

Die Kritik der Naturrechtstheorie in Pestalozzis Werk

Autor(en): **da Ruggiero, Guido**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische pädagogische Zeitschrift**

Band (Jahr): **37 (1927)**

Heft 6

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-788353>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

„Diese Emanzipation vom fremden Beispiel (auch vom aufgeregten Ton des anderen) ist das Schwerste und zugleich die Grundbedingung alles fruchtbaren und heilenden Einwirkens auf den Nächsten: solange mein Nervensystem und meine Seele noch durch fremde Ungezogenheit aus dem Gleichgewicht gebracht werden kann, kann ich nicht erziehen, sondern der andere hat die Macht über mich. Christentum ist Erhebung über die Sklaverei des ‚Reagierens‘.“ (S. 390).

In dieser Weise gibt Förster seine Propädeutik des Religionsunterrichts: die völlige Verwurzelung aller Ethik und Religion in das tägliche Erleben des Kindes; das Bewusstmachen des Zwiespaltes „unserer Antriebe, des geheimnisvollen Rufes nach Vollkommenheit, den wir in uns vernehmen und zugleich der dumpfen Auflehnung der niedern Natur gegen diesen Ruf...“ (S. 364); die vorzügliche Orientierung dieses Dualismus an Schopenhauer und Platon; den ethischen „Unterbau“ der Religion durch „konkrete Anregung zum Gehorsam gegenüber den elementaren Forderungen des Anstandes, der Selbstbeherrschung, der Gradheit, der Reinheit, der Diskretion, der Freundestreue, der Ehrlichkeit bis hinab zur Disziplin des Wortes und der Haltung“ (S. 371); die Anwendung der religiösen Lehren auf das moderne Leben — und all das mit der gewohnten Meisterschaft im Gebrauch von Zitat und Beispiel, wie sie schon aus den frühern ethischen und Jugendschriften des Verfassers bekannt ist.

*

Mag man sich nun mit den Voraussetzungen und letzten Konsequenzen des Buches einverstanden erklären oder nicht — auseinandersetzen muss sich jeder mit ihm, der mit Erziehung ernsthaft zu tun hat, der sich klar werden will über den Anspruch, den die Religion an die Erziehung ihrer Kinder macht, die ihren Namen tragen. Der erste Zweck des Buches ist die tiefere Begründung aller Sittlichkeit und der Nachweis, dass es eine sogenannte „unabhängige Moral“ gar nicht geben kann, und vor dem scharfen Blick des Verfassers für den geistigen und seelischen Stand unserer abendländischen Gemeinschaft stürzen tatsächlich alle bloss auf menschliche Begriffe gebauten Ethiken wie ein Kartenhaus zusammen. Die Gemeinschaftsschule, die moderne Pädagogik der ausschliesslichen Kindgemässheit und restlosen Selbstbetätigung, die ganze moderne Seelentherapie der Selbsterlösung und Willensgymnastik können sehr viel lernen bei Förster, ebenso die Posaunenbläser des neutralen Sittenunterrichts, und schliesslich auch die, welche da meinen, mit einer oder zwei „Religionsstunden“ dem ganzen grossen rein materiellen, erwerbstechnischen und sittlich neutralisierenden Einfluss des übrigen täglichen, häuslichen und schulmässigen Lebens Gleichgewicht halten zu können. Womit durchaus nicht der Konfessionsschule das Wort geredet ist, wohl aber einer geistig entschiedener und tiefer fundierten, auf höhere Erleuchtung nicht zum vornherein verzichtenden allgemeinen Volksbildung. *W. Guyer.*

Die Kritik der Naturrechtstheorie in Pestalozzis Werk.¹⁾

Von Guido de Ruggiero.

Die „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts“ gehören nach dem

¹⁾ *Quaderni Pestalozziani a cura di Giuseppe Lombardo-Radice, Pubblicazioni per il centenario della morte di E. Pestalozzi.* Roma, Educazione Nazionale. Via Monte Giardino 36, 1927, I, 125—129.

