhalb der Welt des Erzähl-Textes wahre Geschichte rezipiert.« (228)

Das fiktionsspezifische Rezeptionsverhalten bestimmt Zipfel in Kapitel 6 dementsprechend als »make-believe-Spiel« (249), das der Leser aufgrund spezifischer textueller Fiktionssignale im Rahmen der institutionalisierten, sozial wie kulturell bestimmten Praxis Fiktion (Kapitel 7) aufnimmt. Dabei bestehe, wie Zipfel darlegt, der eigentliche Zweck des make-believe-Spiels nicht

darin, »daß der empirische Leser eine fiktive Geschichte als wahr rezipiert, sondern vielmehr darin, daß der empirische Leser die Position des fiktiven Adressaten einnimmt« (251). So erweist sich die Rezeption fiktionaler Texte als eine spielerische Positionsverschiebung, der eine spezifische Erlebnisqualität zukommt, die als Doppelstruktur von Partizipation und Distanz beschrieben werden kann:

»Die doppelte Perspektive des Lesers auf den fiktionalen Text erklärt sich sprachhandlungstheoretisch damit, daß der Rezipient einerseits die Position des fiktiven Adressaten einnimmt und andererseits jedoch immer auch ein empirischer Leser bleibt. Die beiden Rezeptionshaltungen schließen sich nicht aus, sie sind miteinander kompatibel […]. Mitspielen und Beobachten sind zwei komplementäre Haltungen, die zu einer adäquaten Rezeption fiktionaler Texte notwendig sind.« (259)

Dem Leser den Weg in die für die Rezeption fiktionaler Texte konstitutive Doppelstruktur von Partizipieren und Beobachten zu zeigen, ist nicht zuletzt auch Aufgabe einer interkulturellen Literaturvermittlung. Hierbei bietet die grundlegende Erkenntnis dieser Struktur eine wichtige Hilfe. Die Erforschung der Frage, inwieweit dabei im Rahmen der institutionalisierten Praxis Fiktion mit jeweils spezifisch kulturellen Unterschieden zu rechnen ist, muß dagegen einer interkulturellen Literaturwissenschaft überlassen bleiben.

Literatur

Cohn, Dorrit: »Narratologische Kennzeichen der Fiktionalität«, Sprachkunst 26 (1995), 105-112.
Currie, Gregory: The Nature of Fiction. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Ehlich, Konrad: »Handlungsstruktur und Erzählstruktur. Zu einigen Kennzeichen des Weiterentwickelns von Erzählanfängen.« In: Ders. (Hrsg.): Erzählen in der Schule. Tübingen: Narr, 1984, 126-175.
Genette, Gerard: Die Erzählung. München: Fink, 1994.
Searle, John R.: »The Logical Status of Fictional Discourse«, New Literary History 6 (1974/75), 319-332.

Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität.pdf

Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität..odt

Fiktion, Fiktionalisierung

Bezugspunkte des Bedeutungsspektrums bilden die lateinischen Begriffe fictio und fictum sowie das Verb fingere (vgl. Zinsmaier 1996, 342; Gabriel 1997, 595; Japp 1995, 47; Stierle 2001, 381). In der Forschung werden insgesamt drei Bedeutungskomplexe von Fiktion genannt, die auch im Kontext des interdisziplinären Lite- ratur-und-Ökonomie-Diskurses von Bedeutung sind: „Bildung und Darstellung, Annahme bzw. Hypothese, Erfindung und Lüge" (Schabacher 2007, 42). In der Alltagssprache wird ‚Fiktion' bis heute im Allgemeinen mit Schein, Lüge und Betrug assoziiert und als Gegensatz zum Faktualen betrachtet. So wurde die Bedeutung von Fiktionen zur Bildung von Vorstellungen und Hypothesen in einem erkenntnistheoretischen Sinne (vgl. Iser 1983, 137) lange Zeit unterschätzt. Dabei spielt das Konzept der Fiktion bereits seit der Antike eine zentrale Rolle im juristischen Diskurs (vgl. Meurer 1973). Im deutschsprachigen Raum ist fictio als Konzept zwar seit Ende des 17. Jh.s im juristischen und philosophischen Kontext bekannt und findet (wenn auch selten) bereits im Rahmen der Dichtungstheorie des 18. Jh.s Verwendung, doch avanciert der Begriff der Fiktion erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s zu einem zentralen Terminus der Literaturtheorie (vgl. Schabacher 2007, 46). Schnittstellen zwischen literarischer und ökonomischer Fiktion ergeben sich spätestens um 1700 im Zuge einer Aufwertung des Konzeptes der Wahrscheinlichkeit und der Entstehung mathematischer Theorien der Probabilität, die sich in der Ästhetik des Romans spiegeln (vgl. ebd., 45).
Bereits im 18. Jh. werden bestimmte Aspekte der Geld- und Kreditwirtschaft wie etwa Papiergeld als ‚fiktiv' bezeichnet (vgl. Vogl 2011, 71-72), und der Begriff des fiktiven Kapitals' entwickelt sich nachfolgend zu einem zentralen Topos im kapitalismuskritischen Diskurs. Der mit Marx und Engels befreundete Autor Georg Weerth spricht 1848 mit Blick auf die Getreidespekulation von „fiktiven Metamorphosen [...] auf dem Papiere"; das einzig „Nichtfiktive, das Reelle" sei dabei der „Gewinn" (Weerth 1848, 1-2). „Kredit und fiktives Kapital" lautet die Überschrift eines Kapitels in Karl Marx' Das Kapital (Bd. 3, 5. Abschn., 25. Kap.). Hier heißt es: „Die Bildung des fiktiven Kapitals nennt man kapitalisieren" (Marx und Engels 1956 ff., Bd. 25, 484). Marx betrachtet die Entstehung fiktiven Kapitals als Grundlage der Entwicklung des Kapitalismus. Ganz in diesem Sinne ist für Marx der „größte Teil" des „Geldkapitals [...] rein fiktiv" (ebd., Bd. 25, 488). Die einfachste Form fiktiven Kapitals besteht in der Zahlungsverpflichtung aus einem Bankkredit (^ Kredit und Schuid[en]). Fiktiv ist dieses Kapital insofern, als es nur durch den Gläubiger, also in dessen Vorstellung, als Zahlungsversprechen in der Zukunft existiert, aber vorab schon gehandelt wird.

https://doi.org/10.1515/9783110516821-018

In Zeiten von Wirtschafts- und Finanzkrisen wird der Begriff des fiktiven Kapitals reaktiviert, um eine fortschreitende Fiktionalisierung der Finanzmärkte und -produkte zu markieren, zuletzt etwa im Zuge der Globalisierung und der Digitalisierung von Finanzmärkten und der daraus entstehenden (Finanz-)Krisen (vgl. Künzel 2011). Durch die technisch ermöglichte Entkoppelung der Geldzirkulation von den Dimensionen Zeit und Raum (vgl. Schnaas 2010, 122) wird es zunehmend schwieriger, ‚reale' von fiktiven" Transaktionen zu unterscheiden und den (realen) gegenwärtigen Wert eines bestimmten Finanzproduktes zu bestimmen. Die Symbiose zwischen Geldwirtschaft und Börsentechnologie hat der amerikanische Autor Don DeLillo eindrucksvoll in seinem Roman Cosmopolis (2003) beschrieben. Dieser Aspekt wurde auch in zahlreichen

deutschsprachigen Romanen thematisiert, die im Kontext der letzten globalen Finanzkrise (ab 2007) erschienen sind (vgl. u. a. Divjak 2007, 13, 21; Magnusson 2011, 110, 175, 178).

Die Wirtschaftswissenschaften sehen sich nicht allein dem Vorwurf ausgesetzt, unfähig zu sein, „ihre eigenen Fiktionen auch als solche zu erkennen" (Esposito 2007, 88). Der Wirtschaftssoziologe Jens Beckert konstatiert gar, dass der Begriff ‚Fiktion' dem ökonomischen Diskurs bis heute völlig fremd sei (vgl. Beckert 2011, 5). Diese Feststellung ist allerdings nur bedingt zutreffend, da zumindest der Begriff des fiktiven Kapitals seit dem 19. Jh. existiert. Im Laufe des 20. Jh.s führte allerdings das Bestreben, die Ökonomik von ihren geistes- und sozialwissenschaftlichen Wurzeln zu lösen und sich als quasi mathematisch-naturwissenschaftliche Disziplin zu etablieren, zu einer weitgehenden Ausblendung bzw. Leugnung fiktionaler Aspekte (vgl. G. Rist 2011, 25-30). Was die Funktion von Fiktionen in ökonomischen Diskursen betrifft, ist zu unterscheiden zwischen Akten des Fingierens auf der Mikroebene, sprich: ökonomischen Transaktionen (vgl. Beckert 2011, 11), und sogenannten Super-Fiktionen („superior fiction"; Heinzelman 1980, 178) - allen voran das Geld, aber auch Wertpapiere, das Kreditwesen, Märkte und Marktmodelle zählen dazu. Joseph Vogl spricht in diesem Zusammenhang von der „Effizienz von Fiktionen, die das Selbstverständnis von Gesellschaften instruieren, soziale und symbolische Praxen ausrichten und intuitiv gerechtfertigte Bilder oder Evidenzen für Funktionsbegriffe und Handlungsoptionen bereitstellen" (Vogl 2011, 55).

Als ökonomische Ur-Fiktion, gilt die sogenannte „Geldfiktion" (Schnaas 2010, 16), die darin besteht, dass sich die Bedeutung des Geldes - insbesondere des Papiergeldes bzw. der Banknote - allein aus dem Versprechen bzw. Glauben an eine Einlösung in der Zukunft ergibt. Zu den Paradoxien der Geldfiktion zählt allerdings die Prämisse, dass die Fiktion nur dadurch aufrechterhalten werden kann, dass auf eine vollständige Realisierung verzichtet wird (vgl. Bonus 1990, 160). Damit entspricht die Funktionsweise der Geld- bzw. Goldfiktion eben jener der fiktionalen Rede als einer nicht-behauptenden Rede, die keinen Anspruch auf Referentialisierbarkeit oder auf Erfülltheit erhebt (vgl. Gabriel 1975, 28), und bietet ein weiteres Argument für die in der literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschung vertretene These, dass „[a]lles, was über Geld gesagt wird, [...] auch über die Literatur gesagt werden" könne (Gernalzick 2000, 153).

Ohne sich explizit auf literaturtheoretische Konzepte zu beziehen, knüpft der Wirtschaftswissenschaftler Holger Bonus an das Fiktionsmodell von Wolfgang Iser an, wenn er von einer „latenten Unwirklichkeit" bzw. einer „bedingten Realität" von Geld, Gold und Wertpapieren spricht (Bonus 1990, 8). Nach Iser fungiert das Fiktive als ein Bearbeitungsmodus, der dem Imaginären seine Bestimmtheit gibt und es damit zugleich an die Realität heranführt (vgl. Iser 1983, 122-124). Fiktionen erweisen sich daher nicht zuletzt als Bedingungen für das Herstellen von Welten, deren Realitätscharakter wiederum nicht zu bezweifeln ist: „Fiktion [...] ist etwas anderes als reine Phantasie, weil sie eine eigene Realität entwirft und die fiktive Realität reale Auswirkungen hat" (Esposito 2007, 120). Ähnlich wie schon der Börsenspekulant in Zolas L'Argent „Dichter der Million" genannt wurde (Zola 1983a, 166; vgl. Zola 1960 ff., Bd. 5, 219), behauptet der Protagonist in Don DeLillos Roman Cosmopolis: „The things I imagine become facts. They have the time and space of facts" (DeLillo 2004,192); und Marlene Streeruwitz lässt die Hauptfigur ihres Romans Kreuzungen „Romane machen": „Er musste nicht schreiben. Er machte. Er tat. Die Fehler waren dann eben auch Wirklichkeit" (Streeruwitz 2010, 62).

Es überrascht nicht, dass die Verwandtschaft zwischen ökonomischen und literarischen Fiktionen insbesondere in literarischen Werken herausgearbeitet wird. Die schöpferische Kraft, die hier

thematisiert wird, ist poiesis, das Vermögen, (fiktionale) Welten zu schaffen. Dabei besteht die Besonderheit ökonomischer Fiktionen darin, dass sie darauf ausgerichtet sind, den Status der Potentialität - den sie mit literarischen Fiktionen teilen - zu überschreiten und Realitäten in der Zukunft zu schaffen, indem „Geschäftsvisionen, Träume und Phantasien als morgen schon herbeigewirtschaftete Realität" (Goetz 2012, 108) verkauft werden. Anders als literarische Fiktionen, die im Modus des „Als-Ob" (Iser 1983, 139), des Möglichen, operieren, sind ökonomische Fiktionen darauf angelegt, imaginierte in „wahrscheinliche Zukünfte" (Vogl 2011, 25) zu überführen, sprich: Erwartungen und Wünsche so zu behandeln, als sei es gewiss, dass diese Realität werden - obwohl nicht einmal „eine korrekt berechnete Wahrscheinlichkeit auf die Zukunft eine Sicherheit bietet" (Esposito 2007, 10). In diesem Punkt scheint sich das ökonomische Prinzip einer „gegenwärtig-reale[n] (Zukunfts-)Illusion" (Schnaas 2010, 59) mit dem Anspruch der literarischen Gattung des Märchens zu decken, „eine mächtigere, wesentlichere Wirklichkeit darzustellen" (Lüthi 2004, 118).

All dies deutet darauf hin, dass ökonomischen Narrativen eine besondere Form des „Fiktionsvertrag[es]" (Eco 1994, 103) zugrunde liegt. Während fiktionalliterarische Texte als „vorbildliche Diskursform" gelten, da „sie ihre Fiktionalität offen legen und nicht verschleiern" (Zipfel 2001, 69; vgl. Iser 1983, 135), versuchen sich ökonomische Fiktionen selbst zu beglaubigen, indem sie auf die selbstreferentielle Funktion von Fiktionssignalen verzichten. Birger Priddat spricht in diesem Zusammenhang von „economics of persuasion" (Priddat 2014, 159). Diese bewirken nicht nur, dass der fiktionale Status des Dargestellten verschleiert wird, sondern dass zuweilen nicht einmal überdeutliche Fiktionssignale - wie Merkmale des Wunderbaren bzw. Märchenhaften - als solche wahrgenommen werden. Dies führt unter anderem dazu, dass Szenarien, die in anderen Kontexten dezidiert als unrealistisch oder als Lüge abgetan würden, in bestimmten ökonomischen Kontexten geglaubt werden (vgl. Künzel 2017). Möglicherweise liegt in diesem Fall eine Übererfüllung des Fiktionsvertrages bzw. ein Ernstnehmen von Fiktionen vor (vgl. Hutter 2015, 24-27, der „Kunst und Wirtschaft als ernste Spiele" betrachtet).

Inzwischen ist die Bedeutung des Fingierens als Kulturtechnik „im Dienst der Erkenntnis und Lebenspraxis" (Fulda 2011, 182) für andere Bereiche außerhalb der (fiktionalen) Literatur erkannt worden, so auch für die Ökonomie (vgl. Künzel 2014). Beckert hat die zentrale Rolle der Fiktionalität für ökonomische Transaktionen untersucht (vgl. Beckert 2016). Seine These lautet, „dass Entscheidungen intentional rationaler Akteure in Fiktionen verankert sind" (Beckert 2011, iii). Fiktionalität definiert Beckert in diesem Kontext als „the inhabitation in the mind of an imagined future state of the world" (ebd., 1). Akte des Fingierens setzen laut Beckert dort an, wo trotz der mit den Mitteln rationaler Wahrscheinlichkeitsrechnung gewonnenen Erkenntnisse Unsicherheiten bzw. Erkenntnislücken in Bezug auf Ereignisse in der Zukunft bestehen (vgl. ebd., 6). Fiktionen sind insofern als Medien zur Verarbeitung von Unsicherheitsmomenten besonders geeignet, da sie bei aller Unsicherheit und bei allem Risikobewusstsein Handlungsfähigkeit gewährleisten.

Fiktion, Fiktionalisierung.pdf

Fiktion, Fiktionalisierung.odt

Fiktion und Hypothese

Fiktion und Hypothese

Fon Dr. M, Kronenberg, Berlin.

