

# DIE NEUERE PHILOSOPHIE.

VON

WILHELM WINDELBAND.

---

Einleitung. So verschieden die Ansichten darüber sein mögen, in welchen Zeitpunkt am sachgemäßesten die Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit zu setzen ist, so einig wird man darin bleiben müssen, als das Übergangszeitalter zwischen beiden die Jahrhunderte zu betrachten, die wir mit dem Namen der Renaissance zu bezeichnen gewöhnt sind; denn sie haben uns die beiden Momente gebracht, welche das unterscheidende Wesen des modernen Denkens bestimmt haben: das bewußte Verständnis der griechischen Begriffswelt und das methodische Schaffen der Naturforschung. Und nicht im Gegensatze zueinander sind diese beiden Momente erwachsen, sondern vielmehr in der innersten Gemeinschaft einer notwendigen geistigen Entwicklung. Diesen Prozeß zu verstehen, ist die unerläßliche Voraussetzung für das Einleben in die Motive des modernen Denkens.

---

## A. Die Philosophie der Renaissance.

Ansichten der  
Renaissance.

Die Renaissance teilt mit andern entscheidenden Zeitaltern der Menschheitsgeschichte das Geschick, daß jedes intellektuell bewegte und erregte Geschlecht ein eigenes Verhältnis zu ihr sucht, und so sind die Vorstellungen über ihr Wesen auch heute wieder in Fluß. Schon der Name ist ja eine historische Ansicht: die Wiedergeburt ist die des klassischen Altertums, und die Bezeichnung bedeutet, daß diese als das Maßgebende für den wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen und religiösen Charakter dieser Jahrhunderte betrachtet wurde. Es fragt sich, ob diese Wiedergeburt wirklich den Kern der gewaltigen Bewegung enthält, die das Leben der europäischen Völker in diesem Zeitalter durchgemacht hat, oder ob darin nur eine nebensächliche und vorübergehende Äußerung eines tieferen und unmittelbar schöpferischen Lebens zu sehen ist, die vielleicht sogar eine zu überwindende Hemmung bedeutet habe. Je mehr solche Fragen in der Gegenwart auftauchen, um so mehr muß gerade die

Geschichte der Philosophie das Maß und die Art der Bedeutung feststellen, welche die antike Tradition für das Wesen der Renaissance besitzt.

Gewiß war diese ein revolutionäres Zeitalter, vor allem in der Meinung ihrer Träger, die sich als Neuerer und Originale fühlten und verkündeten. Das Bewußtsein eines Bruchs mit der bisherigen Geschichte geht stark und leidenschaftlich durch jene Jahrhunderte. Aber die historische Forschung erkennt, daß auch darin die geschichtliche Kontinuität nicht abreißt, daß auch das Kühnste und Neueste eine meist unbewußte Umbildung von Motiven ist, die schon lange bestehen, schüchtern vielleicht und still, aber desto innerlicher und kräftiger wirksam. Deshalb zeigt gerade die Renaissance, wie diese historische Kontinuität den allmächtigen Hintergrund der europäischen Geschichte bildet und wie die modernen Völker, sie mögen sich stellen wie sie wollen, mit den Traditionen innerlich belastet sind und bleiben. Es kommen immer wieder Zeiten, in denen diese Belastung als ein unbequemer Druck gefühlt wird und mit leidenschaftlicher Spannkraft abgeworfen werden soll; aber was dann Neues heraufsteigt, läßt immer wieder bekannte Züge anderer Traditionen erkennen. Diese unabwendbare Notwendigkeit des weltgeschichtlichen Zusammenhanges tritt in der philosophischen Entwicklung der Renaissance mit typischer Deutlichkeit zutage.

Originalität  
und historische  
Kontinuität.

I. Der Streit der Traditionen. Die neuhumanistische Geschichtskonstruktion hat den Beginn der neuzeitlichen Kultur gern als eine höhere Vereinigung der gegensätzlichen Geistesrichtungen von Altertum und Mittelalter verstehen wollen. Eine solche Gegensätzlichkeit besteht aber durchaus nicht durchgängig und am wenigsten in bezug auf die philosophische Entwicklung. In dieser Hinsicht war vielmehr die mittelalterliche Wissenschaft im Okzident wie im Orient nur die geradlinige Fortführung der Richtung, in die das griechische Denken ausgemündet war, und die mittelalterliche Philosophie nur die Tochter und Schülerin des Altertums. Wenn die griechische Philosophie von ihren rein theoretischen, physischen und metaphysischen Anfängen her sich allmählich zur ethischen Lebensweisheit umgebogen und schließlich in die religiöse Weltansicht gewandelt hatte, mit der sie sich in Patristik und Neuplatonismus ausgabelte, so blieb die mittelalterliche Philosophie in allen Geschicken, die sie dem Wechsel und dem Wachstum der Überlieferung verdankte, religiös interessiert und orientiert. Von Platon und den Stoikern an läuft eine ununterbrochene Linie gegenseitiger Annäherung und Anpassung von Philosophie und Religion bis zu Averroes, Maimonides und Thomas von Aquino. Aber diese Linie überschreitet nun ihren Höhepunkt in der mittelalterlichen Philosophie des Abendlandes selbst. Je reicher die wissenschaftliche Tradition — vor allem durch die Rezeption des Aristotelismus — an Kenntnissen und begrifflicher Verarbeitungsfähigkeit sich gestaltet, um so fraglicher wird die Möglichkeit der gesuchten Ausgleichung

Antike und  
mittelalterliche  
Philosophie.

zwischen der wissenschaftlichen Überlieferung und der religiösen Überzeugung.

Philosophie und  
Theologie.

Darum bilden die Untersuchungen über das Verhältnis der natürlichen Religion zur Offenbarungsreligion den historisch notwendigen Abschluß einer jahrhundertelangen Entwicklung und die verschiedenen Ergebnisse, zu denen dabei die orientalische und die okzidentalische Philosophie gelangten, eine bedeutsame Voraussetzung für das Denken der Zukunft. Während die arabischen Denker mit weitem Blick über das ringende Leben ihrer Zeit in den positiven Religionen die durch geschichtliche Momente bestimmten, in der sinnlichen Vorstellungsform aufgebauten Vorstufen zu dem reinen Ideal einer, sei es begrifflich gedachten, sei es mystisch geschauten, allgemein menschlichen Natur- und Vernunftreligion sahen, wollten die christlichen Mönche des Abendlandes in einer solchen Vernunftreligion nur die durch die sinnliche Erkenntniskraft des Menschen begrenzte Vorstufe für ihre auf göttliche Offenbarung zurückgeführte, die einzige Wahrheit für sich in Anspruch nehmende positive Religion anerkennen. In diesem Verhältnis war es begründet, daß für das Denken des Abendlandes die Vernunftkenntnis auf das Durchdringen der höchsten religiösen Geheimnisse verzichten mußte und daß deshalb Theologie und Philosophie wieder auseinandergingen. In mannigfachen Begriffsformen hat die Wissenschaft des 14. und 15. Jahrhunderts den auf der Höhe des scholastischen Denkens (bei Duns Scotus) eingetretenen Riß erweitert und vertieft, und während in denselben Zeiten das religiös geschlossene System des mittelalterlichen Lebens auseinanderging und neben der geistlichen Kultur überall eine weltliche Kultur sich aus der erwachenden Selbständigkeit der Volksseelen entwickelte, schied auch die Wissenschaft sich in eine Theologie, die das Übersinnliche zum Gegenstande und die Offenbarung zum Erkenntnisgrunde haben sollte, und in eine Philosophie, welche die Welt, d. h. die Natur und den Menschen nur mit dem „natürlichen Lichte“, d. h. mit Erfahrung und Vernunft zu begreifen als ihre Aufgabe erkannte. Diese Scheidung des Übernatürlichen und des Natürlichen, diese „doppelte Wahrheit“ der Weltansicht, dieses Nebeneinanderbestehen und dabei doch Ineinandergeflochtensein geistlicher und weltlicher Kultur hat die Renaissance von dem ausgehenden Mittelalter übernommen. Ein reiches weltliches Leben blüht auf, das sich der Herrschaft der religiösen Macht entzieht: aus dem Nebeneinander des Geistlichen und des Weltlichen wird ein Gegeneinander, und in der Philosophie löst sich die Weltwissenschaft als die rein theoretische Erkenntnis von der herrschenden Tradition ab: sie wird eine der Formen der weltlichen Emanzipation von der Kirche als Opposition gegen ihr wissenschaftliches System. So verschieben sich das Interesse und der Gegenstand der Philosophie: sie wird theologisch indifferent und schließlich auch religiös indifferent, sie wird Naturwissenschaft, wie sie es in ihren Anfängen bei den Griechen gewesen war.

Aber der Weg dazu hat durch die Erneuerung der antiken Philosophie geführt. An die Autorität gewöhnt, fällt das Denken der Renaissance aus der Tradition, die es abgeworfen, in eine andere, und der Drang nach Neuem, nach neuer Methode und nach neuem Inhalt der Erkenntnis, greift in seiner ersten Erregung zu dem Ältesten. Es war das Zeitalter des Humanismus. Was man bisher von der antiken Literatur besessen, für die Philosophie zum Teil in sehr unvollkommener Überlieferung und Übersetzung aus zweiter und dritter Hand besessen hatte, das fand mit einemmal seine mächtige Erweiterung und Berichtigung durch die neulateinische Bewegung und durch die byzantinische Tradition. Die Originale des griechischen Denkens wurden in dem Umfange bekannt, wie wir sie der Hauptsache nach noch heute haben. Mit der aufgeregten Begeisterung der Zeit sah man in ihnen die weltliche Philosophie, nach der man sich sehnte, und so ist die erste, vorläufige Erscheinung der modernen Philosophie die humanistische Erneuerung der alten gewesen.

Humanismus.

Mit eigenartiger Verwicklung spielt in diesen Kampf der Traditionen der alte Gegensatz der Häupter der griechischen Philosophie herein. Schon im Mittelalter hatte sich die Stellung von Platonismus und Aristotelismus in den wunderlichen Gängen der Überlieferung merkwürdig genug verschoben. Aristoteles galt zunächst als der Vater der Dialektik, als der Typus begrifflicher Metaphysik, und der erste Vorstoß der humanistischen Bewegung im 12. Jahrhundert hatte ihm gegenüber Platons Timaios als den Inbegriff realer Erkenntnis und das Vorbild sachlicher Naturforschung auf den Schild gehoben. Dieses verschiefte Verhältnis wiederholte sich in der Renaissance mit vergrößerten Dimensionen. Denn inzwischen war von der klassischen Scholastik Aristoteles für die höchste Autorität in Sachen der Vernunftkenntnis erklärt und seine Lehre auf allen Gebieten auch inhaltlich zur entscheidenden Geltung gebracht worden. Das große teleologische Entwicklungssystem hatte die Einstellung einer reichen Weltkenntnis in einen umfassenden Zusammenhang erlaubt: man fand einen Stufenbau der Schichten des Lebens, worin von den niedersten materiell-mechanischen Zuständen aus durch das organische und seelische Leben hindurch zum Geistigen der Zusammenhang führen sollte, daß jedesmal das Niedere die Bedingung für die Entfaltung des Höheren, der Stoff für die Verwirklichung der Form sein sollte: und darüber hatte dann der Thomismus noch die Oberschicht des Geistlichen über das Geistige, der Offenbarung über die Vernunft, der Gnade über die Natur gesetzt. So galt Aristoteles als der mit der Kirchenlehre einstimme Philosoph, seine Lehre als der sachliche Unterbau und das formale Prinzip aller Dogmatik. Wenn sich deshalb die oppositionelle Philosophie der Renaissance gegen die herrschende Tradition erklärte, so wurde ihr Feldgeschrei der Kampf gegen Aristoteles, und in demselben Maße, wie dieser erschallte, wurde nun im Gegensatz dazu bei Platon die Quelle neuer und besserer Einsicht gesucht. Es kam hinzu, daß von

Platonismus und Aristotelismus.

Platons Lehre jetzt erst der größere Teil und damit das Ganze bekannt wurde; und den Ausschlag gab doch in letzter Instanz die kongeniale Auffassung, mit der das künstlerisch bewegte und schönheitstrunkene Geschlecht den Zauber der platonischen Darstellung genoß und an dem Fluge seiner metaphysischen Phantasie teilnahm.

Platoniker und  
Neuplatoniker.

Den Mittelpunkt für die Erneuerung des Platonismus hat die Florentiner Akademie gebildet, die sich über ein Jahrtausend hinweg als die Fortsetzung der athenischen fühlte. Aber mit dieser Anknüpfung und mit der unvermeidlichen Abhängigkeit von der byzantinischen Tradition stellte sich von selbst eine Auffassung des platonischen Systems ein, die wesentlich durch den Neuplatonismus bestimmt war. Im Grunde genommen sind alle Platoniker des Humanismus bis in das 17. und 18. Jahrhundert hinein Neuplatoniker gewesen. Ihnen allen gelten die Ideen, Platons ewige Gestalten, als die urbildlichen Gedanken Gottes; und ihnen allen wird die mythische Naturbetrachtung Platons zu einer teleologischen Metaphysik und Naturphilosophie. Marsilius Ficinus hat seine Kunst geistvoll interpretierender Übersetzung an Plotin ebenso geübt wie an Platon, und die theosophisch-magische Naturlehre, wie sie schließlich Francesco Patrizzi in seiner *Nova de universis philosophia* (1591) vortrug, war eine schwärmerische Versenkung in die Schönheit des von der göttlichen Idee durchlebten Universums.

Aristoteliker.

Gegen den Ansturm des Platonismus hatte der Aristotelismus um so schlimmeren Stand, als er in sich durch die interpretatorischen Verschiedenheiten der Tradition gespalten war. Der Auffassung der christlichen Scholastik hatten bereits die neuplatonischen und arabischen Übersetzer und Erklärer, denen sie ihre Kenntnis der aristotelischen Philosophie zum weitaus größten Teile verdankte, ihren Stempel aufgedrückt. Jetzt traten die Gegensätze zwischen den beiden Hauptrichtungen der Interpretation schärfer hervor. An die beiden bedeutendsten Kommentatoren, Alexander Aphrodisias einerseits und Averroes andererseits, schlossen sich weitverzweigte Schulen, zwischen denen die naturalistischen und pantheistischen Nuancen in der Umbildung der aristotelischen Lehren von dem Verhältnis des Stoffs zur Form, der Natur zur Gottheit oder von dem Wesen der menschlichen Seele und der Art ihrer Unsterblichkeit vielfach hin und her erörtert wurden. In diesem Streit zwischen Averroisten und Alexandristen erscheint als die bedeutendste Persönlichkeit das Haupt der letzteren, Pietro Pomponazzi (1462—1524). Solchen Ausdeutungen gegenüber suchten die großen humanistischen Philologen, wie Rudolph Agricola, Faber Stapulensis oder Julius Caesar Scaliger eine möglichst reine und von der Tradition unbeeinflusste Erkenntnis des aristotelischen Systems zu gewinnen, und diese humanistische Auffassung des Stagiriten ist für die Verwendung maßgebend geworden, welche seine Lehre seit Melanchthon in der Philosophie der protestantischen Kirchen gefunden hat.

Gegen Scholastik und Aristotelismus führte jedoch der Humanismus seinen Angriff noch energischer von der formalen Seite her. Hier ging der Stoß von der lateinischen Profanliteratur aus, die ja den ersten Ursprung des italienischen Humanismus gebildet hatte, und diese Opposition setzte bei der Sprache ein. Die Humanisten gingen von ihrem Neuklassizismus aus im Namen des Geschmacks gegen das Mönchs-latein vor, das sie als barbarisch brandmarkten. Das Latein des Mittelalters war ja freilich nicht schön, aber es war — zum Teil wenigstens — stark und charaktervoll, eine lebende Sprache, die ihre Kraft in einer etwas barocken, knorrigten Terminologie bewies. Indem die Humanisten dies freilich schon in der Erstarrung begriffene Latein auf eine seiner ehemaligen Entwicklungsstufen, mochte diese noch so formvollendet sein, zurückschraubten, haben sie es vollends zu der toten Sprache gemacht, die es jetzt ist. Zu dem glücklichen Erfolg, den sie zunächst gegen die sprachliche Form der mittelalterlichen Wissenschaft errangen, kam noch ein anderes und berechtigteres Moment. Das war der Kampf gegen die Methode. Wiederum war es ein historischer Irrtum, daß man die syllogistische Methode der Scholastik als aristotelische Dialektik bezeichnete; aber der Überdruß an der öden Wortweisheit, an der unfruchtbaren Begriffsspalterei, die das scholastische Denken in der Tat charakterisierten, war durchaus begründet, und wenn Humanisten, wie Laurentius Valla, Ludovico Vives und auch Erasmus von solchen ergebnislosen Diskussionen zu einfacher und unmittelbarer Beschäftigung mit den Sachen riefen, wenn sie mit Ernst und Spott gegen diese Unfruchtbarkeit der syllogistischen Methode zu Felde zogen, so trat auch darin der frische Zug der Zeit zutage, der die Wissenschaft aus der Zelle des Mönches mitten in das bewegte Leben hineinstellen wollte.

Kampf gegen  
das Mönchs-  
latein und die  
Syllogistik.

So sucht man die natürliche Logik des gebildeten Weltmannes, den geschmackvoll erzogenen gesunden Menschenverstand, und man findet ihn in der populären Philosophie der lateinischen Literatur, insbesondere bei Cicero. Aus Grammatik und Rhetorik sollten die rechten Regeln des Denkens geschöpft werden, und eine vorwiegend sprachliche Bildung mit ihrem ästhetischen Formalismus erklärte es für die Aufgabe des gebildeten Menschen, sachgemäß über die Dinge reden zu können. In dieser Richtung bewegte sich die viel Aufsehen erregende Reform der Logik, die Pierre de la Ramée in seinen *Institutiones dialecticae* (1543) versuchte und die in Frankreich und Deutschland eine Zeitlang großen Erfolg hatte.

Rhetorische  
Logik.

Für diese freiere weltmännische Art des Philosophierens lag es nun nahe, von den Subtilitäten und künstlichen Problembildungen auf dem theologisch-metaphysischen Gebiete sich abzuwenden und statt dessen eine Lebensphilosophie zu suchen. Auch diese aber bot die antike, namentlich die lateinische Literatur in der Gestalt der stoischen Lebensauffassung dar. Wie im Altertum, so wurde auch jetzt wieder der Stoizismus die philosophische Moral des gebildeten Menschen. Er konnte

Stoische  
Lebensweisheit.

es um so mehr werden, als in ihm von vornherein begrifflich vieles von dem Besten und Wertvollsten formuliert worden war, was inzwischen in der christlichen Lebensführung tatkräftige Verwirklichung gefunden hatte. So geht durch die ganze Literatur der Renaissance und noch weit darüber hinaus eine mannigfache Entwicklung der ethischen und anthropologischen Begriffe der Stoiker; die ganze Auffassung vom Menschen, seiner Aufgabe, seinen Affekten und Leidenschaften ist in dieser Weise bestimmt; die Herrschaft der Vernunft über die natürlichen Triebe wird in immer neuen Wendungen, selbst später noch von den großen Systemen, als das sittliche Ideal proklamiert, und die markvolle Ausschmiedung des Begriffs der Persönlichkeit, die den innersten Halt der stoischen Ethik bildete, wurde von dem Zeitalter der großen Individualitäten mit der lebhaftesten Sympathie ergriffen.

Skepsis.

Aber je fester diese Lebensweisheit sich einsenkte, um so kritischer und gleichgültiger wurden die Kreise der humanistischen Bildung gegen alles metaphysische Grübeln. Auch diese Indifferenz gehört zu dem weltmännischen Philosophieren, und sie fand ihre Nahrung wiederum an Ciceros akademischem Skeptizismus. Gern machte man sich deshalb den unfruchtbaren Begriffspaltereien der Scholastik gegenüber aus der alten Literatur die ausgesprochen skeptischen Argumente zu eigen: die Unzulänglichkeit und Vieldeutigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, die Relativität aller Meinungen, die Unsicherheit aller allgemeinen Prinzipien auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis. Dieser weltmännische Skeptizismus findet seine glänzendste literarische Gestalt in den Essays von Michel de Montaigne; er paart sich mit stoischer Selbsteinkehr bei dessen Freunde Pierre Charron und tritt uns mit eindrucksvoller Lebhaftigkeit bei François Sanchez entgegen. Gerade bei dem letzteren aber drängt deutlich über das große Fragezeichen hinaus, mit dem jede Erwägung schließt, überall die Sehnsucht, all dieses Begriffsgerede loszuwerden und mit unbefangener Aufnahme an die Natur selbst heranzutreten. Die Verzweiflung an den Autoritäten, der Überdruß an dem Buchwissen, und der Drang in die weite, herrliche Welt hinaus — alle diese Stimmungen, denen Goethe im ersten Faustmonolog den ergreifenden Ausdruck gegeben hat, sind die echten Grundmotive in dem philosophischen Ringen der Renaissance.

Empirismus und  
Nominalismus.

II. Die Anfänge der Naturforschung. So geht die moderne Wissenschaft aus der langen und strengen Lehrzeit des Mittelalters mit demselben irrümlichen Gefühl hervor, mit dem so oft der begabte Schüler aus der Schule scheidet, als habe er nichts in ihr gelernt, und mit leidenschaftlicher Erregung sind die Geister der Renaissance von dem Bedürfnis erfüllt, nun in unmittelbarem Leben vollkommen neu anzufangen und ein eigenes Wissen selbst zu erwerben. Dieser Trieb wies sie von selbst auf den Weg ernster Erfahrungsarbeit, und in die empiristische

Tendenz war schließlich auch die Scholastik aus ihrer dialektischen Bewegung heraus eingemündet. Auch in ihr hatte es nicht an solchen gefehlt, welche gegenüber der riesigen Masse des Buchwissens, das mit der aristotelischen und der hippokratischen Überlieferung, zum größten Teile auf dem Umwege über die arabische Gelehrsamkeit auf sie eindrang, auch zu eigenen Beobachtungen oder gar Experimenten sich gedrungen fühlten: Albert bei den Dominikanern, Roger Bacon bei den Franziskanern hatten wegen solcher Studien den Verdacht der Zauberei auf sich gelenkt. Aber was sie begannen, wurde weiterhin durch die scotistische Metaphysik und die nominalistische Logik begünstigt. Wenn die sinnliche Welt als der alleinige Gegenstand der philosophischen Erkenntnis übrig bleibt, so stellt sie sich als das Reich des Besonderen, des Zufälligen, Tatsächlichen, begrifflich Unableitbaren dar: das einzelne aber weiß man eben nur durch Erfahrung. Und wenn dann dies einzelne als das wahrhaft Seiende gedacht wird, so sind die allgemeinen Begriffe, mit denen wir es zusammenfassend denken, nur Namen, nur Erkenntnis-mittel, denen an sich nichts Wirkliches entspricht. So hängen Individualismus und Nominalismus in der Spätscholastik auf das engste zusammen und neigen überall zu den Anfängen empirischer Forschung. Aber es hat sehr lange gedauert, bis man damit etwas Erfolgreiches anzufangen wußte.

Das lag in erster Linie an der Verquickung des Nominalismus mit der terministischen Erkenntnistheorie. Aus der epikureisch-byzantinischen Überlieferung hatte man die Zeichenlehre übernommen, wonach die Vorstellungsinhalte von den sinnlichen Empfindungen an bis zu allen Arten ihrer Verknüpfung und Umformung eben nur Vorstellungsweisen, im Bewußtsein als Zeichen für eine andersartige Wirklichkeit geltende Erscheinungen sein sollen. Dieser Phänomenalismus ließ kein rechtes Zutrauen an der äußeren Erfahrung aufkommen und gab ihrer Auffassung zunächst ein skeptisches Gepräge. Man weiß nicht, was die Dinge selbst sind; wir kennen eigentlich nur unsere eigenen Empfindungszustände: das ist die Einschränkung, mit der in immer wechselnden Formen gerade in der Philosophie der Renaissance die empiristische Richtung sich ausspricht

Terminismus  
und Phäno-  
menalismus.

Den Vorteil davon hatte die empirische Psychologie. Von allem Erfahrungswissen ist die Selbsterkenntnis der seelischen Zustände weitaus das gewisseste. Diese Auffassung finden wir gerade bei den Humanisten, die so laut und leidenschaftlich den Ruf erheben: zu den Sachen! Typisch ist in dieser Beziehung besonders Ludovico Vives; ähnlich verhält sich der Nominalist Marius Nizolius, und bei den Skeptikern, wie Charron und Sanchez, tritt dasselbe, bei dem ersteren in moralisierender Tendenz, bei dem andern in rein theoretischer Weise zutage. Diese methodologische und erkenntnistheoretische Bevorzugung der inneren Erfahrung ist ein Grundzug geblieben, der der neueren Philosophie lange nachgegangen ist.

Psychologie.

Dazu kommt nun aber während der ersten Zeiten ein kindliches Un-

Phantastische  
Natur-  
philosophie.

geschick in der Anstellung und Verarbeitung der Erfahrung. Es fehlt eben darin noch alle Schulung, und so stellt sich bei dem leidenschaftlichen Erkenntnisdrang ein unsicheres Tasten ein. Das hat namentlich darin seinen Grund, daß man von dem Einzelwissen doch gleich wieder zu allgemeinen Theorien drängt und dabei in der Art der ältesten griechischen Denker der vorschnellen Verallgemeinerung verfällt. Wir erkennen das besonders an Bernardino Telesio, der mit Recht als der Hauptvertreter des naturwissenschaftlichen Empirismus der Renaissance gilt und der in der cosentinischen, später nach Neapel verlegten Akademie viel fleißige Forschungsarbeit angeregt hat. Aber seine eigene Naturphilosophie (1565) ist eine phantastische, an die alten Milesier erinnernde Weltkonstruktion aus den gegensätzlichen Beziehungen von Wärme und Kälte, Licht und Finsternis usw. Das mühsame Buchstabieren der Empirie war eben noch nicht nach dem Geschmack der Zeit. Die Sehnsucht der Naturerkenntnis, welche die Geister ergriffen hat, geht auf das Ganze. Schauen wollen sie, in einem seligen Blicke die Gesamtheit der Natur umfassen. Darin spricht einerseits die lange metaphysische Gewöhnung des Denkens, andererseits die ästhetische Phantasie einer künstlerisch bewegten Zeit.

Theosophie.

Gerade dadurch begreift sich die Form der Naturauffassung, worin sich zunächst der Riß zwischen Philosophie und Theologie zu verdecken schien. Die Natur als Einheit, als künstlerisch vollkommenes Ganzes war für den Flug der Phantasie leicht als Erscheinung der Idee, des Geistes, des göttlichen Geistes zu denken. Hier bot sich deshalb von selbst der Neuplatonismus dar, und hierauf beruhte dessen weithin sich erstreckende Wirkung. Es gab eine alte Formel von der doppelten Offenbarung Gottes im *Liber scriptus* und im *Liber vivus*. Sie wurde gern ergriffen, um mit aller Anerkennung der Offenbarungslehre eine naturtrunkene Schönheitsphilosophie des Universums zu verbinden, um die ästhetische Weltfreudigkeit der Renaissance streitlos neben die Heilslehre der Kirche zu stellen. So wie Patrizzi sind viele, viele andere diesen Weg einer theosophischen Naturphilosophie gegangen. Aber ihre Harmonisierung mit der Heilslehre war nur scheinbar; denn eigentlich war sie ästhetischer Pantheismus. Sie schwelgte in der Anschauung des harmonischen Ganzen; die Welt war ihr göttliches Leben, sinnlich erscheinendes Ideenwirken, ein kunstvolles Ineinander von geistigen und sinnlichen Kräften. Sie stand im faustischen Zeichen des Makrokosmos.

Magie.

Aber zum Schauen kommt das andere, das Genießen. Der Lebensdurst der Renaissance, der ungebändigte Trieb nach Selbstentfaltung, das Mitwirkenwollen am sausenden Webstuhl der Zeit, das gibt eine ungeheure Aufregung und einen prophetischen Drang. Man will die Natur beherrschen, sie sich zu eigen machen nicht bloß im Gedanken, sondern auch im Leben. Das *Regnum hominis* bricht an. Mit den neuentdeckten Weltteilen scheint dem Europäer der ganze Planet zur Verfügung gestellt,

das Neuartige des Tropenlebens steigert die exotische Phantasie und die Neigung zur Abenteuerlichkeit. Es ist allen solchen Offenbarungen gegenüber eine Frühlingsstimmung in der Zeit: „Man weiß nicht, was noch werden mag.“ Aber auch die Beherrschung der Natur wird nur erst ersehnt und unklar geahnt; an das große Geheimnis der Natur wagt man sich nur mit den Geheimnissen der Magie. Auch darin steckt neuplatonische Tradition mit ihrem astrologischen Wesen, mit der Vorstellung von den Gestirngeistern und ihrem Walten in irdischen Dingen. Es ist merkwürdig, wie die Männer der Renaissance, die mit so starker Kritik dem dogmatischen Glauben gegenüberstehen, so wehrlos gegen den Aberglauben sind. Man bringt System in dieses magische Treiben; Männer, wie Johann Reuchlin, wie der phantastische Neuplatoniker Pico von Mirandola, der seltsame Mailänder Arzt Hieronymus Cardanus oder der merkwürdige Abenteurer Agrippa von Nettesheim lassen uns die Bedeutung erkennen, welche die Zeit diesem wunderlichen Treiben zuerkante, und für die Medizin sollte daraus eine totale Reform durch Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim aus Einsiedeln 1493—1541) entwickelt werden. Denn die ärztliche Kunst bestehe wesentlich in der Kenntnis der guten und bösen Geister und ihrer Einwirkung auf den Lebensgeist, den Archeus. In großen Zügen, mit kühner Phantasie und zugleich mit einer Fülle von Kenntnissen wird hier das magische Ineinander aller Wirklichkeit nach stoisch-neuplatonischem Vorbild neu gedichtet. Insbesondere üben die chemischen Geheimnisse ihren Reiz aus; man sucht den Übergang der Metalle ineinander, und das Goldmachen ist der sehr reale Zweck, der dabei verfolgt wird. Aber die Alchimie, deren Lehrstuhl Paracelsus eine Zeitlang in Basel einnahm, wollte vor allem der Medizin zugute kommen. Die paracelsischen Ärzte reisten, wie er selbst, auf den Märkten herum, ihre Tinkturen und Salben anzupreisen, und ihre Hoffnung ging darauf, den „Stein der Weisen“ zu finden, das Allheilmittel für alle Krankheiten und Gebrechen, den Schlüssel zu allen Geheimnissen der Natur und die Macht über alle Geister im Himmel und auf Erden.

Der magische Pantheismus enthielt aber noch ein traditionelles Moment, das zu höherer Wirksamkeit berufen war: die pythagoreische Zahlenspekulation. Durch neuplatonische und orientalische Überlieferung vermittelt, aber auch unmittelbar durch die humanistischen Studien nahegelegt, hat sie den glänzenden Aufschwung der Mathematik hervorgerufen. Das Interesse daran war metaphysisch gefärbt. Es bestand in dem Glauben, daß das göttliche Buch der Natur in Zahlen geschrieben sei. Darin lag, wie dereinst im Altertum, die dunkle Ahnung von der mathematischen Gesetzmäßigkeit der Natur, und so formte sich die ästhetische Bewunderung des Universums zu einem rational geprägten Ausdruck. Wiederum aber, wie im Altertum, war es die Welt der Gestirne, in der man diese Ahnung der mathematischen Weltordnung zuerst in eine klare und bestimmte, eine

Pythagoreische  
Zahlenlehre.

erfahrungsmäßig nachweisbare Erkenntnis umzusetzen imstande war. So ist aus der Astrologie die Astronomie und damit diese die erste Form der modernen Naturwissenschaft geworden. Genau diese Motive sind es gewesen, mit denen Kopernikus die mathematische Ordnung am Himmel suchte und fand. Das in der platonischen Akademie bereits geformte Problem, welche gleichmäßige Bewegungsart der Wandelsterne angenommen werden müsse, um ihre scheinbare Unordnung begreiflich zu machen, dies mathematische Projektionsproblem fand nun seine Lösung, indem Kopernikus den heliozentrischen Standpunkt der Weltbetrachtung einnahm. Die mächtigen Wirkungen, welche diese Umwälzung für die Auffassung des Menschen von seiner Stellung in der Welt gehabt hat, verstehen sich für uns heute von selbst: damals zeigte sich ihre Ahnung in der Scheu, mit der alle kirchlichen Mächte sich von der neuen Lehre abwandten, und positiv in der Energie, mit der die großen Systeme der Philosophie diese Folgerungen zu Ende gedacht haben. Das Bedeutsamste aber an dieser Entwicklung liegt eben darin, daß die mathematische Ordnung der Welt nicht mehr bloß phantastisch geahnt, mystisch konstruiert und ästhetisch bewundert, sondern erfahrungsmäßig nachgewiesen und verstandesmäßig begriffen wurde. Genau denselben Übergang zeigt Johann Kepler, der das von Kopernikus hinterlassene Problem der Himmelsmechanik löste. Auch er geht von dem Triebe aus, die Weltschönheit durch den erfahrungsmäßigen Nachweis der mathematischen Harmonie zu begreifen. Und wenn er durch seine mühsame Induktion an der Beobachtung des Planeten Mars jene drei Grundgesetze gewann, die noch heute seinen Namen tragen, so war er sich der philosophischen Bedeutung dieser Forschungsweise durchaus bewußt. Er erkannte, daß das Verständnis der mathematischen Ordnung sich wesentlich auf dasjenige in der Natur bezieht, was für unsere Auffassung in den meßbaren Formen der Quantität gegeben ist. Sie bilden das wahre Objekt der Erkenntnis, und sie müssen deshalb auch als die wahre Realität gelten. Die ewigen Wahrheiten der Mathematik haben ihren Ursprung in Gott; sie finden ihre Verwirklichung in der Bewegung der Gestirne, und der menschliche Geist hat seine Aufgabe in ihrer Wiederholung.

Kopernikus.

Kepler.

Mechanik.