Urteil der Historiker zu den fesselndsten, aber auch mit höchstem Unrecht vernachlässigten und vergessenen Werken Pestalozzis. Eine gewisse Emphase und ein prophetischer, zu künstlicher Hervorhebung neigender Ton erschweren zwar die Lektüre dieses Buches und hemmen und trüben das Verständnis. Dieser Umstand erklärt die Tatsache, dass es bei den Zeitgenossen fast keine Beachtung gefunden und nur ganz geringen Einfluss ausgeübt hat, darf uns aber nicht hindern, zu erkennen, dass es zu den Literaturdenkmälern gehört, in denen die Geistesrichtung jener zwischen Revolution und Restauration lebenden und von beiden beeinflussten Generation am klarsten zum Ausdruck kommt.

Die Nachforschungen sind zwischen 1795 und 1797 verfasst worden, gleichzeitig mit De Maistres „*Considérations sur la France*“ und einige Jahre später als die von der französischen Revolution inspirierten Schriften Fichtes und Humboldts. Und doch sind sie in einem ganz anderen Ton gehalten und scheinen sich inhaltlich vollständig von der Geschichte jener Jahre loszulösen. Pestalozzi, der die Beziehungen zwischen Naturzustand und Gesellschaftszustand untersucht, während der revolutionäre Geist noch gärt und der napoleoni-sche Staat entsteht, scheint ein ausserhalb seiner Zeit lebender Mensch, ein Epigone der aufklärerischen Ideologie. Dennoch ist er in mancher Hinsicht ein Vorläufer. Die Frage nach dem Ursprung und Wert des Sozialzustandes gehört zwar der Ideologie des 18. Jahrhunderts an, aber der Geist, in dem Pestalozzi sie in den Nachforschungen behandelt hat, ist grossenteils neu und originell.

Auf den ersten Blick mag es nicht so scheinen. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts hatte den Naturzustand als Bedingung eines vollkommenen und glücklichen Lebens betrachtet, den Gesellschaftszustand dagegen als eine Entartung der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur. Auch Pestalozzi scheint diese Anschauung zu teilen, wenn er den hypothetischen Zustand des natürlichen, von gesellschaftlichen Abhängigkeiten und Fesseln völlig freien und nur von seinen Trieben und Gefühlsimpulsen geleiteten Menschen schildert und erklärt, dass nur durch eine Verderbnis dieser ursprünglichen Kräfte eine Unterordnung unter die Normen des sozialen Zusammenlebens möglich wurde.

Ein Rest aufklärerischer Voreingenommenheit und Abneigung gegen die Gesellschaft steckt auch in einer gewissen Geringschätzung, mit der er die historisch gewordenen Formen des bürgerlichen Zusammenlebens behandelt, wie die Einteilung der Gesellschaft in Regierende und Regierte, die Macht des Adels und der Fürsten, das Eigentum, das historische Recht und ähnliche Dinge.

Bei näherem Zusehen findet man jedoch, dass die Entartung des Naturzustandes, aus dem er die Gesellschaft hervorgehen lässt, für Pestalozzi eine ganz andere Bedeutung hat als für die aufklärerische Geistesrichtung. Es handelt sich um die Entartung des Samens, aus dem und durch den die Pflanze entsteht, nicht um die des schon gebildeten Organismus. Darum ist der Rückschritt vom Naturzustand

zum Gesellschaftszustand nur ein scheinbarer, die rein tierische Existenz betreffender Rückschritt, in Wirklichkeit jedoch ein Fortschritt auf dem Weg zu wahrerer und höherer Menschlichkeit.

Pestalozzi fragt sich in der Tat, ob und wann ein solcher Zustand, in dem der Mensch sich dem freien Spiel seiner Triebe überlässt, ohne durch irgendein Band an seinesgleichen gefesselt zu sein, in Wirklichkeit möglich ist; ob die Menschen jemals „in gänzlicher Unkunde des Übels, ohne Besorgnisse, ohne Misstrauen und ohne Abhängigkeit von irgendeiner unsichern Sache, von irgendeinem fremden Willen“ gelebt haben¹⁾. Wenn ein solcher Zustand überhaupt denkbar ist, sieht er sich gezwungen zu antworten, kann er es nur in dem Augenblick sein, in dem das Kind auf die Welt kommt. Kaum wachsen jedoch seine Erfahrungen, kaum lernt es vergangenes Übel kennen, zukünftiges fürchten und unter gegenwärtigem leiden, ist seine Natur schon verdorben und der gesellschaftliche Zustand beginnt. „Das tierische Verderben unserer Natur fängt also von dem Punkt an, wo der Takt unserer tierischen Natur, der Instinkt, und die Saite unserer tierischen Harmonie, unser tierisches Wohlwollen, anfängt in uns kraftlos und unsicher zu werden.“