Wenn man die vergangene Kulturperiode, insbesondere die letzten zwei bis drei Menschenalter, nach ihrem besonders hervorstechenden Zuge charakterisieren wollte, so pflegte man sie mit gutem Grunde als das Zeitalter der Technik zu bezeichnen. Dieser Ausdruck wird nicht immer in genau demselben eindeutigen Sinne genommen. In seiner allgemeinsten, umfassendsten Bedeutung weist er jedenfalls zunächst auf die Tatsache hin, daß in dieser Periode der Sinn der Menschen in ganz besondrem Maße auf das Praktisch-Nützliche. auf das, was unmittelbar dem Leben dienen könnte, gerichtet war, und daß daher auch das theoretische Interesse dem praktischen überwiegend untergeordnet, die Erkenntnis von der Trage nach ihrer praktischen Verwertbarkeit teils veranlaßt, teils wenigstens stark mitbestimmt wurde. Das gilt nicht bloß, wie man häufig- meint, für die Technik im engeren Sinne, derjenigen nämlich, die mit den theoretischen Naturwissenschaften verschwistert ist; es gilt z. B. ebenso für die Technik des sozialen Lebens, deren Aufgaben und Bedürfnisse zahlreiche Zweige der Sozialwissenschaft teils in stärkster Weise beeinflußt und bestimmt, teils überhaupt erst ins Leben gerufen haben.

Unter solchen Umständen ist es erklärlich genug, daß allmählich in immer stärkerem Grade die Meinung um sich griff, nicht bloß dieses oder jenes einzelne Erkenntnisgebiet, sondern die Erkenntnis überhaupt sei unter technischen Gesichtspunkten zu betrachten, das Denken werde nicht nur tatsächlich von den praktisch-nützlichen Lebenszwecken bestimmt, sondern müsse ihnen auch immer bewußter untergeordnet und in ihren Dienst, gestellt werden. Ja, für diese Auffassung mußte so schließlich das Denken selbst einen technischen Charakter annehmen, als ein Mechanismus, eine Maschine, ein Instrument im Dienste des Lebens betrachtet werden, die Logik also als eine Art Technologie des Erkennens zu gelten haben

Diese Auffassungsweise ist denn auch in der jüngsten Vergangenheit vielfach schon hervorgetreten, bald mehr, bald weniger deutlich und bestimmt, das eine Mal innerhalb engerer Grenzen, und dann wieder in ausgedehnterem Maße. Aber sie hat bis jetzt wohl noch keinen so klaren und konsequenten Ausdruck gefunden wie in dem unlängst erschienenen Werke des Hallenser Philosophen Hans Vaihinger über die Philosophie des Als Ob1). Es hat in dieser Hinsicht auch

'} Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Diktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit von verschiedenen Seiten her berechtigte Aufmerksamkeit gefunden, so daß der umfangreiche Band von 800 Seiten schon nach kurzer Zeit in der eben vorliegenden zweiten Auflage erscheinen konnte.

Zu diesem Erfolge des Buches haben wohl seine Schicksale und die eigenartigen Umstände, unter denen es ans Licht trat, einiges beigetragen. Es ist seinen wesentlichen Hauptstücken nach bereits vor mehr als einem Menschenalter, Ende der .siebziger Jahre, entstanden und alsdann infolge mannigfacher innerer und äußerer Hemmungen, über die im Vorwort eingehend berichtet wird,

liegen geblieben. Dies war der Grund, weshalb der Verfasser sich beim ersten Erscheinen zunächst nur als Herausgeber, also mit der Fiktion, daß ein anderer das Buch verfaßt habe, bezeichnete und erst nachträglich, als das Werk Anklang fand und vielfach sehr beifällig begrüßt wurde, sich zu seiner Autorschaft bekannte. Denn „was der Fünfundzwanzigjährige geschrieben hat, dem steht der Sechzigjährige ganz anders und als ein ganz anderer, ja. als ein Fremder, gegenüber. Mit gereifter Kritik sieht der Ergraute die vielen Unvollkommenheiten des Jugendwerkes, und er mußte es daher für eine Art Anmaßung halten, wenn er ohne weiteres der wissenschaftlichen Welt zumutete,. das als sein Werk aufzunehmen, was nicht mehr sein Werk ist, und das doch seinen unterdessen bekannt gewordenen Namen getragen hätte.". Dazu kommt dann als weiterer bestimmender Grund, daß dem Verfasser eben erst' jetzt die Zeitdisposition günstig erschien für die Aufnahme seiner Gedanken. Er nennt in dieser Hinsicht zahlreiche Namen und literarisch-wissenschaftliche Erscheinungen, die sich mit seiner Auffassung im ganzen oder im einzelnen nah berühren, und er zieht diese auch im Fortgang des Werkes immer wieder zur Stütze seiner Darlegungen heran.

Indessen ist es doch natürlich vor allem der innere Wert des Buches, der die weitgehende Beachtung, die es gefunden, durchaus rechtfertigt. Es verdient solche auch an dieser Stelle um so mehr, als der Verfasser ausdrücklich hervorhebt und weiterhin erweist, daß zu jener Zeit, als seine Gedanken bereits feststanden, sie „im wesentlichen beeinflußt waren durch mathematische und naturwissenschaftliche Studien, besonders durch den damals in seiner Vollblüte stehenden Darwinismus und dessen erste Anwendungen aut einem Anhang über Kant und Nietesche; von Hans Vaihinger. 2. durchgesehene Auflage. Berlin 1913-, Verlag von Reuther & Reichard.

das geistige Leben". Ei nennt dann als diejeni- gen Philosophen, die ihn „am stärksten gepackt hatten", Kani und Schopenhauer sowie den von beiden abhängigen F. A. Lange. Letzterer, dem die Grundgedanken des Werkes von Vaihinger brieflich dargelegt worden waren, schrieb kurz vor seinem Tode an den Verfasser den Satz, welcher jetzt dem Werke als Motto vorangesetzt ist: „Ich bin überzeugt, daß der hier hervorgehobene Punkt einmal ein Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie werden wird." In zweiter Linie waren dann auch Fichte und Hegel von Einfluß auf den Verfasser, sodann der Empirismus und Positivismus von J. St. Mill, die Psychologie von Wundt und Steinthal, sowie das Werk von Horwicz „Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage", von dem er bekennt, daß es einen „unauslöschlichen Eindruck" auf ihn gemacht habe.

Die erste grundlegende Voraussetzung

Die erste grundlegende Voraussetzung ist für Vaihinger die Unterordnung der Intelligenz unter den Willen, der Theorie unter die Praxis. Er berührt sich also aufs nächste nicht nur mit dem Voluntarismus, sondern auch mit dem neuzeitlichen Pragmatismus1), der den Wert jeder Einsicht danach bemißt, was sie für die praktischen Lebensbedürfnisse und Forderungen bedeutet. Vaihinger zitiert zustimmend das Wort, Steinthals: „Wir. bedürfen des Wissens von der Welt der Dinge und von unserem Selbst und von dem Zusammenhänge der Dinge untereinander und mit uns, um leben zu können." Steinthal führt — ganz im Sinne der modernen Betrachtungsweise ■— drei Hauptarbeiten an, zu denen das Wissen berufen ist: Aufsuchung der Nahrung, Einleitung der Befruchtung, Schutz vor Unwetter. „Das Wissen ist also ein dem Haushalt der Natur unentbehrlicher Faktor. Es tritt zu den physikalischen und chemischen Wirkungen hinzu, um den Bestand des Menschengeschlechts und des Tierreichs zu ermöglichen; es führt die materiellen Bedingungen herbei, deren das Leben bedarf."

Dementsprechend ist nach Ansicht des Verfassers auch die Erprobung der Richtigkeit logischer Produkte durchaus in die Hand der Praxis gelegt, und der „Zweck" des Denkens ist ihm nicht die Abspiegelung einer äußeren objektiven Welt, sondern die Ermöglichung der Berechnung des Geschehens und des Einwirkens auf das letztere. Und in demselben Sinne hat die ganze Vorstellungswelt in ihrer Gesamtheit (von der ja die logischen Produkte nur ein Teil sind) „nicht die Bestimmung, . ein Abbild der Wirklichkeit zu sein — es ist dies eine ganz unmögliche Aufgabe —, sondern ein Instrument, um sich leichter in derselben zu orientieren. Im gesamten Gefüge des kosmischen Geschehens sind

t) - Vg], hierzu 2. Jahrgang der Naturwissenschaften, Heft 3 (16. I. 1914), Seite 66 und 67; sowie im zweiten Teile dieses Aufsatzes Heft 24. auch die subjektiven Denkbeweguugeii mit einbegriffen. Sie sind die höchsten und letzten Resultate der ganzen organischen Entwicklung; die Vorstellungsweit ist gleichsam die letzte Blüh' des ganzen kosmischen Geschehens; aber darum eben ist sie kein Abbild desselben im gewöhnlichen Sinne. Die logischen Prozesse sind ein Teil des kosmischen Geschehens und haben zunächst nur den Zweck, das Leben der Organismen zu erhalten und zu bereichern; sie sollen als Instrumente, dienen, um den organischen Wesen ihr Dasein zu vervollkommnen."

Als Instrumente sind sie zu betrachten! Das ist hier im genaueren Wortsinne zu nehmen. Denn eine grundlegende Voraussetzung ist finden Verfasser auch die mechanistische Vorstellungsweise, die ihren Geltungsbereich auch unbedingt auf alles Psychische erstreckt. Er sagt ausdrücklich: „Man muß nur energisch mit dem Vergleich der psychischen Vorgänge mit mechanischen Vorgängen Ernst machen, nicht nur mit mechanischen Vorgängen in dem Sinn rein physikalischer Phänomene, sondern auch in dem Sinn, in welchem die Mechanik die mechanischen Vorrichtungen zur Ausnützung und Kraftsteigerung, also z. B. Hebel, Rolle, Schraube, schiefe Ebene usw. betrachtet.

In der Mechanik des Geistes finden ähnliche Vorgänge statt. Die psychischen Vorgänge sind nicht bloß in dem Sinne .mechanisch, daß sie mit gesetzlicher Notwendigkeit erfolgen, daß die Verbindungen, Verschmelzungen und Apperzeptionen mechanisch vor sich gehen, sondern sic folgen auch in dem Sinne den Gesetzen ihrer eigenen spezifischen Mechanik, als durch solche mechanischen Vorrichtungen, wie sie auch die physische Mechanik kennt, die elementaren, von der Natur dar- gebotenen Kräfte .verarbeitet und verwertet, werden. Die Psyche ist also nicht allein in dem Sinne eine Maschine, als in ihr alles nach psychomechanischen und psychochemischen Gesetzen vor sich geht, sondern auch in dem Sinne, daß durch diese mechanischen Vorgänge die natürlichen Kräfte gesteigert werden. Eine Maschine ist eine solche Vorrichtung des praktischen Mechanikers, durch welche eine verlangte Bewegung rnit dem geringsten Kraftaufwande ausgeführt wird. Dies Erfordernis erfüllt die menschliche Psyche, unter dem Gesichtspunkt einer psychischen Maschine betrachtet, in hohem Grade; darum eben ist sie zweckmäßig-".

Der Verfasser untersucht nun freilich diese psychische Maschine nicht in ihrem ganzen Umfange und nach allen ihren Verrichtungen; ja auch nicht einmal alles das, was gemeinhin unter dem Begriff der Logik und Erkenntnislehre befaßt zu werden pflegt. Vielmehr beschränkt er sich auf denjenigen Teil, den er als Theorie der Fiktionen (und Hypothesen) bezeichnet, aber allerdings in dem Sinne, daß von hier aus fortdauernd Streiflichter auf den ganzen Umkreis der logischen Funktionen fallen und so der ge-
samte Mechanismus des Denkens, ja weiterhin selbst die wichtigsten allgemeinen psychischen Funktionen durchleuchtet werden. Denn „wie man die psychische Maschine selbst wieder in einzelne Teile und Mechanismen zerlegen kann, und wie man dann die ganze Tätigkeit der Maschine als den Zweck betrachten kann, dessen Erfüllung der Teilmechanismus erleichtert (Zweck ist also ein Relatives) — so kann man auch das Denken, die Denkmasehine, wieder zerlegen in ihre einzelnen Teile, und die ganze Tätigkeit der Denkmasehine als Zweck betrachten, dem die einzelnen Vorstellungen dienen". In diesem Sinne ist „die logische Theorie der Fiktionen nichts als eine ausgeführte Mechanik des Denkens, oder, um die beiden Bedeutungen der Mechanik nicht zu kon fundieren, eine Maschinenlehre des Denkens, eine Technologie der logischen Funktion".

Unter der fiktiven Tätigkeit der logischen Funktion versteht der Verfasser gewisse Kunstgriffe des Denkens, vermittelst deren er versucht, sein Ziel indirekt, auf Umwegen zu. erreichen — das Produkt dieser fiktiven Tätigkeit sind die Kunstbegriffe oder Fiktionen. Diese sind also psychische Instrumente ähnlich den physischen, vergleichbar etwa den künstlichen Verlängerungen und praktisch zweckmäßigen Kraftsteigerungen des Armes und der Hand durch die. zahlreichen mechanischen Geräte und Werkzeuge (Hebel, Bohrer usw.). Wie mit derartigen Werkzeugen der Arm sein praktisches Ziel, die erstrebte Bewegung von Körpern oder Körperteilen, erreicht, die ihm ohne solche künstlichen Umwege nicht möglich wären, so erreicht die Psyche mit den Fiktionen ähnlich auch ihr praktisches Ziel, nämlich die Bewegung von Vorstellungen im Sinne ihrer Reduktion auf unmittelbare Empfindungen. Denn durch diese letzteren allein — auch das ist eine grundlegende Voraussetzung Vaihingers, die ihn in Übereinstimmung bringt mit dem modernen Phänomenalismus1) — können wir des „Wirklichen" im Sinne einer praktischen Orientierung habhaft werden, es so ..begreifen"; die Fiktionen selbst dagegen, die diesen Zwecken als Hilfsmittel dienen, bezeichnen nichts Wirkliches, sondern sind eben eine bloße Annahme, die eben darum auch nur so lange Geltung und Wert hat, als man ihrer zu jenen praktischen Zwecken bedarf, ganz ebenso wie das mechanische Werkzeug der Hand, das man beiseite legt, wenn der Zweck seiner Anwendung erreicht ist. Und so wie die physisch- mechanischen Werkzeuge immer mehr

vervollkommnet 'und verfeinert werden, um dem erstrebten Zwecke besser dienen zu können, so findet natürlich auch eine stetige Vervollkommnung und Verfeinerung der Instrumente des Denkens, der Fiktionen, statt, wobei dann auch Fiktionen, die lange Zeit allein im Gebrauch waren und für den Wissenschaftsbetrieb unent-

') S. vorhergehende Fußnote.

behrlich schienen, ganz verdrängt und durch völlig neue ersetzt werden.

Eine Fiktion solcher Art ist z. B. der Begriff des Atoms. Wir wollen uns die Struktur oder die Mischung chemischer Substanzen klarmachen und verdeutlichen —■ das können wir nicht ohne weiteres; aber nun fingieren wir, es gebe kleinste Teile ohne Teilbarkeit, die Atome, die sich verbinden und wieder trennen, und nun, mit Hilfe dieser Fiktion, gelangen wir zu dem gewünschten Erkenntnisziele. Oder wir wollen etwa in der Mathematik den Kreis begreifen, wir wollen ihn vor allem auch im praktischen Sinne berechnen — wir vermögen es nur indirekt, indem wir die Kreislinie als eine Gerade ansehen, die beständig ihre Richtung ändert, die Kreisfläche uns verstellen, als ob sie ein Polygon mit unendlich vielen Seiten wäre. Oder, um noch ein Beispiel aus den Geisteswissenschaften heranzuziehen: Als . Adam Smith die Nationalökonomie als Wissenschaft begründete, verfuhr er in der Art, daß er gänzlich abstrahierte von allen altruistischen Motiven, die im wirtschaftlichen Leben mit wirksam sind (Gerechtigkeit, Billigkeit, Sittlichkeit, Wohlwollen usw.) und alle wirtschaftlichen Handlungen der Gesellschaft so betrachtete, als ob sie einzig und allein vom Egoismus diktiert waren.

Das Wesen der Fiktionen also — da sie in der Regel mit der Partikel „als ob" eingeleitet werden können, so bezeichnet dem Verf. der Ausdruck „Philosophie des Als Ob" ebendasselbe wie philosophische Theorie der Fiktionen — wird also vor allem gekennzeichnet durch zwei charakteristische Merkmale: einmal, daß sie nichts Wirkliches bezeichnen, mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehen und in der Regel deshalb auch für sich selbst widerspruchsvoll sind, und sodann, daß sie ungeachtet dessen nicht nur Wert, sondern hohen und höchsten Wert besitzen für die Erkenntnis, für die sie schlechterdings unentbehrlich sind. So bezeichnet der Begriff Atom etwas Unwirkliches, ja im Grunde etwas in sich Widerspruchsvolles und geradezu Ungereimtes (ein raumfüllender Körper ohne räumliche Ausdehnung!) — und doch ist dieser Begriff bis heute den Naturwissenschaften unentbehrlich gewesen und hat ihren Fortschritten die größten, unschätzbarsten Dienste geleistet.