Das Bedeutsamste aber in der kopernikanischen Weltauffassung war die Erkenntnis der Gleichartigkeit des gesamten physischen Universums. Indem die Erde als einer der Planeten in den umfassenden Zusammenhang des Sonnensystems eingestellt wurde, brach der Himmel, der nach dem ptolemäischen System sich über ihr gewölbt hatte, zusammen. Jene Scheidung der Welt in eine Region siderischer Vollkommenheit und eine andere Region terrestrischer Unvollkommenheit war überwunden, und die Gleichmäßigkeit des substantiellen Bestandes und der Bewegungsgesetze mußte für die gesamte physische Welt verlangt werden. Deshalb lag in der neuen Weltanschauung die unvermeidliche Notwendigkeit, das Prinzip der mathematischen Gesetzmäßigkeit nicht, wie es die alten Pythagoreer

und nach ihnen Aristoteles getan hatten, auf die Gestirnwelt zu beschränken, sondern es auch für die Bewegungen des irdischen Daseins fruchtbar zu machen. So ist in Analogie mit der Astronomie und in der intimsten Beziehung zu ihr die Mechanik als die Grundwissenschaft der modernen Naturforschung erwachsen. Ihr Führer ist Lionardo da Vinci, der geniale, Kunst und Wissenschaft umspannende und vermittelnde Geist, ihr Vollender Galileo Galilei. In seinem schönen Brief an die Großherzogin Christine von Lothringen hat er das friedliche Verhältnis einer auf Erfahrung und Vernunft begründeten Naturerkenntnis zu den moralischen Zwecken der religiösen Offenbarung und Lehre in klassischer Weise ausgesprochen. Aber wenn das Buch der Natur in mathematischen Zeichen geschrieben ist, so sollen diese nicht durch mystische Spekulation, sondern durch Erfahrung erkannt werden. Diese Erfahrung jedoch ist nicht die gemeine Wahrnehmung, sondern die Feststellung dessen, was in ihr eine mathematische Größe ist, des Meßbaren. Diese zahlenmäßige Bestimmung wird mit Hilfe des Experiments durch die Isolierung der einfachen Elemente der Körperwelt gewonnen. Wenn die „resolutive Methode“ bis zu deren Darstellung vorgedrungen ist, so gilt es, um die Verknüpfung wieder herzustellen, in der „kompositiven Methode“ die mathematisch formulierbare Abhängigkeit der Größen voneinander festzustellen, die eine als die Funktion der anderen zu definieren. Wenn Galilei auf diese Weise in den Fallgesetzen die Grundlage für alle spätere naturwissenschaftliche Theorie schuf, so gab er zugleich die metaphysischen und erkenntnis-theoretischen Folgerungen dieses neuen wissenschaftlichen Verfahrens. Sie fielen zum Teil mit den Auffassungen zusammen, die von anderen Voraussetzungen her im Altertum durch Demokrit gewonnen worden waren. Wenn die quantitativen Bestimmungen ihrer experimentellen Meßbarkeit wegen das einzige Objekt der mathematischen Naturtheorie sind und demgemäß auch als das eigentliche Wesen der dadurch zu erkennenden Körperwelt angesehen werden müssen, so gelten die qualitativen Bestimmungen der Wahrnehmung, die Empfindungen der einzelnen Sinne, nur noch als Erscheinungen im wahrnehmenden Bewußtsein. Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten konnte hier ohne die skeptischen Wirkungen angenommen werden, die sie vor solcher Ergänzung durch die Mechanik hatte und haben mußte. In diesem Sinne erneuert sich gegen Aristoteles und die Scholastik auch nach dieser Richtung die Weltansicht Demokrits, die dem Mittelalter in Gestalt der epikureischen Tradition zwar bekannt geblieben, aber unsympathisch gewesen war und mit der humanistischen Literatur auch auf anderen Wegen wieder zur Anerkennung gelangte. Die inneren Kräfte und Formen der peripatetischen Naturansicht, die *Qualitates occultae* wurden aus der Theorie bald grundsätzlich ausgeschieden. Das an sich Wirkliche der Welt sind die Atome und ihre Bewegung. Aber die Quantifikation der Wirklichkeit bezieht sich bei Galilei weniger auf das Sein, als auf das Geschehen. Die mathematischen Funktionen, die den Inhalt der Natur-

Lionardo und  
Galilei.

erkenntnis ausmachen, sind Maßverhältnisse der Bewegung, und die Naturgesetze sind mathematische Funktionen von Bewegungsgrößen. So bildet sich in den Bedürfnissen der Naturforschung der neue Kausalitätsbegriff: nur Bewegungen gelten als Ursachen, nur Bewegungen als Wirkungen, und ein Gesetz bedeutet ein konstantes Größenverhältnis zwischen ihnen. Das Grundprinzip aber dieser Gesetze ist das der Gleichheit von Ursache und Wirkung.

Individualismus.

III. Das politische und religiöse Leben der Renaissance. Die wissenschaftlichen Bewegungen, die in dieser Weise einer weltlichen Philosophie teils historische, teils naturwissenschaftliche Richtungen wiesen, hatten ihre Resonanz in den allgemeinen Lebenszuständen der Zeit. Es ist bekannt, wie die allmähliche Lockerung der autoritativen Einheit ein reiches Aufschießen der Individualitäten, der Eigenart von Personen und Nationen mit sich führte. Diese Dezentralisation des geistigen Lebens zeigt sich auch in der Wissenschaft darin, wie für ihren Betrieb neben Paris zuerst in Oxford und Bologna, dann in Prag und Heidelberg, endlich in der ganzen Zahl der protestantischen Universitäten neue Heimstätten erwachsen. Dazu kommt, daß auch die modernen Sprachen in der Wissenschaft zu Worte gelangen: je neuer und radikaler die Gedanken werden, um so mehr wirft man das der Verknöcherung anheimfallende Latein ab, und wie Bruno italienisch und Böhme deutsch, so schreibt Descartes französisch. Eine ähnliche Dezentralisation zeigt sich im religiösen Leben: neben Rom werden Wittenberg, Genf, London, Münster eigene Zentren. Den Kern aber der vielspältigen religiösen Bewegung bildet der Drang nach Verinnerlichung des frommen Gefühls und nach Anerkennung seiner individuellen Ursprünglichkeit gegen die autoritativ-traditionelle Festlegung und die institutionelle Veräußerlichung. Ein großer Strom, der unter der Oberfläche des mittelalterlichen Daseins sich mächtig erhalten hatte, tritt hier an das

Mystik.

Tageslicht: es ist die Mystik. Die äußerst verwickelten Verhältnisse der Tradition hatten ihr in den Verschiebungen der mittelalterlichen Wissenschaft ein seltsames Verhältnis zur Scholastik gegeben. Von Plotin und Augustin her laufen die beiden Lösungsrichtungen des religiösen Problems mit zahlreichen Verschlingungen nebeneinander her: dort die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott, die individuelle Versenkung in das Urwesen als die Krönung und Versöhnung des persönlichen Lebens, — hier die Vermittlung durch die göttliche Heilsanstalt, in der die Gesamtheit des Menschengeschlechts mit ihrer substantiellen Einheit das gemeinsame Weltgeschick der Erlösung gewinnen soll. Dieser Grundgegensatz gibt auf beiden Seiten die Färbung für die anthropologischen und psychologischen Theorien ebenso wie für die allgemeinen Umriss der Metaphysik und Theologie. Darin machen sich tiefste Gegensätze des unmittelbaren Lebens und der Überzeugung noch mehr geltend, als die der literarischen Überlieferung und der begrifflichen Schulung: nichts ist dafür charakteristischer als die

Tatsache, daß zur selben Zeit, aus demselben Orden, von denselben Voraussetzungen her die Scholastik und die Mystik des Mittelalters ihre höchste Blüte in Thomas von Aquino und Meister Eckart getrieben hatten. Aber während die Scholastik mit diesem ihrem Abschluß sich zu der Versteinerung und Unfruchtbarkeit verurteilte, in der sie trotz aller Galvanisationsversuche und scheinbarer Assimilationslust bis auf den heutigen Tag verharret und prinzipiell verharren muß, lagen in der tiefen Gemütsregung und der persönlichen Ursprünglichkeit der deutschen Mystik die Keime eines neuen Lebens, das mit seinem inhaltlichen Reichtum und seiner unmittelbaren Flüssigkeit immer neue Motive für das philosophische Denken abgegeben hat. Die Mystik ist schöpferisch, weil sie ihrem Wesen nach individuell und persönlich ist: darin liegt ihre weltgeschichtliche Überlegenheit über die Scholastik.

Es ist das Schicksal der römischen Kirche geworden, daß sie in der Renaissance unfähig war, die ungeheure Geistesfülle, mit der die Zeit herandrängte, ähnlich zu bewältigen, in sich aufzunehmen und unter ihre Lehre zu beugen, wie es seinerzeit mit dem Aristotelismus den Bettelmönchen gelungen war: jetzt schien ihr nur übrig zu bleiben, unter Führung der Jesuiten sich hinter dem Thomismus zu verschanzen und für ihren Wissenschaftsbetrieb die Sprache der Humanisten sich anzueignen und virtuos auszubilden. In dieser Weise erlebte die Scholastik eine Nachblüte auf der iberischen Halbinsel, wo an der Universität Coimbra der ganze Bestand dieses Lehrsystems kodifiziert wurde und wo es in Suarez seine glänzende schriftstellerische Vertretung gefunden hat.

Katholische  
Philosophie.

Aus der lebendigen Bewegung der Mystik, wie sie sich in Deutschland und hauptsächlich am Rhein entwickelte, ist die Reformation hervorgegangen. Luther, der zu ihr in den nächsten persönlichen und literarischen Beziehungen stand, hat mit der genialen Vertretung des Rechts dieser persönlichen Frömmigkeit, mit der Verfechtung der Freiheit des Christenmenschen den Volkssturm entfesselt, der zugleich als eine politische Bewegung gegen die Fremdherrschaft der Welschen gerichtet war. So ist die deutsche Reformation selbst das Ergebnis der Geistesfreiheit ihrer Zeit: aber sie ist nur zum Teil diesem Ursprunge treu und die Hüterin dieses ihres Rechtes geblieben. Ihr Geschick ist es geworden, daß die mystische Bewegung sich nur mit Hilfe des Staates in der öffentlichen Welt durchsetzen und nur durch eine neue Kirchenbildung sich befestigen konnte. Die ganze innere Geschichte des Altprotestantismus ist dieser Streit zwischen seiner mystischen Innerlichkeit und den Notwendigkeiten seiner äußeren Organisation. In dem Kampf gegen die Schwarmgeister und vor allem gegen das Täufern stieß die neue Kirche wesentliche Bestandteile ihrer eigensten historischen Grundlage von sich, und so trat die Scheidung ein, daß die mystische Bewegung selbst wieder von der Oberfläche des öffentlichen Lebens in das Innere zurücktrat und in der Stille im Volke fortollte, während die kirchliche Gestaltung der Reformation in den

Händen der gelehrten Führer zu einer neuen dogmatischen Erstarrung führte. So kam es, daß die Vertreter der mystischen Bewegung durch das 16. Jahrhundert hindurch, ein Osiander, ein Schwenckfeld, ein Sebastian Franck bis zu Valentin Weigel hin ihren Kampf gegen den Buchstabenglauben mit aller Leidenschaft gegen die „gelehrten Verderber“ der Reformation gerichtet haben.

Protestantismus  
und Humanismus.

Auch diese hatte ihren Bund mit dem Humanismus gemacht, und es war nicht nur das Bedürfnis nach der von dem Geschmack der Zeit verlangten Form, das sie zu ihm führte, sondern die tiefere Verwandtschaft, daß beide aus derselben Weltfreudigkeit ihrer Zeit hervorgegangen waren. Wie der Humanismus in den großen Persönlichkeiten und geistigen Leistungen des Altertums und allüberall auch in den geheimnisvollen Erscheinungen der Natur, so fand die Reformation auch im weltlichen Menschentum, im bürgerlichen Leben, in den staatlichen Ordnungen den Hauch des göttlichen Wesens und die Zeichen einer gottgewollten Ordnung. Die „Entprofanisierung“ des Irdischen, die Mündigkeitserklärung des Laientums bedeutete eine sittliche Weltfreudigkeit, die zugleich rückhaltlosen Welt Ernst in sich trug: das war die tiefste Wechselbeziehung zwischen der Reformation und dem Humanismus mit seiner Ausmündung in die neue Naturforschung.

Aristotelismus  
und Augustinismus.

In der wissenschaftlichen Ausbildung der reformatorischen Prinzipien wiederholte sich freilich der allgemeine Vorgang, daß der neue Wein zunächst in den alten Schlauch gefüllt wurde, daß der Drang nach Ursprünglichkeit sich in die Sackgasse einer Tradition verirrte. Wie Melanchthon das philosophische Bedürfnis seines theologischen Systems bei dem humanistisch interpretierten Aristotelismus deckte, wie Zwingli unter dem Einfluß des aufstrebenden Neuplatonismus stand, so hat der Denker unter den Reformatoren, Calvin, seine strenge und düstere Lehre aus der Weltanschauung Augustins aufgebaut. Auch hierin wiederholte sich ein eigentümlicher Antagonismus aus der mittelalterlichen Wissenschaft, und wie damals, so wurde der große Kirchenvater auch im 16. und 17. Jahrhundert zu dem Hort aller freieren Richtungen, die sich zu dem aristotelisch-thomistischen System im Gegensatze wußten. Wie Luther in seiner ersten Zeit persönlich dem Augustinismus nahegestanden hatte, so sprachen sich die Versuche, welche in der deutschen gelehrten Welt zu einer überkonfessionell christlichen Philosophie, z. B. von Nicolaus Taurellus, gemacht wurden, in den Formen augustinischer Gedanken aus, und in dem Frankreich des 17. Jahrhunderts ist für die freieren Kreise auch innerhalb der katholischen Welt, für die Jansenisten von Port Royal oder die Oratorianer, Augustin der bestimmende Geist. So sind auch hier die lebendigen Triebe für die inneren Gegensätze der Zeit, soweit sie theoretisch in die Erscheinung treten, in die Formen gegensätzlicher Tradition gekleidet.

Weltliche  
Staatslehre.

Dasselbe gilt schließlich auch für die Diskussion über die Formen des öffentlichen Lebens und ihre philosophische Bedeutung. Schon mit

dem 13. Jahrhundert beginnt und im 14. steigert sich die Lockerung der ständischen, feudalen Gesellschaftsordnung des Mittelalters. Auch die Völker und die Stände erleben ihre politische und soziale Emanzipation und das Aufkeimen selbstbestimmter Sondertätigkeiten. Und da das alles weltliche Lebenskräfte sind, die zu frischer Entwicklung gelangen, so erscheint auch diese Bewegung als die Auflösung der kirchlichen Lebensordnung und als eine Ablösung des Weltlichen vom Geistlichen. Das vollzieht sich auch theoretisch schon in der Mitte der scholastischen Bildungskreise. Selbst Dante hat trotz seines Thomismus in seiner „Monarchia“ das Imperium ebenbürtig neben das Sacerdotium gestellt; und dieselben Franziskaner, die im eigensten Interesse der kirchlichen Glaubenszucht Theologie und Philosophie prinzipiell nach Gegenständen und Methoden so scharf zu sondern suchten, unter ihnen namentlich die Richtung der Spiritualen, gehen auch auf die rein weltliche Betrachtung des öffentlichen Lebens, zunächst des Staates, über. Bei Occam und Marsilius von Padua erneuert sich, freilich noch in der unklaren Hülle scholastisch-aristotelischer Begriffsformen, die epikureische Staatslehre des Naturalismus, die den Staat als ein Ergebnis der Bedürfnisse der Individuen, als ein Kunstprodukt der über die Leidenschaften siegenden Überlegung behandelt. Von da an streiten in der bewegten Literatur der Renaissance die verschiedensten Richtungen der Staatstheorie miteinander, und es kommt in ihnen die ganze Mannigfaltigkeit der Interessen zu Wort. Während bei Nicolo Macchiavelli die rein politische Auffassung des Staates im Anschluß an die Ideale der klassischen Literatur sich mit Leidenschaft gegen jede Form einer Unterordnung des Staates unter die Kirche und vor allem gegen die politische Stellung und Macht der Kirche selbst wendet und mit dem stolzen Gefühl, die Erbschaft der alten Römer anzutreten, auf den Gedanken des Nationalstaates ausgeht, ist der größere Teil der staatsrechtlichen Untersuchungen bei den Protestanten wie bei den Katholiken mit der aktuellen Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche beschäftigt. Es handelt sich dabei nicht nur um das vielfach hin und her gewendete Problem, inwieweit der Staat als eine natürliche oder als eine göttliche Lebensordnung betrachtet werden solle. Wenn in der einheitlichen Weltauffassung der universellen Teleologie, für die Thomas auch in dieser Hinsicht die überall weiterwirkenden begrifflichen Formen gefunden hatte, beide Seiten jener Alternative zugleich bejaht werden konnten, so wurde das um so schwieriger, je weiter in der Vorstellung der Zeit Geistliches und Weltliches auseinandertraten. Aber die Bedeutsamkeit dieser Probleme erhöhte sich mit der Spaltung der Konfessionen, die bei der Zusammenfassung von Angehörigen verschiedenen Glaubens in einem und demselben Staate, bei dem Glaubenswechsel des Herrschers oder bei sonstigem Herrschaftswechsel das Verhältnis der Obrigkeit zu der Religionsübung ihrer Untertanen und zu den kirchlichen Organisationen in steigende Schwierigkeiten verwickelte. Das sind die Interessen

Macchiavelli.

Kirchenpolitische Probleme.

Souveränität.

gewesen, welche die Theorie auf das Problem der Souveränität und auf die verschiedenen Lehren vom Herrschaftsvertrage geführt haben. Hier tauchen bei den Monarchomachen die Lehren von dem Volk als dem einzigen Träger der ursprünglichen und natürlichen Souveränität auf, wenn auch namentlich bei einem Manne wie Althus mehr die Stände und die Städte als die Individuen es sein sollen, auf deren Herrschaftsvertrag der Staat mit seiner Rechtsordnung beruht. Aber, wenn es sich auch dabei noch mehr um die „Freiheiten“ als um die Freiheit handelt, — jedenfalls wird hier — und seit der Zeit des Abfalls der Niederlande tritt dieser Gedanke immer kräftiger hervor — die Konsequenz gezogen, daß wenn von seiten des einen Kontrahenten, der Obrigkeit, die Bedingungen nicht mehr erfüllt werden, wenn nicht mehr nach dem Willen und zum Wohle des Volkes regiert wird, auch der andere Teil, die Untertanen, sich an den Staatsvertrag nicht mehr gebunden erachten. Dieser Lehre von der Aufhebbarkeit des Herrschaftsvertrages trat freilich ein Mann von der Reife des historischen Urteils, wie Bodin, mit der Vertretung des Rechts und der Unteilbarkeit der „Majestät“ entgegen. Aber jene Lehre von dem Rechte der Auflehnung, wesentlich im Sinne der religiösen Überzeugung verfochten, war jedesmal den konfessionellen Minoritäten sympathisch. Sie riefen, wie immer und überall, nach Freiheit, solange sie sich unterdrückt fanden — ohne so viel Gewicht darauf zu legen, wenn sie einmal selbst ans Ruder kamen. In ähnlichem Sinne sind auch die Jesuiten, von der Lehre des Thomas abweichend, dazu fortgeschritten, in dem gegen die Kirche rebellischen Staat nicht mehr eine natürlich-göttliche Ordnung, sondern nur noch eitel Menschenmachwerk zu sehen: damit büßte er seine metaphysische Wurzel und Würde ein und sank zu einem Vertrage herab, der aufhebbar ist und aufgehoben werden muß, wenn es Gott, d. h. die Kirche, befiehlt.

Toleranz.

Solche in der Theorie wie in der Praxis sich abspielenden Streitigkeiten führten bei den uninteressiert Beobachtenden und Nachdenkenden zu der weittragenden Folgerung, daß der Staat sich um die religiöse Überzeugung seiner Bürger nicht zu kümmern habe. Auch diese Scheidung trieb auf das unausweichliche Gesamtergebnis der streitvollen Zustände hin, auf die Toleranzbewegung. Sie hat ihre Ursprünge in sehr verschiedenartigen und sehr verschiedenwertigen Motiven: die sublime, im Sinne der Mystik aller kirchlichen Organisation abholde Frömmigkeit, der Freiheit fordernde Ruf unterdrückten und verfolgten Glaubens, das mantelträgerische Strebertum charakterloser Politiker, die völlige religiöse Indifferenz des Unglaubens — alles das fand sich unter Umständen in dieser Forderung der Konfessionslosigkeit des Staates zusammen. Besonders nahe aber lag sie denen, die dem Staate andere irdische Aufgaben genug zu stellen wußten. So ist die erste eindrucksvolle literarische Erscheinung der Toleranzbewegung durch die soziale Auffassung vom Wesen des Staates charakterisiert. Die Utopie von Thomas Morus,

die in der Ausführung ihres Staatsideals auch wieder auf ein antikes Vorbild zurückgeht, auf Platon, ist in ihren Motiven durch den Eindruck des sozialen Elendes und durch die Überzeugung bedingt, daß die Verwilderung und die Verderbnis der Massen nicht durch drakonische Strafen, die nichts fruchten, sondern dadurch zu bekämpfen sei, daß die Quellen des Verbrechens verstopft werden, — durch eine neue Gesellschaftsordnung und eine neue Erziehung. Schon hier wird die Ungleichheit des Besitzes, wird das Geld als der Grund aller Übel angeklagt, wird mit der Aufhebung aller Standesunterschiede die rechtliche Gleichheit aller Bürger verlangt und aus dem, was Platon von der herrschenden Kaste als einen unumgänglichen Verzicht verlangt hatte, ein gleicher Anspruch aller auf die materiellen und geistigen Güter der Gesellschaft gemacht. In der einfachen Lebensordnung der glückseligen Insel, deren Bewohner alle agrarisch und industriell gleichmäßig vom Staate beschäftigt und erhalten werden, sollen auch alle Bekenntnisse friedlich beieinander wohnen und gemeinsam in einem staatlichen Gottesdienste ihre Rechnung finden, der auf einer allgemeinen, rein menschlichen Gottesverehrung aufgebaut ist. Nur in sehr unbestimmten Linien und noch ohne jede lehrhafte Ausführung des einzelnen erscheint hier eine vernünftige und natürliche, allen Menschen gleich zukommende Religion in Sicht. Ähnliche Vorstellungen, nur mit entschiedener Ablehnung des utopischen Staats- und Gesellschaftsideals, finden sich bei Bodin, dessen interessanter Dialog Heptaplomeres die Vertreter der drei christlichen Konfessionen, des Judentums, des Mohammedanismus und des Polytheismus sich schließlich über eine gemeinsame reine Gottesverehrung einigen läßt.

---

### B. Die naturwissenschaftlich-metaphysischen Systeme.

Dies sind die Grundzüge des riesigen Ringens zwischen Altem und Neuem in der Renaissance. Auf einem mächtigen Kulturdünger sprießt eine Fülle frischer und lebenskräftiger Keime empor. Allüberall Ansätze und ein Wissen davon: hier will sich Neues, Ungeahntes gebären. Daher ein Vorwalten der Phantasie, der antizipierenden Postulate, ein Programm-entwerfen, ein Projektmachen, und daher auch zu nicht geringem Teile eine Großsprecherei und eine Selbstüberschätzung, als ob alles das, was man von sich verlangt, was man sich zutraut, nun auch wirklich schon geleistet wäre. In manchem Betracht gilt das auch für die philosophischen Lehren, in denen das von der Phantasie beflügelte Denken den Abstand zwischen seiner Aufgabe und seiner Leistung zu gering einschätzt und im Gefühle der Neuheit seines Weges schon an dem in der Ferne winkenden Ziele angekommen zu sein sich einredet. Erst allmählich hat diese leidenschaftliche Aufgeregtheit kühlerer Stimmung Platz gemacht: an die Stelle der metaphysischen Phantasie tritt mit der Zeit die ernste metho-

dische Besinnung und das Bedürfnis sorgfältigster Prüfung der Tragkraft der Voraussetzungen, auf denen sich die philosophischen Thorien aufbauen sollen. Inhaltlich aber sind alle irgendwie bedeutsamen Lehren, welche die neuere Philosophie aus der Stimmung der Renaissance und aus dem Ertrage ihrer wissenschaftlichen Bewegung heraus entwickelt hat, durch die Richtung auf die Naturerkenntnis bestimmt und eben deshalb in immer höherem Maße von demjenigen Momente abhängig, welches sich als das einzig standhaltende für die begriffliche Sicherheit erwiesen hatte, dem Prinzip der Mechanik. Bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts hat dies Zeitalter der naturwissenschaftlichen Metaphysik gedauert, und man darf den Fortschritt der großen metaphysischen Systeme, die es gezeitigt hat, gerade in dieser schrittweisen Szientifikation, in dieser Umwandlung phantasievoller Naturbetrachtung in mathematisch-mechanische Erkenntnis finden. Immer aber waltet darin der Trieb zum Ganzen; es sind alles Systeme von großen Linien, von umfassender Allseitigkeit des Inhaltes und von einheitlicher Konzentration der gedanklichen Form.

Stellung des  
Cusaners.

I. Nicolaus Cusanus. Alle diese Eigenarten finden sich in einer noch unentwickelten und zum Teil ungeschiedenen Vereinigung vorbildlich, ja man darf sagen vorahnungsvoll, bei einem Manne, der auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit in dem einen Sinne das letzte System der mittelalterlichen Philosophie und im anderen Sinne das erste System der neueren Philosophie geschaffen hat. Es ist Claus Chrypffs aus Cues, ein Sohn des Mosellandes, der, bei den Fraterherren in Deventer und auf der Universität Padua als Jurist und Theologe gebildet, nach kurzer Anwaltspraxis, die er in Mainz übte, in die geistliche Laufbahn übergang und als Kardinal und Bischof von Brixen 1464 gestorben ist. In seinen zahlreichen Schriften kommt neben allem Veralteten und Trockenscholastischen die Fülle des neuen Geisteslebens keimhaft zutage; und so unfertig sie sind, so bedeutungsvoll entwickeln sich die zukunftsreichen Prinzipien aus einer Betrachtungsweise, die schon ein ausgesprochenes Interesse für die erkenntnistheoretischen Probleme erkennen läßt.

Docta  
ignorantia.

Von den drei Stufen der Erkenntnis, deren Annahme eine geläufige Lehre in den mittelalterlichen Theorien war, ist der „Sinn“ auf das Einzelne, Singuläre, Konkrete und damit zufällig Wirkliche gerichtet, das eben als solches nicht erdacht und erklügelt, sondern nur erlebt und erfahren werden kann. Aber die Vorstellungen dieser Erlebnisse sind undeutlich und verworren. Deshalb muß der „Verstand“, die ratio, hinzutreten, der diese sinnlich gegebenen Momente unterscheidet und verknüpft, der sie im Urteil bejaht und verneint und dessen fundamentales Prinzip deshalb die Unvereinbarkeit der Gegensätze, der Satz des Widerspruches ist. Im Sinne der nominalistischen Logik betrachtet der Cusaner die Formen verstandesmäßiger Verknüpfung, die allgemeinen Begriffe als die Hilfsmittel des Denkens, denen keine Realität in dem Sinne wie den

Gegenständen der Erfahrung zukommt. Als die höchsten Formen gelten dem mit der pythagoreischen Literatur umfangreich vertrauten Denker die Zahlen, und die Mathematik als die Lehre von ihrer rationalen Vereinbarkeit ist deshalb die vollkommenste Verstandeserkenntnis. Aber eben diese weist über sich selbst hinaus. Gerade die mathematischen Größen zeigen, daß Verschiedenheiten und Gegensätze, die im Endlichen scharf gesondert sind, im Unendlichen zusammenfallen, wie der Kreisbogen und die zugehörige Sehne, wie die Hypotenuse und die Kathete. Dieser Zusammenfall der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) im Unendlichen übersteigt alle Verstandeseinsicht und steht mit ihr in Widerspruch. Dafür muß deshalb das dritte Erkenntnisprinzip, die *intelligentia*, eintreten, die jenseits alles dem Verstande begrifflichen diskursiven Wissens liegt und insofern eine Unwissenheit darstellt, aber eine höhere, bewußt begründete: die *docta ignorantia*.

Eine solche im späteren Mittelalter nicht seltene Verknüpfung von nominalistischen und mystischen Erkenntnisprinzipien ist bei dem Cusaner dadurch charakterisiert, daß das Entscheidende in diesem Gegensatz bei ihm die Beziehung der *ratio* auf das Endliche und der *intelligentia* auf das Unendliche ist. Die *docta ignorantia* steht über den Gegensätzen verstandesmäßiger Bejahung und Verneinung. Sie weiß, daß alle begrifflichen Erkenntnisse des Endlichen nicht die letzte Wahrheit enthalten, daß sie in ihrer Einseitigkeit recht und doch ebenso auch unrecht haben. Die wahre Einsicht ist auf die Einheit der Gegensätze und eben damit auf das Unendliche gerichtet, und wenn *sensus* und *ratio* die Welt als den Inbegriff der endlichen, voneinander verschiedenen und in bestimmten Beziehungen zueinander befindlichen Dinge begreifen, so hat die *docta ignorantia* die unendliche Gottheit zu ihrem Gegenstande.

Endlichkeit und  
Unendlichkeit.

Diese erkenntnistheoretisch-metaphysische Bewertung des Begriffs-paares unendlich und endlich ist ein bedeutsames und spezifisch-modernes Element in dem Denken des Cusaners. Der griechische Geist hatte der-einst nur in dem Begrenzten die Vollkommenheit und die wahre Realität finden können; ihm war das Unendliche als das gedanklich Unbestimmte und das Unfertige auch das Unwirkliche oder das Minderwertige und Minderwirkliche. Mit der Zeit hat sich diese Wertung der beiden Begriffe aus einer Reihe von metaphysischen und religiösen Motiven geradezu umgekehrt und vertauscht. Aber angesichts des Fortwirkens der platonisch-aristotelischen Begriffsformen war das nicht mit voller Ausdrücklichkeit herausgekommen, und erst bei dem Cusaner ist dieser Wertwandel derartig abgeschlossen, daß die neue Fassung des Verhältnisses als die bis auf den heutigen Tag geltende und uns als selbstverständlich erscheinende festgelegt ist. Gott als das unendliche, über alle Gegensätze erhabene Wesen und die Welt als den Inbegriff der voneinander verschiedenen endlichen Einzeldinge zu bezeichnen, ist eine allgewohnte Ausdrucksweise geworden.

Unendlichkeit  
Gottes.

Gott und Welt.

Für den Cusaner liegen in diesen Bestimmungen eine Anzahl von Voraussetzungen, die zu einer Verknüpfung pantheistischer und theistischer Motive führen. Wenn Gott als das unendliche Sein angesehen wird, das in der Welt sich in die Fülle der endlichen Dinge zersplittert, deren Gegensätze in ihm aufgehoben sind, so betont Nicolaus doch um so energischer die Verschiedenheit von Gott und Welt. Wenn auch die Dinge der Welt ihr Sein nur von Gott haben, so ist die Seinsart eben verschieden. In Gott fallen Möglichkeit und Wirklichkeit, *essentia* und *existentia* zusammen, er heißt das „Kann-ist“ (*possest*): bei den Kreaturen dagegen bedeutet ihre *essentia* nur ihre Idee in Gott als ihre Möglichkeit; ihre *existentia* dagegen wird immer erst durch eine besondere Ursache hervorgerufen, und diese ist wieder ein einzelnes endliches Ding. Darin eben besteht die Zufälligkeit des endlichen Dinges. Wäre es nur aus Gott und aus seiner Wesenheit abzuleiten, so wäre es notwendig wie Gott selbst. Deshalb ist zunächst die Welt als der Inbegriff der Einzeldinge zwar der Essenz nach, aber nicht der tatsächlichen Wirklichkeit nach mit Gott gleich. Außerdem aber folgt, daß deshalb auch das Weltall ebenfalls unendlich, aber in einem andern Sinne unendlich sein muß. Nicolaus nennt die letztere die abgeschwächte, die privative Unendlichkeit, das *interminatum*. Während Gott selbst als raumlos und zeitlos unendlich zu denken ist, gilt das Universum als in Raum und Zeit unbegrenzt, und die endlose Reihe des Endlichen, deren Inbegriff seine Totalität ausmacht, bleibt an allen ihren Punkten mit dem wahrhaft Unendlichen inkommensurabel und aus ihm rational nicht ableitbar.

Universum und Individuum.

In diesem metaphysischen Zusammenhange gilt nun selbstverständlich auch das einzelne Endliche seiner Essenz nach als göttlichen Wesens. Gott selbst ist wie das Größte — das Universum —, so auch das Kleinste — das Individuum. Darin besteht die höchste *coincidentia oppositorum*. Es ist in der Welt überall dasselbe und doch wieder an jeder Stelle etwas Besonderes. Nicht zwei Dinge der Wirklichkeit sind einander völlig gleich: und doch ist in jedem der Essenz nach das Ganze, d. h. auch alle übrigen Dinge enthalten. *In omnibus partibus relucet totum*. So ist nach dem Worte des arabischen Philosophen Alkendi jedes Individuum ein Spiegel des Universums; überall ist dem Wesen nach alles. *Omnia ubique*. Und weil so alles aufeinander hinweist, so besteht zwischen den Dingen eine göttliche Harmonie.

Cusanus und Leibniz.

Dies alles führt der Cusaner zum Teil in der Hülle phantastischer Zahlenspekulationen aus; aber es stecken darin eine Menge Zukunftsgedanken, die sich in reiferer Form durch die späteren Systeme hindurchziehen. Dasselbe gilt für die Folgerungen, die sich aus dieser Weltanschauung für den Menschen und seine Erkenntnis ergeben. Auch dieser ist ein *parvus mundus*, ein Mikrokosmos, der mit seinem eigenen Wesen alle Dinge in sich trägt — als seine Vorstellungsweisen, seine *conjecturae*. Diese Bewußtseinswelt entspricht der Realität, ohne sie abzubilden: sie

ist eine innere aus dem Wesen des Menschen bestimmte Neuschöpfung. Damit erscheint auch das terministische Moment in dieses System aufgenommen, das als der Embryo der modernen Philosophie in seiner eigenartigen Mischung von Theismus und Pantheismus, von Mystik und Naturphilosophie, von mathematischem Platonismus und terministischem Nominalismus den großgedachten Versuch ausgleichender Harmonisierung darstellt. Ein solcher Versuch war im Beginn, wo sich die Geister schieden, nicht haltbar, aber er konnte nach der Scheidung zum Schluß in höherer Form wiederkehren: und das geschah bei Leibniz. In der Renaissance selbst treten die Momente, zu Sondergestaltungen getrennt, als italienische Naturphilosophie und deutsche Mystik auseinander.

II. Bruno und Campanella. Die systembildende Kraft eines der Brunos Leben. Naturerkenntnis zugewendeten Denkens ist bei den Italienern durch zwei Dominikaner vertreten, die, beide ihrem Orden entflohen, als Schicksalsgenossen und tragische Gestalten vor der Nachwelt stehen und doch grundverschieden in ihrem Wesen und Denken von denselben Grundlagen aus sich entwickelt haben. Der ältere von ihnen, Giordano Bruno aus Nola in Campanien, verdankt seine geistige Freiheit dem Cusaner und den Anregungen von Telesio, vor allem aber dem Kopernikanismus, der seine ganze Phantasie ergriff und sich bei ihm zuerst in ein gedankliches System umsetzte. Das trug ihm Verdächtigungen und Untersuchungen ein, bis er von Neapel nach Rom und dann weiter nach Oberitalien flüchtete. Ein unstetes Wanderleben hat ihn dann durch die Länder und die verschiedensten Kreise geistigen Lebens geführt. Weder in Genf noch in Paris hat er sich den kirchlichen Anforderungen unterwerfen mögen; selbst in Oxford und London, in dem freien Lande der Elisabeth, wo er die Gunst der Großen genoß, hat die Leidenschaftlichkeit seines Auftretens und der übertriebene Radikalismus seiner Sprache ihm keine dauernde Freistatt gelassen, und ebenso ist an den verschiedenen deutschen Universitäten, in Marburg, Wittenberg, Prag, Helmstedt seines Bleibens nie lange gewesen. Dazu kam das Suchen nach Verlegern und die Abenteuerlichkeit seines Wesens. Endlich hat ihn der Lockruf eines Landmannes nach Padua gezogen, und da er dort die von ihm erwartete magische Kunst des Goldmachens nicht lehren konnte, so erfüllte sich sein Geschick, indem er an die Inquisition verraten, von Venedig nach Rom ausgeliefert und nach langer Haft und Folterung zum Feuertode verurteilt wurde. Der Märtyrer ist von der Nachwelt nicht nur durch weitgehende Anerkennung, sondern zum Teil durch Überschätzung entschädigt worden. Man hat leicht übersehen, daß die begriffliche Struktur seiner Lehren, das im eigentlichen Sinn Philosophische, sich in stärkster Abhängigkeit von Nicolaus Cusanus befindet. Dafür hat der Nolaner die glänzende Phantasie voraus, die blühende Darstellung, die lebhaftere Ausmalung und dazu die rücksichtsloseste Verkündigung, die fanatische

Polemik, die leidenschaftliche Behauptung, kurz alles, was Eindruck macht, Vor allem seine italienischen Schriften, die meist der glücklichen Zeit seines Aufenthalts in London ihren Ursprung verdanken, besitzen in ihren prosaischen Teilen nicht minder wie in den poetischen den hinreißenden Schwung, mit dem sie die Nachwelt ergriffen haben; aber auch die lateinischen Lehrgedichte zeigen vielfach eine äußerst glückliche Anlehnung an ihr großes antikes Vorbild, Lucrez.