Abgesehen von der trügerischen Vorstellung einer unverdorbenen und unabhängigen Natur in einem Zeitpunkt — in der ersten Kindheit! — in dem eine ausgesprochene natürliche Animalität noch nicht besteht, bleibt in der Hauptsache die Behauptung, dass die tierische Entartung mit der Geburt des Menschen beginnt, und dadurch gewinnt sie, im Sinne Vicos, die Bedeutung einer Kraft der historischen Entwicklung. Was hier wesentlich ist und eine Neuerung gegenüber der antihistorischen Position des früheren Naturalismus darstellt, ist der Begriff eines Fortschritts von einem Zustand zum andern, der von Pestalozzi angedeutet wird durch den Vergleich mit zwei Perioden des Menschenlebens, mit der Kindheit und der Jugend.

Und aus dieser ersten Umkehrung der Beziehungen dieser beiden Zustände entspringt eine tiefgreifende Erneuerung im Studium der politischen und juristischen Probleme, die mit der menschlichen Gesellschaft zusammenhängen. Ist überhaupt ein Naturrecht möglich? fragt sich Pestalozzi nach der angedeuteten Voruntersuchung (S. 92), und die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: an den Punkt, in dem die menschliche Natur noch unverdorben ist und der gesellschaftliche Zustand noch nicht begonnen hat, lässt sich kein Rechtsbegriff anknüpfen.

Ohne Bewusstsein des Unrechts kann der Rechtsbegriff nicht entstehen, und ohne das Gefühl des Unrechtleidens kann das Gefühl des Rechts nicht in die Seele kommen. Daher ist jeder Rechtsbegriff ein gesellschaftlicher Begriff, und das Naturrecht ist, rein genommen, eine Täuschung. Aber da das gesellschaftliche Gefühl des Rechts sich in der Tat an den Grenzpunkt des Naturzustandes anschliesst, nennen wir das gesellschaftliche Recht Naturrecht, insofern es sich jenem Punkt nähert.

¹⁾ Meine Nachforschungen. Zürich, Schulthess, 1886, S. 89.

Dieses neue antinaturrechtliche Motiv ist von höchstem Interesse. In der Geschichte der Rechtsideen führt man die Krise des Naturrechtsbegriffs und die tiefe Umwertung aller juristischen und politischen Ideen, die daraus hervorgeht, auf die sogenannte historische Schule Savignys zurück. Diese neue kritische Orientierung sehen wir jedoch in den Nachforschungen nicht nur wesentlich früher erfasst, sondern klarer und durchdacht kraftvoller als in den bedeutend später entstandenen Werken Savignys. Die bekannte Polemik zwischen Savigny und Thibault von 1814, die als Ausgangspunkt der neuen antinaturalistischen Rechtsauffassung gilt, scheint mir das allzu lobrednerische und konventionelle Urteil der Historiker nicht zu rechtfertigen; sie stellt nichts anderes dar als die berechtigte Forderung, das Recht als ein historisches Produkt unter den gleichen Gesichtspunkten wie alle andern Produkte der menschlichen Geistestätigkeit zu betrachten¹⁾. Andererseits geht aber darin, durch die allzu starke Betonung dieses individualistischen Elementes der Rechtsentwicklung, jener Begriff der Universalität und Notwendigkeit rechtlicher Normen verloren, den die Naturrechtslehre so klar herausgearbeitet hatte, und der beibehalten zu werden verdiente, damit die unterscheidenden Merkmale zwischen dem Recht und den andern menschlichen Geistestätigkeiten nicht verwischt werden.