Nach beiden Richtungen hin ist die Fiktion wohl zu unterscheiden von der Hypothese, mit der sie zwar zusammenhängt, auch sich wohl berührt, so nah oft berührt, daß beide schwer unterschieden werden können, von der sie aber doch durchaus verschieden ist und getrennt werden muß. Beide, Fiktion und Hypothese, sind freilich ursprünglich bloße Annahmen; aber die Fiktion nimmt etwas an, was nicht wirklich ist und auch nicht sein kann, dagegen die Hypothese geht stets auf die Wirklichkeit, d. h. das in ihr enthaltene Vorstellungsgebilde macht den Anspruch oder hat die Hoffnung, sich mit einer
einst ergebenden Wahrnehmung zu decken: sie unterwirft sich der Probe auf ihre Wirklichkeit und verlangt schließlich Verifikation, d. h. sie will als wahr, als wirklich, als realer Ausdruck eines Realen nachgewiesen werden. Ausnahmslos will die Hypothese ein Wirkliches statuieren; sind wir auch

über das faktische Vorkommen des hypothetisch Angenommenen noch nicht sicher und gewiß, so hoffen wir doch, „daß dieses Angenommene sich eines Tages erweisen werde". — Die Bestimmung beider, der Hypothese wie der Fiktion, ist eine provisorische, und beide sollen schließlich aufgehoben und beseitigt werden: aber die Hypothese soll dadurch beseitigt werden, daß die hypothetische Vorstellung als vollberechtigt in den Kreis des als wirklich Angenommenen tritt; die Fiktion dagegen soll als provisorisches Hilfsgebilde im Laufe der Zeit wegfallen und der wirklichen Bestimmung Platz machen, soweit sie aber echte Fiktion ist, soll sie wenigstens logisch wieder ausfallen, sobald sie ihre Dienste getan hat. Die Fiktion ist also vergleichbar mit dem Balkengerüste, das nach vollendetem Bau wieder abgebrochen wird, die Hypothese dagegen dem Balkengerüste, welches in dem Bau selbst mit verwertet wird, als integrierender Teil des Baus. „Also die Hypothese bleibt, die Fiktion fällt weg, dies ist ein Hauptergebnis des Unterschieds beider. Jene schafft ein sachliches Wissen, diese ist ein bloß methodologisches formelles Mittel. Jene ist Zweck, diese Mittel. Die Hypothese ist also ein Resultat des Denkens, die Fiktion ein Mittel und eine Methode desselben. Die Hypothese will faktisch beobachtete Widersprüche wegschaffen, die Fiktion schafft logische Widersprüche herbei. Demnach ist die Tendenz' und darum auch natürlich die Methode der Anwendung bei beiden eine ganz andere. Die Hypothese will entdecken, die Fiktion erfinden. So entdeckt man Naturgesetze, aber man erfindet Maschinen: insofern die Fiktionen wissenschaftliche Denkinstrumente sind, ohne welche eine höhere Ausbildung des Denkens unmöglich ist, werden, sie erfunden. Bekanntlich sind indessen Entdeckung und Erfindung nicht immer in jedem Fall scharf zu unterscheiden, so auch nicht Hypothese und Fiktion. Das Atom ist keine naturwissenschaftliche Entdeckung, sondern eine Erfindung." „Das Prinzip der methodischen Regeln der Hypothese ist die Wahrscheinlichkeit, das der Fiktionsregeln die Zweckmäßigkeit der Begriffsgebilde. . . Bei mehreren gleiehmöglichen Hypothesen wählt man darum die wahrscheinlichste aus; dagegen bei mehreren gleichmöglichen Fiktionen wählt man die zweckmäßigste aus." „Der Verifizierung der Hypothese entspricht die Justifizierung der Fiktion. Muß jene durch Erfahrung- bestätigt werden, so muß diese gerechtfertigt werden durch die Dienste, welche sie der. Erfahrungswissenschaft schließlich leistet. . . . Fiktionen, welche sich nicht justifizieren lassen, d. h. als nützlich und notwendig rechtfertigen lassen, sind ebenso zu eliminieren wie Hypothesen, denen die Verifikation fehlt."

Ein instruktives Beispiel für die Verwandtschaft wie den Unterschied von Fiktion und Hypothese, das der Verfasser anführt, ist Goethe« Vorstellungsgebilde eines Urtiers. Man kann es betrachten als eine Fiktion; denn Goethe will damit wohl nicht das faktische Vorhandensein eines Urtiers behaupten oder der Meinung Ausdruck geben, daß ein solches früher existiert hätte oder existieren könnte, sondern „er will sagen, daß alle Tiere so zu betrachten seien, als ob sie Abkömmlinge eines Urtiers, als ob sie die Modifikationen eines solchen seien. Das Fiktive an dieser Fiktion ist die Betrachtung, als ob es ein solches Tier geben könnte; das Hypothetische daran ist die Behauptung, daß alle tierischen Formen reduzierbar seien auf einen Typus: dies ist eine auf Beobachtung beruhende Behauptung, deren Richtigkeit induktiv zu erweisen ist". „Welchen Wert diese Goethesche Fiktion habe, liegt auf der Hand: sie gibt Anlaß zu einer ganz neuen Klassifikation der tierischen Formen und bereitet außerdem heuristisch die Wahrheit vor. Nun hat sich im Laufe der Zeit diese Goethe'sche Fiktion als eine heuristische bewährt, ist aber jetzt weggefallen, weil die wahre Betrachtung in Gestalt des Darwinismus an ihre Stelle getreten ist, nämlich, daß alle tierischen Formen voneinander wirklich abstammen, und daß ein Urtier höchstens als Monere gedacht werden könne. Die Goethe'sche Fiktion hat also heuristisch die Dar- win'sche Hypothese vorbereitet."

Besonders verdeutlicht wird die Sache im Sinne des Verfassers noch durch ein anderes Beispiel: die qualitative Einheit der Materie ist eine Hypothese, die quantitative Einheit der Materie dagegen eine Fiktion. Denn so wenig das erstere, nämlich daß die Elemente, auf die man bisher die Materie reduziert hat, auf einen Urstoff zurück- zuführen seien, prinzipielle Bedenken erregt, so viel Widersprüche birgt das zweite in sich, nämlich, daß die Materie aus unendlich kleinen, unteilbaren Stückchen bestehe, welche sogar an sich ausdehnungslos seien, aus Atomen. „Während jene Theorie nicht daran zu verzweifeln braucht, daß einmal diese Reduktion gelingen kann, ist der Atomismus, wenigstens in der angeführten Form, schlechterdings unbeweisbar, ja derselbe ist sogar im Gegenteil theoretisch verwerflich, weil dieses Atom ein widerspruchsvolles Vorstellungsgebilde ist. Unausgedehnte Kraftzentren, welche der Ausdehnung zugrunde liegen sollen, sind vollständig widerspruchsvolle Begriffe. Etwas Unausgedehntes, das doch summiert Ausdehnung ergeben soll, ist ein Widerspruch. Somit ist die Idee der Reduktion der Materie auf Atome eine Fiktion; dagegen die Vorstellung der Reduktion der Arten der Materie auf einen einzigen Urstoff ist eine plausible Hypothese." —

iSßhluß folgt.

Fiktion und Hypothese.odt

Fiktion und Hypothese.pdf

RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION

RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION

gesetzte Recht zu bändigen. Auch die politische Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts ist eben dadurch gekennzeichnet, daß der Staat und die Bildungswelt nicht zueinander fanden — daß die Kluft zwischen »Geist und Macht« sich immer mehr vertiefte. Das alles ist in häufiger und gelegentlich wohl auch überbetonter und verzerrter Kritik dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts vorgehalten worden und brauchte deshalb hier nicht wiederholt zu werden, wenn es nicht in Ritters Buch so gänzlich ignoriert wäre. Erst im harten Geschehen des Weltkrieges sei dieser Gegensatz von Macht und Sittlichkeit wieder bewußt ge¬worden, aber nur — so scheint es nach Ritters Schlußsätzen — um in den neuen Staaten der totalen Volksgemeinschaft erneut vergessen zu werden. Die knappen Andeutungen, auf die Ritter sich hier beschränkt, lassen die Frage offen, wie der in diesen Staaten unternommene Ver¬such, Macht und Sittlichkeit zu vereinen, zu bewerten ist: ob als bloß ideologische Verbrämung der Macht oder als echte Verbindung dialek¬tischer Momente zur Einheit eines neuen und höheren Prinzips. Und wenn Ritter sein Buch mit einem ethischen Appell an die Macht schließt (S. 143), so bleibt unklar, ob er sich nicht damit in Wider¬spruch zu seiner eigenen Auffassung begibt, da er doch Machiavells Lehre vom notwendig amoralischen Charakter der Macht »überzeitliche Gültigkeit« zuerkannt hat.

Es ist der Sinn dieser Hinweise, darauf aufmerksam zu machen, daß Ritters Buch nicht nur eine geistesgeschichtliche Untersuchung be¬deutet, sondern zugleich einen Beitrag zu einer allgemeinen Staats¬und Rechtstheorie enthält. Daß ein solcher Beitrag heute Gegenstand kritischer Auseinandersetzungen sein muß, da alle Fragen der politi¬schen Theorie neu gestellt sind, ist selbstverständlich. Es ist ein Zeichen für den Wert des Buches, daß es eine solche Aussprache anregt, und es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß die über¬legene Sachkunde wie die hohe Darstellungsgabe des Verfassers dem Werk auch da seinen Rang sichern, wo man aus anderer Sicht der Zu¬sammenhänge andere Lösungen, als sie hier vorgeschlagen sind, für möglich hält.

RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION

Eine Besprechung*)

Von

FRANZ WIEACKER

I. Der Gegenstand dieser eigentümlichen und gedankenreichen Schrift ist ein doppelter: die juristische Fiktion in der Gesetzgebungstechnik und in der Rechtsdogmatik.

♦) Zu: Esser, Josef, Wert und Bedeutung der Rechtsfiktionen. Kritisches zur Technik der Gesetzgebung und zur bisherigen Dogmatik des Privatrechts. (Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge. Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Reihe, Bd. 4.) Frankfurt a. M. 1940. Vittorio Klostermann. 209 S. RM. 6.50.

Eine Einleitung grenzt die Rechtsfiktion gegen die »philosophische«, d. h. erkenntnistheoretische Fiktion ab und bestimmt den Inhalt dieses Begriffs. Aus der Gebotsstruktur des Rechts leitet Esset mit grundsätzlicher Berechtigung eine strenge Autonomie der Rechtsfiktion gegenüber der erkenntnistheoretischen Fiktion ab (S. 26 ff.). Die Grundfigur der juristischen Fiktion ist daher nicht die Aussage: B = A, sondern die Norm: an den Tatbestand B werden die gleichen Verbaltensbefehle geknüpft wie an den Tatbestand A. In ihrer reinen Form stellt sich also die Gesetzesfiktion als »Kurzform der Verweisung«, also als gesetzgebungstechnisches Ausdrucksmittel dar, dessen Zulässigkeit und Zweckmäßigkeit sich ausschließlich nach gesetzgebungspolitischen Werten bestimmen, wie etwa der Anschaulichkeit, Plastizität, Genauigkeit oder Volkstümlichkeit einer Gesetzesnorm. Die Gefahren dieses Ausdrucksmittels beginnen für eine Gesetzgebung, die sich als Dienerin der völkischen Wirklichkeit fühlt, offenbar genau dort, wo eine solche Verweisung den anschaulichen Ausdruck der Norm entstellt. Hierüber ist noch näher zu sprechen.

Der Ort der Fiktion im Rahmen einer streng rationalen Gesetzgebung wäre damit erschöpft. Aber in der Geschichte und in der Theorie des Rechts hat die Fiktion tiefere Ursprünge, die im Wesen der Wirklichkeit des Rechtes selbst gründen, wo immer Recht und Gesetz nicht einfach gleichgesetzt werden. Die moderne Fiktion ist gleichsam der dürftige Nachfahr großer Ahnen in der Geschichte des Rechtsdenkens. Diese andere Seite der Fiktion tritt zumal in der Geschichte kasuistischer Rechtskulturen zutage wie vor allem in der vorklassischen und klassischen römischen Rechtskunde; sie ist aber auch dem deutschen Rechte vor der Rezeption, ja sie ist selbst der Gegenwart nicht fremd. In diesen Bereichen ist die Fiktion nichts Geringeres als das Vehikel, mit dem eine überlieferungsgebundene und formhörige Fachkunst sich neue Wirklichkeitsräume erschließt, vergleichbar etwa der Analogie in den modernen Rechtskulturen. So ist die Fiktion das

große Rechtsschöpfungsorgan der vorklassischen Formularjurisprudenz und des prätorischen Edikts geworden und damit eine der Ursachen der Größe der römischen Rechtskunst.

Versuchen wir den Sinn dieses Vorgangs aufzuklären. Wo die Lebensformen einer Gemeinschaft im ganzen und die Rechtsanwendung im besonderen unter der Botmäßigkeit überkommener Sätze und Darstellungsmittel stehen, ist die freie rationale Rechtsschöpfung, die uns Heutigen selbstverständlich ist, nicht denkbar. Der Durchbruch der Rechtsüberlieferung in neue Anwendungsbereiche gelingt nur auf dem Umweg über eine assoziative Denkhilfe: die Gleichsetzung eines zu regelnden mit einem bereits ausgeformten Tatbestand. So wird etwa die Rechtsverteidigung des gutgläubigen Besitzers, der vom Nichtberechtigten gekauft hatte, durch die Fiktion ermöglicht, er habe schon ein Jahr die Sache besessen und also Eigentum ersessen (actio Publiciana). Dies Verfahren steht der gleichfalls assoziativen und induktiven Rechtsanalogie nahe; auch diese ist ohne die Hilfe einer annähernden Anschauung (»Rechtsähnlichkeit«) nicht vollziehbar. Aber

der Geltungsgrund der Fiktion ist ein anderer als derjenige der Analogie. Während beim Analogieschluß durch die Anschauung einer Rechtsähnlichkeit ein im übrigen rechtslogisch schließendes Verfahren lediglich angeregt wird, beruht die Fiktion in der römischen Sakraltechnik und in der vorklassischen Jurisprudenz auf der Voraussetzung einer eigenständigen, durch präkausale Geltungsbeziehungen verknüpften Formenwelt des Rechts: simulacra pro veris accipiuntur. Wir brauchen hierbei nicht gleich von einem »mythischen« oder gar »magischen« Denken zu sprechen, so altertümlich dies Denken immerhin ist. In dieser Rechtswelt ist es für die gleiche Rechtswirkung erforderlich und genügend, daß die gleiche Rechtsform auf einen anderen Tatbestand angewendet wird, dessen »Rechtsähnlichkeit« nicht gefordert wird. Die altrömische Sakral- und Rechtsfiktion ist also eine ontologische Fiktion; sie meint Identität des fingierten mit dem wahren Tatbestand (B = A); sie ist keine Verweisung (B soll gerechterweise wie A behandelt werden), wie Esser (S. 20 ff., bes. S. 23) unter dem Einfluß der älteren Arbeit von Demelius meint. Aus der vorklassischen Rechtstechnik der Römer ist die Fiktion dann in das Rüstzeug der überlieferten Kunstgriffe der klassischen Rechtskunde übernommen worden, so wenig diese Jurisprudenz im übrigen noch etwa einer archaischen Vorstellungswelt hörig ist.