Kopernikanis-  
mus.

Im ganzen ist der Eindruck dieser temperamentvollen Erscheinung sicher groß, blendend und begeisternd. Trotz aller Nebenseiten des Renommistischen, des Agitatorischen, des Verbitterten und zum Teil selbst Frivolen bleibt die gewaltige Macht der Weltanschauung bestehen. Brunos Lehre ist tatsächlich der kosmologische Ausbau und der metaphysische Unterbau des Kopernikanismus mit den Begriffsformen des Cusaners. Durch alle Schriften Brunos geht ein Grundgefühl der Erlösung aus den doppelten Fesseln des Sinnenscheins und der dogmatischen Tradition; von der Beschränktheit des bisherigen Weltvorstellens öffnet sich der Ausblick in unendliche Weiten und ein leidenschaftlicher Auftrieb in ungeahnte Ferne. Die Lehre des deutschen Astronomen ist ein Triumph der Vernunft und ihrer freien Selbständigkeit über die sinnliche Vorstellungsweise, die durch die Herrschaft des Dogmas geweiht und befestigt war. Aber die heliozentrische Vorstellung des Kopernikus weist über sich selbst hinaus in die Unendlichkeit des Universums zu der Vorstellung der unendlichen Vielheit der Sonnenwelten, die in dem unendlichen Ablauf der Zeiten, in ihrem Entstehen und Vergehen blühendes und welkendes, aber immerwährendes Leben allüberall aufweisen. Damit nimmt Bruno das demokritisch-epikureische Weltbild, das durch die Vorherrschaft des aristotelischen Systems fast zwei Jahrtausende lang verdunkelt gewesen war, in leuchtenden Linien wieder auf und zeichnet mit dithyrambischer Phantasie die Grundzüge der Weltauffassung, zu der sich die heutige Naturforschung bekennt.

Universalismus.

Weniger originell ist Bruno, wo er die begrifflichen Voraussetzungen für eine solche Kosmologie zu bestimmen sucht. Das unendliche Leben des Universums ist der Erguß des unendlichen Wesens selbst, der Gottheit. Für das Verhältnis von Gott und Welt braucht auch Bruno das Begriffspaar *essentia* und *existentia*, aber ebenso oft auch das aus der averroistischen Tradition stammende Begriffspaar *natura naturans* und *natura naturata*, und darin tritt eine entschieden stärkere Betonung des pantheistischen Momentes zutage. Noch mehr wird deshalb bei Bruno die Allgegenwart des göttlichen Wesens in allem Endlichen betont und damit insbesondere die physische Homogenität der Welt metaphysisch begründet. In dieser Aufhebung der alten Wertscheidung von Himmel und Erde besteht der Ersatz für die Verweisung der Erde und des Menschen aus dem Mittelpunkt der Dinge. Gottes Wesen lebt auch in dem entlegensten Weltwinkel. So verklärt sich die astronomische Be-

trachtung zu einem universalistischen Optimismus der Weltanschauung, der über alle Unvollkommenheit und alles Leid zur Anschauung des Ganzen emporhebt. Das wahrhaft Wirkliche ist allüberall, in allen Hüllen und Gestalten die eine göttliche Urkraft. Die begeisterte Verehrung für das in sich harmonische Universum ist der heroische Enthusiasmus, den Bruno poetisch gefeiert hat.

Die Lehre von der coincidentia oppositorum läßt auch hier das ein- Individualismus. heitliche Weltwesen in dem Gegensatz des Größten und des Kleinsten erscheinen: aber im Laufe seiner Entwicklung scheint Bruno der Lehre vom Minimum ein immer wachsendes Interesse zugekehrt zu haben. Jedenfalls dämmert bei ihm, wie vielleicht schon bei dem Cusaner, die Vorstellung vom unendlich Kleinen als der doch bestimmten und das Ganze bestimmenden Größe, der Gedanke, der bei Galilei zum Begriffe der unendlich kleinen Impulse und später bei Newton wie bei Leibniz zu dem des Differentials geführt hat. Das physikalische Minimum, das Atom, wird bei Bruno aus der epikureisch-demokritischen Tradition übernommen; aber der Atomismus findet bei ihm nicht wie bei Galilei die Verwendung für eine mathematische Theorie, sondern fließt vielmehr ohne begriffliche Schärfe in die Grundvorstellung des Vitalismus ein, zu der auch die aus der Stoa und dem Averroismus herübergenommene Auffassung beitrug, daß der unendliche Weltäther, das Urfeuer, alle Keime in sich enthalte und sie nach demselben Gesetz zu ihrem Sonderdasein entfalte. Damit verwandelt sich der physikalische Atomismus in eine zugleich universalistische und individualistische Metaphysik. Das metaphysische Minimum ist die Monade, das ursprüngliche Einzelwesen, welches doch seiner Essenz nach mit dem Universum identisch ist. Wie im Organismus die belebende Seele überall ganz und doch in den verschiedenen Organen mit verschiedener Tätigkeitsweise waltet, so die göttliche Urkraft des Weltalls in allen Individuen: jedes davon es selbst, verschieden von allen andern und doch ein Spiegel der Welt, — jedes darum auch in seiner Lebenstätigkeit auf das Ganze ebenso bezogen, wie auf sich selbst, so wie die Sterne sich zugleich um die eigene Achse und um die Sonne drehen. Alle diese Gedanken, insbesondere auch die Vorstellungen von den die Gestirnbewegungen bestimmenden Kräften treten bei Bruno noch in anschaulicher phantasievoller Form auf. Sie haben eben darin ihre packende und anregende Macht besessen, und es stecken in ihnen doch schließlich schon alle die großen begrifflichen Probleme der theoretischen Naturforschung, für die dem spekulierenden Mönche nur noch die Geduld des Experiments und die Ruhe der Mathematik fehlten. Dafür waltet bei ihm die prächtige Energie der Gesamtauffassung — ein Mut, sich in die Welt zu wagen — eine leidenschaftliche Ausweitung der Seele in die göttliche Unendlichkeit.

Nicht so farbig und glänzend, aber auch kühn und weitreichend sind die Gedanken bei Brunos erstem Ordensbruder, Tommaso Campanella.

Auch er war ein Kind des heißen italischen Südens, zu Stilo in Calabrien geboren, in noch jüngeren Jahren als Bruno zum Dominikaner geworden und ebenso kräftig wie dieser von Telesio beeinflusst. Bei ihm kommt eine ausgebreitetere Gelehrsamkeit hinzu, die sich namentlich auch auf die antike Literatur bezog, und die Masse und Sicherheit seines Wissens machte ihn bald magischer Künste verdächtig. Noch mehr aber schaden ihm die großsprecherischen Gedanken, mit denen er die politisch-soziale Umwälzung rühmte, zu der die Philosophie führen müsse. Nur so ist es begreiflich, daß die spanische Regierung in seiner Heimat einen Mann, der ihren religiösen Interessen auf keine Weise im Wege war, mit zäher Grausamkeit verfolgt hat. Als Führer einer Verschwörung wurde er schließlich verhaftet, und es begann eine lange, schwere Leidenszeit: durch ein halbhundert scheußlicher Kerker geschleppt, hat er die Folter standhaft und robust ertragen, Dichtungen, durch deren Trost er sich aufrecht erhielt, im Gedächtnis bewahrt und Besuchern überliefert, später aber, als ihm das Schreiben gestattet war, Werk auf Werk in die Öffentlichkeit gesandt. Nachdem schließlich der Papst Urban VIII. seine Haft erst gelindert und dann aufgehoben hatte, mußte er vor neuen Verdächtigungen der Spanier unter dem Schutz der französischen Gesandtschaft entfliehen. In Frankreich traf er mit Gassendi zusammen, wurde durch diesen nach Paris in den Kreis von Mersenne eingeführt und war unter der Gunst Richelieus mit der Herausgabe einer Gesamtausgabe seiner Werke unter dem Titel „Instauratio magna scientiarum“ beschäftigt, als ihn der Tod im Jahre 1639 überraschte. Seine überaus zahlreichen Schriften betreffen die mannigfachsten Gegenstände naturwissenschaftlicher und historischer Art; auch über praktische Dinge, wie Steuerfragen und allgemeine politische Probleme, sodann über Metrik und Poetik hat er sich geäußert; selbst eine Tragödie, die Maria Stuart als katholische Glaubensheldin feiert, befindet sich darunter.

Erkenntnis-  
theorie und  
Metaphysik.

Für seine Philosophie ist der gelehrte und enzyklopädische Charakter entscheidend, seine lateinische Darstellung demgemäß der traditionellen noch verwandt, das inhaltliche Gesamtinteresse aber durchaus auf die Interpretation der Natur als der lebendigen Gottesoffenbarung gerichtet. Dabei ist ein spezifisch-moderner Zug die eingehend erkenntnistheoretische Grundlage des Systems, und hierin tritt die Verknüpfung des nominalistischen und terminalistischen Sensualismus mit skeptischen und phänomenalistischen Folgerungen ähnlich wie bei Vives und Sanchez hervor. Alle Erkenntnis ist Empfindung; sie beruht nicht nur inhaltlich auf Empfindung, sondern alles, was man Denken, Urteilen und Schließen nennt, ist ebenso wie alle Erinnerung immer nur wieder Empfindung in wiederholter, mittelbarer, verwickelter, umgebildeter Form. Aber der Wert der Empfindung ist wieder nur der, daß wir direkt nur unsere eigenen Zustände, andere Dinge dagegen nur durch diese und in diesen empfinden. Eigentliche Erkenntnis haben wir nur von uns selbst: an den Dingen erkennen wir nicht,

wie sie an sich selbst sind, sondern nur, wie sie auf uns wirken. Wenn aus solchen Elementen des zeitgenössischen Denkens bei Campanella gleichwohl ein umfassendes System der Philosophie erwachsen ist, so hilft dazu das Postulat der Welteinheit: der Mensch ist der parvus mundus, und aus seiner Selbsterkenntnis müssen durch Analogie die drei Primalitäten aller Wirklichkeit, das posse nosse velle, d. h. Macht, Wissen und Wollen erschlossen werden. Diese Proprinzipien finden sich in ihrer Vollkommenheit bei Gott, als dessen Allmacht, Allweisheit und Allgüte; in der Welt aber mischt sich das Sein mit dem Nichtsein, dessen Primalitäten entsprechend die der Ohnmacht, des Nichtwissens (der Bewußtlosigkeit) und der Bosheit sind. Dieser neuplatonische Grundgedanke von der Welt als der Mischung von Sein und Nichtsein entwickelt sich bei Campanella in ein System der Weltsschichten nach der alten Vorstellungsweise und verquickt sich infolge dessen auch mit dem astrologischen und magischen Aberglauben, dem dieser Dominikaner in schwer begreiflicher Ausdehnung unterworfen ist. So sehr er aber in allen diesen Fragen hinter der freieren Auffassungsweise Brunos zurückbleibt, so teilt er doch mit ihm den Universalismus, den Zug zum Ganzen. Alles in der Welt hat trotz seiner Eigenartigkeit diese Bindung an ein Höheres und Allgemeineres; das ist die natürliche Religion, ein allgemeines Verhältnis des Gehorsams, der Einordnung in ein Ganzes.

Dies Prinzip wird nun von Campanella — und darin besteht das Neue und Selbständige bei ihm — von der Metaphysik her auf die menschliche Gesellschaft angewendet und bestimmt seine ethischen, politischen und sozialen Ideen. Selbsterhaltung durch Vereinigung ist der Grundgedanke, unter dem er die verschiedenen Motive aus der historischen, der natürlichen, der theologischen Auffassung von Staat und Recht zusammenzufassen gesucht hat, und jene metaphysischen Grundgedanken führen dabei auf eine höchst bedeutsame und interessante Formulierung. Wenn alles velle auf das posse, aller Wille auf Macht gerichtet ist, so ist das posse nur möglich durch das nosse, die Macht nur durch das Wissen. Deshalb soll aus dem neuen Wissen, das Campanella wie seine ganze Zeit mit fieberhafter Sehnsucht erstrebt, eine neue Machtgestaltung der Gesellschaft zur Erreichung ihrer irdischen Glückseligkeit hervorgehen. Der Mensch will und soll die Welt beherrschen und seine Macht über die Natur ausdehnen: er kann das nur durch sein Wissen, aber nicht durch das alte kontemplative, unpraktische Wissen, sondern durch das neue, das sich an die Sachen selbst wendet, durch die Realphilosophie des neuen Sensualismus. So will Campanella ein Umgestalter werden, aus der Philosophie soll eine neue und bessere Gesellschaftsordnung erwachsen, die den Menschen befriedigt, und die ruhmredige Verkündigung dieses Programms hat ihn in den Ruf eines Revolutionärs gebracht, den er so schwer büßen mußte.

Sozial-  
philosophie.

Die Utopie des Sonnenstaates, die Campanella als Anhang zu seiner Sonnenstaat.

Realphilosophie veröffentlicht hat, zeigt in ihrer Einkleidung ähnlich wie bei Thomas Morus eine Anlehnung an Platons „Gesetze“ und an seinen „Kritias“. Auch hier breitet sich auf einer Insel das Leben eines Volkes aus, das zu einer vollkommenen und friedlichen Gestaltung seines Gesamtlebens gelangt ist. Im Mittelpunkt konzentriert sich in einem monumentalen, mathematisch abgezielten Ringe von Palästen, die den Riesentempel umgeben, alles Leben des Volkes. Hier ist der Sitz der Wissensmacht. Denn in diesem Staate gibt es keine andern Unterschiede der Individuen, als die sie ihrem Wissen verdanken. Im übrigen herrscht völlige Gleichheit. Es ist ein Reich der allgemeinen Arbeit und des allgemeinen Lebensgenusses: und beides, Arbeit und Genuß, wird durch das Wissen geregelt. Dabei ist es für die Wucht der Renaissancestimmung höchst charakteristisch, daß dieser Mönch keine Scheidung von weltlichem und geistlichem Leben kennt, beide vielmehr in seiner Nookratie eine ungetrennte Einheit bilden. An der Spitze soll ein Priesterfürst stehen, Sol oder Metaphysicus, und unter ihm drei Unterfürsten, die jene drei Primatitäten vertreten: Macht, Weisheit und Liebe. Auf sie verteilen sich die verschiedenen Lebensschichten der Gesellschaft, in denen alles bis auf das Kleinste von Behörden und Beamten geordnet ist. Nach platonischem Muster wird die Züchtung der Rasse durch staatliche Bestimmung der Paarung, die gemeinsame Staatserziehung des so erzeugten Geschlechtes dargestellt. Auch die Erziehungslehre Campanellas ist dabei höchst charakteristisch und modern. Er ist der Erste, der nicht nur das trivium und quadrivium, sondern auch die humanistische Bildung verwirft und dafür Mathematik und Naturforschung als die Grundlagen aller Erziehung proklamiert. Der sensualistische Philosoph will zu einem grotesken Anschauungsunterricht die langen Wände der Paläste verwendet wissen, auf denen in lehrhafter Ordnung der orbis pictus gemalt sein und vor denen es lustige Stunden spielenden Lernens im Freien geben soll. So erwirbt dann die Jugend praktische Vorbildung für die verschiedenen Berufe, auf die der Staat die Individuen je nach ihrer Begabung verteilt und für deren Ausübung er alles Material besitzt und verwaltet, wie er auch alle Arbeit und allen Anteil am Ertrag gleichmäßig verteilt. In einer so vollständig sozialistischen Gesellschaftsordnung, die natürlich auch eine Gemeinschaft des Wohnens und des Speisens einschließt, wird die Realwissenschaft durch den Fortschritt ihrer Entdeckungen und Erfindungen, durch den immer glücklicheren Bau kleiner und großer Maschinen die Beherrschung der Natur immer leichter und spielender gestalten und ein behagliches Gesamtleben schon durch einen vierstündigen Arbeitstag ermöglichen: in den vier Stunden freilich wird ordentlich geschafft und nötigenfalls mit Prügeln nachgeholfen. Das ist in charakteristischer Naivität die neue Ordnung der Dinge, deren Bild dieser erste moderne Sozialist gezeichnet hat.

zelen Staaten hinaus: alle zusammen haben neben dem Komfort des irdischen Daseins, den jeder einzelne für seine Mitglieder herbeischafft, noch eine gemeinsame Aufgabe in der religiösen Einheit der Menschheit. Deren Lösung aber verlangt eine oberste, allen andern gebietende politische Macht, die „Monarchie“, und diese muß dieser ihrer Bestimmung zufolge im Dienste des Papsttums stehen. In solchem Sinne führte Campanella seinen Streit gegen den Gedanken des unabhängigen weltlichen Nationalstaates und gegen Macchiavelli als dessen Vertreter. Der sozialistische Mönch verlangt in der Weltpolitik die Befestigung der Suprematie des römischen Stuhls durch das spanische Weltreich, dem nach göttlichem Ratschluß die Schätze der neuen Welt dazu dienen sollen, die Ketzer auszurotten. Darin gipfeln die politischen Lehren dieses Mannes, dessen Pläne ebenso unausgeglichen sind, wie seine Persönlichkeit selbst in ihrer rätselhaften Mischung von Gelehrsamkeit und Phantasterei, von Gedankenkühnheit und Pedanterie, von Neuerungssucht und Aberglauben, von Begeisterung und Beschränktheit.

III. Jakob Böhme. Das Gegenstück zu solcher Ausladung der naturphilosophischen Anschauung bildet die innerliche Entwicklung des religiösen Gefühls in der deutschen Mystik. Aber auch diese hat ihre Vollen-  
 dung zu einem umfassenden System der Philosophie nur dadurch gefunden, daß sie die Interessen der beginnenden Naturwissenschaft in sich aufzunehmen vermochte. Je mehr das mystische Denken für sich allein, in seiner Opposition gegen die neue Konfession ebenso wie gegen die alte, alles „Historische“ von sich wies, um so mehr endete sie bei einer zarten, dünnen und unbestimmten Vorstellungweise, der es an der Kraft der gedanklichen Bewältigung des Empirischen fehlte. Die Ergänzung, deren deshalb die Mystik bedurfte, hat sie im Paracelsismus gefunden. Auch diese phantastisch an die Reform der Medizin sich knüpfende Naturphilosophie lebte als eine Volksbewegung in der Stille, von der offiziellen Wissenschaft der Universitäten verbannt, in der Gestalt von Flugblättern und Traktätchen durch wandernde Handwerksburschen von Herberge zu Herberge getragen. So kamen Mystik und Paracelsismus in stetige Berührung, und das theosophische Moment, das dieser magischen Naturphilosophie gleichfalls innewohnte, vermittelte (man sieht das schon in den Schriften von Valentin Weigel) die Verbindung zwischen beiden Bewegungen um so mehr, als ja beide schließlich in der neuplatonischen Tradition unbewußt ihre gemeinsame Quelle hatten.

Mystik und  
Paracelsismus.

Als wandernder Handwerksbursche hat der Görlitzer Schuster Jakob Böhme diese gärenden Gedanken in sich aufgenommen und sie nachher in dem stillen und ehrensamen Leben, das er als Meister in seiner Heimatstadt führte, grübelnd in sich verarbeitet. Dann aber ist es über ihn gekommen wie eine Offenbarung, und er hat, was in ihm wogte, hervorgesprudelt in seiner „Aurora“. Was er nachher noch zur Auseinandersetzung

Böhmes Leben  
und Schriften.

zum Teil mit den paracelsischen Ärzten, die ihn aufsuchten oder literarisch interpellierten, zum Teil mit den Angriffen, denen er von orthodoxer Seite her nicht entging, in allerlei Schriften niedergelegt hat, ist wohl zur Ausführung und geschlosseneren Gestaltung seiner Lehre von Bedeutung, kommt aber an die Ursprünglichkeit und die packende Gewalt des Grundbuches nur selten heran. Mit bewußtem Gegensatze gegen die Gelehrsamkeit fühlt Böhme sich in der Ursprünglichkeit seines religiösen Denkens als Reformator und Prophet, und eben deshalb gibt er seine Offenbarung in der Muttersprache. Freilich ist sein Deutsch wunderlich genug, zum Teil mit lateinischen Brocken durchsetzt, die meist paracelsische Ausdrücke sind. Dazwischen ringt er der Sprache originelle Bildungen ab, und diese Prägungen bewegen sich in der Richtung, in der Meister Eckart zuerst die deutsche Sprache philosophisch zu reden gelehrt hatte. Die ganze Darstellung ist ungeschult, ohne beweisende Form, ein Hervorsprudeln der Anschauung, oft sehr dunkel und unfertig, manchmal durch prächtige Gedankenblitze erhellt und zu schönen und tiefen Sätzen scharf geformt — eine eigenartige Mischung von Tiefsinn und Dilettantismus, ein Autodidaktentum, das, von überkommenen Gedanken erfüllt, doch der eigenen Gestaltungskraft sich bewußt ist. Gilt ihm doch die Sprache als der natürliche und notwendige Ausdruck des Denkens zugleich für die Quintessenz alter Wirklichkeit. Denn diese ist geistiger Natur, das Körperliche ist nur ihre äußere Hülle. Wenn dieser idealistische Grundzug der Mystik eine Erinnerung an Meister Eckart darstellt, so besteht doch zwischen diesem und dem Görplitzer ein prinzipieller Unterschied. Bei jenem bedeutete alles Entstehen und Vergehen auch der äußeren Welt, alles Werden und Entwerden einen Prozeß des Erkennens, bei diesem ist es ein solcher des Willens. So intellektualistisch die mittelalterliche Mystik war, so voluntaristisch tritt die neuzeitliche auf. Und dieser voluntaristische Grundzug ist bei Jakob Böhme rein religiösen Charakters. Er durchdringt die ganze Natur mit religiösen Vorstellungen und will nach ihnen nicht nur Ursprung und Geschick, sondern auch das ganze Wesen der Dinge verstanden wissen. Aus dem Paracelsismus entnimmt er die Kenntnisse, die Begriffe, die Ausdrücke: aber ihnen allen gibt er eine religiöse Deutung, und den letzten Sinn der religiösen Kategorien bilden die Willensbestimmungen des Guten und des Bösen.

Das Weltproblem  
des Bösen.

Der Ernst des Sündenbewußtseins und des Erlösungsbedürfnisses, der die intimste Triebfeder der deutschen Reformation gebildet hatte, ist so auch das entscheidende Motiv ihres philosophischen Systems. Dessen Zentralproblem aber mußte deshalb das Böse um so mehr werden, als der pantheistische Zug in der mystischen Tradition die Realität des Gottwidrigen unbegreiflich zu machen schien und für die Theosophie somit die schwierigste Aufgabe darin erwuchs, Gott als den metaphysischen Grund des Bösen zu begreifen, ohne seiner Heiligkeit Abbruch zu tun. Böhme geht dazu von der Betrachtung der Gegensätzlichkeit in der Welt

aus und spitzt sie auf jenen religiösen Grundgegensatz zu: „Es ist nichts in der Welt, so nicht Gutes und Böses inne ist.“ Deshalb muß dieser Gegensatz schon in Gott selbst gesucht werden, und er ist in ihm nur dadurch zu verstehen, daß der Grund aller Dualität in der Notwendigkeit der Offenbarung steckt, die zum Wesen Gottes gehört: nur am Gegensatz ist Offenbarung möglich; wie das Licht nur an der Finsternis, so ist das Gute nur am Bösen, so Gottes Liebe nur an seinem Zorn offenbar. Es muß also in Gott etwas sein, das diese Selbstentzweigung und Selbstgebärung möglich macht, ein unoffenbares, bloßes Sein, unbestimmt und inhaltlos, der Urgrund und Ungrund, das ewig Eine, das nicht Licht noch Finsternis, kein Wesen, keine Person, Alles und Nichts bedeutet. Aber darin steckt der „Drang“, der Offenbarungsdrang, der noch gegenstandslose Wille, die bloße „Sucht“ — die Sucht zu begehren. Sie erfüllt sich in dem „Insichschauen“, in dem Selbstbewußtsein als der ersten Selbstdarstellung des Urwillens. So wird die Schiedlichkeit im Wesen Gottes gewonnen, die Scheidung in die schauende Weltkraft und den geschauten Weltinhalt. Die metaphysische Theogonie, die Böhme in dieser Weise mit eigener Prägung gibt, erinnert ebenso an die erste Philosophie des Christentums, die Gnosis, wie an die neuplatonische Emanation, an die plotinische Trennung des Einen in den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  und das  $\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu\upsilon$ . Das Objekt der Selbstanschauung Gottes (die platonische Ideenwelt) ist die Weisheit (die  $\sigma\omega\phi\acute{\alpha}$  der Gnostiker) oder, wie Böhme sagt, die Wohnen Gottes. Der letzte Sinn dieser Konstruktion ist aber der, in dieser zeitlosen, ewigen Selbsterzeugung Gottes die Selbstoffenbarung des Urwillens zum welterschaffenden Geist darzustellen, und in Böhmes tiefdringendem Versuche, das Verhältnis dieser metaphysischen Urpotenzen begreiflich zu machen, war das Bedeutsame und Zukunftsreiche die dialektische Ausschmiedung der Beziehungen zwischen dem Urwillen und der Weisheit, in der dieser sich selber offenbar wird und damit das Urbild der Welt aus sich heraus gestaltet. Das Problem alles Idealismus, wie die geistige Urwirklichkeit in bezug auf die Ursprünglichkeit und die Vorgewalt des Intellekts oder des Willens zu denken sei, ist hier bei Böhme an seiner Wurzel erfaßt und mit der ahnungsvollen Kraft grübelnder Phantasie zu einem grotesken Weltgemälde ausgebildet worden.

Theogonie.

Je weiter nun Böhme von dieser Theogonie in die Kosmogonie hinabsteigt, um so mehr verknüpfen sich die mystisch-religiösen mit paracelsisch-naturphilosophischen Vorstellungen. Die Natur in Gott wird als ein Reich von sieben Gestalten oder „Qualen“ entwickelt, die, wiederum in zwei Gruppen von je dreien mit einer Zwischenform, dem Feuer, gegliedert, in ihrer Reihenfolge das Aufsteigen von der Materialität, die aus Halten und Fliehen besteht, zum Feuer und Licht und weiter zum geistigen Leben darstellen. Es sind zugleich die Reiche der Engel, die das göttliche Urwesen in seinen verschiedenen Sonderverwirklichungen bedeuten. Aber dies alles bleibt noch in der Region der zeitlosen metaphysischen

Kosmogonie.

Natur-  
philosophie.

Wesenhaftigkeit. Die Wirklichkeit dagegen, die wir erleben, in ihrer Zeitlichkeit und Einmaligkeit beginnt mit dem Bruch in der ewigen Welt, mit dem Sündenfall Luzifers. Dafür ist in den metaphysischen Bestimmungen nur die Möglichkeit, eben durch die Anderheit und die Schiedlichkeit im göttlichen Wesen gegeben; daß dieser Riß eintritt, daß Himmel und Hölle sich scheiden und als Mittelreich zwischen ihnen die irdische Welt geschaffen wird, das ist eine unbegreifliche Tatsache, aber eben damit der Grund aller empirischen Wirklichkeit. Die metaphysische Vorgeschichte zu der mosaischen Genesis — als solche will Böhme seine Theosophie aufgefaßt wissen — erklärt also zwar die Möglichkeit, aber nicht die Notwendigkeit der Weltschöpfung. Nur so viel hat das Grübeln gewonnen, daß diese Sinnenwelt als das sündige Zerrbild der idealen Natur in Gott verstanden wird und daß die Mischung des Guten und des Bösen in ihr, das Überwuchern der Grundzüge des göttlichen Wesens durch das Andersartige und Entgegengesetzte, daß diese durchgängige Wertdualität der irdischen Wirklichkeit begreiflich erscheint. In diese Grundvorstellung schmelzen dann die Lehren von dem magischen Zusammenhang aller Dinge, die neue astronomische Weltansicht und die Lehre von der weltbedeutenden Individualität des Mikrokosmos ein. Aber so viele Elemente des zeitgenössischen Denkens sich Böhme dabei mit sehr naiver und autodidaktischer Verarbeitung zu eigen macht, so bleibt doch der neuplatonische Kern der großen Überlieferung, in der er mit seinem mystischen Denken unbewußt steht, darin mächtig, daß der rückläufige Prozeß der Erlösung, der Rückkehr zur Natur in Gott auch ihm als eine Entmaterialisierung, als eine Flucht aus der Welt in das Überirdische erscheint. Es ist, wie wenn das Geschick der Reformation sich darin ausprägte, daß in diesem ihrem philosophischen System von Luthers Weltfreude und weltdurchdringender Kraft nichts mehr zu spüren ist, daß vielmehr eine Stimmung des Pessimismus, der Weltverachtung und Weltverneinung über dem Ganzen liegt. Die alte mystische Verinnerlichung, das Abstreifen der entstellenden Materialität, bildet den ethischen Grundzug der Böhmeschen Lehre, und wenn er zu schildern sucht, wie schließlich die sündige Welt sich zu Gott zurückfinden soll, so ist es die Verklärung der Natur, worin das materialische Wesen der Dinge, die vier Elemente mit Sonne, Mond und Sternen, wieder vergehen und die reinen Gestalten der göttlichen Selbstanschauung wieder unverhüllt hervortreten sollen — am Ende der Zeiten, wenn die ganze dramatische Episode von Sündenfall und Erlösung geschlossen ist. Damit endet die gnostische Dichtung des religiösen Idealismus, der erste Versuch, die Naturerkenntnis in das Innenleben hineinzuziehen und die Welt nur aus psychischen Kategorien, die eben hier noch wesentlich die religiösen sind, restlos zu begreifen.

Ethik.

Methodologische  
Neubegründung  
der Philosophie.

IV. Francis Bacon. Böhmes Lebensende fiel in den Beginn des religiösen Bruderkrieges, der Deutschlands Wohlstand und Kultur zer-

treten, den glücklichen Beginn von Kunst und Kunsthandwerk zur Verkümmern, die Wissenschaft zur Erstarrung verurteilen sollte. Die Entwicklung der Philosophie ging mit der des geistigen Gesamtlebens auf den Westen Europas über, wo in England, Frankreich und den Niederlanden die größere politische Reife auch eine größere Selbständigkeit des Denkens, eine Unbeirrtheit von der Tradition, eine ursprüngliche Kraft philosophischer Neuschöpfung mit sich brachte. Erst hier ist deshalb die eigentlich wissenschaftliche Neugestaltung der modernen Philosophie zu suchen: denn so viele sachliche Keime der neuen Weltanschauung in der italienischen Naturphilosophie wie in der deutschen Mystik aufstrebten, so fehlte es ihnen doch durchgängig an scharfer begrifflicher Formung: diese ist erst aus der methodologischen Opposition gegen die alte Wissenschaft, aus der geschulten Frage nach Aufgabe und Wesen der Erkenntnis hervorgegangen. In diesen Anfängen aber prägen sich uralte Gegensätze menschlicher Erkenntniswege in den neuen Formen aus, welche mit den methodischen Bestandteilen der beginnenden Naturforschung gegeben waren. So stehen sich die baconische Erfahrungsphilosophie und der cartesianische Rationalismus der Mathematik gegenüber.

Das Zeitalter der Elisabeth, das England zur protestantischen und kulturellen Vormacht erhob, hat der Nation nicht nur ihren größten Dichter, sondern auch einen ihrer eindrucksvollsten Philosophen geschenkt. Als eine Blüte reichen und vielgestaltigen Lebens erwächst neben Shakespeares ewiger Dichtung die programmatische Philosophie der Zeit. Ihr Verkünder, Francis Bacon, erscheint mit seinem politischen Strebertum, mit seinem rücksichtslosen Utilitarismus, mit seiner blendenden Rhetorik recht eigentlich als das in das Getriebe der Zeit getauchte Gegenstück zu der inneren Reife und Überlegenheit, zu der rein menschlichen Hoheit und zu der tiefen Wahrheit des großen Dramatikers. Von dem Leben des Kanzlers, der als Baron von Verulam die höchsten Ziele seines Ehrgeizes erreicht hatte, um dann nach schmerzlichem Sturz sich in seine wissenschaftliche Muße verbannt zu sehen, lassen sich die Flecken der Charakterlosigkeit nicht abwaschen; aber seine Sünden sind die seiner Zeit, und seinem die praktische Welt durchdringenden Geiste war es beschieden, diese ihrer selbst noch unsichern Motive auf eine charakteristische Formel zu bringen. Diesem Renaissancekinde, dessen heiß erstrebte persönliche Lebensfolge auf der Überlegenheit seiner Intelligenz beruhten, ging in vollem Bewußtsein die Bedeutung auf, welche im Gefüge der modernen Welt der geistigen Bildung zukommt. *Tantum possumus quantum scimus.* Für Bacon ist das Wissen kein Selbstzweck: die aristotelische *θεωρία* und die mystische Intuition sind ihm gleich unsympathische Erzeugnisse der Buch- und Stubengelehrsamkeit des Mittelalters, Früchte klösterlicher Beschaulichkeit und selber unfruchtbar wie die Nonnen. Die neue Wissenschaft will wirklich mitten ins Leben treten. Wissen ist Macht, und diesen Gedanken wendet Bacon ins Große: nicht dem Menschen gegen den

Bacons  
Persönlichkeit.

Scientia est  
potentia.

Menschen, sondern der Menschheit im Ringen mit der Natur sollen die Waffen des Wissens gegeben werden. Seine Wissenschaft will im Dienste der Kultur stehen, Naturbeherrschung durch Naturerkenntnis ist ihr Stichwort. Was die Magie geträumt hat, das leistet am hellen Tag die erfinderische Kunst der Zeit. Bussole, Uhr, Schießpulver, Buchdruckerei haben die Umgestaltung der Welt begonnen, und wenn, was da gelegentlich und zufällig geleistet worden ist, erst die Sache einer bewußten und im Zusammenhange geübten Kunst geworden sein wird, dann bricht das neue Zeitalter der Menschheit an. Auch Bacon hat dies Ideal in Gestalt einer Utopie ausgesprochen. Seine unvollendete *Nova Atlantis* hat das soziale und politische Moment nicht ausgeführt und nur zu zeigen gesucht, wie die Überlegenheit eines Normalvolks auf seiner Erfindungskunst beruhe. Er schildert ein kluges Inselvölkchen, das durch Sendlinge von allen Entdeckungen und Erfindungen erfährt und sie daheim im Hause Salomonis systematisch vervollkommnet. Die programmatische Phantasie entwirft Teleskope und Mikroskope, Telephone und Mikrophone, Dampfwagen und Luftschiffe, chemisch konzentrierte Nahrungsmittel, Präservative gegen Krankheiten usw. Auch hier ist, wie bei Campanella, die praktische Wissenschaft darauf aus, mit ihrer Naturerkenntnis das Menschenleben so leicht und behaglich, so glücklich und genußfähig wie möglich zu machen, und hätte Bacon geleistet, was er hier programmatisch skizziert, so wäre er über die ganze moderne Lebenstechnik noch ein gut Stück hinaus.

Naturalismus.