Diese Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit tritt dagegen in der Intuition Pestalozzis klar hervor, zugleich mit dem entgegengesetzten und doch damit zusammenwirkenden und davon untrennbaren Motiv der Geschichtlichkeit der Rechtsinstitutionen. So erkennt Pestalozzi, beispielsweise, den spontanen Charakter der Gesellschaftsbildungen und leugnet, wie die historische Schule, die Existenz eines Gesellschaftsvertrags, fügt jedoch hinzu: „Es ist dennoch wahr, dass die Menschen nicht ohne den Geist eines solchen Vertrags in der bürgerlichen Gesellschaft leben, und dass Recht und Gerechtigkeit, auf welche alle Staaten ihre Einrichtungen zu gründen sich rühmen — nichts anderes sind, als ein lautes Anerkennen des allgemeinen Bestehens eines solchen Vertrags“ (S. 16). Diese Erkenntnis der Allgemeingültigkeit der Grundsätze, auf denen sich das menschliche Zusammenleben aufbaut, bildet für ihn das Kriterium der Unterscheidung zwischen sozialem Recht und Unrecht: „Das gesellschaftliche Recht weiss, dass aller Menschen Augen sehen, aller Menschen Ohren hören, und aller Menschen Köpfe denken sollen, nach ihrer Kraft und nach ihrer Notdurft. Das gesellschaftliche Unrecht hingegen meint, seine Augen sehen für alle, seine Ohren hören für alle, und sein Schädel denke für alle. Das gesellschaftliche Recht gründet die Selbständigkeit des Staats auf die Selbständigkeit des Bürgers, und den Reichtum des Staats auf den sichern Wohlstand der Individuen. Aber die gesetzlose Gewalt gründet die Selbständigkeit des Staats auf den willenslosen Gehorsam eines rechtlosen Volks, und den Nationalreichtum auf die Leichtigkeit der Eingriffe in die Tasche der

¹⁾ S. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*. Bari, Laterza, 1925, S. 244.

Bürger. Das gesellschaftliche Recht kennt kein Ganzes als in den Individuen, und keine gesellschaftliche Vollkommenheit des Ganzen, die auf das gesellschaftliche Verderben der Individuen gegründet ist.“

Dabei ist zu bemerken, dass der Fortschritt des Gesellschaftszustandes gegenüber dem Naturzustand für ihn in einer tatsächlichen und substantiellen Verallgemeinerung der das menschliche Leben bestimmenden Grundsätze besteht, nicht etwa in einer formalen Überlegenheit der Gesellschaft — wie immer sie organisiert sei — über dem tierischen und individualistischen Naturzustand. Es gibt auch antisoziale Gesellschaften, in denen der rohe Egoismus des Naturtriebs fortbesteht: tyrannische Gesellschaftsordnungen, die keinen wahren Fortschritt darstellen, sondern eine Fortsetzung des Naturzustandes, das heisst ein Verderben der Menschheit, in einem ganz anderen — nach rückwärts, nicht nach vorwärts weisenden — Sinn dieses Wortes. Wahre Gesellschaftsordnungen, die die vorhergehende Entwicklungsstufe überwinden, sind diejenigen, die allgemeine Normen auferlegen, allgemeine Rechte anerkennen, den bestialischen Egoismus des Urzustandes eindämmen und kollektive Interessen fördern.

Doch Pestalozzis Intuition betrachtet das Problem der Gesellschaftsbildung noch unter einem andern, höchst wichtigen Gesichtspunkt: er weiss, dass die Gesellschaft als solche nie das allgemein Menschliche erreichen kann, das dem Gewissen vorschwebt. In der *iuxta propria principia* betrachteten Gesellschaft ist wahre Gerechtigkeit, wahre Freiheit, wahre Erfüllung moralischer Forderungen nicht vorhanden und nicht möglich. Wir können im rein sozialen Zustand ohne Sittlichkeit leben; wir können einander Gutes tun, unsere Rechte gegenseitig achten, einander Gerechtigkeit erweisen, alles ohne Sittlichkeit. „Der König kennt keine Wahrheit gegen sein Kronrecht, der Schneider keine gegen sein Nadelrecht, der Patrizier keine gegen sein Geschlechtsrecht, der Pfaff keine gegen seine Kuttenrechte.“