Diese geschichtliche Vorbemerkung ist nicht bedeutungslos. In der Fiktion birgt sich also neben der rationalen Kurz Verweisung ein ewiges Element des Rechtes selbst: seine Einwurzelung in die sinnenhafte Anschauung rechtshaltiger Wirklichkeiten. In frühen, anschauungsgesättigten Rechtskulturen wiegt daher die Fiktion vor; in rationalen Rechtskulturen, wie den modernen des europäischen Kontinents, verkümmert sie, ohne jemals ganz zu fehlen, wie noch heute die weite Verbreitung der Analogie als einer Restform anschauender Rechtserkenntnis bezeugt. Und zuweilen dringt diese tiefere Schicht der Fiktion auch in modernen Rechten vor, so vor allem in der »naturhistorischen Methode« der Begriffsjurisprudenz, welche die Rechtswirkungen nach dem Bilde der natürlichen Körperwelt betrachtet und von »Erlöschen«, »Entstehung«, »Verdrängen« und »Übergehen« der Rechte spricht. Wir werden später noch zu fragen haben, ob nicht gerade in dieser vorrationalen Schicht des wissenschaftlichen Denkens, über die Esser im zweiten Teil seines Buches so streng zu Gericht sitzt, mißbrauchte schöpferische Werte liegen, die nur der Meisterung harren, nämlich der Rückgriff auf die Verwurzelung alles fruchtbaren Denkens in den Wirklichkeiten der Anschauung des schöpferischen Geistes. Das ist ein Vermögen, welches der normativistische

und der materialistische Positivismus, Kinder eines rationalen und anschauungsarmen Zeitalters, so gerne verleugnen. Für diese Möglichkeit mag schon hier sprechen, wie gern sich die fruchtbarste Rechtschöpfung aller Zeiten, das Edikt des römischen Prätors, der Fiktion bedient hat.

So ist, worauf kürzlich Brandt zutreffend hingewieseii hat[1]), die un-
[HR=3][/HR]

[1] Wert und Unwert der Fiktion. Zur geistigen Lage der heutigen Privatrechtsdogmatik in Dt. Recht 1941, 1379«

Franz Wieacker, Rechtsbegriff und juristische Fiktion 17g scheinbare Rechtsfiktion der Schauplatz einer großen Auseinandersetzung zwischen jenen Strömungen, die innere Form und Anschauung zu den wesentlichen Elementen der Existenz des Rechtes in der Wirklichkeit rechnen und der rationalen Denkart, welcher der Positivismus aller Arten hörig ist; sei es die Spielart des Gesetzespositivismus, des Normpositivismus (z. B. »Reine Rechtslehre«) oder des soziologischen Positivismus (z. B. »Freirechtsschule«). Es begründet den Rang des besprochenen Buchs, diese prinzipielle Bedeutung der Fiktion gesehen zu haben, und es ist zugleich seine Grenze, eine klare Entscheidung zwischen diesen beiden Fronten nicht vollzogen zu haben.

Im ersten Abschnitt des Hauptteils (S. 37—91) handelt der Verfasser zunächst vom Wert der Fiktion in der Gesetzgebung der Gegenwart. Er prüft hier zuerst die Oberflächenschicht des Problems: die Fiktion als Mittel der Gesetzgebungstechnik. Sie diene hier als Kurzverweisung (z. B. §§ 894 ft. ZPO.), zur Abschneidung von Zweifelsfragen (z. B. 2306 BGB.) oder zum Zweck plastischer Darstellung des Gesetzesinhalts (z. B. §§ 1978 Abs. I; § 1978 I BGB.). Die sorgfältige Durchleuchtung des technischen Gesetzesausdrucks — der ja für die Wirkung des Gesetzes auf die Gemeinschaft so viel bedeutet — entspricht gerade heute einem dringenden Bedürfnis. Über Anwendung oder Ablehnung der Fiktion geben hier die Rechtswerte der Deutlichkeit, Klarheit und Wahrhaftigkeit ausschließlich den Ausschlag. Man wird die Fiktion überall unbedingt verwerfen müssen, wo diese Werte geschädigt werden, So ist z. B. die unanschauliche Fiktion noch schädlicher als die berüchtigte ausdrückliche Verweisung. Die Gefahrengrenze sehe ich im Gegensatz zum Verfasser (S. 114 ff.) schon in der Fiktion des § 1589 Abs. 1 überschritten, nach dem das Kind als mit dem außerehelichen Vater nicht verwandt gilt. Diese Fiktion zerstört das Bewußtsein, daß die physische Blutsverwandtschaft zwischen Erzeuger und Kind sich in einer Rechtsstellung ausdrückt — die freilich eine andere ist als die des ehelichen Kindes —, und führt daher auf unrichtige Konstruktionen, z. B. des Unterhaltsanspruchs.

Leider tritt Verfasser auch den bekannten Fiktionen oder unwiderleglichen Vermutungen nicht genügend entgegen, die zur Herbeiführung eines Rechtserfolges einen rechtsgeschäftlichen Parteiwillen fingieren oder unwiderleglich vermuten (S. 50 ff.). Schon Brandt wendet zutreffend ein, daß diese Kunstgriffe nur den Durchbruch zu neuen Geltungsgrundlagen des Privatrechts verdecken; so verbirgt die Fiktion des Parteiwillens oft den Übergang von der unbeschränkten Vertragsautonomie zur sachgemäßen Ableitung der Vertragspflichten aus der objektiven Vertragsordnung. Dies ist um so verhängnisvoller, als die Rechtsprechung diese verdeckende Betrachtung ins Ungemessene ausdehnt, wie die bekannten Beispiele der Haftung bei Gefälligkeiten oder die Konstruktionen zu § 278 lehren. Wer in diesen Vorgängen die Wandlung der unbeschränkten Privatautonomie zur Sachnatur der Vertragsordnung erkennt, wird diese Fiktionen nicht so angemessen finden wie Esser und ihren schleunigen Abbau in Gesetz, Rechtsprechung und

Wissenschaft fordern.

II. Diese Gruppe leitet schon zu einem Tiefenproblem über:

Die Fiktion als Werkzeug geheimer Durchbrechung und Sabotierung unhaltbar gewordener Obersätze (S. 81—127). Indessen rechnet Esser hierzu auch Fälle, denen der Schleichwegcharakter der »geheimen« Durchbrechung durchaus fehlt, wie insbesondere die sog. »historische« Fiktion (S. 81 ff.). Diese ist, wie zuvor gesagt (I), Ausdruck der Sinngebung durch ein Denken in Urbildern, das sich auf der Brücke der Fiktion in neuentdeckte soziale Wirklichkeiten vorkämpft (Arrogation zur Fortsetzung des Hauskults für den Kinderlosen; Emanzipation durch Scheinverkauf)[1]).

Wir kehren zur dogmatischen Fiktion zurück. Soweit bei dieser die »heimliche« Durchbrechung in Wahrheit nur eine unbewußte ist, ist sie oft eine dem Rechtsdenken durchaus angemessene Form, weit entfernt von stumpfer Rechtstücke oder barbarischer Unbeholfenheit. Sie ist hier ähnlich wie die Analogie ein Mittel der geistigen Anschauung, der notwendige Weg, auf dem Wesenszusammenhänge begriffen werden, anstatt in schleppender Logik deduziert zu werden. So ist sie nicht nur eine »Reparatur« (S. 50 ff., 89), wie sie der rationalistischen Abwertung erscheint. Freilich stimmen wir dem Urteil des Verfassers über die Grenzen der Berechtigung dieser Fiktion praktisch meist zu. Einmal ist sie nie eine reine Form des dogmatischen Ausdrucks, sondern nur eine relativ berechtigte Durchgangsstufe, da sich Rechtserkenntnis ihrem Gegenstand nach stets wandelt. Die dogmatische Fiktion wird vollends zur unerträglichen Rückständigkeit, wo sich das neue Rechtsprinzip bereits, wie die Blüte aus dem Kelchblatt, völlig entfaltet hat. Die gegenwärtige Rechtswissenschaft muß noch viele solcher Schlangenhäute abstreifen.

Wo endlich die Fiktion der absichtlichen Zerstörung preisgegebener Obersätze dient, wie die vom Verfasser (S. 98 ft) sog. definitorische Fiktion, da widerspricht sie unbedingt einem höchsten Leitwert der Dogmatik und der Gesetzgebung: der Wahrhaftigkeit und Wirklichkeitsgerechtigkeit der Rechtsgestaltung. Solche Fiktionen, die der Verfasser höchst eindrucksvoll am Muster einiger Geschäftsbedingungen erläutern kann (S. 103 Anm. 58), sind schlechthin zu verwerfen.

Der nächste Abschnitt betrifft Bereiche der allgemeinen Rechtstheorie: »juristische Begriffsbildungundjuristische Logik« (S.128—140), »Rechtslogik« und vermeintliche Eigengesetzlichkeit der juristischen Tatsachen (S. 141—170) und »irrtümlich vorausgesetzte Gegenständlichkeit der Rechtsbegriffe« (S. 171—198). Dem Verfasser wird hier die Fiktion zum Anlaß, den durch Fritz v. Hippd begonnenen Kampf gegen die »Verwechselung des natürlichen Sachverhalts mit seiner rechtlichen Wertung«, gegen die »Normpersonifikationen«, gegen »Begriffspositivismus« und »dogmatische Axiomatik« fortzusetzen. Es liegt im Wesen einer Besprechung, daß sie auch die schwachen Punkte eines solchen verdienstvollen Kämpfens scharf ins Auge fassen muß.

[HR=3][/HR]

[1] Verf. folgt übrigens einem wenig glücklichen Einfall Jherings, wenn er die »historische« neben die »dogmatische« Fiktion setzt, als handele es sich um zwei verschiedene und nebengeordnete Unterfälle des Begriffs Fiktion.

Man könnte zunächst nach dem Zusammenhang dieser grundsätzlichen Fragen mit der Fiktion fragen. Vom Standpunkt des Verfassers ist dieser Zusammenhang eine Notwendigkeit. Der normativistische Rationalismus (von dem sich der Verfasser bei Beginn seiner Fragestellung noch nicht gelöst hat) wird notwendig alle komplexen Vorstellungsbilder des volkstümlichen und des wissenschaftlichen Rechtsdenkens (Eigentum, Pfandrecht, Verein, Körperschaft, ja selbst Rechtspersönlichkeit, Ehe, Verwandtschaft) rücksichtslos in »Normenkomplexe« auflösen; sie würden ja sonst die methodischen Ansprüche des Rationalismus Lügen strafen. Es ist mehr vernünftig als folgerichtig, wenn Esser (S. 130 Anm. 120) den Staat selbst ausdrücklich gegen dieses Verfahren in Schutz nimmt. Von diesem Standpunkt aus läuft schließlich jede in Normen nicht mehr auflösbare geistige oder soziale Wirklichkeit Gefahr, als Fiktion verdächtigt zu werden: gegenüber der allein anerkannten Wirklichkeit der reinen Normenordnung sinkt am Ende jede empirische und soziale Wirklichkeit in das Scheinreich der Fiktionen ab.

Natürlich ist dies nicht der Standpunkt des Verfassers, der sich vielmehr wiederholt gegen den absoluten Normpositivismus, z. B. des Neukantianismus oder der reinen Rechtslehre verwahrt und überhaupt gleichsam mit seinem besseren Selbst die Wesenhaftigkeit der rechtlichen Wirklichkeitsgefüge nicht verkennt. Gleichwohl neigt er gelegentlich zu Formeln, die mit dieser Verwahrung kaum in Einklang stehen; so erscheint die Rechtspersönlichkeit als »Gegenstand objektivrechtlicher Zuordnung«, der Verein, das Pfandrecht, der Nießbrauch als »Normenkomplexe«, Begriffe, die der Gesetzgeber offenbar der sozialen Wirklichkeit entlehnt hat (wie die »Jagdbarkeit«), als »reine Rechtsbegriffe«.

Dem entspricht es, wenn der Verfasser geschichtliche Höchstleistungen der juristischen Anschauungskraft, wie die Verliegenschaftung beweglicher Sachen und andrer Gegenstände in deutschen, griechischen und anderen Rechten, zu unberechtigten »Fiktionen« abwertet. Anders ist es nicht zu begreifen, wenn er die trotz ihrer etwas spröden Fassung sehr vernünftige Gleichsetzung des Erbbaurechts mit dem Grundstück als »begrifflichen Unfug« geißelt. Die Konsequenz dieser Betrachtung würde notwendig zu der Forderung führen, die Rechtswissenschaft müßte auf jede nicht auf Normen zurückführbare Anschauung ihres Gegenstandes verzichten.

Wer sich dagegen dazu bekennt, daß die Rechtswissenschaft nicht reine Normbezüge in einer absoluten Rechtswelt, sondern immanent rechtshaltige Wirklichkeitsgefüge zu ihrem Gegenstand hat und daher in ihrer Methode wirklichkeitsbestimmt ist, wird eine prinzipielle Scheidung zwischen »bloßen Tatsachen« und »reinen Rechtsbegriffen« in diesem Sinn nicht für möglich halten. Er wird vielmehr in den großen Urgestalten des vorwissenschaftlichen Rechtsdenkens wie Eigentum, Vertrag, Verein, Körperschaft, Persönlichkeit, Ehe, Staat, Volk objektive Wirklichkeiten höherer Ordnung sehen, die als solche auch schon geistige Wirklichkeiten sind; Wirklichkeiten, an denen das Recht nicht nur empirisch erscheint, sondern an die seine Existenz dem Wesen
nach gebunden ist. Begriffe dieser Art sind Wirklichkeiten des Geistes und des menschlichen Lebens zugleich. All diese Begriffe sind als Wirklichkeiten der Anschauung zugänglich und bedürftig, und das Mittel dieser Anschauung ist das fruchtbare Bild. So ist es in Wahrheit die alte

große Schlacht zwischen Realismus und Nominalismus, die Sich hier erneut.

Folgerichtig holt daher Esser von seinem entgegengesetzten Standpunkt aus nunmehr zu einem Generalangriff gegen die »Begriffsjurisprudenz«, die »juristische Logik« aus (S. 128 ff.). Es ist bekanntlich ein Verdienst Fritz v. Hippels, mit starkem Wahrheitssinn vor einer methodisch reichlich unbefangenen Wissenschaft die Berechtigung einer »juristischen Bildersprache«, des »Begriffsformalismus«, der »körperlichen Betrachtung« und ähnlicher Verfahren in Frage gestellt zu haben. Esser nimmt diese Kritik auf; er meint, in der Fiktion den eigentlichen Kunstgriff entlarvt zu haben, der die Unzulässigkeit dieser Verfahren verdeckt, und versucht, dies an der bekannten Axio- matik der Konfusion, des Identitätsgrundsatzes (z. B. beim Erlöschen der Pfandrechte mit der Forderung), des Prinzips >memo plus iuris ...«, des Erlöschens und der Übertragung von Rechten zu zeigen.

Diese Angriffe sind zu einem guten Teil berechtigt. Auch wir verteidigen nicht die Schlußfolgerungen einer Scheinaxiomatik, die in der eingeborenen Struktur des Rechts und seines notwendigen bildlichen Ausdrucks in Gedanken und Wort nicht begründet ist. Dies gilt etwa für die vom Verfasser sog. »rückwirkende Fiktion« (S. 171 ff.), wie etwa die oft sachwidrige und ungerechte ex tunc-Wirkung. Niemand wird die Schädlichkeit eines naiven oder bornierten Begriffspiels verkennen, das die Rechenpfennige für lauteres Gold hält.

Aber damit ist die ernstere Frage nach dem echten Sinn rechtlicher Begriffsschöpfung noch nicht abgetan, nämlich die Frage, wie denn überhaupt die Darstellung des Rechts als eines existierenden Gegenstandes abgelöst werden kann von den Vorstellungs- und Sprachmitteln, welche Rechtsvorgänge und Rechtswirkungen im Bilde natürlichen Geschehens fassen müssen. Viele Gegner der Begriffsjurisprudenz geben sich von dieser Notwendigkeit keine genügende Rechenschaft. Da das Recht und die menschlichen Vorstellungen über das Recht unauflöslich in die empirische Wirklichkeit des menschlichen Lebens eingewoben sind und kein menschliches Vorstellen, Sprechen und Mitteilen der Voraussetzung dieser Wirklichkeit entraten kann, so ist jede Rechtskunde oder Rechtswissenschaft notwendig auf die allgemeinen Anschauungsformen angewiesen, die dem Bilde des äußeren Geschehens entnommen sind, und tut recht daran, sie zu verwenden. Nicht anders drückt der moderne Physiker seine schöpferische Erkenntnis im Atommodell aus, ohne es als empirische Wirklichkeit zu nehmen.

»Der Verein A hat seine Rechte auf die Gesellschaft B übertragen«, »ich kann dir diese Ware nicht mehr verkaufen, weil ich sie schon dem X verkauft habe«; »das Gut rinnt wie das Blut«, »der Tote erbt den Lebendigen« : diese Aussagen sind gewiß nicht Zeugen eines fiktiven
Begriffsrealismus oder wissenschaftliche Mystifikationen, sondern uralte und täglich neue Redeweisen, also Ausdrucksformen der kollektiven Anschauung der Volksgenossen von existierenden Sachverhalten. Die Begriffssprache der Jurisprudenz ist, solange sie sich nicht vom Weg verliert, nur die wissenschaftliche Überformung dieser in der Gemeinschaft objektiv vorgegebenen Anschauungen von rechtlicher Wirklichkeit. »Normpersonifikationen«, wie Verein, Gesellschaft, Staat, und »juristische Vergegenständlichungen«, wie Eigentum, Pfandrecht und Nießbrauch, sind also in Wahrheit notwendige Urformen, in denen menschliches Denken die objektive Wirklichkeit des Rechts erfährt und in der Sprache ausdrückt. Sie sind so wenig »fiktive Vergegenständlichungen« wie Volk, Ehre, Krieg, Gesinnung und ähnliche höchste Grundtatsachen unserer Existenz.