Durch diese Zwecke ist Bacons ganzes wissenschaftliches Werk, die *Instauratio magna* oder das *Regnum hominis* bestimmt; denn das systematische Erfinden beruht auf dem Wissen, auf der Interpretation der Natur: und von all den vielen Wissenszweigen, welche der bisherige *Globus intellectualis* aufweist, bleibt für Bacon nur die empirische Naturforschung übrig. Mit ausgesprochenem Naturalismus gilt ihm nicht nur die übliche Beschränkung der Philosophie auf die Naturerkenntnis, sondern er schließt auch deren theosophische Behandlung, wie er sie bei Bruno, Campanella oder Paracelsus findet, grundsätzlich aus. Das Tafeltuch ist völlig zerschnitten, gar keine Fäden mehr laufen zwischen dem religiösen Vorstellen und dieser Philosophie, die nichts sein will als Physik und physikalische Anthropologie. Freilich ist die naturalistische Wissenschaft von Bacon ebenfalls nur in der Art eines weit ausschauenden Programms und mit zum Teil sehr glücklicher Formulierung ihrer Aufgaben und Ziele verkündet worden; in der Ausführung aber ist sie nicht nur durch die Unzulänglichkeit der Kenntnisse, über die Bacon zu seiner Zeit verfügte, und der Vorstellungen, die er zu ihrer Deutung bereit fand, sondern mehr noch durch die Einseitigkeit seiner methodologischen Auffassung am rechten Erfolge gehindert worden. Denn es ist tatsächlich schwer zu verstehen, wie der englische Kanzler an der mathematischen Grundlegung der naturwissenschaftlichen Theorie, die durch Keppler und die

ersten Schriften Galileis doch bereits gewonnen waren, so vollkommen verständnislos vorübergegangen ist. Er mochte wohl mit seiner Abneigung gegen alle metaphysische Begriffsdeuterei auch in der mathematischen Theorie, die ja in gewissem Sinne aus der traditionellen Zahlensymbolik herauswuchs, etwas Ähnliches wittern: jedenfalls hat er nur die eine Seite von der Originalität und fruchtbaren Kraft der modernen Naturforschung gesehen, die methodische Erfahrung, und so energisch er dieser Anforderung gerecht zu werden versucht hat, so sehr blieb er doch wegen der Vernachlässigung der Mathematik in einem einseitigen Empirismus hängen.

Daß alles Naturwissen auf Erfahrung sich gründen muß, findet Bacon namentlich schon durch Telesius richtig hervorgehoben, aber die Interpretation der Natur, auf die es doch zuletzt hinauskommen soll, ist durch die bisherige Verarbeitung der Erfahrungen nicht erreichbar. Sie operiert mit den Formen des Syllogismus und sachlich mit dem aristotelischen Prinzip der Zweckmäßigkeit. Deshalb ist nach Bacon für die neue Naturwissenschaft das alte Organon unzulänglich, und er stellt ihr das neue entgegen. Das alltägliche Wahrnehmen jedes beliebigen Menschen ist in dieser rohen Form nicht geeignet, zum richtigen Verständnis der Natur zu dienen. Die Philosophie muß sich zuerst fragen, wie aus diesem Rohstoff die wissenschaftlich brauchbare, die reine Erfahrung herauszuschälen ist. In erster Linie gilt es dabei, alle die Trugbilder, die Idole auszuscheiden, mit denen der Vorstellungsmechanismus die reine Erfahrung durchsetzt und entstellt. Mögen sie nun als *Idola specus* in den persönlichen individuellen Wahrnehmungsfehlern bestehen, die, so zahlreich sie an sich sind, durch Vergleichung leicht eliminiert werden können, — mögen sie als *Idola theatri* autoritative Meinungen darstellen, die man an die Deutung des Erlebten heranbringt, — mögen sie als *Idola fori* den Menschen mit den unwillkürlichen Voraussetzungen umspinnen, die er mit dem Einleben in eine entwickelte Sprache, mit der Anwendung ihrer Wörter und ihrer Verknüpfungsweise, ohne es zu ahnen, übernimmt, — oder mögen sie sich endlich weitaus am gefährlichsten als *Idola tribus* in der Denkweise und Deutungsweise verstecken, die dem Menschen durch seine eigene Natur, die er überall wiederzufinden vermeint, besonders in der Gestalt der teleologischen Auffassung alles Geschehens eingepflanzt sind: — alle diese Trugbilder müssen aus dem naiven Wahrnehmen ausgeschieden werden, damit die reine Erfahrung für die Wissenschaft hergestellt werde. Nur so wird man von der Herrschaft der alten Lehre frei werden, nur so endlich von den Worten zu den Sachen kommen.

Die Reinigung der Erfahrung von den unlauteren Bestandteilen, die ihr teils aus natürlichen, teils aus historischen Gründen beigemischt sind, geschieht nun am sichersten und vollständigsten durch das Experiment. Von dessen Bedeutung für die Naturforschung, von der Notwendigkeit seiner systematischen Anwendung und von dem Erfordernis einer wissenschaftlichen Leitung und Anordnung des Experimentierens zeigt das ba-

Empirismus.

Idolenlehre.

Induktive  
Methode.

conische Programm eine außerordentlich lebhafte und deutliche Vorstellung, wenn auch der Mangel des Verständnisses für die mathematische Theorie und für die wesentliche Bedeutung des Messens ihm den vollkommenen Einblick in den logischen Charakter des Experiments versperrte. Diese Grenzen der baconischen Methode kommen noch deutlicher zutage, wenn der Philosoph in dem aufbauenden Teil seines Organons von der Verarbeitung der reinen Erfahrung durch die induktive Methode handelt. Bacon hat hier das große Verdienst, mit aller Energie gegen die vorschnellen Verallgemeinerungen protestiert zu haben, denen die Phantasie auch seiner Zeitgenossen so vielfach wieder unterlag. Dem deutenden Geiste sollen nicht Flügel angesetzt, sondern Blei angehängt werden: er soll es lernen, mit mühsamer Allmählichkeit von den Tatsachen erst zu den niederen Allgemeinheiten und dann nur Schritt für Schritt zu den höheren und höchsten Gattungsbegriffen aufzusteigen. Es wäre eine historische Ungerechtigkeit, den Urheber dieser elementaren Vorschriften deshalb geringzuschätzen, weil sie uns heute ebenso selbstverständlich erscheinen, wie sie zu seiner Zeit neu und nötig waren. Aber andererseits ist nicht zu verkennen, daß sich Bacon in seiner Behandlung der Induktion das Wertvollste eben dadurch verschlossen hatte, daß er seine Theorie davon eben nur mit den Mitteln der formalen Logik aufbauen wollte und gerade damit wieder in die scholastisch-aristotelischen Formen zurückfiel, von denen er die Wissenschaft freimachen wollte. Seine Theorie der Induktion geht von der scotistischen Formenlehre aus und läuft im wesentlichen darauf hinaus, mit den Hilfsmitteln der Enumeration und der Exklusion (*Tabula praesentiae* und *Tabula absentiae*) durch möglichst vollständige und abgestufte Vergleichung (*Tabula graduum*) die dauernden „Formen“ oder „Naturen“ zu finden. Nur die Lehre von diesen Formen oder Naturen ist ihm eine berechtigte Art der Metaphysik. So wenig er also darin originell ist, so ist doch auch wieder nicht zu übersehen, daß sich in diesen Untersuchungen die Einsicht Bahn bricht, in den Naturgesetzen, welche auf solchem Wege der Induktion als die allgemeinsten Formen der physischen Wirklichkeit aufgesucht werden sollen, die dem modernen Denken wesentliche Umgestaltung der platonischen Ideenlehre zu erkennen. Wie der griechische Denker in den reinen Gestalten die bleibenden Formen des Seins, so sucht die moderne Naturforschung in den Naturgesetzen die bleibenden Formen des Geschehens, und alle Probleme, die sich um die platonische Ideenlehre in bezug auf die Art der Wirklichkeit jener reinen Formen und auf ihr Verhältnis zu den einzelnen Erscheinungen schon im Altertum entwickelt haben, mußten sich in der Folge *mutatis mutandis* an der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Ausbildung des Begriffes der Naturgesetze wiederholen. Bacon hat dies sein Verhältnis zu Platon, das seiner Lehre einen ungewollten Anklang an den Rationalismus gab, wohl gesehen, aber er hat es in seiner Scheu vor allen spekulativen Irrgängen der Philosophie nicht weiter verfolgt.

Der Forschungswert der in dieser Weise formulierten Methode war nun freilich für sich allein geringfügig. Gelegentlich mochte es Bacon wohl glücken, durch kühne Analogieschlüsse zu brauchbaren Ergebnissen zu gelangen; wie er denn an dem typischen Beispiel im *Novum organon* zu der Definition gelangte, Wärme sei eine durch Hemmung auf die kleinsten Teile der Körper verteilte Bewegung. Aber im allgemeinen blieb seine Physik sachlich den Italienern gegenüber, einem Lionardo oder Galilei, rückständig. Statt mathematischer Einsichten bietet er nur allgemeine Postulate. Er übernimmt den demokritischen Atomismus und die quantifikatorische Naturauffassung und verlangt, daß alle Physik in letzter Instanz nichts anders sein solle, als Mechanik der Atome. Origineller, obgleich ebenso wenig exakt im einzelnen durchgeführt, vielmehr nur programmatisch in Aussicht gestellt ist Bacons Anwendung derselben Prinzipien auf die empirische Psychologie, welche die Seelenzustände als gesetzmäßige Verbindungen elementarer Bewußtseinserscheinungen, d. h. der den Atomen zugeschriebenen Perzeptionen begreifen soll. Und derselbe methodische Grundzug geht durch den ganzen Entwurf seiner Anthropologie, die, in Individuallehre und Gesellschaftslehre geteilt, die theoretischen Disziplinen als die Grundlage für die praktischen behandeln soll. So gilt in der Somatologie die Erkenntnis des Lebens, die Physiologie, als bestimmt für die Anwendung in der Medizin: diese praktische Naturwissenschaft hat ihre Aufgaben als Diätetik, Pathologie und Makrobiotik, weiterhin aber auch als Kosmetik, Athletik und Genußkunst. Mit tiefem Blick weist Bacon dabei z. B. an dem Verhältnis von normaler und pathologischer Anatomie auf das Prinzip hin, daß auch die Krankheit als ein Ergebnis der allgemeinen Gesetze des Lebens unter veränderten Bedingungen anzusehen sei, und er stellt so mit vollkommen deutlichem Bewußtsein eine naturwissenschaftlich begründete Medizin der verrotteten Routine der Fakultäten und der leichtfertigen Phantasie der Charlatane entgegen. In dem psychologischen Teil der Individuallehre erhält die Mechanik der Perzeptionen ihre praktische Wendung in der Logik und der Ethik als den Lehren vom rechten und nützlichen Gebrauch des Verstandes und des Willens. Und endlich erhebt sich über diese ganze Reihe der in Aussicht gestellten Wissenschaften noch die letzte Aufgabe: auch die menschliche Gesellschaft mit ihren Lebensformen als ein Ergebnis natürlicher Gesetzmäßigkeit zu verstehen.

Das war also das Programm des Naturalismus und Empirismus, und von dieser Philosophie gab es freilich keinen Zugang zu supranaturalistischen Vorstellungen. Sie war religiös gänzlich unbestimmt. Die Lehren der Religion konnten daneben nur als etwas völlig Andersartiges, damit gar nicht in Beziehung Stehendes aufrecht erhalten werden. Daher leugnet Bacon folgerichtig jede Möglichkeit einer philosophisch-rationalen Begründung theologischer Dogmen. Für ihn gibt es keine Natur- oder Vernunftreligion; bei ihm sind Wissen und Glauben nach Gegenständen und Gründen

gleichmäßig und vollständig geschieden. Das Wissen ist auf die Natur, das Glauben auf das Übernatürliche gerichtet; das Wissen gründet sich auf Erfahrung und Vernunft, das Glauben auf Offenbarung und Autorität. Um von Gott und der unsterblichen Seele zu hören, muß man aus dem Kahn der Wissenschaft in das Schiff der Kirche steigen. Daher darf das Wissen nicht in den Glauben hineinreden und an den Regeln nicht mäkeln, von deren Befolgung der Gewinn der Seligkeit abhängt. Ja, dieser Glaube wird um so verdienstlicher sein, je unvernünftiger und widervernünftiger sein Inhalt ist. Aber auf der andern Seite hat dann auch der Glaube nicht in das Wissen hineinzureden; der reine Naturalismus der empiristischen Philosophie lehnt für seine Untersuchung der Natur und des Menschen jedes Interesse des Glaubens ab, und gerade die prinzipielle Verwerfung der Teleologie ist das charakteristische Zeichen dafür. Denn die Teleologie gilt als der theologische Rest, der aus der alten Metaphysik in der Naturauffassung zurückgeblieben ist. So ist bei Bacon die doppelte Wahrheit wirklich geworden: eine Philosophie, die von der übernatürlichen Welt nichts weiß, und ein Glaube, der mit der Welterkenntnis nichts zu schaffen hat. Diese prinzipielle und radikale Trennung ist das Bedeutsame und Wesentliche: Bacons Philosophie ist religiös völlig indifferent.

Descartes'  
Persönlichkeit.

V. Descartes. Die religiöse Indifferenz ist vielleicht der einzige Punkt, worin der Begründer des französischen Rationalismus mit dem englischen Kanzler übereinstimmt. Im übrigen stehen die beiden Männer, die man gern als die wissenschaftlichen Begründer der modernen Philosophie nebeneinanderstellt, in Charakter, Leben und Denkart einander grundverschieden gegenüber. Dort war es der mitten im Leben tätige, auch das Wissen praktisch wertende Emporkömmling, der aus dem Reichtum der Erfahrung seine Erkenntnis sammeln wollte; hier ist es der einsame Grandseigneur, der nur seinem Wissenstrieb lebt und ihn aus der mathematischen Selbstbesinnung heraus befriedigt. René Descartes, Seigneur du Perron hat selbst mit schlichter Größe und durchsichtiger Klarheit die Schicksale seines Geistes geschildert: wie er die Jesuitenschule mit tiefer Unbefriedigtheit über den zusammenhanglosen Wissensstoff und mit der Ahnung von dem einzigen Werte der Mathematik verließ, wie er dann, für die militärische Laufbahn bestimmt, an mehreren Feldzügen ziemlich harmlosen Anteil hatte, Welt und Leben beobachtete und immer von Zeit zu Zeit sich in die Einsamkeit flüchtete, um in sich selbst die Wahrheit zu suchen, die ihm weder die Schule noch das Leben gegeben hatte. Diesen Hang zur Einsamkeit vermochte selbst der Umgang mit dem Gelehrtenkreise, der sich in Paris um den liebenswürdigen Mathematiker und Theologen Mersenne gebildet hatte, nicht dauernd zu überwinden. Descartes flüchtete für zwei Jahrzehnte nach Holland, um nach Abbruch aller Beziehungen und durch mehrfachen Wechsel des Aufenthaltes bald in einsamen Landschlössern, bald in den Städten, am liebsten in stilleren Vor-

städten nur seiner Selbstbelehrung und der Ausbildung seiner Gedanken zu leben. Es war ein tragisches Ende, als die widerwärtigen Streitigkeiten, in die er durch den Eifer seiner Anhänger und durch die gehässigen Angriffe der gomaristischen Orthodoxie verwickelt wurde, ihn schließlich bestimmten, seine Freistatt aufzugeben und dem Rufe der Tochter Gustav Adolfs nach Stockholm zu folgen, wo ihn bald der Tod ereilte.

Mit der scheuen Zurückgezogenheit seines Wesens hing es auch zusammen, daß er nach jeder Richtung bemüht war, alle äußeren Konflikte zu vermeiden und der Darstellung seiner Lehre jede der herrschenden Vorstellungsweise zuwiderlaufende Spitze zu benehmen. Es war in ihm nicht das geringste Bedürfnis zu wirken und zu belehren, ihn beseelte nur der Egoismus des Forschens, und eine kühle Rationalität, eine überlegene Indifferenz gegenüber dem Menschengetriebe spricht sich in seiner ganzen Persönlichkeit aus. Im Leben wie in der Wissenschaft ist bei ihm das Methodische überall das Wesentliche und das Entscheidende. Unbefriedigt von dem zusammengewürfelten Kram der Kenntnisse, sucht er die Einheit und damit die Sicherheit des Wissens neu zu gewinnen und zu begründen, und da vor seiner Kritik nur die Mathematik standhält, so wendet sich sein spezifisches Interesse der mathematischen Naturforschung zu: er geht den Weg Galileis. Wie er selbst zu den Begründern der analytischen Geometrie gehörte, so wendete er diese Denkart allen übrigen Gegenständen zu und bildete sich die Regeln der Forschung: man solle sich von den Vorurteilen freimachen, nur annehmen, was man deutlich erkannt habe, alle Probleme in möglichst einfache zerlegen, in richtiger Ordnung vom Leichterem zum Schwierigeren aufsteigen und sich der Vollständigkeit aller Momente in der Behandlung jeder Frage methodisch versichern. Wenn diese Regeln der Naturforschung nicht ohne Anklänge an die Baconische Induktion sind, so zeigt sich doch Descartes' ganz andersartige Auffassung darin, daß ihm eine sichere und einleuchtende Darlegung der einfachsten und faßlichsten Gegenstände nur in der Mathematik vorzuliegen scheint. Er ist der mathematisch denkende Philosoph. Ihm wird die Mathematik zum Ideal und Vorbild aller Wissenschaft, in der methodischen Sicherheit des Findens und in der Gewißheit des Beweisens.

Mathematisch-  
rationale  
Methode.

Das charakteristische, der Galileischen Naturforschung entsprechende Moment ist bei Descartes das Ziel der Methode, die Auffindung der einfachen und selbstverständlich sicheren Elemente aller Erkenntnis überhaupt. Diese Aufgabe löst er in der genialen Darstellung seiner Meditationen durch eine systematische und vollständige Durcharbeitung der gesamten Vorstellungen, Meinungen, Kenntnisse und Theorien des Menschen. Mit dem skeptischen Sinn, der ihm durch das Leben gereift ist und der ihm auch aus der Literatur seiner Zeit und insbesondere seines Volkes entgegenweht, wendet er den grundsätzlichen Zweifel so lange an, bis etwas gefunden wird, was gegen allen Zweifel standhält. Dieser methodische Zweifel, der aus dem rein theoretischen, aber um so mehr echten, wahren

Der grundsätz-  
liche Zweifel.

und ersten Bedürfnis nach Gewißheit folgt, soll die einzelnen Gegenstände, die er durchläuft, nicht leugnen, sondern nur so lange problematisch machen, bis ein absolutes Prinzip der Gewißheit gefunden ist. Deshalb sind die üblichen Argumente des Skeptizismus, die Relativität und Subjektivität der sinnlichen Wahrnehmungen, die Unsicherheit der Unterscheidung zwischen Traum und Wachen, die Abhängigkeit der wissenschaftlichen Theorien von der Organisation des menschlichen Geistes, für Descartes nur die Stufen, auf denen seine Analyse zu dem Punkte zweifelloser Gewißheit vordringt.

Cogito sum.

Als das einfache und selbstverständliche Grundprinzip aller Wahrheit bleibt danach die Seinsgewißheit des Bewußtseins übrig. Aller Inhalt der Vorstellung kann irrig oder wenigstens zweifelhaft sein: die Realität des Vorstellens selbst ist über allen Zweifel erhaben; sie wird gerade durch den Zweifel selbst bewiesen, der ja nur eine Art des vorstellenden Bewußtseins darstellt. Im Anklang an einen Augustinischen Gedankengang findet so Descartes, daß das Einfache und unzweifelhaft Selbstverständliche in allem Wissen die Realität des Geistes selber ist. Nach der Methode der Naturforschung entdeckt der große Metaphysiker das Prinzip der erkenntnistheoretischen Priorität des Geistes, und damit beginnt ein Grundzug idealistischer Weltbetrachtung, dem die moderne Philosophie hat treu bleiben müssen, so mannigfach auch die Formen gewesen sind, worin sie ihn später ausgeprägt hat. Aber die cartesianische Formel „cogito sum“ hängt an der sprachlichen Notwendigkeit der Beziehung auf das Ich als das bewußte Wesen. Alles was ich denke, mag falsch sein: daß ich denke, bleibt wahr. Dennoch hat Descartes sich alle Mühe gegeben, den Sinn seines Prinzips von jeder psychologischen Deutung auf das empirische Selbstbewußtsein freizumachen. Die intuitive Selbstgewißheit des Bewußtseins enthält nichts von dem einzelnen Selbstbewußtsein des empirischen Menschen in sich. Das „Ich“ der Meditationen ist das geistige Subjekt überhaupt und hat mit dem inhaltlichen Selbstbewußtsein des individuellen, philosophierenden Menschen nur den sprachlichen Ausdruck gemein, aber sachlich nichts zu schaffen. Der Grundsatz „cogito sum“ ist nicht das Ergebnis einer inneren Erfahrung, sondern vielmehr der Ausdruck einer rationalen Grundwahrheit, welche ihre unmittelbare Evidenz eben ihrer Einfachheit, d. h. ihrer vollkommenen Klarheit und Deutlichkeit verdankt. Damit ist ein der Mathematik analoges Prinzip der metaphysischen Erkenntnis gewonnen: die einfachen rationalen Elemente alles Wissens, die der Selbstgewißheit des Bewußtseins an Klarheit und Deutlichkeit ihres Inhalts gleichkommen, bezeichnete Descartes in einer vor Mißverständnissen nicht geschützten Weise als die eingeborenen Ideen, ohne doch mit diesem Ausdruck eine genetische oder psychologische Bedeutung verbinden zu wollen.

Gottesbeweis.

Der überempirische und metaphysische Sinn des cartesianischen Grundsatzes tritt am deutlichsten darin zutage, daß aus ihm sogleich die Über-

zeugung von der überragenden, die Gesamtheit des Wirklichen umspannenden Realität des Geistes gewonnen wird. Das ist die Bedeutung der eigentümlichen Verbindung, in welche Descartes seine Erkenntnistheorie mit den Beweisen für das Dasein Gottes gebracht hat. Auch hier liegt eine Ähnlichkeit mit den Gedanken Augustins vor, nur mit dem Unterschiede, daß sie die religiöse Energie, die sie bei dem Kirchenvater besaßen, hier gegen eine rein theoretische Konsequenz ausgetauscht haben. Doch ist dabei nicht zu verkennen, daß die Darstellung Descartes', die sich in seiner persönlich vorsichtigen Weise den herrschenden Vorstellungen anpaßt, seinen Gedankengang in eine Anzahl von künstlichen Verwickelungen gezwungen hat, die seinen eigensten Sinn unkenntlich zu machen drohen. Wenn bei der Prüfung der bisher geltenden Vorstellungen auch die gesichertsten aller Erkenntnisse, die mathematischen, es sich gefallen lassen mußten, daß sie vorläufig für problematisch erklärt wurden, so fand Descartes dafür die Wendung, daß der Mensch nicht wissen könne, ob er nicht vielleicht von einem täuschenden Dämon, dem er etwa sein Dasein verdanke, derartig eingerichtet worden sei, daß er gerade da irren müsse, wo er lediglich der Notwendigkeit seines vernünftigen Wesens zu folgen überzeugt sei. Dieser täuschende Dämon muß dann im Fortgange der Untersuchung durch den wahrhaftigen Gott vertrieben werden. Der Philosoph zeigt in scholastischen Begriffsformen, daß die Vorstellung Gottes als des vollkommensten und wirklichsten (allerrealsten) Wesens bloß dadurch, daß sie im menschlichen Geiste sich tatsächlich vorfindet, die Realität dieses höchsten Wesens beweise, und er behandelt die Wahrhaftigkeit, die zu den selbstverständlichen Prädikaten Gottes gehört, als die Gewähr dafür, daß das *lumen naturale*, die unmittelbare Evidenz des vernünftigen Bewußtseins nicht in die Irre führen könne. Damit ist in der Form der Vorstellung vom göttlichen Geiste, aus dem die rationale Wahrheit des endlichen Geistes stamme, der überempirische und metaphysische Charakter für die Realität des Geistes, die in dem „*cogito sum*“ ausgesprochen werden sollte, zur deutlichen Entfaltung gebracht.

Je mehr man in diesen Sinn der cartesianischen Meditationen eindringt, um so mehr versteht man die Ergänzung, welche diese Grundlehre des Rationalismus durch eine Erklärung der Möglichkeit des Irrtums verlangte und bei Descartes erfahren hat. Denn nach diesen Voraussetzungen kann der Irrtum, dessen Tatsächlichkeit gerade den Stachel für das nach Wahrheit ringende Denken des Philosophen bildete, aus dem reinen geistigen Wesen nicht erklärt werden. Er ist eine Erscheinung, die nur in dem endlichen Geiste und auch in diesem nur durch die Verbindung des rationalen Wesens mit anderen Potenzen möglich ist. Wenn die Selbstgewißheit des *lumen naturale* auf der Klarheit und Deutlichkeit seiner Ideen beruht, die eben deshalb für den einzelnen Geist als eingeboren gelten, weil sie der allgemeinen, d. h. der göttlichen Notwendig-

Irrtumslehre.

keit des Geistes ihre Geltung verdanken, so findet der endliche Geist daneben in sich auch die Fülle der unklaren und verworrenen Vorstellungen, die seiner Verbindung mit dem Leibe entspringen. Aber diese unklaren Vorstellungen sind nicht an sich Irrtümer, sie werden es erst durch das Urteil, das sie als wahre bejaht. Das irrationale Moment aber, das in dem falschen Urteil enthalten ist, kann nicht in der Vorstellungstätigkeit allein gesucht werden, sondern nur in dem Willen, der an der Zustimmung oder Verwerfung, welche das Urteil enthält, mit seiner Freiheit beteiligt ist. In diesem vertieften Sinne kommt Descartes auf die Urteilslehre der Skeptiker und Stoiker des Altertums zurück und entdeckt von neuem die Bedeutsamkeit der *συγκατάθεσις*, die erst in der neuesten Zeit von der logischen Theorie wieder in den Vordergrund gezogen ist. Nur die vollkommen klaren und deutlichen Elemente der rationalen Erkenntnis führen den Zwang der Evidenz bei sich, daß ihnen die Zustimmung nicht verweigert werden kann und mit einer über alle Willkür hinausgehenden Notwendigkeit zuerkannt werden muß und tatsächlich zuerkannt wird. Wo dagegen im endlichen Geiste unklare und verworrene Vorstellungen vorhanden sind, da sollte die Vernunft die Zurückhaltung des Urteils verlangen, und wer diese Zurückhaltung mit voller Weisheit zu bewahren imstande wäre, der würde auch vor allem Irrtum geschützt sein. Aber wie das Bedürfnis des Handelns den Menschen treibt, auch da zu urteilen, wo er noch keine völlig adäquate Erkenntnis gewonnen hat, so führt auch die Ungeduld und das Behauptungsbedürfnis der Forschung den endlichen Geist zu willkürlicher Bejahung und Verneinung unklarer und verworrener Vorstellungen. So gibt der große Rationalist seine Erklärung des Irrtums, und er fügt daran, der Denkweise seiner Zeit gemäß, sogar noch eine Theodicee des Irrtums, indem er die Gottheit dafür zu rechtfertigen sucht, daß die menschliche Natur in ihrer Verknüpfung von Geist und Leib, in ihrer Verbindung der rationalen Ideen mit den unklaren und verworrenen Vorstellungen der Sinnlichkeit den urteilsbereiten Willen zum Irrtum zu verleiten geeignet ist. Die Nichtigkeit, die unabwendliche Nebennotwendigkeit, die Nützlichkeit des Irrtums werden dabei, wie sonst in der Theodicee zur Rechtfertigung aller Übel, ins Feld geführt: das Entscheidende ist, daß die Willkürfreiheit, das *liberum arbitrium indifferentiae* für den Irrtum wie für die Sünde verantwortlich gemacht wird. Für den Denker ist die Erkenntnis die Tat des Willens und der Irrtum dessen Fehler.

Rationale  
Wahrheiten.

Gesichert sind damit zunächst alle rein rationalen Wahrheiten, die logischen Selbstverständlichkeiten, die Grundsätze des *lumen naturale*, von denen Descartes zwar einzelne Beispiele, wie den Satz der Kausalität, aber keine erschöpfende Darstellung gibt, — weiterhin die daraus fließenden begrifflichen Erkenntnisse, z. B. der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, und endlich alle mathematischen Wahrheiten, für welche der Philosoph in einer für lange Zeit vorbildlichen Weise den rein rationalen

Charakter in Anspruch nimmt. Allein auch für die Erkenntnis der Erfahrungswelt ergeben sich die entscheidenden Folgerungen aus diesen Grundzügen der rationalistischen Erkenntnistheorie. Zunächst muß, da der Ursprung auch unserer sinnlichen Wahrnehmungen in dem allgemeinen Zusammenhange der Welt gesetzmäßig begründet ist, angenommen werden, daß auch in diesen Vorstellungen von der Körperwelt unter allen Umständen etwas Wahres sein muß. Aber das darf freilich nur in denjenigen Inhalten der Wahrnehmung gesucht werden, welche klar und deutlich gedacht werden können. Nun ist unsere Auffassung der Körper, soweit sie Empfindungen der einzelnen Sinne enthält, wie Farben, Gerüche usw., in diesem ihren imaginativen Charakter derartig bestellt, daß sie in alle Wege etwas gefühlsmäßig Unbestimmtes behält: die Empfindungen ermangeln der Klarheit und Deutlichkeit und sind deshalb keine wahren, d. h. das wirkliche Wesen der Körper enthaltenden Vorstellungen. Dagegen ist die Auffassung der Körper intellektiv, sofern sie mathematisch bestimmbare Größen enthält, wie Ausdehnung, Gestalt, Bewegung usw.: und eine solche rational-mathematische Vorstellung erkennt somit den Körper wie er ist. In dieser Weise nimmt Descartes mit scotistischen Unterscheidungen die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten im demokritisch-galileischen Sinne auf. Der Körper ist nicht wie ich ihn empfinde, sondern wie ich ihn denke, und ich denke ihn als ausgedehnt im Raum, alle seine andern quantitativen Bestimmungen sind Modi dieser seiner räumlichen Ausdehnung. Daher ist das wesentliche Attribut der Körper die Ausdehnung; sie sind ausgedehnte Dinge (*res extensae*) in demselben Sinne wie die Seelen bewußte Dinge sind (*res cogitantes*). Denn alle Tätigkeiten, welche die Seele in sich vorfindet — und Descartes zählt gerne auf: Empfindung, Urteil, Bejahung, Verneinung, Begehren, Verabscheuen, Lust und Unlust —, sind sämtlich modi des Bewußtseins, für das Descartes die Ausdrücke *cogitare* und *penser* anwendet, ohne selbstverständlich dabei die spezifische Bedeutung im Auge zu haben, die wir im Deutschen mit Denken bezeichnen: das letztere nennt Descartes *intelligere*. Somit bleiben Räumlichkeit und Bewußtsein als die beiden allgemeinen Attribute der endlichen Substanzen übrig, und diese beiden schließen sich derartig aus, daß dadurch die beiden Arten von Substanzen nicht nur begrifflich unterschieden, sondern auch auf zwei völlig voneinander getrennte Welten verteilt werden. Im Wesen der Seele als *res cogitans* ist nicht das geringste von räumlicher Ausdehnung, im Wesen des Körpers als *res extensa* ist nicht das geringste von Bewußtsein vorhanden. Die Scheidung der unräumlichen Seele von dem bewußtlosen Körper, dieser schroffe Dualismus ist das Charakteristische der cartesianischen Metaphysik, ihre Größe und ihre Schwäche.

Erkenntnis der Körperwelt.

Dualismus.

Der Dualismus erlaubte die konsequente Ausführung einer rein mechanischen Naturphilosophie, und Descartes hat sich diesen Vorteil

Mechanistische Naturphilosophie.

nicht entgehen lassen. Er forderte den Ausschluß aller Zweckursachen aus der Erklärung der Naturerscheinungen; er verlangte die Auffassung des Körpers als eines lediglich ausgedehnten Wesens oder als eines begrenzten Raumstückes, d. h. die Gleichsetzung des physischen Körpers mit dem mathematischen. Deshalb gilt ihm die Körperwelt als ebenso unendlich wie der Raum und auch wie dieser ins unendliche teilbar: mit der Ablehnung des Atombegriffes verbindet sich eine Corpusculartheorie und die Leugnung des leeren Raumes. Danach ist jede Bewegung eines Körpers zugleich die von anderen und hat nur den relativen Charakter einer Ortsveränderung. Für diese Auffassung kann aber die Ursache der Bewegung nicht im Körper selbst stecken, da er kein Innen hat; er bringt keine Bewegung hervor, er bekommt sie nur von einem andern, der sie dabei verlieren muß. Die Bewegung selbst kann also nur von der schöpferischen Weltursache, von Gott herkommen, und aus dessen Unveränderlichkeit folgt, daß die Summe der Bewegung in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden kann. Alles Geschehen in der Körperwelt ist die Übertragung der Bewegung von einem Raumteil auf den andern, und die Naturgesetze sind die Regeln dieser Übertragung. Ihre Grundform ist die mechanische mit der Gleichheit zwischen Verlust und Gewinn, zwischen Stoß und Gegenstoß, zwischen Druck und Gegendruck, mit dem Gesetz der Trägheit, wonach der in Bewegung begriffene Körper darin beharrt, solange nicht eine Ursache hinzutritt, die sie in Richtung und Geschwindigkeit ändert oder aufhebt. Mit der Ausführung dieser Grundgedanken in der Mechanik und Hydromechanik, in der Optik, Dioptrik usw. gehört Descartes zu den führenden Naturforschern seiner Zeit, und für die allgemeine Weltauffassung sind hauptsächlich zwei seiner Anwendungen bedeutsam geworden. Die Verfassung des physischen Kosmos sollte danach rein mechanisch verstanden sein, alle Wirkung von Körper auf Körper erschien nur durch Berührung, nicht durch *actio in distans* möglich. Das führte in Verbindung mit der Leugnung des leeren Raumes zu der Hypothese des Weltäthers und zu der Annahme von dessen Wirbelbewegung, aus der sich die Verhältnisse des astronomischen Systems erklären sollen. Diese Wirbeltheorie, die später durch Fontenelles „*Entretiens sur la pluralité des mondes*“ popularisiert wurde, hat ihre Herrschaft bis zu dem Vordringen der Newtonschen Theorie ausgeübt und reicht mit ihren prinzipiellen Wirkungen bis in die neueste Naturphilosophie hinein. Der zweite Hauptpunkt war die rein mechanische Erklärung der Organismen, die sich aus dem Postulat der Einheit der Körperwelt ergab. An diesem Punkte mußte es sich entscheiden, ob man die Finalursachen aus der Erklärung der Körperwelt wirklich loswerden könne. Die Physiologie der Zeit war damit an der Arbeit, und die Entdeckung vom Mechanismus des Blutkreislaufs, die dem Engländer Harvey gelang, schien einen großen Schritt weiter zu führen. Descartes dachte dies Postulat folgerichtig zu Ende; er verallgemeinerte

das Prinzip der Reflexbewegungen und erklärte die tierischen Organismen ausnahmslos für Automaten. Er sah in ihren zweckmäßigen Reaktionen nur Nervenprozesse, nicht Empfindungen oder Willenstätigkeiten; er konnte den Tieren keine Bewußtseinszustände zutrauen, denn dazu gehört eine *res cogitans*, eine Seele.