Aber auch diese Leugnung der sozialen Werte, die er beständig in schärfstem Ton wiederholt — vielleicht in Erinnerung an die Invektiven, die die Naturrechtler gegen die Gesellschaft zu schleudern pflegten — haben bei Pestalozzi in Wirklichkeit eine ganz andere Bedeutung als bei diesen. Er findet das Kriterium für die Beurteilung des Gesellschaftszustandes nicht im Idealbild eines angeblich schon vollkommenen Naturzustandes, als dessen Entartung der Gesellschaftszustand galt, sondern in einem höheren Lebensprinzip, im Begriff eines sittlichen Zustandes, der die dritte und letzte Stufe der menschlichen Entwicklung bildet. Darum führt ihn die Kritik der sozialen Organisation nicht zu einer illusorischen und anachronistischen Sehnsucht nach Rückkehr zum vorsozialen Zustand, sondern zu einer höheren Entwicklung des menschlichen Geistes, der die Reifezeit des Menschen bildet, während die früheren Entwicklungsstufen seine Kindheit und seine Jugend darstellen.

Der sittliche Zustand überwindet in Wahrheit alle Überreste des Egoismus, die im sozialen Zustand eingedämmt und häufig verhüllt sind, aber doch fortbestehen. Er erhebt uns über die Welt mit ihren

Ungerechtigkeiten, ihren Unterdrückungen, ihren Konflikten zwischen Recht und Pflicht. Die Sittlichkeit macht uns selbständig, sie macht uns, im Sinne Kants, zugleich zu Untertanen und Herrschern, zu Regierenden und Regierten, zu Gliedern eines höheren Reichs, das mit keinem irdischen Reich vergleichbar ist.

So sind drei ideale Entwicklungsstufen der Menschheit in fortschreitender Ordnung nebeneinander gestellt. Als Geschöpf der Natur bin ich ein Kind der Notwendigkeit, ähnlich dem Tier, das in Ewigkeit in seinem Wesen nichts ändern kann; als Geschöpf des Geschlechts bin ich ein Werk der Welt: ich bin wie ein Wassertropfen, der von den Alpen niederstürzt und sich im Giessbach vernichtet. Nur als Werk meiner selbst habe ich meinen Halt in mir, in meinem Gewissen, und ich erwerbe einen Begriff des Rechts, der Pflicht, der Wahrheit, der Religion, der nicht vom Zwang und den Vorurteilen der Welt abhängt, sondern aus meinem Innersten quillt. Mein Instinkt macht aus mir ein Naturgeschöpf, im Gesellschaftszustand bin ich ein Geschöpf des Geschlechts, das Gewissen macht mich zum Schöpfer meiner selbst. Und als Werk meiner selbst erhebe ich mich über die Irrtümer und Ungerechtigkeiten, die meinem Wesen als Geschöpf der Welt und des Geschlechts anhaften; ich beurteile mich, ich richte mich und kann mich dadurch erlösen.

Von diesem Standpunkt erscheint der Gesellschaftszustand als Mittelglied zwischen den beiden Extremen des brutalen Egoismus und der reinen Sittlichkeit. Als Zustand, das heisst als etwas Permanentes, hat er jedoch weder Dauer noch Bestand, weil die Gesellschaft fortwährend von den beiden entgegengesetzten Punkten angezogen und ihnen zugetrieben wird. Wir haben daher die Wahl, entweder das menschliche Zusammenleben bis zur rohen Natur herabsinken zu lassen oder uns durch den Gesellschaftszustand hindurch bis zur Würde des sittlichen Gewissens zu erheben.