Ähnliches gilt auch für einen Teil der »körperweltlichen Scheinaxiome« wie z. B. die »Übertragung«, das »Entstehen« oder »Erlöschen« von Rechten. So wahr Zeit, Raum und Kausalität Kategorien der reinen Anschauung sind, so notwendig ist in gewissem Grade die von Esser und seiner Richtung beklagte »Körperhaftigkeit« und »Quasikausalität« der Rechtsbegriffe für jede Bezeichnung, d. h. aber auch für jede Wahrnehmung, Mitteilung und Setzung des in der Wirklichkeit des völkischen Rechtslebens aufleuchtenden Rechtsgehalts. Diese methodischen Wahrheiten werden nicht mehr bestritten werden, sobald überwundene Zeit Strömungen wie der Neukantianismus, der Nonnativismus und andere Positivismen aller Spielarten auch in der Rechtswissenschaft ganz abgeklungen sind und der Blick auf die wahrhaft wirklichen Sachverhalte wie Gemeinschaft und Staat, aber auch »Eigentum«, »Schuld« und »Körperschaft« wieder ganz frei geworden ist. Irren wir nicht, so würde auch der Verfasser der Notwendigkeit dieser Wendung nicht widersprechen; denn auch er kennt eine »Natur der Dinge«, eine »natürliche Ordnung«, natürlich »vorgegebene Anschauungen« (S. 109,49,117 und dazu Brandt a. a. O.).

Die Front gegen die Begriffsjurisprudenz ist also vom rationalistischen Normpositivismus her nicht zu halten; es bestätigt sich auch hier die Erfahrung, daß es kein Schade wäre, wenn der übliche und gewiß löbliche Kampf gegen die Begriffsjurisprudenz wählerischer und behutsamer geführt würde. Kampf gegen falsche Begriffsjurisprudenz ist natürlich eine ständige Notwendigkeit unserer Wissenschaft. Wo es wahre Anschauung gibt, dort droht auch falsche Anschauung oder grundlose Phantasie oder rückständige Abkapselung überlieferter Anschauungsgehalte von der täglichen Wirklichkeit, in der allein der echte Begriff existiert und immer sich erneut[1]). Von solchen Übertreibungen und Abwegen der sog. »Begriffsjurisprudenz« uns befreien zu helfen, ist gewiß ein großes polemisches Verdienst Essers und seiner Richtung, die zur Klärung methodischer Positionen aufrief, wo der Verfall in naive Routine drohte. Der Wert der Arbeit erschöpft sich nicht in diesem allgemeinen Verdienst.

[HR=3][/HR]

[1] Zu dieser prinzipiellen Dialektik förderlich Brandt, a. a. O.

Esser hat das Vorfeld der gesetzgeberischen Fiktionstechnik sorgsam abgeleuchtet und dem Gesetzestechniker wesentliche, meist zutreffende Winke für den nutzbringenden Gebrauch und die Grenzen der Fiktion gegeben, denen wir dringend Beachtung wünschen. Er hat die heimliche Durchbrechung preisgegebener Obersätze durch den Kunstgriff der Fiktionen bloßgestellt und mit Recht vor diesem Schleichweg gewarnt. Endlich hat er auch den relativen Wert der Fiktion als Durchgangsstufe zu neuen Rechtsschöpfungen verdeutlicht und mit alledem ein Problem angeschnitten, in dessen Tiefe große methodische Entscheidungen fallen, und das daher zu Unrecht lange fast vergessen war.

Zu einer klaren Entscheidung zwischen den Fronten ist das Buch noch nicht gelangt. Denn soweit es sich von einem rationalen Normpositivismus leiten ließ, mußte es die tiefere Berechtigung fiktiver Begriffsbildung verurteilen. Denn für den reinen Normativismus kann es keine objektive Anschauung des Rechts, also auch keine berechtigte Fiktion geben: hier wird das Recht nicht, sondern es wird bloß fabriziert oder erdacht. Aber zugleich war der Verfasser einsichtig genug, die Wirklichkeiten des völkischen Rechts nicht zu übersehen, die sich weder normieren noch

rationalisieren lassen. So bleibt sein Buch ein Spiegel der zeitlosen Dialektik, die zwischen den großen bestimmenden Merkmalen des Rechts auf und ab schwingt und erst in Wort und Tat des großen Rechtsschöpfers, sei er Gesetzgeber oder Richter, sich versöhnt.

Glungler, Wilhelm, Theorie der Politik. Grundlehren einer Wissenschaft von Volk und Staat. München und Leipzig 1939. F. u. J. Voglrieder. VIII, 744 S. RM. 28.50.

Den ersten Versuch, eine verbindliche und damit wirklichkeitsmächtige Lehre vom Wesen (Sein) des Politischen aufzustellen, hat das griechische Denken gemacht. Seitdem liegen Frageweise und Thematik der Staatslehre für den abendländischen Denkkreis fest. Ja, daß es überhaupt zu einem Fragen nach dem Politischen kommen konnte, daß es fragbar und fragwürdig geworden ist, gehört unaufhebbar mit zu diesem Ursprung der politischen Wissenschaft. Wenn auch die. herkömmliche Scheidung: alle vorsokratische (vorsophistische) Philosophie ist »Naturphilosophie, alle spätere ist »Kultur«- (Sozial-) philosophic, einen modernen Schematismus anachronistisch gebraucht und daher falsch ist, so steckt doch ein Kem wesentlicher Erkenntnis darin. Es ist dieser: erst im Augenblick des Verlustes der politischen Lebensganzheit wurde die politische Theorie geboren.

Seitdem ist es das Schicksal aller systematischen Lehren vom Politischen, entweder nachträglich oder vorläufig zu sein. Sie erscheinen als nachträgliche Einfangung des politischen Lebensgehalts und damit zugleich immer irgendwie überflüssig, wenn sie unrevolutionäre Darstellungen des Faktischen, wie es »wirklich ist«, Überschau und Zusammenfassung geben wollen. Sie erscheinen als vorläufige Konstruk-

RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION.odt

RECHTSBEGRIFF UND JURISTISCHE FIKTION.pdf

Religion und Fiktion. Eine Kantstudie

Religion und Fiktion. Eine Kantstudie

Als sozialpsychische Tatsache steht die Religion in dem Leben der Völker. Es gibt keine Zeit und kein Volk ohne sie, solange Menschen existieren. Da, wo die ersten Anfänge menschlicher Kul¬tur sich zeigen, finden sich auch die ersten Spuren der Religion. Sie mögen noch so dunkel sein, völlig fehlen sie nicht. Das hat die neuere Religionsforschung als unzweifelhaft festgestellt. Hiernach ist der Schluß berechtigt, daß es zum Wesen des Menschen gehört, Religion zu haben. Scheint sie bei Einzelnen oder ganzen Gruppen oder Stämmen zu fehlen, so beruht dieser Schein möglicherweise auf mangelhafter Beobachtung oder auf Selbsttäuschung. Oder auch es liegt eine Abnormität vor, ein krankhafter seelischer Zustand. Doch mit der guasstio kavti ist noch nicht die guaestio jaris ent¬schieden. Der Mensch lebt in vielerlei Täuschungen. Das lehrt jede klare Erkenntnistheorie. Der naive Realismus mit seiner Auf¬fassung der Außenwelt ist der deutlichste Beleg hierfür. Sonach könnte auch die Religion zu den unbewußten allgemeinen Selbst¬täuschungen zu zählen sein. Eine Meinung, die immer weiter um sich greifen zu wollen scheint, nachdem die Naturwissenschaften und mit ihnen die platt realistische Anschauung weitgehenden Einfluß gewonnen haben. Besonders lebhaft ist sie namentlich von Feuer¬bach vertreten worden.
Anstoß zu eingehenderen wiederholten Erwägungen hierüber hat neuerlich Vaihinger gegeben durch seine Philosophie des

„Als ob". Seine Ausführungen erhalten dadurch eine größere Bedeutung, daß sie sich auf alle Gebiete des Wifsens erstrecken. Ihr Ausgangspunkt ist der Satz, daß es kein Erkennen im objektiven Sinne gibt, sondern nur einErschließen. Das Denken hat gemäß dieser Behauptung seinen Zweck erfüllt, wenn es die gegebenen Empfindungsverbände zu endgültigen Begriffen, zu allgemeinen Urteilen und zwingenden Schlüssen verarbeitet und damit ein Weltbild produziert hat, das die Berechnung des objektiven Geschehens und unser handelndes Eingreifen in seinen Gang ermöglicht. Dazu bedarf es gewisser „Kunstgriffe, Erdichtungen oder Fiktionen". Diese sind psychische Gebilde, die die Seele erfinderischerweise aus sich heraus spinnt si.

Man hat diese Fiktionen aber genau zu unterscheiden von den Hypothesen. Während diese sich auf reale Möglichkeiten beziehen, gehen jene nur auf gedankliche Möglichkeiten. Als berechtigt werden sie erwiesen durch die Erfahrung. Sie sind nicht ein Resultat, sondern ein Mittel des Denkens. In ihrer Verwendbarkeit zur Dienstleistung für das Denken liegt ihre Justifikation. Ein weites Gebiet wird von ihnen umfaßt. Jede Wissenschaft bedarf ihrer.

So beurteilt z. B. in der Jurisprudenz der Strafrichter die Handlungen der Menschen, „als ob" sie völlig aus freier Entschließung hervorgegangen wären. Die Naturwissenschaft fingiert Kräfte, Energien, Atome. Die Mathematik nennt den Kreis eine Ellipse, deren beide Brennpunkte die Distanz gleich Null haben. Aehnliches findet sich in der Nationalökonomie, in der Ethik, in der Psychologie, kurz auf allen Gebieten des Wissens. Die gesamte Geschichte der Wissenschaften von den Griechen bis zur Gegenwart bietet die mannigfachsten Belege für die Ausführungen der „Als

ob"-Philosophie?).

Von größtem Gewichte aber für sie ist das System Kants. Als Beweis hierfür wird auf hundert Seiten des Baihinge raschen Buchs eine große Anzahl von Stellen aus Kants Schriften^) aufgeführt, in denen der Ausdruck „als ob" angewendet

1) H. Bai hing er, Die Philosophie des „Als ob". System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. S. 5, 17, 19, 4V.
2) Vaihinger S. 77, 144, 159, 699 f., 149, 619, 298.
3) Die Schriften Kants sind teilweise nach Kehr zitiert: r. B. — Kritik der reinen Vernunft, P. V. — Kritik der praktischen Vernunft, Prol. —

wird. So z. B. aus der Kritik der reinen Vernunft: „Wir müssen alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache" (S. 522). Oder: „Das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wären" (S. 532). Aus der praktischen Vernunft: „Wir sind uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind" (S. 54).

Kant nennt die von ihm aufgestellten Ideen, Seele, Freiheit und Gott, „heuristische Fiktionen", die nur einen regulativen Gebrauch zulassen, Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist *). Demnach, so bemerkt der Philosoph des „Als ob", ist es ganz richtig, wenn Maimon das ganze Ergebnis der Kant schen Philosophie dahin zusammenfaßt, daß nur symbolische Erkenntnis möglich ist?).

Diese rein idealistische Auffassung hat selbstverständlich ihre Anwendung zu finden auch auf die Religion. Als ganz besonders gewichtige Gewährsmänner hierfür werden Forberg und F. A. Lange genannt. Forberg sei der Einzige, der in dieser Hinsicht Kants echte Lehre erkannt und dargestellt habe?). Von ihm ist eine förmliche Religion des „Als ob" aufgestellt worden. Verschiedene Stellen aus seiner Abhandlung „Entwickelung des Begriffs der Religion" ^) dienen zum Belege hierfür: z. B. „Es ist wahr, du kannst das Kommen des Reiches Gottes nicht fzientifisch beweisen, aber genug, dein Herz sagt dir, du sollst so handeln als ob es so wäre" (S. 27). An einer anderen Stelle: „Es ist nicht

---
Prolegomena, Grdl. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Rel. — Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Urt. — Kritik der Ur¬teilskraft. Teils nach der Ausgabe von Hartenstein (1867) -- Ww. I-, II. usw.
1) r. V. S. 288, 587.
2) Vaihinger S. 43.
3) Vaihinger S. 736.
4) Zuerst veröffentlicht in Fichtes und Niethammers philosophischem Journal Band VIII (1798 Heft I), separat herausgegeben von Fritz Medicus 1910 in der Schrift „Fichte und Forberg, die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit".

Pflicht zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott als moralischer Weltregent existiert, sondern es ist bloß und allein Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte" (S. 28). Oder: „Der gute Mensch kann es, wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen, ob jener Zweck (Alleinherrschaft des Guten) möglich oder unmöglich sei; nur, wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte; er muß trachten jenem Zweck allmählich näher zu kommen."

F. A. Lange bezeichnet in seinem vortrefflichen Werke „Geschichte des Materialismus" in dem Abschnitte „Standpunkt des Ideals" das Reich des Jntelligiblen als Dichtung. Die religiöse Welt ist ihm ein Erzeugnis der Phantasie. Nur als ein solches kann sie fernerhin bestehen. Das allein kann endlich die Menschheit zu einem immerwährenden Frieden führen, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie erkannt wird und wenn auf Grund dieses Erkenntnisses der Widerstreit zwischen Forschung und Dichtung für immer versöhnt wird *)...

So ähnlich nun auch diese Gedanken Langes denen For- bergs und denen der Alsob-Philosophie zu sein scheinen, so klingt doch in ihnen eine Denkweise an, die ganz andere Bahnen einschlägt. Ist die Religion auch Dichtung, so ist sie eben als solche ganz gewiß mehr als bloße Fiktion. Lange selbst deutet darauf hin, daß für sie ein anderer Wahrheitsbegriff gilt, als für die Wissenschaft. Er ruht auf dem idealen Bedürfnisse des Gemüts.

Hiernach stimmt der Geschichtsschreiber des Materialismus zusammen

Hiernach stimmt der Geschichtsschreiber des Materialismus zusammen mit denen, die die Religion auf das innere Erlebnis stützen. Der in diesem Sinne gebotene Beweis ist rein psychologischer Natur. Darum aber ist er nicht hinreichend. Er bleibt subjektiv. Es fehlt die Allgemeingültigkeit. Erhebung in das Reich der Poesie mag ihre begeisternde Macht entfalten in Stunden ästhetischer Stimmung und in ruhiger Kontemplation. Auch wird sie ihren Dienst nicht versagen, solange die Religion als Erdichtung unbewußt bleibt. Der naive, kindliche Glaube wird die auf dem Wege der Phantasie erzeugten religiösen Vorstellungen unerschütterlich festhalten. Er begehrt nicht nach irgend einem Beweise.

Doch Lange wirft selbst die Frage auf: „Was wird aus der Wahrheit der Religion, wenn alle Pietät geschwunden ist und

1) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus ? 2, S. 538 f.

wenn eine Generation aufkommt, welche die tiefen Gemütserschütterungen des religiösen Lebens nie gekannt, oder sich mit verändertem Sinne von ihnen abgewandt hat?" *) Dergleichen Ablehnungen oder Zweifel aber müssen eintreten für den Einzelnen und für die Gesamtheit, je mehr das Wissen, die nüchterne Weltbetrachtung neben den Gefühlen zur Geltung kommt. Die moderne Naturwissenschaft ist geschäftig, den „Standpunkt des Ideals" als irrig zu erweisen und das Reich der Poesie, bald selbst darüber trauernd, bald mit Spott, zu zerstören. Dann erweist sich auch die sogenannte „Werttheorie" als durchaus unzulänglich. Sie bleibt im Subjektivismus haften.

Die Religion soll nicht nur in besonders erregten oder erhebenden Stunden in uns lebendig und nicht nur von der Seite der menschlichen Bedürftigkeit geschätzt werden. Sie soll sich über unser ganzes Tun und Lassen erstrecken. Sie soll unser ganzes inneres und äußeres Dasein begleiten und auch dort Stand halten, wo die volle Macht der Nüchternheit den Menschen erfaßt. Nicht nur für die Stufe kindlicher Glaubensbereitschaft, auch gegenüber den Forderungen des Denkens soll sie ihre Kraft behalten. Hiermit wird der Beweis ihrer objektiven Wahrheit notwendig.