Diese Lehre verlangte nun freilich, wie dereinst bei den Victorinern Anthropologie. des 12. Jahrhunderts, eine ganz exzeptionelle Stellung des Menschen, für den die wunderbare Verknüpfung angenommen werden mußte, daß er ein Wesen sei aus zwei Substanzen bestehend, die so miteinander verbunden sind, daß sie aufeinander wirken. Die Wirkung der Seele auf den Leib bleibt bei Descartes etwas unbestimmt. Seine Naturphilosophie mußte die Tendenz haben, auch anthropologisch aus dem Leiblichen die Finalursachen zu eliminieren und das Prinzip der Reflexbewegungen allgemein zu machen; aber das ethische Interesse verlangte den Zusammenhang der Handlungen mit dem Willen und durfte dessen Kausalität nicht ausschließen. Bleibt deshalb die Lehre des Philosophen an diesem Punkte unfertig und unsicher, so lag das Problem viel deutlicher und sicherer auf der andern Seite, bei dem Einfluß des Leibes auf die Seele. Die *res cogitans* hat aus sich selbst nur ihre eingeborenen Ideen, die unmittelbar evidenten Wahrheiten logischer und mathematischer Erkenntnis. Alle *imaginatio* dagegen, alles sinnlich Bildhafte in ihren Ideen verdankt sie, da in ihr selbst nichts Ausgedehntes ist, dem Einflusse ihres Körpers. Hierfür sucht Descartes eine physiologische Erklärung, indem er der Seele einen punktuellen Sitz im Gehirn (in dem *Conarium*, der sog. Zirbeldrüse) anweist, dem Reflexzentrum, an dem die Empfindungen zusammenkommen und von dem die Bewegungen ausgehen. Den Vorgang in den Nerven stellt er sich im Sinne der alten Physiologie als eine Bewegung feiner Fluida, der *spiritus animales* (*πνεύματα*) vor, und aus dieser Bewegung sollen der Seele nicht nur die Empfindungen und damit ihre ganze sinnliche Vorstellungsweise, sondern zugleich auch ihre dunklen und verworrenen Gefühle und Leidenschaften zuwachsen. An diese Hypothese knüpft der Philosoph auch die Begründung seiner ethischen Lehre, in der sich sachlich der die Zeit beherrschende Einfluß der Stoa geltend macht. Die Affekte und Leidenschaften beweisen als Leidenszustände der Seele ihre Abhängigkeit vom Leibe; aber auch ihre Mannigfaltigkeit muß für die wissenschaftliche Betrachtung dem methodischen Prinzip unterworfen werden, daß ihre einfachen Grundformen aufgesucht werden und ihr genetischer Zusammenhang verstanden wird. So führt Descartes das baconische Programm einer mechanisch-naturwissenschaftlichen Erklärung der Seelenzustände an den Affekten und Leidenschaften durch, die er in völlig stoischer Weise gemeinsam als Störungen der Seele behandelt. Er findet sechs primäre Passionen: die Verwunderung (das Staunen: *admiration*), Liebe und Haß, Begierde, Lust und Unlust. Aus diesen Grundformen ergeben sich die partikularen Passionen durch die Beziehungen auf be-

sondere Gegenstände und Verhältnisse. Und so entwickelt der Philosoph in einer für die folgenden Theorien vorbildlichen Weise eine Theorie des Gemütslebens, welche in ihren einzelnen Bestimmungen für die Wertungsweise seiner Zeit außerordentlich charakteristisch ist. Diesen Störungen und Leidenszuständen gegenüber erhebt sich das Ideal geistiger Freiheit, des Rückgangs der Seele auf ihr eigenstes und innerstes Wesen, die vernünftige Erkenntnis. So kommt Descartes' Persönlichkeit, die reine Intellektualität seiner Welt- und Lebensanschauung, die Unterwerfung aller Wirklichkeit unter die Klarheit und Deutlichkeit der Vernunftfeinsicht auch an dem ethischen Abschluß seiner Lehre entscheidend zutage.

VI. Descartes' Zeitgenossen und Schüler. Bevor Descartes die in seiner holländischen Einsamkeit verfaßten Meditationen drucken ließ, gab er sie dem Pariser Gelehrtenkreise zur Kenntnis und Prüfung, und deren Einwürfe mit den Er widerungen des Philosophen bildeten nachher den umfangreicheren Teil der Veröffentlichung. Sie sind im einzelnen wenig bedeutend, und das Übergewicht des großen Philosophen, der auch hier wesentlich seine Gedanken nur zu wiederholen hat, bleibt durchgängig fühlbar: aber sie geben uns ein lebendiges Bild von der Mannigfaltigkeit philosophischer Richtungen, zwischen denen die neue Philosophie als eine überragende Erscheinung emporwuchs und auf die sie dann ihre bestimmenden Einflüsse ausgeübt hat.

Hobbes.

Der verhältnismäßig bedeutendste unter diesen Korrespondenten Descartes' ist ein Engländer, Thomas Hobbes, ein Schüler der Oxforder Universität, der in persönlichen Stellungen Italien und Frankreich bereist hatte und als freier Schriftsteller mit starkem politischen Interesse und unabhängiger Beurteilung die Fragen der Zeit behandeln konnte. Seine eindrucksvolle und originelle Erörterung der politischen Probleme hat lange übersehen lassen, daß sie nur ein Glied in einem umfassenden philosophischen System ist; und da man den Engländer an Bacon anschloß, so ist seine viel engere Beziehung zu Galilei und Descartes und zu der von diesen begonnenen mathematischen Philosophie erst in neuerer Zeit richtig gewürdigt worden. Um die eigenartige Stellung von Hobbes zu verstehen, muß man auf den Nominalismus und Terminismus zurückgehen, den er auf der Universität eingesogen, in der Problembildung seiner Zeit zur Geltung gebracht und in die neuere Philosophie hinübergeführt hat. Das zeigt sich zunächst in dem Radikalismus, mit dem er die Philosophie von aller Theologie und theologisierender Metaphysik abgelöst und auf eine rein weltliche Naturerkenntnis beschränkt hat. Bei ihm ist die religiöse Indifferenz ohne Reservation, ohne Verhüllung und Mantelfaltung; und die praktische Bedeutung des Wissens, die er mit Bacon vertritt, findet bei ihm die Wendung, daß auch im Menschenleben nicht Gefühle und Leidenschaften, sondern Erkenntnisse herrschen sollen: damit regen sich die prinzipiellen Überzeugungen der Aufklärung. Sie entspringen

bei Hobbes einer neuen Verknüpfung sensualistischer und rationalistischer Elemente, wie sie durch den Vorgang des feiner entwickelten Nominalismus angebahnt worden war: mit dem Umschlag des Sensualismus in Phänomenalismus, mit der Einsicht, die Hobbes mit Campanella teilt, daß in den Wahrnehmungen eine Bewußtseinswelt als Zeichen für eine unbekannte Wirklichkeit vorliegt, verbindet sich die Folgerung, daß die menschliche Erkenntnis auf den Zusammenhang desjenigen angewiesen ist, was sie aus ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit hervorbringt. Den Typus dieser erzeugenden Tätigkeit des Intellekts aber bildet das mathematische Denken, weil es in seiner Entwicklung der Verhältnisse und Beziehungen von dem primären Wahrheitswerte der Elemente, mit denen es dabei operiert, völlig unabhängig ist. In diesem Sinne prägt Hobbes den Grundgedanken des spätscholastischen Terminismus aus, daß alles Denken ein Rechnen mit Begriffen ist, die ihrerseits nur Zeichen für die Dinge darstellen, und daß die Übereinstimmung mit sich selbst der oberste Grundsatz für die Logik ist, deren Formensystem danach zuletzt einen mathematischen Ausdruck muß finden können. Damit ist ein Zug angelegt, der in der Entwicklung der modernen Logik eine große Rolle gespielt hat, die Tendenz zum „logischen Kalkül“ und die Angleichung der logischen Sätze an mathematische Formeln. Bei Hobbes ist dies mehr angedeutet als ausgeführt und ist dem Grundgedanken die sachliche Wendung gegeben, daß sich aus den Einbildungsvorstellungen der sinnlichen Wahrnehmung die in ihrer Wahrheit davon unabhängige Konstruktion der räumlichen und zeitlichen Größen und Gesetze entwickelt. Und mit dieser logischen und mathematischen Spontaneität ist für Hobbes die Grundstruktur aller Weltvorstellung, ihr formaler Grundriß als das allein rational Gewisse gegeben. Nur in diesen Formen ist die Wirklichkeit dem Denken zugänglich: deshalb besteht alles empirisch Wirkliche als der bewegte Körper in Raum und Zeit, und deshalb ist die Philosophie für Hobbes nichts weiter als Körperlehre, die sich in drei Stufen mit der Natur im allgemeinen, mit dem Menschen und mit dem Staat als dem bedeutsamsten unter den „künstlichen Körpern“ zu beschäftigen hat.

Terminismus.

Materialismus.

Während dabei die Physik sich ganz in den Bahnen Galileis und Descartes' bewegt, da ja Hobbes kein Forscher und Experimentator, sondern wesentlich Dialektiker war, so besteht seine Originalität in der nicht mehr bloß programmatischen Anwendung der naturalistischen Prinzipien auf die Anthropologie. Er hat darin vor Bacon die Sorgfalt der Einzeluntersuchung und vor Descartes den Vorteil des Radikalismus voraus, der vor keiner Konsequenz zurückzuschrecken brauchte, wenn es galt die rein mechanische Erklärung der organischen Welt auch auf den Menschen auszudehnen und die körperliche Notwendigkeit aller seiner Tätigkeiten nachzuweisen. Der dialektische Materialismus geht psychologisch in eine sachliche Form über: für das Wissen gibt es keine Geister. Das Bewußtsein (*cogitare*) ist eine Tätigkeit, ein Akzidens, das nur an

Anthropologie.

einem Dinge wirklich sein kann; Dinge aber sind eben Körper, und deshalb ist auch das Bewußtsein mit allen seinen Modi eine Funktion des Leibes. Die physiologische Psychologie erhält somit die Aufgabe, die Seelenzustände aus ihren leiblichen Grundlagen durch das Beharren ihrer Elemente nach bestimmten Gesetzen zu erklären. So geht alles Vorstellungsleben auf die Verknüpfung der primären sinnlichen Inhalte zurück, und die Assoziation der Ideen ist das allgemeine Prinzip, wodurch sich auch die scheinbar von diesen Anfängen verschiedenen Tatsachen der höheren intellektuellen Entwicklung erklären. Insbesondere gilt das nominalistische Prinzip der Theorie der Zeichen für das Verständnis der Gattungsbegriffe, bei denen die Sprache zur Fixierung des Assoziationsprozesses herangezogen wird. Nach demselben Prinzip führt Hobbes auch die Theorie des Gemütslebens aus, und hier entwirft er nach cartesianischem Vorbild das System der Affekte und Leidenschaften aus sechs Grundformen, die eine etwas andere Gliederung zeigen, indem den drei attraktiven Zuständen, Lust, Liebe und Begehren, die drei repulsiven, Schmerz, Haß und Furcht, gegenübergestellt werden. In der ganzen bunten Mannigfaltigkeit der Passionen, die dann durch Vorstellungsassoziationen aus jenen Grundformen entwickelt werden, bezieht sich doch schließlich alles Bejahen und Verneinen auf zwei große Güter: Macht und Ehre, und diese beiden sind in letzter Instanz die dem gesellschaftlichen Zusammenleben angepaßten Formen eines und desselben Grundtriebes: der Selbsterhaltung. Aus diesem einfachen Grundelement muß mit mechanischer Notwendigkeit die Gesamtheit des Fühlens und Wollens, einschließlich des moralischen, abgeleitet werden, und eine indetermierte Freiheit des liberum arbitrium hat in diesem System keinen Raum. Alles Wollen ist notwendig als positives oder negatives Mittel zur Selbsterhaltung, und erst auf dem sozialen Standpunkt kann die Unterscheidung eintreten, daß das, was zugleich dem Ganzen förderlich ist, gut und das, was im Gegensatz zu dessen Interesse steht, schlecht genannt wird. Wenn das Individuum sich den Normen der Gesellschaft unterwirft, wenn es sittlich fühlt, will und handelt, so ist das nur dadurch möglich, daß es darin sein eigenes wohlverstandenes Interesse erkannt hat. Sittlichkeit ist kluge Selbsterhaltung: das ist das Selfish system, das mit seinem Radikalismus der stetige Stachel für die moralphilosophische Entwicklung des 18. Jahrhunderts gewesen ist.

Staatslehre.

Es wurde dazu um so mehr, als die auf diesem Boden entwickelte Staatslehre von Hobbes die eindrucksvollste seiner Leistungen war. Eine demonstrierende synthetische Wissenschaft sollte diesen künstlichen Körper, den Staat, als ein Artefakt des überlegenden Willens begreifen, und die Voraussetzung dafür war der ethische und soziologische Atomismus: denn der konstitutive Wille konnte dabei nur der der Individuen sein. Ihr natürlicher Zustand mußte als der gesellschaftslose und staatslose gelten, er bestand im Widerstreit der Selbsterhaltungstrieb, in dem bellum omnium

contra omnes. Mit der Rücksicht auf die Spärlichkeit der Lebensbedingungen, die diesen Kampf notwendig macht, ist in dieser Lehre für das englische Denken eine prinzipielle Betrachtungsweise begonnen, die später bei Malthus zur Grundlage der nationalökonomischen und bei Darwin zu der der biologischen Theorie geworden ist. In jenem Naturzustande der Anarchie entspringt der natürliche und historisch tatsächliche Staat nur durch Gewalt, durch die physische Übermacht des einzelnen über die andern: aber er findet seine Rechtfertigung erst in der vernünftigen Überlegung, durch die der rationale Staat, die *civitas institutiva*, begründet wird. Denn nach der menschlichen Natur erzeugt sich im *status naturalis* bei jedem die Furcht und die Sehnsucht nach Frieden, und daraus geht der Staatsvertrag hervor, durch den erst ein vernünftiger Geselligkeitszustand begründet wird. Während die früheren Theorien diesen Geselligkeitszustand entweder als einen natürlichen oder einen von Gott verordneten vorausgesetzt und erst die Verfassung durch den Herrschaftsvertrag oder Subjektionsvertrag begründet wissen wollten, wird bei Hobbes schon die Gesellschaft selbst durch einen Vertrag zwischen den an sich selbtherrlichen Individuen gegründet. Freilich war das Prinzip der Souveränität des Individuums in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung calvinistischen Ursprungs und bestimmte als solches schon die großen politischen Bewegungen Englands, die Hobbes als Philosoph erlebte und beobachtete: aber er gab diesen Gedanken eine rein weltliche Form, in der sie sich sogar gewissermaßen gegen ihren religiösen Ursprung wendeten. Denn der Herrschaftsvertrag, der die Form des Staates bestimmt, kann nun nach Hobbes kein anderer sein, als der absolutistische: die *persona civilis*, der Staat, verlangt absolute Einheit auch in einer *persona naturalis*, in dem autokratischen Herrscher, auf den alle Rechte der Individuen unwiderruflich übertragen werden. Diese Theorie des Königtums, deren Vorbild für Hobbes offenbar die absolute Monarchie Ludwigs XIV. gewesen ist, hat jedoch für ihn rein weltlich politische Bedeutung und tritt deshalb dem legitimistischen Royalismus der Stuarts ebenso entgegen, wie dem puritanischen Republikanismus. Hobbes bestreitet jede religiöse Färbung des politischen Wesens und trifft damit, im Widerspruche zu allen Parteien, den entscheidenden Punkt in den leidenschaftlichen Kämpfen der englischen Revolution. Seiner Ansicht nach gehört zu den Opfern, welche der Staat von dem Individuum verlangt, auch das der Privatmeinung, und nur als solche gilt ihm die Religion. Nach epikureischem Muster sieht er in allem Glauben an Übernatürliches nur die von der Furcht diktierte Ausfüllung der Lücken unseres Naturwissens. Da keine Religion rational zu begründen ist, so kann die einzelne ihre bindende Kraft nur dem Machtgebote des Staates verdanken, dessen Souverän die Religionsübung in seinem Herrschaftsbereich zu bestimmen und gegen alle Privatmeinungen aufrecht zu erhalten hat. Nach dem Prinzip „*cuius regio eius religio*“ schließt die Omnipotenz des absolutistischen Staates jede Toleranz aus,

und der persönliche Indifferentismus, mit dem Hobbes den religiösen Fragen gegenüberstand, hatte ihn gegen die Gefahren solcher extremen Folgerungen blind gemacht.

Gassendi.

Die doktrinären Einseitigkeiten, zu denen Hobbes auf allen von ihm behandelten Gebieten fortschritt, sind charakteristisch für die rationalistische Denkart, deren Führer Descartes gewesen ist: sie machen es begreiflich, daß weniger bedeutende Geister, die solchen extremen Folgerungen auszuweichen wünschten, den Geltungsbereich des mathematischen Rationalismus zu verengern bemüht waren. Das ist das gemeinsame Motiv für eine Anzahl sonst sehr verschieden gefärbter Richtungen, in denen sich der cartesianische Mathematizismus mit skeptischen und andererseits mit mystischen Elementen verbinden konnte. In ersterer Hinsicht ist zunächst der Provençale Pierre Gassendi zu nennen, eine charakteristische Erscheinung der freieren französischen Geistlichkeit jener Zeit, die der modernen Wissenschaft und dem Leben eine offene Teilnahme entgegenbrachte und diese mit der kirchlichen Stellung und Anschauung durch ein skeptisches Verhalten zu den metaphysischen Fragen zu vereinigen wußte. Der Kanonikus von Dijon, welcher Professor der Rhetorik und der Theologie gewesen war, verkehrte in dem cartesianischen Kreise in Paris und stand in persönlichen Beziehungen zu Campanella wie zu Hobbes, zu Descartes dagegen in einem etwas gereizten und gespannten Verhältnis. Aber die Anerkennung der neuen Mechanik als der zur Herrschaft berufenen Wissenschaft ist ihm mit den Größeren gemein, und er nimmt sich ihrer gegen den jesuitisch-thomistischen Aristotelismus an. Es ist höchst interessant, wie der katholische Priester von diesem Standpunkte aus „die Rettung“ Epikurs unternahm, um mit freiem historischem Blick nicht nur die theoretische Bedeutsamkeit des antiken Atomismus, sondern auch die feinen und besonnenen Züge der epikureischen Moral, ihren Sinn für die geistigen Freuden von Kunst und Wissenschaft, ihre Urbanität und ihren Geschmack anzuerkennen. Diese naturalistische Welt- und Lebensauffassung, die offenbar auch die seinige war, glaubte nun Gassendi vor dem religiösen Bewußtsein nur dadurch verantworten zu können, daß er das menschliche Wissen genau darauf beschränkte und es aus allen eigentlich metaphysischen Fragen verwies. Hierauf beruhte sein Gegensatz gegen Descartes, der durch das natürliche Licht Gott und die geistige Welt erkennen wollte, und gegen den Rationalismus, der den Umkreis des sinnlichen Wissens prinzipiell überschritt. Die Wissenschaft darf nur so weit recht haben, als sie von der Natur handelt, und soll sich des Grübelns über Gott und die geistige Welt enthalten. So verknüpft sich die Anerkennung der neuen Naturforschung mit dem weltmännischen Skeptizismus, der seit Montaigne ein Grundzug der französischen Literatur geblieben war und im humanistischen Anschluß an den Akademizismus auch mancherlei weitere Darstellungen gefunden hatte. Seine Vereinbarkeit mit einem vollen Orthodoxismus tritt nament-

lich eindrucksvoll bei dem gelehrten Bischof von Avranches, Pierre Daniel Huet, hervor, der mit Bekämpfung des cartesianischen Rationalismus den typischen Bund zwischen Sensualismus und Orthodoxismus vertritt, nach welchem die Beschränkung der menschlichen Erkenntnis auf die Sinnenwelt den Wissensdurst in die Arme des Glaubens treibt. Es sind dieselben Argumente, welche Bossuet in seiner Polemik gegen den Rationalismus der Protestanten und der Deisten angewendet hat.

Die strengen Anforderungen, welche der cartesianische Mathematizismus an alles Wissen stellte, waren in der Tat geeignet, gerade das ernste und gewissenhafte Denken auf die Grenze seiner Erkenntnisfähigkeit aufmerksam zu machen. In diesem Motiv wurzelt der Skeptizismus bei einer der edelsten und reinsten Gestalten jener Zeit, bei Blaise Pascal, der schon in früher Jugend seinem vollkommen selbständigen Studium der Mathematik bedeutende Leistungen abgewonnen, durch seine mächtig wirksame Satire der *Lettres provinciales* den Kampf gegen die jesuitische Moral eröffnet und sodann im Kloster Port Royal bis zu seinem frühen Tode ein streng asketisches Leben einsamer Betrachtung geführt hatte, deren Ergebnisse in den nicht zum Buchabschluß gediehenen *Pensées sur la religion* niedergelegt sind. Das Geheimnis seiner Wirkung auf das geistige Leben besteht dauernd nicht in seiner Lehre, sondern in dem Zauber der Persönlichkeit, der reinen selbstlosen Seele, die von tiefer und inniger Liebe zu Gott und den Menschen erfüllt ist, dieses von der Wissenschaft nicht befriedigten, aber von tiefer mystischer Gläubigkeit gesättigten Gemüts. Mit der scharfen Verstandesklarheit, die ihren glänzenden Scharfsinn nicht nur an den abstraktesten Problemen der Mathematik entwickelt, sondern auch die Wirklichkeit des Menschenlebens sicher durchschaut und mutig darin für eine hohe sittliche Überzeugung eintritt, verbindet sich in Pascal mit harmonischer Ausgleichung eine Zartheit und Weichheit des Fühlens und eine intuitive Sicherheit des inneren Lebens. Alle mathematische Wissenschaft, lehrt er uns, hat ihre genau bestimmten Grenzen am Raum und in den Axiomen, Vorstellungen, die vollkommen klar und doch unbegreiflich, unableitbar sind. Und wie dahinter keine Theorie dringt, so genügt andererseits auch das mathematische Wissen nicht, um die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens zu durchdringen: für sie müssen wir uns mit dem *Esprit de finesse* begnügen, dem taktvollen Verständnis, mit dem wir uns in der Welt orientieren. Zum letzten lebendigen Wesen der Dinge dringt, trotz aller ihrer Klarheit, weder die demonstrative noch die intuitive Erkenntnis, sondern nur das religiöse Gefühl, das in sich unbeweisbar und unwiderlegbar gilt. Aber es bezieht sich deshalb in seiner theoretischen Unbestimmtheit auch auf kein Dogma, keinen Begriff und keinen Satz: es ist unmittelbares Leben, Leben der Liebe und des Vertrauens. Über den irdischen Leidenschaften, deren höchste der Ehrgeiz ist, der den Menschen in die Welt der Geschäfte und in die Arbeit der Wissenschaft treibt, um Macht, An-

sehen, Ruhm zu gewinnen, steht die Liebe, die ihn zu Gott führt. Das ist Pascals Lehre — es ist seine Lebensgeschichte.

Cartesianismus  
und Mystik.

Pascal ist die eigenartigste Erscheinung in der auch sonst nicht seltenen Verknüpfung von cartesianischen Gedanken mit skeptischen und mystischen Auffassungen: mochte diese bei den ihm nahe stehenden Jansenisten von Port Royal, den freisinnigen katholischen Theologen der Zeit, in ihrem Anschluß an Augustin begründet sein, mochte sie bei einem Manne wie Pierre Poiret zu entschiedenster Opposition gegen den Rationalismus führen — immer handelte es sich darum, die mathematische Naturforschung bei aller Anerkennung ihrer Leistungen durch ein Bedürfnis nach unmittelbarer Erfassung der lebendigen Wirklichkeit einzuschränken, und in letzterer Hinsicht machten dann die ethisch-religiösen Motive sich in ihrer eigenen Bedeutung gegenüber der kühlen und indifferenten Rationalität des cartesianischen Denkens geltend. Und doch bot gerade dazu der Cartesianismus selbst mit seiner ausgesprochenen Dualität der physischen und der geistigen Wirklichkeit die beste Handhabe. In diesen Motiven liegen die entscheidenden Gründe dafür, daß die cartesianische Schule die Wendung zu den metaphysischen Lehren machte, welche man mit dem Namen des Okkasionalismus bezeichnet.

Okkasionalismus.

Die nächsten Anlässe freilich zur Entwicklung dieser Lehren schienen rein theoretischer Natur zu sein. Bei den deutschen und holländischen Gelehrten am Niederrhein, unter denen verhältnismäßig der vollkommenste Anschluß an Descartes' Philosophie stattfand und die auch als Universitätslehrer sie in zusammenhängender Darstellung zu entwickeln versuchten, lenkte sich die Aufmerksamkeit von selbst auf den schwachen Punkt jenes Dualismus. In der Anthropologie lag die Achillesferse des Systems. Der Kausalzusammenhang zwischen Leib und Seele wurde das entscheidende Problem. Die einen, wie Clauberg, zeigten an den Vorgängen der Wahrnehmung, die andern, wie Cordemoy, an denen der zweckmäßigen Leibesbewegung die Schwierigkeiten des von Descartes gelehrtens influxus physicus, und ein Mann, wie Louis de la Forge, schritt sogleich zu den allgemeineren Fragen, wie überhaupt endliche Dinge wirken, d. h. Neues in die Welt bringen können und wie sich das mit der alleinigen Kausalität Gottes, die das Entscheidende der christlichen Philosophie sei, vertrage.

Geulincx.

Alle diese Motive konzentrieren sich in der Entwicklung des unglücklichen, früh gestorbenen Arnold Geulincx und besonders in den beiden Auflagen seiner Ethik. Das sittliche Ideal vernünftiger Selbstbestimmung verlangt die theoretische Grundlage der wahren Selbstbesinnung, die uns lehrt, daß der Geist nur das hervorbringen kann, was er selber klar und deutlich einsieht, und daß er andererseits auch nur das klar und deutlich einsieht, was er in sich aus seinem eigenen Wesen schafft. Gerade dieser rationale Grundgedanke aber hat hier noch nicht den aufklärerischen Mut zur Umgestaltung der Außenwelt, sondern wird umgekehrt zum Motiv einer zarten Vertiefung der Seele in sich selbst, die in der Außenwelt

nichts ausrichten kann und deshalb auch sich darin nicht versuchen soll: *Ubi nihil vales, ibi nihil velis*. Die mystische *inspectio sui* ist zugleich die *despectio sui*, die Grundtugend der Demut, welche Gott walten läßt und vertrauensvoll zuschaut, was er in uns und außer uns wirkt.

Die theoretische Begründung dieser Ethik geht von jenem Grundprinzip aus, daß die unklaren und verworrenen Vorstellungszustände der Sinnlichkeit nicht aus dem Geiste stammen, der sie in sich nur vorfindet; aber von den Körpern können sie auch nicht herrühren, da eine solche Einwirkung dem substantiellen gegenseitigen Ausschluß von Körper und Seele zuwiderläuft. Wo die verschiedenen Substanzen der endlichen Welt aufeinander einzuwirken scheinen, da ist das nur durch die übergreifende Kausalität Gottes erklärlich, der die einzig wahrhaft wirkende Ursache ist. Die endlichen Dinge sind im Verhältnis zueinander nicht wirkende Ursachen, sondern nur Gelegenheitsursachen, welche die Tätigkeit der göttlichen Wirkung auslösen. Anfänglich entwickelte Geulincx diese Theorie wesentlich an dem Verhältnis von Leib und Seele. Bei den heterogenen Substanzen, den ausgedehnten auf der einen, den bewußten auf der andern Seite, schien die gegenseitige Einwirkung unmittelbar unbegreiflich und unmöglich zu sein. Hier brauchte man Gott als den einzig Wirkenden, der bei Gelegenheit der sensiblen Erregung des Leibes in der Seele die Wahrnehmung und bei Gelegenheit der bewußten Absicht am Leibe die zweckmäßige Bewegung hervorruft. Der Ablauf körperlicher Vorgänge untereinander und ebenso die Entwicklung geistiger Zustände auseinander erschien noch, wie im Cartesianismus, begreiflich oder wenigstens nicht problematisch. Erst später hat namentlich die Ausführung der physikalischen Theorie Geulincx dazu geführt, daß er auch im Übergang der Bewegung von einem Körper auf den andern dasselbe Problem entdeckte: die Schwierigkeit besteht nicht in der Heterogenität der Substanzen, sondern schon in der Substantialität selbst. So erweiterte sich das System der Gelegenheitsursachen auf die Gesamtheit des Geschehens zwischen endlichen Dingen. Keine endliche Substanz ist wirkende Ursache in bezug auf die Zustände der andern: sondern in allen ist es die Gottheit, welche bei Gelegenheit der Zustände der einen die entsprechenden der andern hervorruft. Mit dieser Vertiefung der Lehre war aber noch eine weitere Umgestaltung verbunden. In der anfänglichen Darstellung erschien die Vermittlung Gottes zwischen den verschiedenen Substanzen als ein Eingreifen von Fall zu Fall, und das führte namentlich zu dem theologischen Bedenken, daß die Gottheit dadurch auch zum Vollstrecker der bösen Absichten des menschlichen Geistes gemacht würde. Deshalb ersetzte Geulincx im Fortgange seines Denkens dies permanente Wunder der übergreifenden Einwirkung durch die Annahme einer von der Gottheit ein für allemal bestimmten Ordnung der Zustände der endlichen Substanzen. Er erläuterte das an dem Uhrengleichnis, das später auch Leibniz für die Illustration dieser Probleme verwendet hat. Die

Bedeutung der okkasionalistischen Begriffe liegt somit hauptsächlich in der Erkenntnis der Irrationalität des Kausalverhältnisses. Es ist logisch niemals zu begreifen, weshalb der Zustand der einen Substanz in einer andern Substanz eine Zustandsveränderung soll herbeiführen können. Das Wesen der Naturgesetzlichkeit besteht lediglich in der tatsächlich konstanten Zeitordnung der Zustände, welche nur in der Gesamtordnung des Geschehens, in der Welteinheit, in der übergreifenden unendlichen Substanz, in Gott begründet sein kann. In dieser Form des Okkasionalismus war den endlichen Substanzen, von denen die cartesianische Philosophie geredet hatte, jede eigene Wirksamkeit abgesprochen: sie wirkten nicht aufeinander, nicht einmal die ein und derselben Gattung angehörigen besaßen diese Fähigkeit. Und wenn man diesen Gedanken bis ans Ende verfolgte, so mußte man erkennen, daß damit die Substantialität der Einzeldinge überhaupt aufgegeben war und nur noch die der unendlichen Substanz übrig blieb.

Malebranche.

Diese Konsequenz hat Nicole Malebranche gezogen, bei dem die metaphysische und erkenntnistheoretische Präponderanz des Begriffes der Gottheit als der allgemeinen Naturordnung, die schon bei Descartes angelegt war, in voller Schärfe hervortritt. Die unendliche Substanz ist das ganze unendliche Sein; alles was ist, ist nur durch Gott und in ihm als Partizipation an seinem Wesen. In neuplatonischen Gedankenformen behandelt Malebranche, ähnlich wie gelegentlich schon Geulincx, Gott als den „Ort der Geister“: alles, was sie tun und denken, tut und denkt er. Deshalb ist für Malebranche das Problem der Verantwortung ebenso unlösbar wie für Augustin: die Freiheit ist ein Geheimnis. Die Körper dagegen können als wirkliche Dinge freilich nicht in Gott als der geistigen Urwirklichkeit enthalten sein: aber sie müssen von ihm geschaffen sein nach dem Urbilde in seinem Geiste, und dies Urbild erklärt auch, daß wir die Körper erkennen können. Es geschieht nicht direkt, weil weder Geister auf Körper, noch Körper auf Geister wirken, sondern indirekt, indem wir an Gottes Ideen Anteil haben, nach denen er die Körper geschaffen hat. So gilt es, daß wir „alle Dinge in Gott schauen“. Damit aber sind aus den *res cogitantes* nur noch *modi cogitationis*, aus den *res extensae* nur noch *modi extensionis* geworden, und die *cogitatio* ist das Wesen Gottes, die *extensio* die ideale Körperwelt im göttlichen Geiste. Gott ist die einzige wahrhafte Substanz im Sein wie im Wirken. Was aber so der Okkasionalismus bei seinem Herauswachsen aus dem cartesianischen Problem Schritt für Schritt gewonnen hat, das war vor ihm aus der unmittelbaren Energie eines großen Denkers mit einem Schlage erreicht worden: das war die Leistung Spinozas.

Bedeutung des  
Spinozismus.

VII. Baruch Spinoza. Der Spinozismus bildet in der Entwicklung des modernen Denkens einen notwendigen und entscheidenden Durchgangspunkt. Die künstlerische und religiöse Bewegung der Renaissance hatte

zu einer Verinnerlichung des geistigen Lebens geführt, die dessen selbständige Energie zu immer tieferer und ausgesprochenerer Selbstbehauptung führte: auf der andern Seite aber war die neue Leistung der Wissenschaft gerade darauf gerichtet, die gesamten Erscheinungen der Natur lediglich als gesetzmäßige Bewegungen der Körper zu verstehen und jeden Einfluß geistiger Kräfte aus ihrer Erklärung auszuschließen. Deshalb mußte sich für das philosophische Nachdenken der Dualismus von geistiger und körperlicher Welt, den das Mittelalter in religiöser Vorstellungsbildung ausgebildet hatte, zu begrifflicher Deutlichkeit verschärfen. Man darf sagen, daß in Descartes' Lehre die Nebeneinanderstellung der mathematischen Physik und einer auf die Erkenntnistheorie des Selbstbewußtseins gegründeten Metaphysik dieser geistigen Lage den schärfsten Ausdruck gegeben hat. Eben damit aber war das Problem des Verhältnisses der beiden Potenzen in eine neue Phase getreten, und schon Descartes selbst hatte in der übergreifenden Stellung der unendlichen Substanz die Vermittlung zwischen den unvereinbaren Gegensätzen von geistiger und körperlicher Wirklichkeit gesucht. Dabei übernahm der große Rationalist in seiner vorsichtigen Denkweise die Vorstellung von der Gottheit aus den überlieferten religiösen Anschauungen, und so wenig er selbst dabei in seinem Innersten religiös interessiert sein mochte, so wenig ging er doch daran, die Gottesvorstellung nach den metaphysischen Motiven umzugestalten, für die er ihrer bedurfte. So kam es, was in der okkasionalistischen Entwicklung seiner Schule zutage trat, daß dieser überlieferte Gottesbegriff mit seiner überwiegenden Bestimmung durch die Merkmale der Geistigkeit den Anforderungen nicht genügen konnte, die aus der Lage der metaphysischen Probleme daran gestellt werden mußten. Sie verlangten eine Gestaltung des Gottesbegriffs, welche inhaltlich über den Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen hinausgehoben werden mußte, gerade wenn sie die Möglichkeit gewähren sollte, die Vereinbarung der Gegensätze in der Gesamtstruktur der Dinge begreiflich zu machen. In dieser Weise trieb die sachliche Notwendigkeit der metaphysischen Entwicklung von dem Theismus der cartesianischen Lehre auf eine pantheistische Philosophie zu, die in einer jenseits des Gegensatzes von Geist und Materie liegenden Urwirklichkeit die letzte Einheit beider Weltsphären suchen mußte, aber eben deshalb für diese Einheit keine der qualitativen Bestimmungen der Erfahrung mehr übrig hatte, sondern sie nur noch mit rein begrifflichen Momenten auszustatten vermochte. Es ist nun höchst merkwürdig, daß diese aus dem Cartesianismus erwachsende Aufgabe ihre Lösung durch einen Mann finden sollte, der, von tiefster und ursprünglichster Religiosität erfüllt, sein ganzes Leben in den Dienst des Gedankens stellte, von dem Gegenstande seines mystischen Gefühls ein vollkommen rationales Erkenntnis zu gewinnen. Der Spinozismus, der sich als fertige Lehre wie das unpersönlichste aller Systeme darstellt, ist doch aus der allerpersönlichsten Frömmigkeit herausgewachsen, und die streng

rationale Außenseite des demonstrierenden Systems birgt in sich die heiße Inbrunst einer gottseligen Überzeugung.

Spinozas  
Persönlichkeit.