Diese Überwindung des Gesellschaftszustandes durch den Zustand der Sittlichkeit ist die beste Frucht jener kantischen Erziehung, die Pestalozzi weniger Kants Schriften dankte, als der von Kantismus erfüllten historischen Umgebung, in der er lebte. Wir erkennen darin jenen höheren Individualismus, vielleicht mit einer noch stärker hervortretenden ethischen Färbung, der Humboldt seine bekannte Auffassung von den Grenzen des Staates eingab. Pestalozzi zeigt uns, dass die Grenzen, die das Individuum dem Staate zieht, nicht aus den Forderungen des rein natürlichen Egoismus hervorgehen können, sondern aus dem sittlichen Gewissen, das die wahre Persönlichkeit des Menschen bildet. Der Naturzustand hat dem Gesellschaftszustand gegenüber keine Rechte zu wahren und darf sich nicht über den Staat stellen, der eine höhere Lebensform als er selber darstellt und seine egoistischen Ansprüche zurückdrängt; der sittliche Zustand, d. h. das Gewissen, die Persönlichkeit darf es, denn er macht aus dem Menschen, wie Kant gezeigt hat, etwas Besseres und Höheres als ein bloss politisches Wesen, er macht aus ihm einen autonomen, absoluten Wert, der Selbstzweck, nicht Mittel zu einem andern Zweck ist. Das ist der tiefe Sinn

des neuen Individualismus, der aus der neuen Philosophie hervorgeht und der grundverschieden ist vom atomistischen Individualismus der früheren philosophischen Systeme, mit denen viele ihn heute noch verwechseln. (Übersetzung von E. Werder, Zürich.)

Weltanschauung und Schule.

Von Dr. H. Graber, Bern.

In den „Erfahrungen im naturwissenschaftlichen Unterricht“ erschien kürzlich (Heft 4 und 6 des vorigen Jahrgangs der „Schweizerischen Pädagogischen Zeitschrift“) ein Aufsatz von A. Günthart über „Erkenntnismöglichkeiten der Biologie und biologisches Weltbild“, der wohl auch bei vielen Lesern der Pädagogischen Zeitschrift Interesse gefunden hat. Mich veranlasst dieser Aufsatz, auf eine früher (Schweiz. Pädag. Zeitschrift 1923, S. 197 und 293) zwischen H. Kleinert und mir stattgefundene Auseinandersetzung zurückzukommen, da es sich hier um Fragen handelt, die allen, die sich um eine ernste Auseinandersetzung mit Weltanschauungs- und allgemeinen Erziehungsfragen mühen, sehr wichtig sind.

Meine Einwände gegen H. Kleinert galten vor allem seiner etwas unbestimmten Fassung des Begriffes Weltanschauung, der fast den Charakter von persönlicher Liebhaberei oder eines Zeitvertreibs bekam. Unter Weltanschauung versteht man aber sonst etwas die ganze Persönlichkeit Umfassendes, für den individuellen Charakter Ausschlaggebendes. Wer zudem den ganzen Fragenkomplex überschaut, den Weltanschauung umfasst, der kann seine Bedenken nicht verhehlen, wenn man Weltanschauung, wie H. Kleinert es tat, auf eine empirische Wissenschaft aufbauen will, die grundsätzlich solche Fragen nicht erörtern darf, weil sie damit den Boden ihrer Kompetenz verlässt und in den Bereich der Wertfragen hinübergreift. Dadurch entstehen leicht Halbheiten, und Natur- und andere Wissenschaften sind ohnehin schon mehr als gut von Wertbegriffen durchsetzt. Ein weiteres Bedenken gegen eine Weltanschauung im Sinne Kleinerts war, dass sowohl von ihm selber wie von andern Naturwissenschaftlern die Selbständigkeit der ethischen Normen, ihre Unabhängigkeit von aller Wissenschaft in Frage gezogen wurde; denn darin sah ich eine Gefahr für das sittliche Bewusstsein des Menschen. Schliesslich schien mir auch ein Blick auf die Kultur vergangener Jahrzehnte, deren Grundlage ohne Zweifel eine auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse gegründete Geistesart war, genügend zu sagen, was wir von einer neuen naturwissenschaftlichen Weltanschauung zu erwarten hätten. Die Diskussion liegt nun etwas weit zurück, und ich wäre kaum darauf zurückgekommen, wenn nicht der Herausgeber der oben zitierten „Erfahrungen“, A. Günthart, neuerdings vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus zu diesen Fragen Stellung genommen hätte.

Die Lektüre der Ausführungen Güntharts zeigte mir eine zu den Ansichten H. Kleinerts durchaus gegensätzliche Auffassung. Der erste Teil der Günthartschen Arbeit ist eine rein wissenschaftliche Ab-