Zwar könnte man meinen, die subjektive Gewißheit des religiösen Erlebnisses sei vollständig hinreichend. Ja, sie sei stärker als jeder andere Beweis. Wer nicht Religion in sich erlebt, dem ist sie nicht anzudemonstrieren. Doch einmal wird von dem Gläubigen dann und wann Rechenschaft über seinen Glauben durch Andere gefordert. Ihm muß daran liegen, auch diese Andern für seinen Glauben zu gewinnen, je fester seine Ueberzeugung ist. Sodann wird auch der Gläubigste nicht sein können, ohne über seine religiösen Erfahrungen nachzudenken und sie vor sich selbst zu

rechtfertigen. Er wird über feinen inneren Zu stand reflektieren. Zwischen dem religiösen Denken und dem Fühlen etwa entstehende Widersprüche könnten nur dann für ihn ausgeschlossen bleiben, wenn sich sein religiöses Leben und sein Denken nicht berühren. Tatsächlich findet sich solches getrennt nebeneinander Hergehen von Denken und Glauben bei einer nicht geringen Anzahl. Jeden Augenblick aber kann die Berührung zwischen beiden stattfinden und dann muß das Bedürfnis nach objektiver Begründung der Religion

1) Lange S. 554.

entstehen. Je mehr der Mensch sich geistig entwickelt, desto leichter wird der Widerstreit zwischen seinem religiösen Innenleben und seinem Denken entstehen, veranlaßt durch mancherlei enttäuschende Erfahrungen. Ueberdem ist die Religion zugleich eine soziale Erscheinung. Dadurch wird das Interesse an einem Beweis ihrer objektiven Wahrheit desto lebhafter und ein solcher Beweis um so notwendiger. Es handelt sich dann um die Rechtfertigung der Religion für das geistige Gesamtleben der Menschheit.

Den Weg hierzu vermag zweifellos Kant zu zeigen, obwohl er ihn selbst nicht bis zu Ende gegangen ist. Er sagt in seiner Kritik der reinen Vernunft: „Das höchste Wesen bleibt ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt" ^). Er verfolgt aber diesen Gedanken in bezug auf die Religion nicht weiter. Vielmehr nennt er diesen Begriff ein „bloßes, wenn auch fehlerfreies Ideal" und biegt von der Erkenntnistheorie zurEthiko- theologie ab. Sie soll den Mangel der theoretischen Philosophie ersetzen durch Gründung des Gottesglaubens auf die Moral. Ihm ist die Religion „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Er nennt sie als solche die reine allgemeine Religion, die keinen anderen als nur moralischen Inhalt hat. Gott ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Hierdurch aber wird die Religion in ausschließliche Abhängigkeit von der Moral gebracht. Sie ist ihrer Selbständigkeit beraubt. Außerdem wird sie als eine Forderung der Moralität in das Gebiet des Empirischen versetzt. Dadurch entsteht die Gefahr, daß sie ihren eigentümlichen Charakter verliert. Um diesen zu bewahren, ist zwar der Begriff der reinen Religion festzuhalten, aber er ist allein von dem reinen Denken aus zu gewinnen ohne Vermischung mit der praktischen Frage der angewandten Moral und des bloßen Bedürfnisses.

Zu diesem Zwecke sind Psychologie und Erkenntnistheorie sorgfältig voneinander zu unterscheiden und getrennt zu halten, um sie schließlich desto inniger zu vereinigen. Darauf hat Troeltsch wiederholt hingewiesen?). Nicht eine Betrachtung darüber ist zuerst anzustellen, wie Religion als psychische Erscheinung ent-

2) Kant, r. V. S. SOI.
3) Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, weiter: Das Historische in Kants Religionsphilosophie und: Die Frage des religiösen Apriori.

steht, sondern worin sie b e steht, m. a. W., was ihren Begriff möglich macht. Das ist das gleiche Verfahren, wie es Kant bei seiner Analyse der Erfahrung einschlägt. Er will erörtern, „was in der Erfahrung liegt", woraus sie als Tatsache zusammengesetzt ist, wodurch sie ermöglicht wird. Dabei stellt sich heraus, daß sie aus zwei Elementen besteht, aus Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und aus einer gewissen Form sie zu ordnen, kurz aus Sinnlichkeit und Verstand. Durch diese Unterscheidung gewinnt Kant die reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit), des Verstandes (die Kategorien als Funktionen seiner Gesetzmäßigkeit) und der Vernunft (die Ideen). Sie machen

für das Denken die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft (System der ganzen Natur) möglich. Derselbe Begriff des Reinen auf den Willen angewandt, ergibt die reine Moral, die Selbstgesetzgebung der Vernunft oder Autonomie mit Abwehr jedes materiellen Beweggrundes. Gleicherweise läßt sich, die Ka Nischen Gedanken weiter verfolgend, der Begriff einer reinen Kunst oder einer reinen Aesthetik aufstellen. Er betrifft die reine, von jeder Empirie des Angenehmen oder Unangenehmen unberührte Lust an dem freien harmonischen Spiel der menschlichen Gemütskräfte Z.

In diesen vier Begriffen waltet das Gesetz

In diesen vier Begriffen waltet das Gesetz des reinen Denkens, das logische Grundgesetz der synthetischen Einheit. Reine Mathematik fordert Einheit der reinen Anschauung mit dem Begriff (in der Konstruktion), reine Naturwissenschaft Einheit der gesamten Natur als System, reine Moral Einheit der praktischen Vernunft mit sich selbst (des Willens mit dem Moralgesetz), reine Kunst Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstände (der Sinnenwelt mit der Geisteswelt). Alles Empirische (Empfindungsmäßige) ist dabei vorerst ausgeschlossen. Das Grundgesetz der synthetischen Einheit aber ist so lange nicht völlig erfüllt, als diese einzelnen Einheiten des Denkens: reine Naturwissenschaft und reine Mathematik, reine Moral und reine Kunst, deren Begriffe erst durch Beziehung auf die Sinnenwelt transzendental werden, nur nebeneinander bestehen. Sie müssen verbunden werden, um volle Einheit des reinen Denkens zu erreichen. Diese ist vorbereitet in der

1) Vgl. hierzu Kant, Kritik der Urteilskraft S. 149,156, dazu S. 3V f. 61, 67, 75, 88, 91, 93, 199, 169, 179, 186, 223, 227, 231 f.

reinen Kunst, im tiefsten Grunde nur eine Gabe des die ästhetischen Ideen in freier Gesetzmäßigkeit schaffenden Genies. Die Einheit des freien harmonischen Spiels der menschlichen Geisteskräfte leitet über zur alle einzelnen Einheiten in sich befassenden obersten Einheit. Diese aber ist nicht zu denken ohne Ueberschreitung der Grenze zwischen reiner Naturwissenschaft und reiner Moral und der Verstandseinheit überhaupt. Der Begriff des absoluten Ganzen als Vernunftidee ist transzendent. „Der Vereinigungspunkt aller unserer Meinungen a priori, ist im Uebersinnlichen zu suchen, weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich einstimmig zu machen" ^).

Er ist der Begriff der absoluten Gesetzmäßigkeit, die alle Gesetze der synthetischen Einheit, alle Normen der menschlichen Geistesfähigkeit in sich enthält. Er ist der Begriff der absoluten Spontaneität, der Freiheit an sich, gleichbedeutend mit Gott, als freie Ursache der Welt überhaupt. Dieser Begriff aber ist das Apriori der reinen Religion?). Hier kommt der Satz Kants zur Geltung, daß „der Begriff des höchsten Wesens die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt". Nur ist anstatt Erkenntnis Denken zu setzen. Der Begriff des höchsten Wesens schließt und krönt das ganze menschliche Denken.

Die reine Religion ist die Einheit der Einheiten, die vollendete synthetische Einheit des reinen Denkens. Sie bringt den Prozeß des reinen Denkens zum Abschluß. Reine Religion ist nichts Anderes als vollendetes Denken. Hierdurch aber erweist sie sich als denknotwendig. Ohne die Gottesidee ist ein vollendetes einheitliches Denken nicht erreichbar. Fragt man also wie Kant in bezug auf reine Mathematik, reine Naturwissenschaft und reine Moral: Wie ist reine Religion möglich? so lautet die Antwort: „Durch den Begriff der absoluten Freiheit, durch die Gottesidee."

Mit ihrer Denknotwendigkeit ist aber zugleich die Wahrheit der reinen Religion als Einheit schlechthin erwiesen. Was denknotwendig ist, rechtfertigt sich damit als mit dem logischen Grundgesetz der synthetischen Einheit übereinstimmend.

1) Ebenda S. 216, 219.
1) Katzer, Luther und Kant S. S1, S3, 63, 6ö, 87 f., 111 f., 114 f.

Allerdings ist diese Wahrheit nur eine formale. Mehr vermag das Denken nicht zu leisten. Aber das ist auch vollkommen genügend, da es sich bei jedem Beweise immer nur um die Einstimmigkeit des Denkens handelt. Einen außerhalb des Denkens gültigen Beweis zu fordern ist widersinnig. Der Beweis für die formale Wahrheit der reinen Religion betrifft aber nicht nur ihre widerspruchslose Möglichkeit, sondern ihre unbedingte Notwendigkeit als Abschluß der von seiner eigenen Gesetzmäßigkeit geforderten synthetischen Einheit des Denkens. Ohne Gottesidee, die den ganzen Denkprozeß schließt und krönt, ist ein in sich vollendetes einheitliches Denken überhaupt unmöglich. Hiermit aber ist dargetan, daß die Religion als reine Religion nicht eine bloße Fiktion ist. Wir denken nicht bloß, als ob es eine höchste Einheit des Denkens gäbe; sondern wir vollziehen durch den Gottesbegriff das in allem Denken sich geltendmachende Gesetz der synthetischen Einheit. Wir sind uns unseres Denkens als Tatsache bewußt, ebenso wie der Gesetze, die ihm vorgeschrieben sind. Demnach können auch die Resultate dieses Denkens nicht bloße Fiktionen sein. Sie sind Wahrheiten, sofern fie sich als widerspruchslos erweisen. Hierin unterscheidet sich die reine Religion als einheitlicher Abschluß des Denkens von der Wissenschaft als Erkennen. Diese ist auf die Erscheinungswelt gerichtet. Die Verstandestätigkeit wird zu einer transzendentalen. Die wissenschaftliche Forschung verwendet, um zu systematischer Einheit zu gelangen, die verschiedensten Hypothesen oder Fiktionen. Sie nimmt Atome an, Moleküle, Weltäther, Energien, Jonen, Elektronen. Diese Begriffe sind willkürlich erdichtete, je nach dem Standpunkte des betreffenden Forschers. Das beweist schon ihre im Wechsel der Zeiten hervortretende Mannigfaltigkeit. Mit Hilfe dieser Fiktionen erreichen aber die einzelnen Wissenschaften, mit Ausnahme der Philosophie, immer nur Teilwahrheiten im Vergleich zu der vollen Einheit des Denkens.

Die reine Religion aber läßt dem Denken keine Wahl, um die oberste, abschließende Einheit zu gewinnen. Sie führt unumgänglich zu dem Gottesbegriff als der absoluten Spontaneität, als oausa N0UM6Q0Q, so verschieden auch die Vorstellungen davon sein mögen. Sie erreicht damit das Ganze der formalen Wahrheit, die Einheit der Einheiten. Der Gottesbegriff ist, wie Kant sagt, nicht willkürlich erdichtet, sondern „durch ihre Natur der Vernunft selbst aufgegeben". Er ist ein notwendiger

VernunftbegrisfZ. Für die Naturwissenschaft in ihrer weitesten Bedeutung, die die Erkenntnis der Erfahrungswelt zum Ziele hat, ist dieser Begriff regulativ, für die reine Religion als abschließende Denkeinheit ist er konstitutiv. Ohne ihn ist konsequentes Denken überhaupt nicht möglich. Wie die Gesetzmäßigkeit des Verstandes für die Erfahrung als empirischer Erkenntnis ist die Gesetzmäßigkeit der Vernunft für das reine Denken bestimmend. Die formale Wahrheit der Religion ist also unbestreitbar gegenüber der Wissenschaft, die sich auf völlig anderem Gebiete bewegt, auf dem transzendentalen Gebiete der Erkenntnis.

Eine andere Frage ist allerdings die nach der Wirklichkeit des religiösen Gegenstandes, nach dem Dasein Gottes. Sie ist, wenn überhaupt, nur von der Erfahrung aus zu beantworten. Nur das

Erfahrungsmäßige ist wirklich. Hier tritt die Psychologie neben der Erkenntnistheorie in ihr Recht. Sie ist eine empirische Wissenschaft. Ueber das Wesen der Seele vermag sie keine Auskunft zu geben. Wir erkennen uns nicht wie wir an sich sind, sondern nur wie wir uns erscheinen. Die Psychologie ist ein Teil der Physik. Eine rationale Psychologie ist unmöglich. Aus dem bloßen „Ich denke" läßt sich keine Erkenntnis der Seele als eines Wesens an sich entwickeln. Mehr als dieses „Ich denke" ist uns nicht gegeben. Nur die inneren Zustände unseres Gemüts?) vermögen wir zu beobachtens. Nur die seelischen Funktionen und die durch sie hervorgebrachten Empfindungen, Stimmungen, Vorstellungen, wie sie in der Zeit verlaufen, sind uns gegeben, sind Gegenstand unserer Erkenntnis. Die Existenz der Seele bleibt dabei dahingestellt.

Doch die Vorgänge im Innern des Menschen sind nicht ein wirres Durcheinander. Auch in ihnen waltet eine unabänderliche Gesetzmäßigkeit. Sonst würde es überhaupt eine Erkenntnis ihrer nicht geben. Diese Gesetzmäßigkeit kann nun aber keine andere sein als dieselbe, die für das Denken besteht. Dieses ist nicht etwas für sich, sondern gehört zu den seelischen Funktionen gleich dem Wollen

1) Kritik der reinen Vernunft S. 283.
2) Ueber die Lehre Kants vom Gemüt bietet Hegler, Die Psy¬chologie in Kants Ethik S. 32 ff., Ausführlicheres.
3) r. B. S. 298 f., 418 f.

und Fühlen *). Die systematische Einheit ist nicht nur das logische Grundgesetz für das Denken, sondern für die gesamte geistige Tätigkeit. — Die Psychologie nun handelt im Unterschied von der Erkenntnistheorie von dem Entstehen der Erfahrung gemäß der synthetischen Einheit. Es ist das Bedürfnis der Vernunft, alle synthetische Einheit zu vollenden. Sie wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, deshalb über die Erfahrung hinaus zu gehen und erst durch die Vollendung ihres Kreises Ruhe zu finden. Es geht ein Zug nach Einheit durch das gesamte Geistesleben des einzelnen Menschen und der Menschheit. Man kann in diesem Sinn sagen, daß in jeder wissenschaftlichen Arbeit, ja, in allem, wodurch der Geist des Menschen sich betätigt, Religion unbewußt enthalten ist. Immer drängt die menschliche Vernunft nach Harmonie. Die zu vollendende Einheit ist Welt- gesetzt

Erst im Einklänge mit diefem Grundgesetze

Erst im Einklänge mit diefem Grundgesetze wird Religiosität oder angewandte Religion möglich. Es kann keine empirische Religion geben ohne die reine Religion, roliZio noumenon. Durch Beziehung dieser auf das Ganze der religiösen Erfahrung, ja man kann sagen der Erfahrung überhaupt, wird die reine Religion zur transzendentalen Wahrheit, die der empirischen Religion vorhergeht und sie erst möglich macht. Wir können Religion nicht haben ohne die synthetische Einheit des Denkens, Wollens und Fühlens. In deren Ermangelung würde niemand zu Dank oder Andacht gestimmt werden bei dem Anblicke der Schönheit in der Natur, die uns dann überhaupt verborgen bliebe. Kein erhebendes oder beglückendes Gefühl könnte uns durchziehen bei dem Gedanken an eine gütige Vorsehung, die unsern Lebensweg ebnet und mit Freuden schmückt. Wir vermöchten nichts von einem frommen Schauer zu empfinden mit der im Gotteshause versammelten Gemeinde. Nichts von den Widersprüchen des Daseins würde uns beunruhigen. Keine Trauer über Sünde, keine Sehnsucht nach Erlösung könnte in uns entstehen. Das Vernunftgesetz der Einheit aber läßt uns jede Disharmonie schmerzlich empfinden und

1) Durch diese Bezeichnung soll nicht eine förmliche Seelenvermögens¬lehre aufgestellt werden. Doch lassen sich so die wesentlichen geistigen Funk¬tionen am einfachsten ausdrücken. Darum werden diese Bezeichnungen kaum außer Gebrauch gesetzt werden können.

treibt uns empor aus dem Widerstreit des Lebens zu einem intelli- giblen Reich des Friedens und der Einheit, zu Gott, der jedes edle Einheitsverlangen stillt.