Aus der portugiesischen Judengemeinde in Amsterdam, der er durch seine Geburt angehörte, war Spinoza wegen seiner durch die Philosophie der Zeit genährten Überzeugungen mit dem großen Bannfluch ausgestoßen, und in keine andere menschliche Lebensgemeinschaft ist er eingetreten. In völlig auf sich selbst gestellter Einsamkeit, in stolzer Armut hat er das schlichte Leben der Bedürfnislosigkeit und der strengen Rechtlichkeit geführt, und auch die Berührung mit älteren oder jüngeren Männern, die sich seine Freunde nannten, haben in dieses völlig in sich geschlossene Leben des Gedankens kaum einen tieferen Eingriff getan. Selbst die Erfahrung der Unverlässlichkeit solcher Freunde, die Spinoza bei der Veröffentlichung seines theologisch-politischen Traktats machte, sind an seinem ruhigen Geiste, soweit wir sehen, abgeflossen und haben nur die Wirkung gehabt, daß er seine Lehre, von der nur einzelne vorher Bruchstücke gekannt hatten, als Ganzes erst der Nachwelt überliefert hat. Und auch das ist nur zum Teil geschehen; denn neben der „Ethik“, in der wir jetzt die methodisch straffe Konzentration seiner Gedanken vor uns haben, plante er eine Darstellung seiner Philosophie, wie es scheint, in freierer und ausführlicherer Behandlung, deren schriftstellerische Art in dem Bruchstück über die Vervollkommnung des Intellekts (*Tractatus de intellectus emendatione*) zu erkennen ist und an deren Abschluß den kranken Philosophen der Tod gehindert hat.

Religion und  
Philosophie.

Seine Lebensschicksale haben ihn ebenso wie der Stand der Philosophie und die Lage des öffentlichen Lebens auf das Hauptproblem von dem Verhältnis der Wissenschaft zur Religion geführt, und seine eigene mystische Frömmigkeit hat ihm die Doppellösung dieses Problems an die Hand gegeben. Während seine Philosophie nichts anderes ist und sein will als die wissenschaftliche Erfüllung des sein ganzes Leben durchdringenden religiösen Triebes, während ihm somit Philosophie und Religion in letzter Instanz dasselbe sind, hat er in jenem einzig zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Traktat die Grenzlinie zwischen der Wissenschaft und der positiven Religion mit scharfer Sicherheit gezogen. Er folgt dabei zum Teil Gedanken, die auf der Höhe der mittelalterlichen Philosophie von den arabischen und jüdischen Denkern, insbesondere von Maimonides, ausgesprochen worden waren, und nimmt dazu die Motive aus der Toleranzbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts auf; er gibt ihnen mit scharfer Prägung die Form, daß Wissenschaft und positive Religion ineinander nicht hineinzureden haben: aber er findet auch den Standpunkt der Wissenschaft gegenüber den Urkunden der positiven Religion, indem er zeigt, daß sie wie alle Gegenstände der literarischen Überlieferung nach historisch-kritischer Methode verstanden, erklärt und interpretiert werden müssen. Er ist damit der Schöpfer der historischen Bibelkritik geworden: und sein Ergebnis, daß der Zweck und der bleibende Wert

Bibelkritik.

religiöser Urkunden die sittlich religiöse Erbauung sei und daß der Kreis der theoretischen Vorstellungen, worin diese Aufgabe erfüllt wird, selbst keinen Lehrzweck und keine dauernde Lehrbedeutung besitze, darf als die reinste Formulierung der Toleranzbewegung und der freien Religiosität des 17. und 18. Jahrhunderts betrachtet werden.

Die persönliche Überzeugung Spinozas, worin von vornherein die innige Verschmelzung von Mystik und Rationalismus enthalten ist, richtet sich auf die kontemplative Gottesliebe als das höchste unter allen Gütern des Lebens. Sie erfaßt in unmittelbarer und reiner Intuition ihren Gegenstand. Gott ist das Gewisseste von allem: deshalb braucht diese Philosophie nicht erst ihren Ausgangspunkt zu suchen, sondern sie hat ihn in dem Begriffe der Gottheit als der einzig wahren Wirklichkeit: Deus sive natura. Allein die Erhebung über die Enttäuschungen des Lebens, die Spinoza bei der Wissenschaft sucht, kann deshalb doch nur darin gefunden werden, daß alles Wirkliche als etwas in diesem einzig wahrhaft Wirklichen Begründetes begriffen wird. Für Spinoza kann somit die Welt selbst nichts anderes sein als Gott in seinem ausgebreiteten Wesen, und insofern entwickelt sich bei ihm die ausgesprochenste und durchgeführteste Form des Pantheismus. Gott und Welt werden nicht in das Verhältnis der schöpferischen Ursache zu ihrer Wirkung, sondern in das des Wesens zu seinen Zuständen gebracht. Es ist das Eigenartige der spinozistischen Lehre, daß in der Struktur ihrer Weltanschauung die Kategorie der Kausalität vollständig zugunsten derjenigen der Inhärenz zurücktritt. Gott oder die Natur ist die Substanz, die einzige, die dieses Namens wahrhaft würdig ist, weil sie allein in sich ist und aus sich begriffen wird. Sie ist das Ding aller Dinge; denn die einzelnen Dinge, die res, mögen sie als Seelen oder als Körper erscheinen, sind nur die Modi dieser einen unendlichen Substanz. Daher ist das Verhältnis der Notwendigkeit zwischen dem Wesen und seinen Zuständen nicht das lebendige Verhältnis des Wirkens und nicht die zeitliche Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, sondern vielmehr das logische Verhältnis zwischen Grund und Folge. Der konsequente Rationalismus erkennt nur diese Beziehungsform der Dependenz an: diese logische Form der „Kausalität“ fällt nun aber für den Denker, der aus der naturwissenschaftlichen Bewegung des Cartesianismus herkommt, mit der mathematischen zusammen. Mit formelhafter Wiederkehr wird bei Spinoza jeder notwendige Zusammenhang mit demjenigen verglichen, der zwischen dem Wesen des Dreiecks und der Gleichheit seiner Winkelsumme mit zwei Rechten besteht.

Hieraus erklärt sich die methodische Form, die nicht nur für die Darstellung, sondern auch für die Denkweise des Spinozismus charakteristisch geworden ist. Die sachliche Aufgabe, die er der Philosophie stellte, alle endlichen Dinge aus dem Wesen Gottes in derselben Ordnung abzuleiten, wie sie wirklich darin enthalten sind, ließ ihn den Lehrgang der euklidischen Geometrie als die Form des deduktiv beweisenden Sy-

Mystik und Rationalismus.

Pantheismus.

Geometrische Methode.

stems ergreifen. Wie schon Descartes mit seiner Auffassung von der Mathematik als der einzig wahrhaft demonstrierenden unter den bestehenden Wissenschaften von seinen Freunden beim Wort genommen und dazu veranlaßt worden war, die Grundlehren seiner Philosophie in dieser Form darzustellen, so goß Spinoza nicht nur seine unter dem Vorbehalt der eigenen Ansichten vorgetragene Darstellung der cartesianischen Lehre, sondern er preßte auch in der Ethik die Gedanken der eigenen „philosophia“ in diese schwerfällige Form von Definitionen, Axiomen, Lehrsätzen, Demonstrationen, Scholien und Korollarien. In der felsenfesten Überzeugung von der Wahrheit seiner Lehre stellte er sie als einen streng logischen Zusammenhang von Folgerungen aus den anfänglichen Voraussetzungen dar, und hierin besteht nicht zum wenigsten der Zauber, mit dem er jeden gefangen nimmt, der sich in die scheinbar so einfachen und harmlosen Begriffsbestimmungen des Anfangs hineingefunden hat. Ist Gott oder die Natur das Wesen und die Welt der Inbegriff seiner Zustände, worin sich dieses Wesen ohne jeden Rest einer bloßen Möglichkeit verwirklicht, so ist nichts in dieser Welt, was anders sein könnte, als es ist, und die Gesamtheit dieser Modi bedeutet danach nichts anderes als eben dieses Wesen selbst.

Unendlichkeit  
Gottes.

Das wichtigste Merkmal im Begriffe der Gottheit oder der Welt ist für Spinoza die Unendlichkeit. Und gerade darin besteht das Charakteristische dieser Grundform des modernen Pantheismus. In der Ausführung der Weltanschauung unter dem Gesichtspunkte der Kategorie der Inhärenz folgt daraus, daß die eine Substanz aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes selbst wieder eine unendliche Wesenheit bedeutet. Aber die Substanz setzt sich nicht aus diesen Attributen zusammen, sie ist vielmehr das eine Urding, das alle diese Eigenschaften in sich vereinigt; und jeder der Zustände oder der Modi muß deshalb in seiner Weise ebenfalls allen diesen unendlichen Attributen mit seinen besonderen Bestimmungen angehören. Es ist dieselbe Welteinheit, die sich in der Gesamtheit aller Erscheinungen im ganzen wie im einzelnen darstellt. Von dieser Daseinsfülle der Gottheit sind nun zwar dem Menschen nur zwei Attribute bekannt: das Bewußtsein (*cogitatio*) und die Räumlichkeit (*extensio*). Aber diese beiden Erscheinungsweisen Gottes sind deshalb bei Spinoza nicht etwa nur Vorstellungsweisen im menschlichen Geiste (denn dieser selbst ist ja nur ein Modus in dem einen der Attribute, der *cogitatio*), sondern reale Daseinsarten der Substanz. So sind auch alle endlichen Dinge ihrer Essenz nach in dem göttlichen Wesen enthalten, uns aber nur in den beiden Erscheinungsarten als Modi des Bewußtseins und als Modi der Räumlichkeit bekannt. So ist weiterhin der Zusammenhang der endlichen Dinge in dem Wesen Gottes ursprünglich gegeben und mit diesem selbst gleich: aber für unsere Erkenntnis stellt er sich in den beiden völlig getrennten Reihen des Zusammenhangs der Ideen einerseits und der Körper und ihrer Bewegungen andererseits dar. Die Attribute sind

Attribute.

die getrennten, voneinander begrifflich unabhängigen Eigenschaften der Substanz und deshalb auch aller endlichen Modi. Aber der Zusammenhang der Modi in dem einen Attribut muß genau derselbe sein, wie in dem andern Attribut. Diese Auffassung pflegt man jetzt den Parallelismus der Attribute zu nennen: es ist in der Tat Spinozas eigenartige Lösung der okkasionalistischen Probleme. Sie lehnt freilich jede Art gegenseitigen Einflusses von Bewußtsein und Körperlichkeit ab, und sie betrachtet beide, die körperliche und die bewußte Ausdrucksweise, als die zusammengehörigen Bestimmtheiten jedes endlichen Dinges ebenso wie der unendlichen Substanz, deren Modus es ist. Sie betrachtet deshalb auch die Ordnung der körperlichen Vorgänge als identisch mit der Ordnung der Bewußtseinsvorgänge, ohne der einen oder der andern von ihnen die Priorität zuzuschreiben oder die eine zur Begleiterscheinung der anderen herabzusetzen: der Spinozismus in seiner historischen Ursprünglichkeit darf weder materialistisch, noch idealistisch gedeutet werden. Aber für ihn ist auch jede der beiden parallelen Ordnungen nicht das zeitliche Verhältnis von Ursachen und Wirkungen, sondern vielmehr der logisch-mathematische Zusammenhang von Gründen und Folgen. Dieser, in dem ewigen Wesen der Substanz selbst mit allen seinen Besonderheiten enthalten, wird in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Attribute verschieden „ausgedrückt“. So trägt die Welteinheit die Fülle des einzelnen als einen mit ihr selbst gegebenen und von ihr nicht abzutrennenden Zusammenhang in sich, und dies Verhältnis zeigt sich wieder in jedem einzelnen Attribut als dasjenige der unendlichen zu den endlichen Modi. In jenen ist das allgemeine Wesen des Attributs, in diesen die Eigenart seiner besonderen Bestimmbarkeiten ausgedrückt, und deshalb besteht die „doppelte Kausalität“ für jede einzelne Wirklichkeit in der Welt darin, daß sie einerseits von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit ihres Attributs, andererseits von einem anderen Endlichen abhängig ist, das ihr in der Ordnung des Ganzen vorhergeht.

Parallelismus.

Hinter solchen scholastischen Formen und Formeln verbirgt sich bei Spinoza die warme Überzeugung von der Allgegenwart des göttlichen Wesens in der Gesamtheit der natürlichen und geistigen Wirklichkeit. Aber indem die göttliche Substanz auf diese Weise alle Bestimmungen der Realität in sich vereinigt, kann sie selbst in ihrer Totalität durch keine davon bezeichnet werden, und alle anthropomorphen Versuche, der Gottheit als ihre spezifische Bestimmung Eigenschaften wie die des Verstandes oder des Willens beizulegen, werden von Spinoza mit großer Energie zurückgewiesen: die höhere Einheit, die gleichmäßig in den Formen des geistigen wie des körperlichen Daseins sich darstellt und die diese doppelte Ausdrucksweise ihres Wesens bis in jede kleinste Zustandsgestaltung hinein aufrecht erhält, ist selber nicht nach einer der beiden Seiten hin charakterisiert: und doch würde man Spinoza mißverstehen, wenn man diese Einheit als ein unbekanntes An-Sich betrachten wollte,

Einheit des  
Natürlichen und  
des Geistigen.

das selbst noch wieder von den Attributen real unterschieden wäre. Wie das Ding nichts anderes ist, als die Gesamtheit seiner Eigenschaften, so Gott nichts anderes als die Summe seiner Attribute: *substantia infinita constans infinitis attributis*. Die Einheit des Natürlichen und des Geistigen, des Ausgedehnten und des Bewußten, die Spinoza findet, ist keine dritte, auch keine unbekannte Qualität, sondern es ist der Wesenszusammenhang zwischen beiden, der sich wie im Ganzen so auch in jedem kleinsten Teile des Universums offenbart.

Antiteleologische  
Naturlehre.

Daraus folgt, daß die mathematische Notwendigkeit des Zusammenhanges, womit die Gesamtheit der endlichen Modi in dem Wesen Gottes enthalten ist, in den Erscheinungen des geistigen Daseins ebenso anerkannt werden muß, wie in denen des körperlichen. Wenn es überhaupt nichts gibt, was anders sein könnte, als es ist, wenn alles Endliche durch die doppelte Kausalität der allgemeinen Gesetzmäßigkeit und der Determination durch ein anderes Endliches eindeutig bestimmt ist, so ist aller Zufall aus den Vorgängen des Geschehens und zugleich alle Willkür aus dem Ablauf des seelischen Geschehens ausgeschlossen: beide, Zufall und Willkürfreiheit, sind *asyla ignorantiae*, Täuschungen, die an den Grenzen menschlicher Erkenntnis der göttlichen Notwendigkeit der Dinge entstehen. Aber Spinoza hat die Konsequenzen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung noch weiter auch in dem Sinne gezogen, daß er von der adäquaten Erkenntnis des Wirklichen, die in der Wissenschaft gewonnen werden soll, jede Wertansicht ausgeschlossen hat. Daß die Naturlehre auf die teleologische Betrachtung und gar auf die teleologische Erklärung unter diesen Voraussetzungen vollständig verzichten mußte, verstand sich von selbst, und was Bacon, Hobbes und Descartes in dieser Hinsicht gelehrt hatten, konnte von Spinoza nur mit verstärkter Zuspitzung wiederholt werden; aber das Eindrucksvollste und das Erregendste in seiner Lehre war die Anwendung desselben Prinzips der wertfreien Untersuchung auf die Vorgänge des seelischen Lebens, — der mit vollem Bewußtsein durchgeführte Versuch, auch das menschliche Fühlen und Wollen so zu behandeln, als ob man es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte, und die Affekte und Leidenschaften der Menschen „nicht zu begehern noch zu belachen, sondern zu begreifen“. Der einsame weltferne und weltdurchschauende Denker geht mit naivem Ernst und überlegener Kühle daran, die Masken der Selbsttäuschung von dem Getriebe des Menschenlebens abzureißen, und sein unbeirrter Naturalismus gewinnt dabei ungewollt das Pathos einer ins Innerste dringenden Ehrlichkeit und Rücksichtslosigkeit. In dieser vielbewunderten Theorie der Gemütsbewegungen geht Spinoza von dem Begriffe des Selbsterhaltungstriebes aus, den er zwar Hobbes entnimmt, aber doch zugleich im Sinne des Parallelismus der Attribute umdeutet. Wie der Körper seine Macht und Wirksamkeit dadurch bewährt, daß er sich gegenüber der Einwirkung der anderen in seiner eigenen Gestalt aufrecht erhält, so ist derselbe *Conatus* in der Seele

Anthropologie.

der Trieb nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Alles Endliche hat in seiner Bestimmtheit durch anderes etwas Negatives an sich: seine positive Realität besteht in dem Sein-Wollen, dem *Sum esse conservare*. Der Selbsterhaltungstrieb also ist die ursprüngliche Begierde, und sie richtet sich als Begehren auf alles, was das eigene Dasein fördert, als Verabscheuen gegen alles, was dies hemmt oder beeinträchtigt. Nichts wird begehrt, weil es gut, oder verabscheut, weil es schlecht ist, sondern weil es begehrt wird, heißt es gut, weil es verabscheut wird, schlecht. Neben der Begierde (*appetitus*) als dem Urphänomen stehen die Affekte der Lust am Fördernden und der Unlust am Hemmenden (*laetitia* und *tristitia*) und an diese drei Grundformen schließen sich die Gegensatzpaare von Liebe und Haß, Hoffnung und Furcht, um so die Grundlage für eine eingehende Entwicklung aller besonderen „Passionen“ in dem Sinne zu gewinnen, wie Descartes und Hobbes es bereits versucht hatten. In der reinen, kühlen Analyse Spinozas müssen sich die sublimsten Gebilde des Gemüts es gefallen lassen, auf ihre elementaren Motive zurückgeführt zu werden, und alle Schleier der bewußten Heuchelei, wie der unbewußten Selbsttäuschung werden schonungslos zerrissen.

Ähnlich verfährt der Philosoph mit dem öffentlichen Leben. Auch Staatslehre. seine Staatslehre schließt sich eng an Hobbes. Er beginnt mit einer streng naturalistischen, lediglich quantitativen Bestimmung des Rechtsbegriffes. Jeglicher Anspruch geht und gilt so weit als die Kraft, ihn durchzusetzen: das Recht reicht so weit wie die Macht, wie die Energie der Selbsterhaltung. Deshalb erscheint auch hier das Unrecht der Selbsterhaltung, auch hier das *bellum omnium contra omnes* als dessen erstes Ergebnis, auch hier die Rettung daraus durch den Gesellschaftsvertrag, auch hier der Staat als die klug erdachte Maschine zur Ausgleichung dieser Gegensätze. Doch geht Spinoza nicht bis zu den extremen Folgerungen von Hobbes; er ist dem Absolutismus abhold, dem Republikanismus geneigt und besonders dem aristokratischen zugetan: er genoß die Freiheit der Niederlande, aber er sah den ochlokratischen Wahn beim Schicksal der Brüder de Witt. Indessen ist auch er gegen jede politische Inszenierung und Aktivität konfessioneller Tendenzen, und er verlangt in seinem *Tractatus politicus*, daß die positiven Religionen und Konfessionen sich in der Öffentlichkeit nicht breit machen, daß hier, was für das gemeinsame Leben an religiösem Kultus erforderlich ist, von der Regierung bestimmt sein soll. Im letzten Grunde kommt also auch darin die mystische Frömmigkeit mit dem religiösen Indifferentismus überein.

Wie zwischen dem mystischen Ziel und der rationalistischen Methode, Moral. so bestand in Spinozas Denken zwischen der wertfreien Einsicht in die göttliche Notwendigkeit aller Dinge und dem Grundmotive des Suchens nach dem höchsten Gut und nach der vollkommensten Lebensgestaltung ein tief innerer Gegensatz: und doch ist es ihm gelungen, diese Kluft zu überbrücken und von der Metaphysik des Pantheismus her eine Ethik zu

gewinnen, die dem sittlichen und religiösen Motiv seiner Philosophie völlig Genüge tat. Mit einer seltsamen und doch in ihrer begrifflichen Ableitung sich wie selbstverständlich darlegenden Gedankenverschlingung kommt Spinoza zu seinem Begriff der „Tugend“. Sie ist ihm im antiken Sinne (virtus) gleich der Tüchtigkeit, also hier der Fähigkeit zur Selbsterhaltung und Selbstförderung, der Macht. Sie ist somit nach der Attributenlehre eine Vollkommenheit zugleich des Körpers und der Seele. Der letzteren Tüchtigkeit aber besteht in den richtigen, den klaren und deutlichen Vorstellungen. So sind Wissen, Tugend und Macht identisch, und die Erweiterung, welche die Kraft und die Machtsphäre des Körpers durch das Wissen erfährt, dieses baconische Motiv, spielt in den spinozistischen Tugendbegriff ebenso hinein, wie das sokratische. Mit dieser Voraussetzung aber verbindet sich der Gegensatz von Aktivität und Passivität, der mit der Realität und der Negativität des endlichen Wesens zusammenfällt. Wie der Körper sich in dem Maße passiv verhält, als sein Zustand durch die Einwirkungen anderer Körper bestimmt ist, so sind in der Seele die solchen Zuständen des Körpers entsprechenden Vorgänge sinnlicher Wahrnehmung und Gemüts-erregung die passiven Affekte, in denen der Mensch der Sklave der Dinge und im Zustand des Leidens ist, selbst wenn solche passiven Affekte vorübergehend freudiger Art sind. Die aktiven Affekte dagegen erwachsen nur aus der reinen Selbstbetätigung der Seele. Es sind die Affekte der Erkenntnis, lauter freudige Affekte. Freilich hat nicht alles Erkennen diesen Wert: nicht die inadäquate Stufe der Erkenntnis, die niederste, deren Ursprung die sinnliche Wahrnehmung bildet, — eher schon die höhere, wenigstens zum Teil adäquate Erkenntnis, die begriffliche Verarbeitung der Sinnesdaten zu allgemeinen Begriffen, — vor allem aber die höchste Erkenntnis, die intuitive, deren Gegenstand Gott und die ewige Notwendigkeit ist, mit der, wie alle Dinge, so auch alle unsere menschlichen Erlebnisse aus seinem Wesen folgen. Diese allein adäquate Erkenntnis enthält in sich die Überwindung der Leidenschaft, sie ist es und sie allein, die den Menschen von der Knechtschaft der Welt erlöst und ihn wahrhaft frei macht. Die Behauptung dieser Freiheit als des sittlich religiösen Ideals ist wohl vereinbar mit der Leugnung der Willkürfreiheit der Indifferenz. Sie bildet den Schlußstein in dem Begriffsbau des spinozistischen Systems. Die Erkenntnis Gottes ist die Erlösung; denn sie ist zugleich die Liebe zu Gott und damit das höchste Gut: sie ist das Walten Gottes selbst in uns, der Amor intellectualis quo deus se ipsum amat.

Leibniz/Stellung  
und Persönlich-  
keit.

VIII. Leibniz. Die Entwicklungslinie der großen Systeme läuft mit Leibniz auf ihren Ausgangspunkt zurück. Alles, was mit noch ungeschiedener Vieldeutigkeit bei Nicolaus Cusanus im Keimen begriffen war, ist bei dem großen Beginner der deutschen Philosophie zu klarer Ausgestaltung gelangt. Seine Lehre hat sich auf der breitesten Grundlage gelehrter Bildung, historischer und naturwissenschaftlicher Kenntnisse mit offenem

Sinn für alle Motive des metaphysischen Denkens und mit einer synthetischen Genialität entwickelt, aus der ihre beherrschende Stellung für die Weiterentwicklung begreiflich wird. Aus dem Universitätsleben seiner Zeit erwachsen, aber durch die Engheit und Erstarrtheit der akademischen Zustände seiner Heimatstadt Leipzig abgestoßen, hat er in mannigfachen diplomatischen Stellungen bei dem Mainzer Kurfürsten, am Braunschweig-Lüneburgischen, am Berliner Hofe eine überaus reiche und vielseitige, aber auch eine sich zersplitternde und zerstreue Tätigkeit entfaltet. Mit staunenswerter Allseitigkeit hat er überall weit über das jeweilige Amt hinaus mit äußern und innern Staatsangelegenheiten sich betraut gesehen, und neben seinen politischen und publizistischen Beschäftigungen geht eine polyhistorische Arbeit auf allen Wissensgebieten einher, wie sie niemals wieder in einem Menschen vereinigt gewesen ist. Von der Mathematik an, in deren Entwicklung er durch die Grundlagen der Infinitesimalrechnung schöpferisch eingriff, durch die historischen Disziplinen, für die er mit zahlreichen Sammlungen tätig war, und durch alle Zweige der Naturforschung, in die er mit eigener Arbeit theoretisch und praktisch eingriff, reicht diese Universalität bis in die Philosophie, für deren prinzipielle Gestaltung er die Motive der antiken und der mittelalterlichen Denkrichtungen mit den Anforderungen der neuen Naturforschung zu verbinden wußte. Nirgends und niemals erscheint er als Dilettant. Immer und überall schöpft er aus dem Vollen und steht mitten im Zuge der sachlichen Untersuchungen. In dieser Monade spiegelt sich in der Tat das wissenschaftliche Universum seiner Zeit. Er ist eine Akademie in einer Person. Der Begründer und erste Präsident der Berliner Akademie, der auch in Dresden, in Wien, in St. Petersburg ähnliche Gründungen anregte, hatte den Gedanken einer Genossenschaft europäischer Akademien als den Schlußpunkt für die Organisation des wissenschaftlichen Lebens erkannt. Aber die große Zersplitterung dieser riesigen geistigen Kapazität machte sich auch in der äußeren Erscheinung seiner Philosophie geltend, welche keine adäquate literarische Gesamtdarstellung gefunden hat, sondern in zahllosen Abhandlungen, die zum Teil nur Fragmente geblieben sind, in massenhaften Entwürfen und in einer beispiellos ausgebreiteten Korrespondenz zerstreut ist. Es ist ein Akt historischer Pflichterfüllung, daß die vereinigten Akademien Europas jetzt sich zu einer Herausgabe seiner Werke verbunden haben.

Die philosophische Entwicklung von Leibniz ist wesentlich durch zwei Interessen bestimmt: die methodische Richtung der euklidischen Methode, die aus dem Cartesianismus sich herausgebildet und bei Spinoza ihre schematische Form gefunden hatte, und die sachlichen Probleme der Substanzenlehre in ihrer Beziehung auf die philosophische Erklärung der Natur. Beide Momente haben von Anfang an zusammengewirkt, aber zunächst stand das logische im Vordergrund. Er interessierte sich für die nominalistisch-terministische Zeichenlehre, und der Entwurf einer philoso-

Grundmotive  
seiner  
Philosophie.

phischen Zeichensprache zur Durchführung des Rechnens mit Begriffen hat ihn im Zusammenhang mit den Bedürfnissen seiner Zeit, die das sterbende Latein durch eine lautlose Weltsprache zu ersetzen wünschte, sein ganzes Leben lang beschäftigt. Die Tendenz aller dieser Versuche mußte darauf gerichtet sein, die einfachen Grundelemente aller Erkenntnis, die „ersten Wahrheiten“ zu gewinnen und aus ihnen durch logische Kombination alle andere, alle zusammengesetzte Wahrheit abzuleiten. Das führte einerseits auf das von Galilei in der Physik und von Descartes in der Metaphysik durchgeführte Prinzip der einfachen und elementaren Momente der Wirklichkeit und andererseits auf den vorbildlichen Beweisgang der mathematischen Methode. Aber in bezug auf die ersten Wahrheiten stieß Leibniz dabei auf einen, seiner Zeit in dieser Form neuen und doch ihr sachlich sehr geläufigen Gegensatz, den der allgemeinsten und der besonderen Wahrheiten, der Axiome und der Tatsachen. So unterschied er die ewigen, geometrischen oder metaphysischen Wahrheiten von den tatsächlichen Wahrheiten und nannte sie auch gern die notwendigen und die zufälligen. Zuerst bedeutete die letztere Bezeichnung nur die logische Unterscheidung, wonach die ewigen Wahrheiten aus der Unmöglichkeit des Gegenteils nach dem Satz vom Widerspruch, die tatsächlichen dagegen, bei denen das Gegenteil denkbar bleibt, nach dem Satz des zureichenden Grundes vom Menschen erkannt werden sollen. Dabei wurde wohl die unbedingte Notwendigkeit der ersteren und die bedingte Notwendigkeit (= Zufälligkeit) der letzteren mit der Cartesianischen Unterscheidung des Klaren vom Dunklen, des Deutlichen vom Verworrenen in Zusammenhang gebracht. Aber wenn darnach für den göttlichen Intellekt auch das Tatsächliche eine unbedingte, widerspruchslose und die Möglichkeit des Gegenteils ausschließende Wahrheit haben sollte, so erkannte Leibniz darin die Gefahr des Spinozismus mit seiner Lehre von der göttlichen Notwendigkeit alles Wirklichen: und so hat er sich später zu einer realen Unterscheidung der metaphysischen und der tatsächlichen Wahrheit um so mehr entschieden, als dazu auch die sachlichen Motive seines Philosophierens trieben.

Ewige und  
zufällige  
Wahrheiten.

Die Substanz  
als Kraft.

Diese Motive waren ebenso naturphilosophischen wie metaphysischen Charakters: sie beruhten auf den Umbildungen, welche die Grundbegriffe der Substanz und der Kausalität innerhalb der Cartesianischen Schule erfahren hatten. Sie schienen Leibniz dabei nicht ohne Recht die Fähigkeit zur Erklärung der Natur eingebüßt zu haben. Das zuerst Bestimmende war für ihn, daß er die Cartesianische Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung der Bewegung unzulänglich fand. Wenn er darüber mit seiner Unterscheidung von toter und lebendiger Kraft hinauszugehen versuchte — diese Unterscheidung, die nachher so viel diskutiert worden ist und in der, wie wir jetzt sagen würden, das Verhältnis von potentieller und kinetischer Energie sich ankündigte —, so führte das den Philosophen zu der Behauptung, daß der Körper nicht nur ein toter Träger der Bewegung

sei, sondern ihr lebendiger Quell. Der Cartesianische Begriff der *res extensa* ist der mathematische Körper; der wirkliche, der physikalische Körper ist mehr, ist ein Kraftquell, ein wirkendes Ding. Hier liegt der Fehler Descartes': er hat damit begonnen, den endlichen Dingen die Wirksamkeit abzusprechen, die ein wesentliches Merkmal des Substanzbegriffes bleiben muß; seine endlichen Dinge sind denaturierte Substanzen, keine wahrhaften mehr. Das ist im Okkasionalismus Schritt für Schritt ausdrücklicher erkannt, im Spinozismus mit voller Konsequenz ausgesprochen: die endlichen Dinge sind nur *Modi* der einen unendlichen Substanz. Man muß also entweder Spinozist werden und alles Wirken der endlichen Dinge entschlossen verneinen, — oder man muß das Merkmal der Wirksamkeit als ein konstitutives, ja als das konstitutive Merkmal in den Begriff auch der endlichen Substanz aufnehmen. Die Entscheidung dieser Alternative fällt bei Leibniz nicht nur persönlich aus seiner Abneigung gegen den Pantheismus, sondern auch sachlich aus Gründen der mechanischen Theorie.

La substance est un être capable d'action — une force primitive. Substanzen sind Kräfte: aber Kraft ist nichts Ausgedehntes oder gar Materielles, sie ist etwas Unräumliches, Überraumliches, Immaterielles. Der Körper als Substanz ist nicht physisch, sondern metaphysisch. Die Koordination von *res extensae* und *res cogitantes* ist aufzuheben. Das Wesen des Körpers ist immateriell; sein ausgedehntes, undurchdringliches Gebilde, d. h. seine Behauptung eines Raumteils, ist nur seine Kraftwirkung, seine Erscheinung. Diese Erscheinung faßt unsere sinnliche Erkenntnis in ihren unklaren und verworrenen Wahrnehmungsvorstellungen auf; unser rationales Denken erkennt den Körper klar und deutlich als das, was er ist — eine immaterielle Kraft. So kommt eine platonische Struktur der Weltanschauung heraus, ein Dualismus der Metaphysik, der dem der Erkenntnisarten entspricht, die intelligible Welt der Substanzen, im Unterschiede von der sinnlichen Welt ihrer Wirkungen: für diese Auffassung ist also der Raum weder mit dem Körper identisch, wie Descartes lehrte, noch dessen reale Voraussetzung, wie Newton meinte, sondern ein Kraft-erzeugnis der Substanzen, ein *phaenomenon bene fundatum*.

Immaterialität  
der Kraft-  
substanz.

Darnach aber kann der Mechanismus der körperlichen Bewegungen nur für die Wirkungen der Substanzen zutreffen, das Mechanische nur als Erscheinungsform dem Immateriellen untergeordnet sein, das seinem innersten Wesen nach Leben ist. An die Stelle des Atoms oder des Korpuskels tritt wieder die aristotelische *Entelechie*, die in der inneren Entwicklung begriffene Substanz. Ihr Leben muß deshalb in den Vorstellungen bestehen: aber was soll sie vorstellen? Die Beantwortung dieser Frage ergibt das Intimste der Leibnizschen Weltanschauung. Seine Abneigung gegen den pantheistischen Universalismus der einen Substanz führt ihn zur Anerkennung der vollen Realität der endlichen Substanzen, zu einer pluralistischen und individualistischen Weltansicht. Aber die Welt kann

Begriff der  
Monade.

auch nicht in lauter Einzelwesen zerfallen, die nichts miteinander gemein haben. Die Einheit in der Mannigfaltigkeit ist nur möglich durch die Identität des Teiles mit dem Ganzen nach dem Prinzip des Cusaners. Jeder Teil ist das Ganze, nur in besonderer Art. Das Ganze aber, die Gesamtheit der übrigen, kann im Einzelnen nur so enthalten sein, daß jedes andere in ihm vertreten sein muß als Vorstellung. Die Vorstellung ist die einzige Art, wie wir erleben, daß eine Vielheit eine Einheit bildet. Solch eine Einheit ist jedes Weltwesen, jede „Monade“. Auf diesen Begriff der Monade als des Spiegels der Welt wendet nun Leibniz in der glücklichsten Weise die Motive aus der okkasionalistischen Bewegung an. Er macht für das Einzelwesen völlig Ernst mit der Substantialität: „in se est“. Die Monaden erfahren keine Einflüsse voneinander, sie haben keine Fenster; kein Zustand der einen ist durch einen der anderen bedingt. Ihre Existenz ist rein innerlich, ihre Kraft immanent. Ihre Zustände sind ihre Vorstellungen, und das Prinzip des Wechsels dafür liegt in ihnen selbst, in der *tendance de l'une perception à l'autre*.

Prästabilierte  
Harmonie.

Worin diese Tendenz besteht, wird sogleich deutlich, wenn wir die andere Seite des Verhältnisses betrachten. Der Schein der Einwirkung muß, wie bei den Okkasionalisten und bei Spinoza, durch das Prinzip der Korrespondenz oder des Parallelismus erklärt werden. Dies Prinzip ist hier darin begriffen, daß den Lebensinhalt aller Monaden dasselbe ausmacht — das Universum selbst. Daher schlagen alle diese Uhren stets dieselbe Stunde. Jede Monade lebt sich selbst und damit das Universum aus: darum stimmen sie alle stetig überein. Das ist die *harmonie préformée (préestablie)* des substances. Der Unterschied aber zwischen diesen Monaden steckt nicht im Inhalt, sondern in der Intensität des Vorstellens und stellt sich in dessen Klarheits- und Deutlichkeitsgraden dar. Das ergibt eine unendliche Variabilität des gemeinsamen Lebensinhaltes, eine Abstufung der Wesen durch die feinsten, unendlich kleinen Nuancen, das Gesetz der Kontinuität, wonach die Natur keinen Sprung macht, und somit ein großes Entwicklungssystem, ein Stufenreich der Dinge, wie bei Aristoteles und Thomas. Die untere Grenze dieses Systems bilden die niederen Monaden, die nur verworrene und unklare Vorstellungen haben, die Substanzen, die miteinander die Materie ausmachen, — die obere Grenze ist die eine höchste Monade, die das Universum mit vollkommener Klarheit und Deutlichkeit vorstellt, eben deshalb nur eine, weil mehrere, die diesen höchsten Grad der Vollkommenheit erreichten, nach dem *principium identitatis indiscernibilium* identisch sein müßten. Zwischen der Materie und Gott ist die unabsehbare Masse der mittleren Monaden ausgebreitet, die teils verworrene und unklare, teils aber auch klare und deutliche Vorstellungen besitzen. Dazu gehört der Mensch, seine Seele. Für diese alle besteht die innere Tätigkeit in dem Übergange aus der Unklarheit und Verworrenheit in die Klarheit und Deutlichkeit, in dem inneren Drange, der aus dem dumpfen Bestande des Seelengrundes

zu seiner lichten Selbsterfassung treibt. Diese Tendenz ist jenes Tätigkeitsprinzip der Monade, und damit erscheint bei Leibniz das Weltgeschehen als ein Prozeß der — Aufklärung.