Hiermit erheben wir uns zu einer anderen, höheren Kausalität *). Auf eine solche deutet Kant hin in seiner Lehre von dem intelligiblen Charakter und der transzendentalen Freiheit. Sie empfängt objektive Realität durch die innere Erfahrung, unterschieden von der durch die Empfindung. Kant lehnt diese Art der Erfahrung zwar ab. Er sagt: „Wer von innerer Erfahrung (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bei seiner Entdeckungsreise zur Erforschung seiner selbst immer nur in Anticyra?) vorher anlanden; denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt wie mit den äußeren von Gegenständen im Raume, worin die Gegenstände nebeneinander als bleibend festgehalten erscheinen. Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, stattfindet" °). Dem fügt er hinzu: „Der innere Sinn ist Täuschungen unterworfen, die darin bestehen, daß der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äußere Erscheinungen d. i. Einbildungen für Empfindungen nimmt oder gar für Eingebungen hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei, wo die Illusion alsdann Schwärmerei oder auch Geistesseherei oder beides Betrug des inneren Sinnes ist'").

Daß diese Argumentation Kants viel Ueberzeugendes enthielte, läßt sich kaum behaupten. Gewiß ist es richtig, das Gebiet der Psychologie auf die Sinnenwelt zu beschränken. Ihr gehört der Mensch als Phänomenon an. Er ist als solcher zur Ordnung der Natur, dem Zusammenhänge wirkender Ursachen, beizuzählen. Doch einesteils sagt Kant ausdrücklich, daß wir imstande sind, uns als Erscheinungen zu erkennen, trotz des Fliehens der inneren Zustände °). Sonst vermöchten wir nicht unsere Seele an dem

1) r. V. S. 609.
2) Anticyra: Name einer griechischen Stadt, in deren Nähe die Nies¬wurz wuchs, die Schwachköpfige heilen soll.
3) Ww. VII. S. 444.
4) Ww. VII. S. 474.
5) r. V. S. 51, 156, 437, 673 ff., Grdl. S. 92, 91, P. V. S. 4

Leitfaden der Erfahrung zu studieren *). Andernteils ist kein Grund einzusehen, den Begriff der Erfahrung ausschließlich auf die Affektion der Sinne, auf Empfindung zu beschränken. Von der Empfindung, die durch die Sinne vermittelt wird, ist das Gefühl als oberes Erkenntnisvermögen, als eine andere Art Empfänglichkeit zu unterscheiden. Beide: Empfindung und Gefühl sind Grundkräfte des menfchlichen Gemüts und als solche unerklärbar. Sie begründen sich selbst allein durch ihr Vorhandenseins. Kant selbst weist auf den Unterschied von Empfindung und Gefühl hin, indem er neben dem inneren Sinn einen „inwendigen" Sinn nennt und darunter das Gefühl versteht ^).

Es gibt sonach zwei Arten von Modifikationen des Gemüts: Empfindung und Gefühl. Sie bilden die Vermittlungen einer doppelten Affektion. Dem Gefühle kommt wie dem Empfinden keinerlei Beziehung des Subjekts auf den Gegenstand, sondern umgekehrt des Gegenstandes auf das Subjekt zu. Das Gefühl aber bezieht sich im Unterschiede von der Empfindung auf das ganze Vermögen des Gemüts als Lebensgefühl ^). Die Uebereinstimmung mit den subjektiven Bestimmungen des Lebens erzeugt ein Gefühl der Lust, das Gegenteil Unlust. Ueberall, wo dem Einheitstriebe der Vernunft Genüge geschieht, wird demnach ein Gefühl der Befriedigung entstehen. So sind wir z. B. in dem Wifsenschafts- betriebe erfreut, wenn bei unseren Forschungen das Einheitsverlangen der Vernunft Erfüllung findet Das Gefühl der höchsten Lust wird daher dann entstehen, wenn dem Einheitstriebe der Vernunft in seinem ganzen Umfange volle Genüge geschieht. Das aber ist allein möglich durch die Beziehung auf eine intelligible Ursache. Sie erweist sich uns als wirklich durch die innere (inwendige) Erfahrung, ganz allgemein ausgedrückt, durch die Affektion des Gemüts von einer höheren Ordnung her. Eine solche tatsächliche Einwirkung erkennt auch Kant ausdrücklich an, in dem „Faktum" des moralischen Gesetzes. Zwar erscheint bei ihm dessen Imperativ als Selbstaffektion des Gemüts, da das Moralgesetz Gesetz der Vernunft ist und der kategorische Imperativ als Selbstgesetzgebung der Vernunft gefaßt wird. Aber zugleich bezeich-

1) r. V. S. 322. 2) p. V. S. 57.
3) Ww. Vll. S. 465. 4) Urt. S. 44, P. B. S. 8.
5) w. S. 22, 26.

net Kant dieses Gesetz als in dem Menschen als Noumenon sich betätigend. Der Mensch als Wesen an sich selbst wird sich durch das Faktum des Moralgesetzes seines in einer „intelligiblen Ordnung"

der Dinge bestimmbaren Daseins bewußt. Das Vernunftgesetz drängt sich uns auf. Wir werden uns seiner unmittelbar bewußt ohne Affektivn der Sinne *). Es tut uns Gewalt an. Es kennzeichnet den Menschen als Noumenon und liefert den Beweis, daß nicht alles Uebersinnliche Dichtung ist?). Es bestätigt durch die mit ihm im engsten Zusammenhang stehende transzendentale Freiheit, ohne die die praktische der Moral unmöglich ist, die Wirkung einer intelligiblen Kausalität -h. Zwei Welten gibt es nach Kant, eine Sinnenwelt und eine intelligible Welt, die Welt der Noumena. Von beiden her empfängt der Mensch Einwirkungen i). Beiden gehört er selbst an.

In Erwägung dessen ist eine Erweiterung und Ergänzung der Kantschen Lehre von der Erfahrung nahe gelegt. Kant selbst bietet an verschiedenen Stellen seiner Schriften Anlaß dazu. Es ist nach seiner Erkenntnislehre „etwas dawider", daß unsere Erkenntnisse nicht auf das Geratewohl oder beliebig, vielmehr a priori auf gewisse Weise bestimmt werdenDasselbe läßt sich, dieser Bemerkung entsprechend, von unserem Wollen sagen. Es ist „etwas dawider", daß unser Wille nicht auf das Geratewohl oder beliebig, vielmehr a priori auf gewisse Weise bestimmt wird. Dieses Etwas aber ist das Moralgesetz. Ganz ebenso ist auch „etwas dawider", daß unser Gefühl nicht auf das Geratewohl, sondern L priori auf gewisse Weise bestimmt wird. Hier ist das „Etwas" das Gesetz der synthetischen Einheit als Gesetz der Harmonie, das sich wie in dem logischen, so auch in dem Moralgesetz als das allgemeine Grundgesetz geltend macht.

Durch diese Auffassung wird Kants Lehre von der Erfahrung und von der intelligiblen Welt von den Schwankungen befreit, die tatsächlich in ihr enthalten sind. Bald nimmt er die intelligible Welt nur als die der Gedanken, des Verstandes oder der

1) p. V. S. 57, 97, Grdl. S. 31.
2) p. B. S. 4, 37 f.
3) p. B. S. 67 f.
4) Ww. IV S. 300, Grdl. S. 90 f., 100.
5) r. V. S. 119, 220.

Vernunft, bald bezeichnet er sie als eine transsubjektive, als die Welt aller vernünftigen Wesen überhaupt, bald als die Welt der Noumena, das Ding an sich *). Er unterscheidet „übersinnlich" und „übernatürlich", das Uebersinnliche in uns und das Ueber- natürliche außer uns. Unter diesem außer uns, was nicht in unserer Macht steht, kann aber immer nur das Jntelligible verstanden werden. Dieses wird von Kant auch bisweilen als Intellektuelles bezeichnet, obwohl er darunter zweifellos nur das Verstandesmäßige, das der Welt des Denkens Angehörige angesehen wissen will.

Diese Undeutlichkeiten werden vermieden, wenn klar und bestimmt eine Verstandeswelt im Menschen und eine transsubjektive Welt der Dinge an sich unterschieden werden, das Ganze vernünftiger Wesen als Dinge an sich, die andere über die Sinnenwelt hinausgehende Ordnung der Dinge?). Das würde auch die Lehre von dem „intelligiblen Charakter" zu einer größeren Klarheit bringen, insofern hier Gesinnung und Welt der Noumena ineinander spielen ^). Die innere Erfahrung aber wird von Kant ohne Grund auf die durch die Sinne vermittelte beschränkt, obwohl er auch

von einer Bestimmung des Gefühls (Modifikation des Gemüts) ohne Vermittelung der Sinnlichkeit redet, wie sie bei dem Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetze stattfindet 4). Wir werden

uns des Sittengesetzes unmittelbar bewußt ohne Vermittelung der Sinne °). Das Gesetz der synthetischen Einheit des Willens kann uns nur durch Vermittelung des reinen Gefühls (nicht Empfindung) zur Triebfeder werden.

Troeltsch bemerkt mit Recht, daß Kants ganzes Denken auf das Normative gerichtet sei. Was nun das Gefühl anlangt, so findet Kant außer in der Gesetzmäßigkeit des Geschmacks (Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz) nur noch in dem Moral-

1) Vergleiche hierzu auch Staudinger, Noumena, 1884.
2) Prol. S. S8, 129, Grdl. S. 91 f., 94 f., 98, 100, K. B. S. 237, 432.
3) Katz er, Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie und ihre Lösungsversuche bei Kant. Neues sächsisches Kirchenblatt, 7. Jahrgang Nr. 47 S. 740. Da ist auf die verschiedenen Auffassungen der intelligiblen Welt hingewiesen.
4) Prol. V. S. 874, Grdl. S. 91.
5) Prol. V. iS. 37, Grdl. S. 31. Troeltsch, Das Historische in Kants Rettgionsphilosophie S. 26.

19* gesetz eine Norm dafür *). Von diesem moralischen Gefühl?) sagt er, daß es uns durch innerliche Erfahrung die Tiefe der göttlichen Anlage in uns eröffnet, die uns gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit unserer Bestimmung fühlen läßt 'h.

Man darf also in Uebereinstimmung mit Kant sagen: Durch den Einheitstrieb der Vernunft kommt uns das Weltgesetz der synthetischen Einheit als intelligible (transzendente) Kausalität zum Bewußtsein. Dadurch wird uns der einheitliche Grund des Sinnlichen und Uebersinnlichen offenbar. Das ist das religiöse Grunderlebnis, das unser Gefühl zu der in- telligiblen Welt emporhebt. Hierin besteht die Mystik der Religion. Sie stimmt, so verstanden, mit Kants Auffassung überein.

Er lehnt nur den Mystizismus entschieden ab

Er lehnt nur den Mystizismus entschieden ab, der sich entweder des moralischen Gesetzes entschlägt, oder von einem besonderen Umgang mit Gott träumt, oder auf Zaubermittel sein Vertrauen setzt, oder meint, ohne moralische Gesinnung und Handlung die Gnade Gottes verdienen zu können §). Er weist nur jede intelligible Anschauung zurück, die, wo es sich nur um das Gefühl handelt, schon an und für sich außer Betracht bleibt. DasmitdemGe- fühlder Lust verbundene Jnnewerden des erfüllten Einheitstriebes ist die Uroffenbarung Gottes an die Menschenseele ^). Nur in Gott als der intelligiblen Kausalität, der absoluten Spontaneität oder Freiheit findet die Vernunft die Erfüllung ihres Einheitsverlangens. „Gott, Du hast uns zu Dir geschaffen und unsere Seele ist unruhig, bis sie ruhet in Dir."

Das Gefühl, affiziert von der intelligiblen Welt her, also vermöge der inwendigen Erfahrung, verleiht somit dem religiösen Gegenstände (Gott) für uns objektive Realität. Wir werden vermittelst seiner (des Gefühls) der göttlichen (transzendentalen) Einwirkung, also Gottes selbst inne, ohne daß damit über sein Wesen irgend etwas Erkenntnismäßiges ausgesagt wird.

Wir stehen hier auf der „Grenze des erlaubten Vernunft-

1) u. S. si.
2) P. V. S. 91, 93, 97, 104, 109.
3) Ww. VI S. 319.
4» P. V. S. 86, 104, 145, U. S. 133, Rel. S. 88, 121, 140, 188, 220.
5) Rel. S. 27, 63, 90,109,117, vgl. Grdl. S. 92 f. — K a tz e r, Kants Lehre von der Kirche. Jahrbb. f. Protestant. Theologie XV S. 207.

gebrauchst wo Sinnenwelt und intelligible Welt sich berühren *). In jeder Grenze ist aber etwas Positives enthalten. Auf ihr treffen für diesen Fall etwas Bekanntes und etwas Unbekanntes zusammen, die Welt der Erfahrung und die tranfzendente Welt. Nur bis zu dieser Grenze vermögen wir zu gelangen, ohne sie jemals überschreiten zu können mit unserer Erkenntnis. Es bleibt uns sogar verborgen, wie es überhaupt möglich ist, daß eine intelligible Kausalität auf die Sinnenwelt, zu der der Mensch mit gehört, wirken kann?). Wir können keine Erkenntnis Gottes er langen. Nur das Verhältnis Gottes zur Sinnenwelt vermögen wir nach Analogie zu erschließen und symbolisch auszudrücken. Hierin stimmt die Lehre Kants sehr wohl mit der Christi zusammen. Auch dieser hat nur davon geredet, wie Gott als Vater sich zu der Menschheit verhält. Gott gilt auch der apostolischen Lehre als ein unerforschlicher?).

Das Verhältnis Gottes zur Welt aber kann, der absoluten Spontaneität, der unbedingten Freiheit Gottes gemäß, kein anderes sein, als das des Determinismus. Die Welt steht in absoluter Abhängigkeit von Gott, sowohl Sinnenwelt als Geisteswelt. Mit diesem folgerichtigen Gedanken

enthebt die Religion das gesamte Dasein, alles Geschehen der Zufälligkeit. In allem verborgen wohnt Gott. Sein Wille regiert die Welt. Alles steht auf diesem festen Fundamente. Gott selbst aber ist, wie Luther sagt: exlox als der oberste Gesetzgeber, als die absolute Ursache der sichtbaren und unsichtbaren, der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Immer ist selbstverständlich die Welt der Erscheinungen als abhängig zu denken von der intelligiblen Welt, von den unbekannten „Dingen an sich". Anders ist eine Welt der Erscheinungen überhaupt nicht möglich. Das Wort Erscheinung zeigt schon eine Beziehung auf etwas an, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst auch ohne diese Beschaffenheit unferer Sinnlichkeit etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß ').

Der Determinismus aber, zu dem die synthetische

1) Prol. S. 141, 145.
2) p. V. S. 88, 97, Grdl. S. 102, 104.
3) Röm. 2, 33 ff., I. Kor. 2, 16.
4) r. B. S. 233, vgl. dazu S. 19, 23, Pr. S. 96.

Einheit als Weltgesetz unvermeidlich führt, ist eben dieser Einheit entsprechend ein moralisch-religiöser. Anders ist eine Einheit der Einheiten, die Denken, Wollen und Fühlen in sich enthält, nicht möglich. Ausführlicheres hierüber enthält das unten zitierte Buch *). In der deterministischen Auffassung, zu der Kants Betonung des Normativen und der Einheitstrieb der Vernunft führen, kommt das innerste Wesen der Religion zum deutlichen Ausdruck. Sie ruht auf dem Abhängigkeitsgefühl. Gott selbst aber bleibt uns verborgen, er ist adsoonckitus, wie Luther sagt. Sein Wesen und sein Wille ist dem Menschen unerkennbar. Nur so weit erkennen wir ihn, als er sich uns vermittels der Vernunft offenbart.

Schon diese Verborgenheit des göttlichen Willens wehrt zum Teil den gegen den Determinismus zuweilen erhobenen Vorwurf ab, daß er den Willen des Menschen lähme und die moralische Trägheit begünstige. Wissen wir den Willen Gottes nicht, so kann er nicht störend in den unseren eingreifen oder ihn aufheben. An- dernteils ist der in der menschlichen Vernunft enthaltene Einheitstrieb ein besonderer Ansporn zum Handeln. Der Mensch ist vermöge dieses Triebes dazu bestimmt und innerlich aufgefordert, die Sinnenwelt zu einer Verstandswelt, zu einer moralischen Welt, umzuwandeln?). Die Form der Sinnenwelt soll zu einem Ganzen vernünftiger Wesen werden, in dem eines jeden freie Willkür

---
Katz er, Luther und Kant, namentlich S. 92 ff., 113, 126. — Wendland meint in einer Besprechung dieser Schrift (Theolog. Rund¬schau 1912, S. 25): Die Uebereinstimmung Luthers und Kants sei gegenüber der Verschiedenheit beider nur sekundär. Er verkennt aber, daß der Mittel¬punkt für das Denken beider die Lehre von der Freiheit ist. Dadurch tritt gerade die Verschiedenheit beider an die zweite Stelle. Bornhausen findet sogar (Christl. Welt 1912, Sp. 362), daß die in dem Vergleich zwischen Luther und Kant behandelten Fragen der Gegenwart fernlägen und das Apriori der Religion fälschlich nur in der Ethik gesucht werde mit Vernachlässi¬gung des Erkenntnistheoretischen. Dieser Einwand kann nur auf einem sehr flüchtigen Lesen oder starken Mißverständnis beruhen. Die Behauptung des Gegenwartsfremden ist aber um so merkwürdiger, als gerade jetzt in der Religionspsychologie, in den Naturwissenschaften, in der Pädagogik die Lehre von der Willensfreiheit und dem Determinismus auf der Tagesord¬nung steht und überhaupt

das dauernde Grundproblem der Philosophie bildet. Beide Rezensenten scheinen weder Luthers noch Kants Philosophie zu ihrem Spezialstudium gemacht zu haben.
2) r. V. S. 612, 617, p. V. S. 52, Urt. S. 13, 328.

unter moralischen Gesetzen systematische Einheit mit der freien Willkür jedes anderen hat. Es soll ein Reich der Zwecke entstehen, eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, eine moralische Welt *). Alle aber sind eben durch dieses Gesetz der Einheit verpflichtet, dieses Reich der Zwecke, das „höchste Gut" zu befördern?).

Das geschieht durch Fortschritt der Erkenntnis und durch moralisches Handeln, wozu die Vernunft dem Menschen durch den Einheitstrieb Anstoß gibt. Die Normen werden dem Menschen zu Imperativen, da er zugleich ein sinnliches Wesen ist. Eben deshalb ist die Religion für ihn nicht nur Kontemplation, sondern zugleich Aktivität. Sie enthält in sich die sämtlichen Normen des menschlichen Geisteslebens. Sie durchdringt all sein Tun und hebt ihn empor zur intelligiblen Welt. Deren Erkenntnis bleibt ihm zwar verschlossen, aber die Sinnenwelt wird ihm zu einem Gleichnis, zu einem Zeichen der übersinnlichen, der transzendenten Welt ^). Die Welt der Erfahrungen ist die Erscheinung des Jntelligibeln, dessen Symbol. Die Symbolisierung aber ist die Nothilfe für Begriffe des Uebersinnlichen ^). Anders als gleichnisweise, als symbolisch, ist die intelligible Welt für uns nicht zur Darstellung zu bringen.

Diese Erkenntnis aber dient zum Verständnis alles Geschichtlichen überhaupt, das in der Sinnenwelt sich vollzieht. So auch wird uns Christus verständlich als geschichtliche Erscheinung Gottes in ihrer denkbar größten Vollkommenheit. In ihm sind Sinnenwelt und intelligible (geistige) Welt, Zeitliches und Ewiges auf das Innigste miteinander verbunden. Durch ihn erfahren wir Gott am intensivsten und deutlichsten. Er ist die Offenbarung Gottes, die nicht überboten werden kann. Die Offenbarung aber in diesem Sinne ist eine ganz und gar andere, als die von Kant verworfene. Sie besteht nicht in außerordentlichen Manifestationen, die allezeit der Kritik unterworfen bleiben müssen. Sie besteht vielmehr in einem stetigen sich an Klarheit steigernden sinnbildlichen Aus-

1) Grdl. S. 70 ff., 100.
2> p. V. S. 131, 136 ff., Ult. S. 344, 348, Rel. S. 4 ff., 215, Ww. VI S. 36 ff., r. B. S. 612 ff., Ww. IV S. 191, 284, 495, VII S. 184, 649 f., VIII S. 68, 556.
1) r. B. S. 437.
2) Ww. VIII S. 541.

druck des uns an sich verborgen bleibenden Inhalts „Die Geschichte dient nicht zur Demonstration, sondern zur Illustration" ^). Sie ist eine fortgesetzte Offenbarung Gottes in der Welt der Erscheinungen.

Das Christentum aber ist die vollkommene Religion nicht, wie Kant betont, als eine moralische Religion allein, sondern als die vollendete Einheit der Einheiten, der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott. Hiermit ist zugleich der Maßstab an die Hand gegeben für die Beurteilung der verschiedenen empirischen (positiven) Religionen und das Verständnis der religiösen Gemeinschaften, ihrer Lehren und ihres Kultus. Je näher eine Religion der bezeichneten höchsten, umfassenden Einheit kommt, desto vollkommener ist sie. So verleiht der Einheitsgedanke auch der Missionspflicht besonderes Gewicht. Kirche, Dogmen und Zeremonien

aber sind religio xüaenonionom in der die reliZLo nomn6N0n in angemessener oder weniger angemessener Weise zur Erscheinung kommt. Weitere Erörterungen hierüber sind Sache der Religionsphilosophie, der Religionspsychologie, der Dogmatik, der praktischen Theologie, der Religionsgeschichte und der Philosophie der Geschichte. Weist aber die Religion in der Erscheinung hin auf die reine Religion und ruht sie auf inneren Erlebnissen der göttlichen Ursächlichkeit, so ist sie nicht nur Schein, nicht nur Illusion, sondern enthält Wahrheit und Wirklichkeit

Daraus ergibt sich weiter die rechte Stellung

Daraus ergibt sich weiter die rechte Stellung der Religion zur Wissenschaft und deren eigentümliche Bedeutung im Vergleich mit der Religion. Sie wird in der Philosophie des Als ob verkannt.

Nimmt man dieser gemäß an, daß die Wissenschaft gleicherweise wie die Religion allein auf Fiktionen basiert sei, so könnte das zwar als besonders vorteilhaft für die Religion erscheinen gegenüber allen Angriffen seitens der Wissenschaft. Könnensich beide, Wissenschaft und Religion, letzten Endes nur auf Erdichtungen berufen, so hat keine vor der anderen einen Vorzug. Sie bewegen sich dann beide in der Region des Scheines. Nichts aber hatKant entschiedener abgelehnt als gerade dieses. Was sollte auch die Wirklichkeit als objektives Geschehen, wovon die Philosophie des Als ob redet, an dem nach ihr das Denken, „sich experimentell erproben soll", dann noch für eine Bedeutung haben? Was ist „objektives Geschehen"? Nach Kant

1) R. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Heft III S. 66. für den Menschen nichts Anderes als Erscheinung, die aus Empirie (Sinnlichkeit) und Verstandestätigkeit zusammengesetzt ist.
Stützt sich aber die Erkenntnis auf bloße Fiktionen, so wird die Welt der Erscheinungen zu einer Welt des Scheins. Mit ihrer Erkenntnis zusammen versinkt das objektive Geschehen, die Wirk¬lichkeit überhaupt. Dann baut die Wissenschaft nur Luftschlösser.
Diese fatale Eventualität wird allein durch den von Kant hervorgehobenen Unterschied von „Denke n" 'und Erkennen" vermieden. Kant sagt: „Einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist nicht einerlei. — Das Denken von einem Gegenstand überhaupt durch einen reinen Verstandes¬begriff kann bei uns (als Sinnenwesen) nur Erkenntnis werden, sofern dieser auf einen Gegenstand bezogen wird" *). Zur Erkennt¬nis aber gehören zwei Stücke: Begriff und Anschauung, die uns durch Empfindung gegeben wird. An einer anderen Stelle heißt es: „Beim Denken überhaupt abstrahieren wir von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Objekt. Die Synthesis der Be¬dingungen eines Gedankens ist überhaupt garnicht objektiv, sondern bloß eine Synthesis des Gedankens mit dem Subjekt^). Denken aber läßt sich alles, was keinen Widerspruch enthält s). Denken kann ich, was ich will" *).

Dem läßt sich hinzufügen, daß es doch auch eine Notwendigkeit des Denkens gibt, Begriffe, die ich denken muß, wenn mein Denken ein konsequentes, ein vollendetes sein soll. Das Denken ist bei aller empirischen Unabhängigkeit gezwungen, bestimmten Gesetzen zu folgen. Es sind also formale Wahrheit und empirische Wirklichkeit zu unterscheiden.

Hierdurch gewinnt einerseits die Wissenschaft eine feste Basis im reinen Denken, in den Gesetzen der Logik. Sie kann wirklich etwas wissen vermöge der Gesetzmäßigkeit des widerspruchslosen Denkens. Sie kann ein in sich konsequentes System gewinnen. Sie erwirbt zutreffende Erkenntnisse der Natur in steter Annäherung an das Ziel der Forschung durch das Prinzip der synthetischen

Einheit, das hier nur regulative Bedeutung hat.

Damit ist andererseits aber zugleich jede negative Kritik der Wissenschaft gegenüber der Religion als solche ausgeschlossen.

1) r. B. S. 668. 2) r. B. S. 333.
3) r. V. S. 24. 4) r. B. S. 233.
Zeitschrift für Theologie und Kirche. 24. Jahrgang. 5. Heft

Nur ein widerspruchsvolles Denken könnte eine solche Negation unternehmen wollen. Das widerspruchslose Denken aber führt, wie dargetan, unumgänglich zur Religion. Nur die religiösen Vorstellungen der empirischen Religion gehören der Welt der Dichtung an. Es ist richtig, wenn der Philosoph des Als ob sagt, daß die „Vorstellungen einer transzendenten Welt von uns selbst gemachte Ideen sind" *).

A Nur muß es zweifelhaft erscheinen, ob hiermit die echte Auffassung Kants getroffen ist, wenn behauptet wird, daß für ihn die religiösen Vorstellungen nur pädagogische Mittel seien und darin allein der moralische Gottesbeweis gipfele. Er ruht vielmehr auf einer Denknotwendigkeit des Gottesbegriffs. Freilich auf die Moral allein den Gottesbeweis zu stützen, wie Kant will, ist eine einseitige Auffassung der Religion. Sollte aber der „Als ob Gott" Vaihingers nur dazu dienen, die moralische Gesinnung und Handlungsweise zu befördern, so müßte mit der Religion zugleich die Moral zusammenbrechen. Auf bloße Phantasien läßt sich weder Religion noch Moral gründen. Sollte die Lehre Kants dahin interpretiert werden, daß er nur fordere: „Handle so, als o b deine Pflichten göttliche Gebote wären", so hätte er sowohl Moral als auch Religion mißverstanden. Wie sollte ein Mensch moralisch handeln, wenn er nicht überzeugt wäre, daß Naturgesetz und Moralgesetz zusammenstimmen und also Moralität überhaupt möglich, daß sie der Endzweck des ganzen Daseins, die moralische Welt aber eine Aufgabe für uns ist. Was sollte das für eine moralische Religion sein, die sich mit einem „Als ob Gott" begnügen müßte? Moral und Religion als bloße Illusionen hören auf das zu sein, was sie zu sein bestimmt sind. Sie werden zu einem unlösbaren Widerspruch in sich selbst. Hier scheitert der idealistische oder kritische Positivismus der Alsob-Philosophie. Gerade die von ihm betonte Praxis, an der die Alsob-Fiktionen sich bewähren sollen, wird zur Unmöglichkeit. Das aber ist sein Verdienst, daß er das religiöse Problem zum scharfen Ausdruck bringt. Das verleiht ihm eine zweifellose Bedeutung für die Religionsphilosophie und die Theologie. Nur übersieht er den bedeutsamen Unterschied zwischen Denken und Erkennen, die konstitutive Bedeutung des reinen

1) Baihinger a. a. O. S. 114, 735 u. a.

Denkens und den Unterschied der wissenschaftlichen Fiktionen und der religiösen Dichtung.

Denkens und den Unterschied der wissenschaftlichen Fiktionen und der religiösen Dichtung.

Der Standpunkt des Ideals, den F. A. Lange geltend macht, kommt hier der Wahrheit näher. Die religiöse Dichtung ist, wie schon oben dargelegt, keine willkürliche. Sie entstammt vielmehr, vermöge des Gefühls, einem Grunderlebnis in der Tiefe des menschlichen Gemüts, das sie mit dem religiösen Gegenstands mit Gott, in die innigste Beziehung bringt. Sie enthält reine Wahrheit, die sie weit über das Gebiet der Wissenschaft hinaushebt. Unverkennbar wird ihr allerdings das Transzendente, das Göttliche, immer bleiben. Die religiösen Vorstellungen sind nur symbolische Bezeichnungen oder Andeutungen dessen, was keine menschliche Erkenntnis und Sprache je zu fassen vermag. Sie vervollkommnen sich im Laufe der Zeit mit dem steigenden Bildungsgrade der Menschen. Die wachsende Kultur dient zu ihrer Läuterung. Das innerste Fundament aber bleibt unantastbar. Es ist Grundtatsache und Grunderlebnis des menschlichen Gemüts. Nur die religiösen Vorstellungen sind veränderlich. Sie sind nicht Erkenntnisse, sondern dichtende Gedanken, die gleichwohl unter einer bestimmten Gesetzmäßigkeit stehen, wie alle psychische Tätigkeit.

Es gibt keine religiöse Metaphysik als Wissenschaft, n u r eine Metaphysik desGlaubens , die der Phantasie entspringt, aber trotzdem keine regellose ist. Die religiösen Vorstellungen erheben sich von dem Boden der inneren Erfahrungen über die Erscheinungswelt in die intelligible Welt als Dichtungen, die zu Symbolen des Transzendenten werden. Sie sind aber nicht nur ein Erzeugnis des Einzelnen, sondern ein sozial-psychisches Produkt auf Grund psychischer Gesetzmäßigkeit.

Niemals wird das Verlangen nach der intelligibeln Welt schweigen. Niemals wird die religiöse Dichtung ihren Reichtum erschöpfen. F. A. Lange behält Recht: „Eins ist sicher, daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken Erblickt man den Kern der Religion in der Erhebung

der Gemüter über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläuterten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse Hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge und man wird mit aller philosophischen

Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. .. Das Oloria in 6x<;6l8i8 bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann" Z. Diese Macht entstammt dem tiefsten Grunde des menschlichen Wesens.

Die rastlos schaffende Phantasie stellt den innersten Gehalt des religiösen Erlebnisses in tausenden von individuellen Gestaltungen dar. Eine jede steht im Zusammenhänge mit dem obersten Gesetze der synthetischen Einheit und dem religiösen Grunderlebnis. Eine jede birgt in sich Wahrheit und Wirklichkeit. Nur eine ihre Grenzen überschreitende Forschung wird schließlich zur Illusion. Die Religion aber vergilt der Wissenschaft ihre Dienste, indem sie eine einheitliche Weltanschauung überhaupt erst möglich macht, die von den einzelnen Wissenschaften aus nicht zu gewinnen ist mit Ausnahme der Philosophie. Diese ist, recht verstanden, nichts Anderes als religiöse Betätigung. Auch sie sucht die höchste Einheit alles Denkens und Erfahrens. Darauf zielt das ganze kritische System Kants, dem ein alles durchdringender, tiefreligiöser Zug nicht abzusprechen ist. Gern wird daher die Religion die Begleitung der echten Philosophie annehmen, die die „Fackel voranträgt", um den „königlichen Weg", der uns über die Sinnenwelt emporführt, mit der Klarheit des Denkens zu beleuchten.

1) F. A. Lange, S. S4S, S47, SSV f.

Das Heft hat nicht die genügende Bogenstärke. Niemand wird augenblicklich nach mehr Lesestoff verlangen. Was recht und billig, wird das Novemberheft nachbringen.

Zu Gottschick, Luthers Theologie, ist leider eine Druckfehlerliste nötig geworden. Sie wird dem nächsten Heft beigelegt werden.

Marburg, August 1914.

Die Leitung.

Religion und Fiktion.odt

Religion und Fiktion.pdf