Nach demselben Verhältnis faßt Leibniz auch die Gruppenbildung der Substanzen, den Schein ihrer mehr oder minder dauernden Zusammengehörigkeit auf, wie er sich namentlich in den organischen Wesen darstellt. Jede solche Gruppe hat ihr *vinculum substantiale*, das sie zu einer Einheit höheren Grades verbindet, in einer Zentralmonade, der Seele, welche die Monaden in ihrer nächsten Umgebung und deren Verhältnisse mit ausgesprochen größerer Klarheit und Deutlichkeit vorstellt, als die weitere Umwelt. Dies ist auch die Beziehung der menschlichen Seele zu ihrem Leibe, eine Beziehung also, die nur den anthropologisch wichtigen Spezialfall der prästabilierten Harmonie überhaupt ausmacht. Aber die menschliche Seele hat deshalb, wie alle mittleren Monaden, wenn sie stetig das ganze Universum vorstellen soll, offenbar sehr viel mehr Vorstellungen, als sie weiß, Vorstellungen, die wirklich sein und ihre Wirksamkeit ausüben müssen, ohne bewußt zu sein. Nach dem Prinzip der Infinitesimalrechnung sind sie Vorstellungen von unendlich kleiner Intensität. Leibniz nennt sie *petites perceptions* und ist sich ihrer universellen Bedeutung als Voraussetzung seiner Monadologie vollkommen bewußt. Für den Prozeß der Klärung und Verdeutlichung, womit diese unbewußten Bestandteile in den bewußten Besitz der Seele erhoben und von ihr angeeignet werden, hat er den Namen *Apperzeption* eingeführt.

Unbewußte  
Vorstellungen.

Die Lebenseinheit der Monaden setzt aber weiterhin nicht nur eine vollkommene Determination des Ablaufs ihrer Zustände in dem Sinne voraus, daß damit, wie im Spinozismus, die Ablehnung aller Begriffe von Willkürfreiheit, Wunder und Zufall geboten ist, sondern sie verlangt auch eine letzte Ursache in der höchsten Monade, in Gott. So stark Leibniz für die endlichen Substanzen die Merkmale ihrer Unabhängigkeit voneinander im Sein und Wirken und ihrer immanenten Kausalität betont, so hält er doch die Überordnung der unendlichen Substanz aufrecht. Ihre Harmonie ist nur zu verstehen, wenn sie alle von der einen geschaffen sind. Aber diese Urmonade ist nun eben nicht mehr die bloße Substanz und *causa sui*, sondern das lebendige geistige Urwesen, das in seinem Verstande das Reich der Möglichkeiten übersieht, um aus dessen unendlicher Menge diejenige zu wählen, die der vernünftige Wille bevorzugt. Die Welt also könnte anders sein, wenn Gott sie anders gewollt hätte. Sie besteht nicht, wie bei Spinoza, mit der logischen Notwendigkeit des Nichtandersseinkönnens, sie ist keine *vérité éternelle*, sondern *vérité de fait*. Gott ist notwendig, die Welt ist zufällig. Gott besitzt die Freiheit einer von den Vorstellungen nicht determinierten Wahl, er hat sie bei der Welterschöpfung angewendet. Daher sind auch die Gesetze, die er ihr mitgegeben hat, die mechanischen, nicht geometrische, auf dem Satz des Widerspruchs beruhende, sondern tatsächliche, zufällige, für uns nur empi-

Determinismus.

Zufälligkeit  
der Welt.

risch erkennbare Wahrheiten: lois de convenance. Sie sind von Gott gewählt zur Erfüllung der Zwecke seiner Weltschöpfung, und so muß sich der Mechanismus der Teleologie unterordnen. Die Welt erfüllt den ihr von Gott gesetzten Zweck gerade durch die gesetzmäßig mechanische Notwendigkeit ihrer Funktionen. So führt nicht nur der aristotelisch-kosmologische, sondern vor allem der physikotheologische Beweis zur Erkenntnis des Daseins Gottes.

Optimismus.

Aber diese Gedanken verlangten ihre Rechenprobe. Ist denn diese Welt wirklich so gut und schön, wie es darnach angesichts der göttlichen Güte und Allmacht erwartet werden müßte? Die alten Probleme der Theodicee, die schon den Stoikern und Neuplatonikern zu schaffen gemacht hatten, mußten Leibniz um so mehr beschäftigen, als er seine Lehre gegen Pierre Bayle zu verteidigen hatte, den skeptischen Gegner aller Vernunftreligion. Wie kommt das Übel, das Elend und die Sünde in die Welt? Mit dem Elend, dem physischen Übel, findet sich Leibniz durch die alten Argumente ab. Diese Übel bestehen nur für die sinnliche Empfindlichkeit und Begehrlichkeit; nur Scheinübel und Scheingüter sind es, welche den Eindruck der Ungerechtigkeit des Weltlaufs hervorbringen. Die physischen Übel sind zum Teil unvermeidliche Nebenwirkungen an sich zweckmäßiger Natureinrichtungen, zum Teil moralische Erziehungsmittel und im ganzen unerläßliche Folgen der Sünde. Schwieriger steht es für die Theodicee mit diesem moralischen Übel selbst, mit der Sünde. Wohl ist auch hier darauf hinzuweisen, daß das Gute nur neben dem Bösen möglich ist, weil beide Wertprädikate nur für die alternative Beurteilung Sinn haben, und weiterhin darauf zu vertrauen, daß der göttliche Weltplan schließlich auch das Böse zum Guten wenden wird. Aber die letzte Rechtfertigung muß Leibniz doch noch tiefer suchen. Auch das moralische Übel folgt aus dem metaphysischen Übel, der Unvollkommenheit der endlichen Dinge. Eine Welt muß aus endlichen Dingen bestehen, und solche sind ihrem Wesen nach unvollkommen. Um diese logische, ewige Wahrheit war bei der Weltschöpfung nicht herumzukommen. Bei keiner Weltmöglichkeit waren Unvollkommenheiten der endlichen Wesen zu vermeiden. Wenn wir deshalb auch von Gott wegen seiner Weisheit und Güte annehmen müssen, daß er diejenige unter den möglichen Welten gewählt hat, welche die geringste Unvollkommenheit und Übelhaftigkeit bei sich führte, so konnte diese Welt doch nicht eine vollkommen übellose sein. Leibniz leugnet nicht die Übel in der Welt, aber er behauptet, sie seien so gering als irgend möglich, und somit diese Welt die beste unter den möglichen. Das allein behauptet der Name Optimismus. Freilich, daß unsere wirkliche Welt die beste unter den möglichen sei, kann nicht empirisch bewiesen werden, weil wir sie nicht mit den übrigen Möglichkeiten, die wir ja nicht kennen, zu vergleichen vermögen, sondern es kann nur begrifflich aus der Güte und Weisheit Gottes als des vollkommensten Wesens oder der absoluten Monade postuliert werden.

### C. Die Philosophie der Aufklärung.

Die Ausbildung der großen metaphysischen Systeme, die sich, insbesondere seit Descartes, im engsten Zusammenhange mit der modernen Naturforschung und an der Hand der mathematisch-mechanischen Probleme vollzogen hatte, war von Schritt zu Schritt ein Triumph des rein weltlichen Denkens, ein sich immer mehr in sich selbst verstärkender Versuch, eine Weltanschauung *lumine naturali*, d. h. lediglich mit den Mitteln der natürlichen Erkenntnis zu gewinnen. Solange, wie noch bei Bacon, die Hauptsache dieser natürlichen Erkenntnis in der sinnlichen Erfahrung gesucht wurde, konnte neben der naturalistischen Weltansicht noch das Reich des Übersinnlichen als Erkenntnisgegenstand der Offenbarung im Sinne einer problematischen Ergänzung bestehen bleiben: sobald aber innerhalb der natürlichen Erkenntnis das logisch-mathematische Denken in den Vordergrund trat und dessen stolze Selbstgewißheit die Quelle alles übrigen Wissens in einer allumfassenden geistigen Realität fand, erhob sich die neue Weltweisheit zu dem Anspruche, die Gesamtheit des Wirklichen restlos zu durchdringen und die Wahrheit für sich allein in Anspruch zu nehmen. Mit diesem siegreichen Bewußtsein trat die Philosophie beim Beginn des 18. Jahrhunderts die Herrschaft in dem geistigen Leben der europäischen Völker an. Eine Anzahl von Grundüberzeugungen schien in der Naturforschung und in der durch sie bestimmten rationalen Philosophie gewonnen zu sein, und während die religiösen Weltanschauungen in unfruchtbarem Kampfe das öffentliche Leben durchwühlten, glaubte die wissenschaftliche Philosophie reif und befestigt genug zu sein, um mit ihren Prinzipien das Leben vernünftig zu gestalten. Die Vernunft hatte den Mut, sich in sich selber zu behaupten und sich im äußern durchzusetzen. Das ist der allgemeine Charakter des gewaltigen Zeitalters, dem man den Namen der Aufklärung gegeben hat und das sich in diesem Sinne selbst das philosophische Jahrhundert nannte, — der Zeit, die sich zutraute, aus der Vernunftserkenntnis heraus ihre Lebensverhältnisse zu regeln und an die Stelle des natürlich oder geschichtlich Gewordenen das von der Vernunft Erkannte und Verlangte, an die Stelle des Zeitlichen das Ewige zu setzen. Aus den Einsichten der Metaphysik sollten Werte des Lebens werden, und das Leben selbst verlangte, unter das Gesetz der Vernunft gestellt zu werden.

Geist des  
18. Jahrhunderts.

Aus diesem Grundzuge erklären sich alle Eigenarten der Aufklärungsphilosophie: ihre genauen Beziehungen zu der allgemeinen Literatur, vermöge deren sie mehr und mehr lehrend und werbend in das Bewußtsein weiter Kreise eindrang, aber auch in demselben Maße an Strenge und Sicherheit des wissenschaftlichen Wesens verlor, — ihr durchgängiges Bestreben, das vernünftig Erkannte zum Wertprinzip für die Beurteilung des Bestehenden zu machen und es mit aller Gewalt und Rücksichtslosigkeit zur Geltung zu bringen, — ihre Neigung, auf das Menschenleben, das sie

Grundzüge der  
Aufklärung.

zu regeln berufen schien, alle ihre Betrachtung und Untersuchung zu konzentrieren und so zuletzt sich aus der Weite der metaphysischen Systeme, von denen sie herkam, aus der intellektuellen Bemeisterung des Universums auf eine psychologische Besinnung und auf eine praktische Anthropologie zu verengern. Alle diese Züge sind schon bei dem Manne angelegt, der, gerade weil er nicht mehr ein geschlossenes System von großen Linien geschaffen, sondern der neuen Behandlungsweise der Probleme die schriftstellerisch wirksamste Form gegeben hat, als der führende Geist der Aufklärungsphilosophie gelten darf: John Locke.

Locke. I. Die psychologische Methode. Wie dereinst in Griechenland zur Sophistenzeit, so leitet sich auch in dieser Aufklärung die neue Denkart durch die Überzeugung ein, daß der erste und der letzte Gegenstand menschlicher Erkenntnis der Mensch sei. Wenn Descartes das Selbstbewußtsein als die erste Gewißheit aller metaphysischen Erkenntnis gerade in dem Sinne gewonnen hatte, daß darin die übergreifende Wahrheit einer universellen geistigen Realität enthalten ist, so wird für das 18. Jahrhundert dieses Selbstbewußtsein zu dem empirischen Wissen des einzelnen Menschen von sich selbst und seinen inneren Zuständen, von seinen Vorstellungen und seinen Wertungen, seinen Ideen und seinen Emotionen. Lockes „Essay concerning human understanding“ verdankt seine bestimmende Bedeutung für die gesamte folgende Philosophie wesentlich dem Umstande, daß er die Gedanken von der Welterkenntnis durch das natürliche Licht aus der lapidaren Darstellung der cartesianischen Metaphysik in die Sprache der empirischen Psychologie übersetzt hat. Von dem Streit der metaphysischen Systeme will er sich freihalten, um scheinbar voraussetzungslos nach der Entstehung und Entwicklung der Vorstellungen und der Wertungen zu fragen und darnach ihre Berechtigung und das Maß ihrer Geltung zu beurteilen. Aber diese psychologische Methode entfaltet sich mit naiver Selbstverständlichkeit in dem Rahmen einer populären Weltansicht, welche die Züge der cartesianischen Metaphysik an sich trägt. Kogitative und nichtkogitative Substanzen stehen sich als die Welt der Geister und der Körper gegenüber; die erkennende Seele weiß intuitiv und mit voller Sicherheit nur von sich selbst und ihren eigenen Zuständen; von den Körpern weiß sie nur insoweit, als deren Zustände sich durch den Wahrnehmungsprozeß in die seelischen Zustände der Empfindung umgesetzt haben; sie weiß eigentlich immer nur, daß da draußen etwas ist, ein Ding, eine Substanz, aber nicht, was diese Substanz an sich selbst ist. Oder wenigstens sie weiß nur, daß die nichtkogitative Substanz, der Körper, die quantitativen Bestimmungen des ausgedehnten, raumerfüllenden und im Raum beweglichen Dinges besitzt. Diese Eigenschaften werden dann die primären Qualitäten der Körper genannt, während die Bestimmungen der einzelnen Sinne wie Farben, Töne usw. als sekundäre Qualitäten nur den Sinn einer Wirkung der Körper auf die

wahrnehmende Seele haben. So wird die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten im Sinne von Galilei, Descartes und Hobbes aufgenommen und bekommt den skeptischen Anstrich, daß die Erkenntnis der Außenwelt zum mindesten als mit problematischen Bestandteilen durchsetzt erscheint.

Diese terministische Wendung des cartesianischen Prinzips führt bei Erkenntnislehre. Locke wie bei den älteren Nominalisten zu der Präponderanz der inneren Wahrnehmung, die für die ganze Aufklärungsphilosophie maßgebend geblieben ist. Das ganze Geschäft dieser Philosophie richtet sich auf die Selbsterfahrung des Menschen von dem Ursprung seiner Ideen und Emotionen. Vor dieser psychologischen Betrachtung erscheint das Selbstbewußtsein nicht mehr wie bei Descartes als in sich erfüllt von einer weltumspannenden Wahrheit, sondern vielmehr von Fall zu Fall in seinen einzelnen Zuständen bestimmt durch die Einwirkungen der Außenwelt. Insofern allerdings richtet sich die Polemik des ersten Buches von Lockes Essay, worin die Existenz eingeborener Prinzipien im Geiste bestritten wird, auch gegen die cartesianische Lehre, während sie in ihren einzelnen Argumentationen mehr die stoischen Auffassungen der zeitgenössischen Neuplatoniker im Auge hat. Das Entscheidende aber war, daß damit die Philosophie grundsätzlich auf den Standpunkt der genetischen Psychologie gestellt wurde: der Aufbau des Seelenlebens aus einfachen Elementen wurde das wesentliche Objekt der philosophischen Untersuchung; der Ehrgeiz des systematischen Denkens, das sich nicht mehr auf das Universum zu werfen sich getraute, fand hier ein neues Feld seiner Betätigung. Dabei kehrte zunächst in Lockes Erkenntnislehre der Dualismus der cartesianischen Metaphysik als der Gegensatz äußerer und innerer Erfahrung (sensation und reflection) wieder und fand jene folgerichtige Wertung, daß die intuitive Erkenntnis der reflection adäquater und sicherer sei als die der sensation. Aber die Psychologie der Erkenntnis führte bei der Betrachtung der Verbindung dieser Elemente zu einer neuen Wertung des rationalen Momentes. Das logische Denken ergab in der Auffassung der Verhältnisse zwischen den Ideen eine demonstrative Erkenntnis: und wie dereinst bei Occam, so erschien auch hier die demonstrative Wahrheit eben nur als ein Verhältnis der Vorstellungen untereinander und damit prinzipiell ausgeschlossen von jeder Beziehung auf eine transzendente Realität.

Eine solche Erkenntnistheorie stellte somit ebendieselbe metaphysische Lebensansicht. Weltansicht in Frage, die sie in ihrer naiven Popularität voraussetzte. Aber gerade diese selbstverständliche Anlehnung an das allgemeine Bewußtsein, die schlichte, wasserhelle Klarheit der Darstellung, die verständige Abwägung des praktisch Erreichbaren und die sichtliche Vermeidung aller Kühnheit und aller Tiefgründigkeit eines lebensfremden Grübelns, — das waren typische Vorzüge, die Locke zum Liebling der Aufklärung gemacht haben, obwohl von seinen Darlegungen nur metho-

disch-formale Anregungen, keine irgendwie eindrucksvollen sachlichen Prinzipien ausgehen konnten. Er formulierte mit glücklicher Klarheit und Einfachheit die Durchschnittsansicht des gebildeten Menschen, wie sie sich allmählich aus der gesamten wissenschaftlichen Bewegung niedergeschlagen hatte; er wendete das Prinzip der mechanischen Erklärung auch auf seine genetische Psychologie an, wenn er aus den einfachen Elementen die gesamten Komplexe von Ideen und Emotionen abzuleiten unternahm; er blieb mit der allgemeinen Meinung im Einklang, wenn er auf ethischem Gebiete die Autorität eines herrschenden, lohnenden und strafenden Willens, mochte es der der Gottheit oder des Staates oder der Sitte sein, zum ausschlaggebenden Prinzip machte; er fand sich in der Religionsphilosophie mit dem thomistischen Prinzip zurecht, das eine weitgehende Übereinstimmung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion behauptete und für die Geheimnisse der Offenbarung keinen Widerspruch gegen die Einsichten des natürlichen Lichtes anerkannte; er wurde in der Staatslehre zum wirksamen Lehrer der Prinzipien der konstitutionellen Monarchie, bei deren Begründung durch Wilhelm von Oranien er mitgewirkt hatte. So leitete er überall das aufklärerische Philosophieren ein, das keine neuen schöpferischen Prinzipien erzeugte, wohl aber den erworbenen Schatz der neuen Erkenntnis mit seiner psychologischen Methode durcharbeitete, für das allgemeine Bewußtsein flüssig machte und zu praktischer Lebensgestaltung überführte. Deshalb begegnet man seinem Vorbild und seiner Einwirkung auf allen den Wegen, in denen sich diese große kulturelle Entwicklung durch die ganze Literatur des 18. Jahrhunderts hindurch ausgelebt hat.

Nominalismus.

II. Die Erkenntnistheorie. Die psychologische Auflösung des metaphysischen Denkens, welche in Lockes Untersuchungen angelegt war, vollzog sich bei seinen englischen Nachfolgern im wesentlichen an der Kritik der beiden Grundbegriffe, denen die naturwissenschaftliche Metaphysik eine neue und scharfe Prägung gegeben hatte: der Substanz und der Kausalität. Das Prinzip aber, nach welchem diese Kritik geübt wurde, lag wesentlich in der Frage, inwieweit die begrifflichen Voraussetzungen, die in jenen metaphysischen Kategorien stecken, durch die psychologische Entwicklung der Vorstellungen begründet erscheinen. Dabei war in letzter Instanz die ebenfalls von Locke aufgenommene nominalistische Grundansicht entscheidend, wonach die Allgemeinvorstellungen ihren Wahrheitswert nur aus den von der Empfindung vermittelten Einzelvorstellungen erhalten sollten, aus denen sie genetisch erwachsen.

Substanzbegriff.

Die zersetzende Kraft dieses Prinzips machte sich zuerst an dem Begriffe der Substanz geltend, — vermöge der einfachen Besinnung darauf, daß das „Ding“ selbst im Unterschiede von seinen Eigenschaften kein Objekt der Empfindung, sondern nur eine begriffliche Form der Deutung von der Zusammengehörigkeit der Empfindungen ist. Hatte schon Locke

gelehrt, die Substanz sei nur der unbekannte Träger wahrgenommener Eigenschaften, so fand Bischof Berkeley, daß diese Annahme des Unbekannten ebenso unnötig wie unbegründet sei, — daß das, was man ein Ding nennt, niemals etwas anderes bedeutet und bedeuten könne als einen mehr oder minder konstanten Komplex von Eigenschaften und daß es eine Schulfiktion sei, dahinter noch ein metaphysisches Etwas wie eine Substanz zu suchen. Diese seine Kritik beschränkte sich aber auf die übliche Annahme der nichtkognitiven Substanzen, der Körper. Diese verloren ihm damit ihren metaphysischen Boden, ihr Sein war nur noch gleichbedeutend mit ihrem Vorgestelltwerden (*esse = percipi*); sie verwandelten sich in Komplexe von Ideen. Deshalb hat man diese Lehre Berkeleys damals Idealismus genannt, die Auflösung der Körperwelt in „Ideen“. Es war die unvermeidliche Konsequenz jener Präponderanz der inneren Wahrnehmung, die in Lockes psychologischer Wendung der cartesianischen Selbstbewußtseinslehre angelegt war, und die metaphysische Realität der Körperwelt, die nur noch problematisch gegolten hatte, wurde nun ausdrücklich verneint. Nur durch die Unterscheidung der von Gott gegebenen Ideen und der von Gott gewollten Ordnung dieser Ideen von den willkürlichen Zusammenfügungen der Ideenelemente in den endlichen Geistern vermochte Berkeley den Rest des Gegebenen und Wirklichen in der Außenwelt zu retten. Aber dieser Idealismus behandelte die Ideen als die Tätigkeiten und Zustände der Geister: er behielt also die *res cogitantes*, den unendlichen göttlichen Geist und die endlichen Einzelgeister, als metaphysische Substanzen übrig, und insofern zeigt Berkeleys Weltanschauung ein spiritualistisches Gepräge, das an die Lehre von Malebranche erinnert und ihr angenähert werden konnte.

Die vollständige Auflösung des Substanzbegriffs gelang erst dem Scharfsinn des größten Denkers der Aufklärungszeit: David Hume. Sie begründete sich bei ihm durch das Prinzip des Sensualismus, daß in der Seele keine Idee sein könne, die nicht das Abbild irgendeiner „Impression“, eines Erlebnisses innerer oder äußerer Wahrnehmung, sei. Nun wird aber das „Ding“ durch keine Art von Empfindung wahrgenommen: die seiner Idee zugrunde liegende Impression kann deshalb nur in dem Eindruck des sich wiederholenden, gleichmäßigen Tuns in dem Erlebnis derselben Empfindungsverbindungen bestehen. Diese Kritik gilt aber für alle Substanzen, für die kognitiven ebenso wie für die nichtkognitiven: auch das Ich ist nur ein Bündel von Vorstellungen.

Dieselbe Argumentation trifft auch für die Kategorie der Kausalität zu. Schon die Okkasionalisten hatten verstanden, daß zwischen Ursache und Wirkung kein logisches, analytisch einzusehendes Verhältnis besteht: aber auch die Wahrnehmung zeigt immer nur das *post hoc*, niemals das *propter hoc*. Die „Impression“ für die Idee der Kausalität steckt also weder in der einzelnen Wahrnehmung noch in der Zeitfolge der Wahrnehmungen, sondern wieder nur in dem Eindrücke der gewohnheitsmäßig wiederholten

Reihenfolge von Vorstellungstätigkeiten. Hier wie bei der Substantialität ist das wahrhaft zugrunde liegende Erlebnis nicht ein Verhältnis zwischen den Dingen oder ihren Zuständen, sondern nur ein solches zwischen den Vorstellungstätigkeiten: es beruht auf der Assoziation, die sich durch Gleichzeitigkeit oder unmittelbare Folge der Vorstellungen zwischen diesen erzeugt, der Berührungsassoziation. So steht Humes durch ihre Wirkung auf Kant berühmt gewordene Kausalitätskritik im genauesten Zusammenhang mit den Prinzipien der Assoziationspsychologie, welche im Gefolge der Lehre von Hobbes sich in England weiter entwickelt hatte und in Männern wie Hartley und Priestley ihre klassischen Vertreter gefunden hat.

Das Ergebnis dieser tiefeinschneidenden Untersuchungen war für Positivismus. Hume, daß er die durch die Begriffe der Substanz und der Kausalität vermittelten Deutungen der Erfahrung als etwas niemals vollkommen zu Begründendes darlegte: unter diese Kritik fielen aber nicht nur alle metaphysischen Systeme, sondern auch alle Theorien der Naturforschung. In diesem Sinne hat man Hume auch hinsichtlich seiner philosophischen Lehren meist als Skeptiker charakterisiert. Aber es ist zu bedenken, daß seine Kritik nur die theoretische Wissenschaft, die sich auf der Erfahrung aufbauen wollte, mitsamt ihren metaphysischen Zuspitzungen traf und treffen wollte, daß Hume dagegen die Erfahrung selbst als vollgültig anerkennt und als praktisch brauchbar bestehen läßt, soweit sie ganz ehrlich und ohne die Einmischung erschlichener Begriffsverhältnisse wie der Substantialität und der Kausalität, sich auf die Feststellung von Tatsachen, auf die einzelnen Erlebnisse und ihre räumlichen und zeitlichen Zusammenhänge beschränkt. In diesem Sinne ist er der Begründer des Positivismus in der modernen Philosophie. Er beschränkt das Wissen auf die Tatsachen und lehnt jede begriffliche Deutung, die hinter den Tatsachen metaphysische Zusammenhänge sucht, grundsätzlich ab. Die einzige rationale Erkenntnis, die darnach für ihn übrig bleibt, ist die der Mathematik, insofern als darin nur die immanenten Quantitätsverhältnisse zwischen den Vorstellungen untersucht und keine Behauptungen über die metaphysische Realität ausgesprochen werden.

Condillac. Zu ähnlichen positivistischen Ergebnissen gelangte die erkenntnis-kritische Bewegung in Frankreich. Hier wirkten die Lockeschen Anregungen im Gegensatz zum cartesianischen Rationalismus durch die Verstärkung seiner empiristischen und sensualistischen Gegner, und von Anfang an spielten dabei die skeptischen Neigungen in dem Sinne ihre Rolle, wie sie von Gassendi schon in weltmännischer Weise mit den naturwissenschaftlichen Theorien verbunden worden waren. Die Abneigung gegen metaphysische Systembildung galt hier zum Teil als Sache des feinen Geschmacks und wurde in dieser Weise mit dem „Point de système“ auch von Anhängern der Newtonschen Mechanik wie etwa Maupertuis empfohlen. Es kam die Wirkung von Pierre Bayle und seiner Bestreitung aller theoretischen Erkenntnis des Übersinnlichen hinzu, und

so blieb schließlich hier als Philosophie nur noch die Analyse de l'entendement humain übrig, der man später, weil sie wesentlich doch im Lockeschen Sinne eine Lehre vom Aufbau der Ideen war, den Namen Ideologie gegeben hat. Ihr bedeutendster Vertreter ist Condillac, der zuerst nur die Lockesche Lehre bei seinen Landsleuten einführte und verteidigte, dann aber ihr in seinem *Traité des sensations* ein durchaus sensualistisches und positivistisches Gepräge gab. Er führte darin mit Hilfe der später viel zitierten Fiktion von der sukzessive belebten Bildsäule aus, daß nichts in der Seele sei, was nicht irgendwie durch die Sinne ihr zugeführt wäre, und entwickelte die ganze Reihe einerseits der Ideen bis zu den abstrakten Begriffen und Sätzen, andererseits der Emotionen bis zu den feinsten Formen des moralischen Fühlens und Wollens aus der allmählichen Umbildung und Verknüpfung der seelischen Urgebilde, der Empfindungen. Er gründete darauf ganz im Sinne der alten Semeiotik, der sich schon Locke in seiner Sprachphilosophie angeschlossen hatte, seine positivistische Methodologie. Alles Erkennen beruht darauf, daß der Inhalt der Wahrnehmung im Bewußtsein analysiert, seine Bestandteile nach ihrer Isolierung mit lautlichen oder graphischen Zeichen eindeutig fixiert und dann die mit der Bedeutung dieser Zeichen gegebenen Verhältnisse derselben in Gleichungen oder gleichungsartigen logischen Formen dargelegt werden. So ist das wissenschaftliche Denken ein Rechnen mit den Zeichen für die menschlichen Vorstellungen; aber eben deshalb bleibt seine Beziehung zu einer transzendenten Wirklichkeit vollkommen problematisch. Damit mündet auch die Erkenntnistheorie der ideologischen Schule, wie sie Condillac in seinem posthumen Werk *Langue des calculs* niedergelegt hat, in eine durchweg antimetaphysische Auffassung.

Die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts stand diesem Ergebnis anfänglich so fern wie möglich, näherte sich aber ihm ebenfalls mit schnellen Schritten. Die Lehre von Leibniz hatte durch Christian Wolff die systematische Gestalt gewonnen, die ihr in des Philosophen eigener Darstellung mangelte. Aber sie hatte dabei einen Teil ihrer Feinheit und ihrer inneren Lebendigkeit um so mehr eingebüßt, als das tiefste und bedeutendste Werk von Leibniz, die *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, nicht an die Öffentlichkeit getreten war und bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus verborgen blieb. Leibniz hatte darin mit fortlaufender Kritik des Lockeschen Essays seine eigene Lehre von dem Verhältnis der zufälligen zu den ewigen Wahrheiten, des empirischen zu dem rationalen Wissen als einen Entwicklungsprozeß nach den Prinzipien seiner Monadologie begriffen. Diese feinste Lösung des Problems des Eingeborenen in der Seele blieb unbekannt und unwirksam. Wolff vermochte nur rationale und empirische Wahrheit einander äußerlich gegenüberzustellen, in der Meinung, daß sie von verschiedenen Ausgangspunkten her in der Sache zusammentreffen müßten, und daß es deshalb von jedem Gegenstande eine rationale und eine empirische Wissenschaft gebe, die

in ihren Ergebnissen schließlich übereinstimmten. Er hatte dann mit dem Geschick, aber auch mit der Pedanterie eines erfolgreichen Kathedermannes dies System der Wissenschaften entworfen und in einem weitläufigen Komplex von Lehrbüchern, teils deutschen, teils lateinischen, ausgeführt. Eine erzieherische Gründlichkeit ging von diesen Lehrbüchern und von der Tätigkeit seiner zahlreichen Schüler, die sie zum Teil noch vermehrten, an den deutschen Universitäten aus. Aber in der Entwicklung seiner Schule brach sich Schritt für Schritt das empirische Moment immer mehr Bahn, um allmählich die Reste des metaphysischen Denkens zu verdrängen. Darin machten sich von Anfang an und in steigendem Maße die Einflüsse der englischen und der französischen Literatur geltend: aber es war doch auch von vornherein in Deutschland das Grundmotiv der Aufklärung wirksam gewesen, das auf Nutzbarmachung und Popularisierung der Wissenschaft ausging. So hatte Christian Thomasius seinen Kampf gegen Vorurteile und Mißbräuche mit wirksamer Agitation geführt, und selbst die Wolffsche Lehre hatte den Ehrgeiz, ebenso gemeinnützig wie sicher begründet zu sein.

Rationalismus  
und Empirismus  
in Deutschland.

In der wissenschaftlichen Bewegung der Erkenntnislehre, die sich aus und neben der Wolffschen Schule vollzog, war die immer neu gewendete Frage die nach dem Verhältnis zwischen den rationalen und empirischen Momenten der Wissenschaft, und gerade die psychologische Betrachtungsweise lief darauf hinaus, wieviel von seinen Einsichten der Mensch dem Wesen seines eigenen Denkens und wieviel er der Einwirkung der Außenwelt verdanke. In den rationalen oder im eigentlichen Sinne philosophischen Teilen seines Systems hatte Wolff mit virtuoser Handhabung der sogenannten geometrischen Methode aus den formalen Grundprinzipien die sachlichen Erkenntnisse mit scheinbar streng syllogistischem Fortschritt herzuleiten versucht. Dieser geometrischen Methode traten zum Teil im Anschluß an den englischen Empirismus die Leipziger Erfahrungsphilosophen Rüdiger und Crusius mit dem wichtigen Argumente entgegen, zwischen Mathematik und Philosophie bestehe der fundamentale Unterschied, daß die Erkenntnis der ersteren auf selbsterzeugte Vorstellungsgebilde, die der letzteren dagegen auf die gegebene Wirklichkeit gerichtet sei. Andere wie Heinrich Lambert in seinem „Organon“ versuchten den Geltungsbereich der einen und der anderen Erkenntnisweise gegeneinander abzugrenzen, ohne dabei zu festen und haltbaren Ergebnissen zu gelangen. Mehr und mehr aber siegte dabei im Laufe der Zeit der Empirismus über den Rationalismus, und den wesentlichsten Beitrag zu diesem Vorgange lieferte die immer mehr sich ausbreitende Herrschaft der empirischen Psychologie als der Grundwissenschaft. Sie bedeutete damals nicht viel anderes als eine auf Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung begründete Sammlung von Tatsachen des Seelenlebens, und sie kam damit der allgemeinen Neigung der zeitgenössischen Literatur entgegen, in welcher die Beschäftigung des Individuums mit sich selbst und mit anderen Indi-

viduen das Hauptinteresse ausmachte. Die einzige Richtung, in der diese deskriptive Psychologie einen Anlauf zur theoretischen Verarbeitung der Tatsachen machte, war die Aufsuchung psychologischer Gattungsbegriffe, die sich in dem System der sogenannten Vermögen der menschlichen Seele darstellten. In dieser Richtung lag denn auch der bemerkenswerteste Ertrag der ganzen Bewegung, den wir darin zu suchen haben, daß die Stellung des Gefühls als einer psychologischen Grundfunktion neben dem Vorstellen und dem Wollen aus ästhetischen Motiven erkannt und von Männern wie Sulzer, Mendelssohn und Tetens immer deutlicher hervorgehoben wurde.

Gerade in dieser Vorherrschaft der empirischen Psychologie zeigte sich nun aber die anthropologische Verengung der Aufklärungsphilosophie. Wohl gewann diese damit eine gewisse Breite der Erfahrung auf dem Gebiete des menschlichen Lebens und damit einen lebendigen Zusammenhang mit dem allgemeinen Bewußtsein und der allgemeinen Literatur: aber sie verlor damit auch den Mut des darüber hinausführenden Denkens, und jene skeptischen Folgerungen, zu denen die englische und die französische Aufklärung fortschritt, leisteten immer mehr der metaphysischen Timidität Vorschub, mit der man sich von den aussichtslosen Grübeleien über die letzten Probleme zu einer praktischen Behandlung dessen, was den Menschen angeht, wenden zu dürfen meinte. Die Popularphilosophie, welche diesem Zuge folgte, hatte das große Verdienst, durch schlichte und geschmackvolle Darstellung in der Tat die Aufklärung zu verbreiten, deren sie sich rühmte, und sie hatte darin einen ganz unermeßlichen kulturellen Wert. Aber um ihre wissenschaftliche Tiefe und um ihre innere Klarheit stand es nicht ebenso gut. Auch ihre wirksamsten Vertreter wie *Schiller!* Abel, Moses Mendelssohn und Friedrich Nicolai machten sich nicht klar, daß, wenn sie mit geringschätziger Ablehnung der, wie sie meinten, künstlichen und verstiegenen Systeme der Metaphysik immer nur an den gesunden Menschenverstand ihrer Leser appellierten, sie dabei im Grunde genommen mit den ganz unkritisch aufgenommenen Voraussetzungen der Weltansicht des gemeinen Bewußtseins operierten.

Empirische  
Psychologie.Popular-  
philosophie.

Über dieses Verhältnis kam in letzter Instanz auch der Versuch nicht hinaus, den unter der Führung von Thomas Reid die schottischen Philosophen unternahmen, um den Tatbestand des gesunden Menschenverstandes wissenschaftlich nach induktiver Methode zu kodifizieren. Im lebhaften Gegensatze gegen die Entwicklung, welche die englische Philosophie von Locke bis zu Hume durchgemacht hatte, und gegen die dem gemeinen Bewußtsein paradoxen Folgerungen, zu denen Berkeley und Hume ihnen gekommen zu sein schienen, lehnten sie sich an die Ergebnisse der moralphilosophischen Bewegung an, worin die Ursprünglichkeit des ethischen und des ästhetischen Gefühls erkannt zu sein schien, und in der Meinung, daß auf allen Gebieten eine solche letzte Gemeinsamkeit in dem Wesen des menschlichen Geistes gegeben sein müsse, wollten sie diesen „Commonsense“ auf dem Wege vergleichender Analyse des tatsächlichen Erkennens,

Schotten.

Fühlens und Wollens ausfindig machen. Gerade damit aber blieben sie in der empirischen Feststellung von Durchschnittsmeinungen stecken, und so umsichtig und feinfühlig sie ihre ausgebreiteten Analysen ausspannen, so erhob sich doch ihre Leistung niemals über die Behauptung unfruchtbarer Selbstverständlichkeiten.

Ethischer  
Psychologismus.

III. Die Moralphilosophie. Auch die ethische Entwicklung der Aufklärung steht durchweg unter dem Zeichen der psychologistischen Methode. Mehr noch als auf den anderen Gebieten, sind auf diesem die Engländer die Führer gewesen, und bei ihnen enthielt das „Selfish system“ von Hobbes vermöge seines rücksichtslosen Naturalismus die dauernde Anregung zu einer entgegengesetzten Begründung und Erklärung des sittlichen Lebens. War dort der Versuch gemacht, auf den Selbsterhaltungstrieb alle Formen des Wollens zurückzuführen und auch das sittliche Wollen als die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bedingte Willensweise des wohlverstandenen Interesses darzulegen, so reizte das die Gegner zur Aufsuchung ursprünglicher Motive des sittlichen Lebens in der menschlichen Natur. Hier fand daher die Behauptung von dem Eingeborenssein prinzipieller Bestimmungen in der Seele mehr Anerkennung als im Bereiche des theoretischen Lebens. In der Lehre von Cumberland führte dies Bestreben noch während des 17. Jahrhunderts zu scharfer Formulierung. Und doch bestand zwischen den gegensätzlichen Auffassungen auch hier die Gemeinschaft, daß die Fundamente der Ethik unabhängig von aller religiösen Metaphysik im Wesen des Menschen gesucht werden sollten. In der Tat stießen während der großen und reichen Entwicklung, die damals die Moralphilosophie in England gefunden hat, die Lebensauffassungen der modernen Welt heftig aufeinander: denn es handelte sich nach den Wandlungen, welche die Weltansicht durch die wissenschaftlichen Kämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts erfahren hatte, um die Besinnung darauf, welche Aufgaben und welche Aussichten eine rein weltliche Philosophie für den Menschen zu begründen vermochte. Lange Zeit war die Menschheit gewohnt gewesen, die Vorschriften ihrer Moral auf die übersinnlichen Beziehungen des Menschen zu gründen. Je mehr diese aus dem Bereiche der theoretischen Philosophie ausgeschlossen wurden, je mehr überhaupt die Möglichkeit der metaphysischen Erkenntnis in Frage gestellt war, um so mehr kam es darauf an, eine von den theoretischen Voraussetzungen der Weltansicht unabhängige Begründung der Moral zu finden.

Bayle.

Dies Bestreben tritt in der Aufklärungsphilosophie auch da hervor, wo es sich nicht wie in der Hauptlinie der englischen Moralphilosophie auf dem psychologischen Wege befindet. Von charakteristischer Bedeutsamkeit ist in diesem Sinne die Stellung von Pierre Bayle, dem großen Gelehrten, welcher der modernen Welt die erste Enzyklopädie gegeben hat. Er schließt in gewissem Sinne die Reihe der französischen Skeptiker, die

aus der Stimmung der Renaissance und des cartesianischen Rationalismus erwachsen waren, mit der eindrucksvollsten Energie des prinzipiellen Zweifels ab. Sein ausgebreitetes Wissen läßt ihn die in der Theologie und in der Philosophie gegensätzlichen Theorien durcheinander bestreiten. Der brennende Wahrheitsdurst, der ihn durch einen mehrfachen Wechsel der Konfession hindurchgetrieben hat, endet mit der Einsicht in seine Unstillbarkeit. Es gibt keine metaphysische Erkenntnis für den Menschen, weder in der Theologie, sofern sie eine rationale Darlegung und Begründung der Offenbarung sein will, noch in der Philosophie, die nur mit der natürlichen Erkenntnis von Vernunft und Erfahrung arbeiten soll. Darum hält Pierre Bayle jede Art von natürlicher Religion für ausgeschlossen und verkündet das Verdienst des Glaubens wegen der Vernunftwidrigkeit und Unbegreiflichkeit seines Inhalts. Aber, was der theoretischen Vernunft des Menschen versagt ist, das ist mit voller Gewißheit und unverbrüchlicher Sicherheit in der praktischen Vernunft, im Gewissen vorhanden. Die Stimme der Pflicht ist durch theoretische Einsicht nicht zu begründen noch zu bestreiten: sie spricht mit voller Selbstherrlichkeit. Darum ist die Moral des Menschen von seinen theoretischen Meinungen, von seinen wissenschaftlichen Ansichten und auch von seinen religiösen Glaubensüberzeugungen völlig unabhängig. Die Sittlichkeit ist kein Vorzug der Erkenntnis, sie beruht in sich selbst. Von dieser Auffassungsweise her gewann Pierre Bayle die Möglichkeit zu einer vorurteilslosen Würdigung der großen Charaktere der antiken Welt, zugleich aber auch die lebendige und aus seinen Schriften auf die Welt wirkende Überzeugung der Toleranz, wonach der Staat sich um die religiösen Meinungen seiner Bürger geadesowenig wie um deren sonstige Ansichten zu kümmern und sich nur an ihr Wollen und Handeln zu halten habe. Bei Bayle erscheint die praktische Vernunft völlig unabhängig von der theoretischen: aber seine energische Betonung dieser Selbständigkeit führt noch weder zu einer genaueren Untersuchung darüber, worin die moralische Vernunft ihrem seelischen Wesen nach bestehe, noch zu einer sicheren Umgrenzung dessen, was sie inhaltlich verlangt.

Das waren die Aufgaben, denen die englischen Moralisten im 18. Jahr-Shaftesbury. hundert erfolgreich nachgegangen sind. In beiden Richtungen hat dem neuen Geiste Lord Shaftesbury den entscheidenden Ausdruck gegeben. Sachlich konzentriert er die Lebensauffassung um die Idee der Persönlichkeit. Die weltliche Moral gipfelt in der Aufgabe des Individuums, sich selbst auszuleben, alle seine Kräfte zu entfalten, alle Seiten der in ihm gegebenen Anlage zu voller Entwicklung zu bringen und damit sein Leben zu harmonischer Einheit zu gestalten. Es war darin ein Abglanz des antiken Ideals der Kalokagathie, die den Menschen zugleich edel und glücklich machen sollte. Alle Gegensätze seiner Natur, die egoistischen und die sozialen, die sinnlichen und die geistigen Triebe sollten in dieser harmonischen Lebensgestaltung gleichmäßig ihr Recht finden und so das

Individuum aus seiner natürlichen Anlage heraus sich zur edlen Persönlichkeit entwickeln. Dies Lebensideal der Virtuosität erhob sich in Shaftesburys künstlerischem Geiste aus einer universellen und optimistischen Anschauung, welche durchweg die Züge der Renaissance an sich trug. Eine derartige Steigerung der Individualität zur gereiften Persönlichkeit erschien nur möglich durch das Einleben des Einzelnen in die großen Zusammenhänge des Weltlebens, durch den Enthusiasmus, mit dem das Individuum sein eigenes Leben als das des Ganzen fühlen und gestalten sollte. Es war eine rein weltliche und wahrhaft humane, aber nicht eine beschränkte, sondern eine universelle und kosmische Moral, die Shaftesbury in sich verkörperte, und deren Glanz von ihm aus über die Aufklärungsphilosophie bis zu den begeistert sich ihm anschließenden deutschen Dichtern wie Herder und Schiller ausströmte. Es war die höchste Formel für jenes Zeitalter, dem der einzelne Mensch und seine Innengestaltung zu harmonischem Glück das Wertvollste war, — dabei in seiner ganzen Zeichnung ein durchaus aristokratisches Ideal gesteigerten Menschentums von intellektueller und künstlerischer Bildung, getragen von einem hohen Schwunge harmonischer Weltanschauung, welche die Gegensätze des körperlichen und des seelischen Lebens in die göttliche Einheit untertauchte.

Persönlichkeits-  
und Vollkommen-  
heitsmoral.

Damit war aus antikem Geiste heraus mit echt griechischer Idealität eine sachliche Vertiefung der ethischen Prinzipien gegeben, die in den rein metaphysischen Formulierungen der deutschen Schule unter dem Namen der Vollkommenheit und in der praktischen Zuspitzung unter dem Gesichtspunkte der Aufklärung charakterisiert zu werden pflegten. Die Vervollkommnung des Individuums, die als die natürliche Entfaltung seines innersten Lebenstriebes, als die Betätigung seines Wesens und zugleich seines Rechts und seiner Pflicht angesehen wurde, bildet den Inbegriff dieser Lebensanschauung, und man versteht, wie in dem Zeitalter der Aufklärung alle Formen der Gemeinschaft, alle Arten menschlichen Lebenszusammenhanges unter dem Gesichtspunkte betrachtet und beurteilt wurden, welchen Ertrag sie für diesen letzten und höchsten Lebenszweck abzuwerfen versprächen. Selbst in den oft kleinlichen und pedantischen, manchmal recht engherzigen und kleinbürgerlichen Formen, welche diese Individualitätsmoral namentlich in der deutschen Aufklärung angenommen hat, bleibt doch das Bewußtsein von dem Recht und der Pflicht der Persönlichkeit das wertvolle und entscheidende Prinzip. Wenn bei Hobbes das Individuum in letzter Instanz nur wie ein ganz auf sich selbst gestelltes Atom immer mit seiner eigenen sinnlichen Selbsterhaltung beschäftigt schien, so kommt in der Aufklärungsmoral direkt oder indirekt das Prinzip der Monadologie zur Geltung, wonach die Persönlichkeit als metaphysische Potenz mit ihrem eigenen Leben und seiner inneren Gestaltung das Universum auslebt. Dieser metaphysische Hintergrund der rein weltlichen Persönlichkeitsmoral ist auch maßgebend, wo er, wie bei

Shaftesbury, in den unbestimmteren Formen einer an die Antike oder die Renaissance angelehnten Weltanschauung auftritt.

Je mehr allerdings in dem Fortschritt der psychologistischen und positivistischen Bewegung diese Voraussetzungen zurücktraten und sich verdunkelten, um so mehr vertauschte diese eudämonistische Ethik das Shaftesburysche Ideal wieder mit den empirischen Interessen des Individuums, und dann blieb das letzte Wort bei der Psychologie von Hobbes, wonach der Mensch niemals etwas anderes wollen kann, als was zur Erhaltung und Förderung seines eigenen Daseins zu dienen vermag. Unter dieser psychologischen Voraussetzung nahm die englische Moral diejenige Wendung, welche man mit dem Namen des Utilismus bezeichnet. Denn unter dieser Voraussetzung bedurfte man eines Kriteriums, um unter den Motiven und den Handlungen, welche sämtlich auf die Befriedigung des Lustbedürfnisses der wollenden und handelnden Individuen gerichtet sein sollten, diejenigen zu charakterisieren, welche als die sittlichen gelten dürfen: und dazu fand sich dann nur das Merkmal des Erfolges für die Lust oder Unlust der Nebenmenschen. In den Kreisen der Assoziationspsychologen mußte diese Konsequenz gezogen werden: das geschah nicht nur in England, sondern ebenso in Frankreich, wo namentlich Lamettrie und Helvetius die erzieherischen Mächte der Gesellschaft für die Umbildung der individuellen Wertungen ausführten. Denn innerhalb der empirischen Welt konnte für das Verlangen eines derartigen eventuell mit dem Glückstreben des Individuums in Konflikt tretenden Wollens und Handelns nur bei der übergreifenden Gewalt des Staates oder der Gesellschaft die Sanktion des Sittengebotes gefunden werden, welche die theologischen Utilisten wie Paley nach altgewohnter Weise in dem göttlichen Willen suchten. In beiden Fällen aber war es das einfachste, die Motive des sittlichen Handelns bei dem an sich naturalistisch indifferenten oder gar rein egoistischen Menschen wiederum in den Folgen für seine Glückseligkeit zu sehen, die er von der Macht des autoritativen Willens zu erwarten hätte. Aber alle diese auf den Lust- oder Unlusterfolg der Handlung bezüglichen Merkmale ergaben schließlich nur formale und keine allgemeingültig inhaltlichen Bestimmungen, und so blieb letzten Endes nur das Prinzip ihrer quantitativen Abmessung übrig; als die sittliche Handlung sollte diejenige gelten, welche das größte Maß von Lust für die größte Anzahl herbeizuführen imstande wäre. Diese quantitative Schlußform der englischen Moralphilosophie hat Jeremy Bentham eingeführt: die Gesichtspunkte der Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt, welche bei legislatorischen Maßregeln die letztentscheidenden sein sollen, galten ihm als ausreichend auch für die Kriterien der persönlichen Sittlichkeit, und seine Lehre mit dem großen Eindruck und Einfluß, den sie zur Folge hatte, zeigt wieder am deutlichsten in der Aufklärungsphilosophie selbst den Übergang aus der Moral der Persönlichkeit in die Moral der Masse.

Das zweite Moment, worin Shaftesbury einen vorbildlichen Einfluß ausgeübt hat, betrifft die Frage der Erkenntnisquelle des sittlichen Bewußtseins. Die Ablösung der weltlichen Moral von aller metaphysischen Theorie und die Verlegung des Inhalts der Sittlichkeit in die Persönlichkeit führten zusammen dazu, daß das moralische Bewußtsein nur in dem unmittelbaren Erlebnis der Seele gegeben sein konnte, womit sie jenen Trieb der Selbstentfaltung und der inneren Steigerung in sich erfährt. Nicht somit ein theoretisches Wissen, sondern ein unmittelbares Gefühl liefert die Inhalte des Gewissens, und es entsprach durchaus der ästhetischen Färbung von Shaftesburys Welt- und Lebensansicht, daß er wie die Auffassung des Schönen, so auch die des Guten für eine Sache des Geschmacks, d. h. eines ursprünglichen beweisunfähigen, aber auch nicht beweisbenötigten Gefühls ansah. Die Analogie zwischen dem Guten und dem Schönen, zwischen dem ethischen und dem ästhetischen Geschmack ist von ihm her einer der bezeichnendsten Züge in der gesamten Aufklärungsliteratur. Die Betrachtung ihrer Ähnlichkeit und Verwandtschaft hat im Sinne Shaftesburys auch die Moral inhaltlich bestimmt und die Gestaltung des Lebens zum Kunstwerk als letzte Aufgabe des reifen Menschen erscheinen lassen: die Aufmerksamkeit auf ihre Verschiedenheit und die Nötigung, ihre Grenzen gegeneinander festzusetzen, hat die Anfänge der modernen Ästhetik in England ebenso wie in Deutschland bestimmt; ja sie hat über diese Anfänge hinaus auch die großen Formen der ästhetischen Theorie beeinflußt. Denn ihnen allen ging vorbereitend in der englischen wie in der deutschen Literatur die vielseitige Untersuchung darüber vorher, welches die Stellung des ästhetischen Lebens zu dem intellektuellen und dem moralischen sei. Auf der einen Seite war die Ansicht von Leibniz maßgebend, der nach seiner Unterscheidung des sinnlichen und des vernünftigen als des unteren und des oberen Erkenntnisvermögens die Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Vorstellung, d. h. als verworrene Wahrheit definiert hatte. Von hier aus bestimmte Wolffs Schüler Alexander Baumgarten der „Ästhetik“ als der Theorie des niederen Erkenntnisvermögens ihre Stelle im System der Wissenschaften als Seitenstück zur Logik, und so hatte die Wissenschaft vom Schönen mit dem Namen, den sie von da an führen sollte, zunächst eine abschätzig und wenig adäquate Würdigung ihres Gegenstandes überkommen, wonach ihr das Schöne im besten Falle als das sinnliche Symbol des Wahren galt. Diese Auffassung gestaltete sich im Zusammenhange mit der neuen psychologischen Einteilung bei Männern wie Home und Burke in England, wie Meier, Sulzer und Mendelssohn in Deutschland zu der Vorstellung, daß das Schöne, seinem Wesen nach in den dunkeln Zuständen des Gefühls begründet, den Beruf habe, den Menschen aus dem rohen Zustande des sinnlichen Daseins durch Veredlung seines Empfindens zum vernünftigen Leben vorzubereiten und zu erziehen. Aber das vernünftige Leben besteht nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch im sittlichen Wollen,

und damit begründete sich die andere Seite dieser Auffassung, welche das Schöne als die gefühlsmäßige Vorstufe des Guten ansieht und den Zweck der Kunst und insbesondere der Dichtung ebenso wie in der Aufklärung auch in der Läuterung des sittlichen Wollens sucht. So lebhaft deshalb namentlich im Zusammenhange mit der englischen und der deutschen Genialitätsbewegung die ästhetische Theorie der Aufklärung die Ursprünglichkeit des Gefühls als die Quelle künstlerischen Schaffens würdigen lernte, so blieb sie doch mit ihrer Auffassung von den Zielen der Kunst durchaus bei der Unterstellung der Kunst unter die Aufgaben der intellektuellen und der moralischen Erziehung hängen.

In der speziellen Morallehre bestimmte sich das durch Shaftesbury Moral sense. gestellte Problem zu vielfachen Untersuchungen teils über die Ursprünglichkeit oder die Ableitbarkeit des „moralischen Sinnes“, teils über sein Verhältnis zu der den Willen regulierenden Einsicht des Verstandes. In ersterer Hinsicht wurde zwar bei den Engländern die Ursprünglichkeit der sozialen Veranlagung oder der sympathischen Triebe im Sinne des moralischen Geschmacks der Einseitigkeit von Hobbes gegenüber dauernd behauptet; namentlich Hutcheson führte dies im Sinne Shaftesburys breit aus und leitete damit ebenso wie der Ästhetiker Henry Home die Bewegung ein, die mit der oben erwähnten Stellung der schottischen Schule endete. Aber andererseits legte die Assoziationspsychologie den Gedanken nahe, das Maß des Angeborenen dabei soviel wie möglich zu beschränken und die Mannigfaltigkeit der Wertungen soweit wie möglich durch die Prozesse der Übertragung in der seelischen Entwicklung zu erklären. Zum Verständnis dieser Übertragung wurde in ausgiebigem Maße der soziale Lebenszusammenhang herangezogen: Bischof Butler ging mit seiner Theorie von den Affekten der Reflexion voran und betonte die sekundäre Wertung, die in der Seele durch ihre Reaktion gegen die Wertungen entsteht, welche Handlungen und Gesinnungen bei den Mitmenschen finden. Mit feinsten Analyse haben endlich David Hume und sein Freund Adam Smith diese sozial vermittelten Auszweigungen des sympathischen Fühlens und Wollens dargelegt. Und dabei kam auch die andere Frage zur Entscheidung. Es hatte ja nicht an solchen gefehlt, welche wie Clarke und Wollaston in England und die Wolffianer in Deutschland nach der altrationalistischen Auffassung von der Determination des Willens durch den Verstand auch die Motive des sittlichen Wollens nur in der vernünftigen Einsicht suchten, und ebensowenig an Vertretern der ethischen Geschmackstheorie, die nur die Unmittelbarkeit des Gefühls dafür in Anspruch nehmen wollten. Zwischen beiden Extremen fanden Hume und Smith den glücklichen Ausweg, daß sie zeigten, welche bedeutsame Rolle bei den besonderen Willensentscheidungen der verstandesmäßigen Einsicht in die gegebenen Lebensverhältnisse zukommt, und wie doch alle diese vernünftigen Erkenntnisse eine bestimmende Macht über den Willen nur dadurch gewinnen, daß sie an die Unmittelbarkeit des sympathischen Fühlens appellieren.

Natur- und  
Vernunftreligion.

IV. Der Deismus. Die breite Selbstverständigung, welche die Aufklärungsphilosophie durch so weitverzweigte Untersuchungen über das natürliche Bewußtsein der Moralität suchte, war zum Teil durch die Bedeutsamkeit bestimmt, welche sie gerade diesen Überzeugungen für ihre Stellung zu den religiösen Problemen zuschrieb und zuschreiben mußte: sie bedurfte ihrer zuletzt unumgänglich, um einen Inhalt für dasjenige zu retten, was sie unter dem Namen der Naturreligion oder Vernunftreligion vielfach als ihren wertvollsten und wesenhaftesten Besitz verkündete. Der Deismus des 18. Jahrhunderts ist in der Hauptsache der Niederschlag der Toleranzbewegung und damit das positive Ergebnis der konfessionellen Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts. Der Überdruß an diesem unfruchtbaren Hader führte schließlich überall zu einem Bedürfnis nach Verständigung und zu dem Versuche, die Gemeinsamkeiten herauszuheben, die trotz der historischen Verschiedenheiten allen Formen der positiven Religion gleichmäßig zugrunde lagen. Darauf zielten die Unionsbestrebungen auf dem Kontinent, an denen Leibniz einen so lebhaften, wenn auch praktisch erfolglosen Anteil hatte; dasselbe Ziel verfolgte in England zu Lockes Zeiten die Richtung der Latitudinärer. In beiden Fällen wollte man über die Unterscheidungslehren hinweg zu einem gemeinsamen Christentum gelangen, das man dann wohl das reine und wahre nannte und auch bald als das ursprüngliche zu betrachten anfang. Aber sobald man den Entwurf dazu machte, unterlag man der Notwendigkeit, von den geschichtlichen Überlieferungen, die sich als Offenbarung verstanden, abzusehen und jene Gemeinsamkeit lediglich auf philosophischem Wege zu suchen. Damit aber führte dies Bestreben auch über das Christentum hinaus zu der Idee einer allgemein menschlichen, einer absolut allgemeingültigen und in diesem Sinne zugleich natürlichen und vernünftigen Religion. Mit dieser Aufgabe steckte sich die Aufklärung ihr höchstes Ziel: alles, was sie als Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit der vorhergehenden Jahrhunderte feststellen und in das allgemeine Bewußtsein überführen zu dürfen glaubte, zog sich in diesem Gedanken der Vernunftreligion zusammen, und je mehr das öffentliche Leben von den religiösen Gegensätzen zerklüftet war, um so mehr schien dieser Naturreligion die Aufgabe einer einheitlichen und vernünftigen Gestaltung des Lebens zuzufallen. In der Tat hat diese Tendenz der Aufklärungsphilosophie trotz der unüberwindlichen Schwierigkeiten ihrer Ausführung den unermeßlichen Segen eines Geistes der Versöhnlichkeit, der Brüderlichkeit und Friedfertigkeit mit sich geführt, durch den sich jenes Zeitalter weit über alle bisherigen Perioden der menschlichen Geistesgeschichte erhebt. Dieser Ruhm einer vorbildlichen Gewissensfreiheit und einer erhabenen Reinheit der religiösen Gesinnung bleibt der Aufklärung erhalten, auch wenn man nicht verkennt, daß sie ihn zum Teil durch eine Abschwächung und Verdünnung der Energie des wahrhaft religiösen Lebens erkaufen mußte.

Denn die Inhalte der religiösen Überzeugung, welche für diese Natur- oder Vernunftreligion nach Abstreifung aller Mysterien der positiven Religion übrig blieben, waren von Anfang an verhältnismäßig schwach und mager und wurden mit der Zeit immer dünner und lebloser. Es lag in der Natur einer philosophischen Auffassung, welche sich aus der Weltanschauung der Renaissance entwickelte, daß sie zunächst einen starken Zug zum Pantheismus hatte, und dieser trat deshalb in der ersten Form der Vernunftreligion bei John Toland mit voller Deutlichkeit hervor. Im Sinne von Giordano Brunos poetischem Naturalismus machte Toland die Bewunderung der Schönheit und Harmonie des Universums zum Inhalte einer Religion, deren Priesterinnen Wissenschaft und Kunst, deren Gemeinde die gesamte gebildete Menschheit sein sollte. Die Motive des religiösen Fühlens, das er in hoher Begeisterung verkündete, lagen ihrer theoretischen Struktur nach in der Auffassung der zweckvollen Zusammenhänge der Natur, in dem makrokosmischen Optimismus, der das lebendige Erbteil der Renaissance war, und man darf sagen, daß es in der Tat die Religion der Aufklärung gewesen ist, an die Schönheit und Vollkommenheit des Universums zu glauben. Dieser teleologische Charakter ist der Religionsphilosophie der Aufklärung aufgeprägt geblieben, und er spiegelt sich in ihrer Vorliebe für den physiko-theologische Beweis für das Dasein Gottes.

Denn diese Betrachtungsweise blieb auch für diejenigen bestehen, welche dem Pantheismus, der in der überlieferten Betrachtungsweise mit dem Makel der Irreligiosität behaftet war, nicht beitreten mochten und der Gottheit den Charakter der Persönlichkeit und der Unabhängigkeit von der Welt gewahrt wissen wollten. Die cartesianische Metaphysik hatte das getan, und die Vernunftreligion, die sich an sie hielt, bezeichnete sich deshalb später als Deismus. Für diesen nahm der physiko-theologische Beweis gern die Form an, daß aus der Vollkommenheit der gesetzmäßigen Ordnung des Universums nach Analogie der technischen Werke auf eine höchste Intelligenz als ihren Urheber geschlossen wurde. Die großen Naturforscher wie Robert Boyle und Isaak Newton fanden in dieser Weise die mechanistische Erklärung der Natur mit dem religiösen Bewußtsein durchaus vereinbar. Ähnlich hatte schon Leibniz gedacht, ähnlich lehrte in Deutschland die Wolffsche Schule, und wenn das so gedachte Verhältnis sogar die Möglichkeit offen ließ, in die Gottesvorstellung mancherlei Momente der positiven religiösen Überlieferung aufzunehmen, so war es erst recht geeignet, im Sinne der Naturreligion eine gefühlvolle Begeisterung für ein göttliches Wesen zu erzeugen, dessen Erkenntnis man nur aus der Bewunderung seiner Werke gewonnen zu haben glaubte. In dieser Form hat wiederum Shaftesbury den Gedanken des Deismus vorbildlich für das ganze Jahrhundert geprägt, und bei ihm verknüpft sich in der Vorstellung Gottes der Gedanke der höchsten Intelligenz zugleich mit der Idee der sittlichen Vollkommenheit und

Teleologischer  
Deismus.

einer teleologischen Weltordnung, welche die zweckvollen Zusammenhänge des natürlichen Geschehens in den Dienst der Vervollkommnung und der Glückseligkeit aller Geschöpfe stellt.

Moralischer  
Deismus.

Darin besaß der Deismus eine metaphysische Überzeugung von allerdings begrifflich sehr unbestimmten Linien, aber eben doch eine theoretische Lehre von dem Unerfahrbaren, und deshalb teilte die Naturreligion mit der spezifisch wissenschaftlichen Metaphysik das Geschick, das unerbittlich aus der wachsenden Neigung des Zeitgeistes zu empiristischer, positivistischer und skeptischer Auffassungsweise hereinbrach. Bei der allgemeinen Abwendung vom metaphysischen Denken, bei der achselzuckenden Gleichgültigkeit gegen alles Grübeln geriet auch die Vernunftreligion, soweit sie sich in jener ersten theoretischen Fassung dargestellt hatte, mit der Zeit immer mehr ins Schwanken. Bayles einschneidende Kritik hat ihr wohl den schwersten Stoß gegeben: aber sie brachte ihr auch den besten Ersatz. Er hatte in der eindringlichsten Weise gezeigt, daß die menschliche Vernunft nicht theoretisch eine metaphysische Erkenntnis der begrifflichen Wissenschaft, wohl aber praktisch eine moralische Überzeugung des Gewissens gewähren könne. Damit verband sich die am deutlichsten von Spinoza ausgeprägte Vorstellung, daß Wesen und Zweck der Religion niemals in einer Lehre, sondern immer nur im sittlichen Wollen und Handeln gesucht werden dürfe. Unter allen diesen Voraussetzungen verlegte sich der Standpunkt der Vernunftreligion aus der theoretischen in die praktische Vernunft, aus dem Wissen in das Gewissen. Das, was allen Religionen gemeinsam, von der natürlichen Vernunft gefordert schien, war nur noch der Inhalt des moralischen Bewußtseins, und die religiösen Vorstellungen, die unter diesem Gesichtspunkte aufrecht erhalten werden konnten, beschränkten sich auf solche Momente der Weltansicht, welche als metaphysische Voraussetzung für das moralisch-religiöse Wollen und Handeln unerläßlich schienen. Den Deisten der Aufklärung genügte dazu die Annahme der Gottheit als des weisen und gütigen Schöpfers und der Unsterblichkeit der Seele als der Voraussetzung für die gerechte Ausgleichung zwischen dem ethischen Wert und der Glückseligkeit der Persönlichkeiten, welche das irdische Leben nicht gewährt. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, verbunden in der Idee der postmortalen Gerechtigkeit, blieb somit für die Aufklärung der Rest des religiösen Bewußtseins: aber er galt, wie dies besonders bei Voltaire in seinen späteren Schriften zutage tritt, nicht eigentlich als ein Gegenstand sicheren Wissens, sondern vielmehr als eine unerläßliche Forderung des Gewissens im Interesse der irdischen Ordnung des Lebens und einer sittlich befriedigenden Verfassung des Weltalls. Diese Überzeugung genügte in der Tat bei den erleuchteten Geistern der Zeit für eine hohe und edle Lebensführung, die, frei von allen geschichtlichen Vorurteilen, das rein und wahrhaft Menschliche in allen Verhältnissen der einzelnen und der Völker mit bewunderungswürdigem Hochsinn zu empfinden und

zu verwirklichen bereit war. Die führenden Geister machten daraus ihre Religion, und es ist begreiflich, daß sie meinten, diese reife und edle Lebensführung zur Religion der gesamten Menschheit machen zu können.

Aber gerade darin steckte das schwere soziale Problem der Aufklärung. Denn schon Toland erkannte, daß die Naturreligion, die er verkündete, und für die er phantasievoll die Form eines ästhetischen Gottesdienstes entwarf, sich nur für den gebildeten Menschen eigne und ein Vorrecht esoterischer Kreise bleiben müsse, und Shaftesbury meinte nicht nur, daß die Weisen, die überall und immerdar sich zu dieser reinen Religion bekennen, ihr Geheimnis niemals preisgeben, sondern er hielt auch die positive Religion mit allen ihren mythischen Mitteln der Verheißung und Drohung für durchaus unerläßlich zur Erziehung und Bändigung der Masse. So war es ein innerer Widerspruch in der Entwicklung dieses Deismus, wenn die Freidenker literarisch eben die Ansichten verbreiteten, von deren Gefährlichkeit für den Bestand der gesellschaftlichen Ordnung sie überzeugt waren. Sie haben sich damit in der verschiedensten Weise persönlich abgefunden: aber die Entwicklung ihrer Gedanken ging mehr und mehr auf eine zersetzende Kritik der positiven Religion aus. Wenn der Deismus meinte, die Wahrheit herausgeschält zu haben, welche als reines Christentum allen Konfessionen und darüber hinaus als Vernunftwahrheit allen Religionen gemeinsam sein sollte, so mußte ihm diese Wahrheit auch als Kriterium der Beurteilung für die Wahrheitsansprüche der positiven Religionen gelten: nur was damit übereinstimmte, konnte aufrecht erhalten, was davon abwich, mußte verworfen werden. Das Christentum ohne Mysterien, das so alt sein sollte wie die Schöpfung und der Mensch, erschien mit seiner natürlichen Vernunftmoral als ein Zubehör der reinen, ursprünglichen und unverfälschten Natur des Menschen: alle positiven Religionen sanken vor diesem Urteil zu Verdunklungen und Verschlechterungen einer anfänglichen Vollkommenheit herab, für deren Verunstaltung man nur Schwächen und Sünden des geschichtlichen Menschen als schuldige Ursachen verantwortlich zu machen wußte und deren Wiederherstellung die Aufgabe der eignen Aufklärung sein sollte. Mit größerer oder geringerer Vorsicht der Ausdrucksweise haben die englischen Freidenker diese Auffassungen entwickelt; in Deutschland verbanden sie sich wissenschaftlich mit den Tendenzen der in Spinozas theologisch-politischem Traktat angelegten Bibelkritik und mündeten in den sogenannten theologischen Rationalismus, der alle Überlieferungen der religiösen Urkunden natürlich und moralisch auszudeuten unternahm: aber die Motive der mythischen Verdunklung und Verunstaltung der reinen moralisch-religiösen Wahrheit konnte man, wie es am schärfsten in der geheimen Schutzschrift von Reimarus ausgesprochen wurde, sich auch hier nicht anders erklären als durch priesterlichen Lug und Trug. Von einem historischen Verständnis des religiösen Lebens,

wie es Hume und Lessing wenigstens in der prinzipiellen Anlage gewannen, war bei der großen Masse der Aufklärer nicht das geringste vorhanden: sie hatten für die Vorstellungsgebilde des religiösen Lebens kein anderes Kriterium als dasjenige beweisbarer Richtigkeit, und deshalb verwarfen sie alles daran, was über die blassen Inhalte jener moralischen Weltansicht hinausging.

Fortschritt zum  
Radikalismus.

V. Der Abschluß der Aufklärung. Die Literatur des 18. Jahrhunderts zeigt in ihrer Gesamtheit den gewaltigen Prozeß einer neuen und selbständigen Durcharbeitung aller Fragen der menschlichen Lebensansicht. An der Hand der naturwissenschaftlichen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts und der damit zusammenhängenden Metaphysik war eine niemals früher geahnte Freiheit des Geistes, eine Unabhängigkeit von aller historischen Gebundenheit des Urteils gewonnen, die der vernünftigen Einsicht gestattete, sich lediglich auf sich selbst zu stellen. Die Gebilde der historischen Entwicklung in Religion, Staat, Wissenschaft und Kunst hatten ihre autoritative Macht über die Individuen verloren: mit eigener Einsicht, die sich in dem ewigen Rechte des Natürlichen verankert glaubte, konnte sich die Aufklärung von aller Herrschaft des historisch Gegebenen freimachen. Dieser Prozeß begann in der sichtbarsten Weise bei der Religion und übertrug sich von da her auf alle Gebiete des geistigen Lebens. Das Kulturleben der europäischen Völker mußte diesen Bruch mit seinen geschichtlichen Voraussetzungen durchmachen, ehe es zu einer gereiften und vertieften Auffassung von dem Wesen und Werte seiner historischen Entwicklung zurückkehren konnte. Deshalb lag es in der Art des aufklärerischen Denkens und war darin vorgezeichnet, daß es von seinen kritischen Anfängen aus immer energischer zu negativen und radikalen Ergebnissen fortschreiten mußte und daß es erst bei deren zugespitzter Formulierung zur Besinnung und zur Umkehr kam. Diese abschließenden Formen der aufklärerischen Bewegung haben sich mit eindrucksvoller Deutlichkeit und mit glänzender Energie in der französischen Literatur und in der großen geistigen Bewegung dargestellt, deren leidenschaftliche Gegensätze, in die Tat umgesetzt, in der französischen Revolution zum Austrag gekommen sind.

Voltaire.

In diesem Sinne hat die Aufklärung ihre höchste schriftstellerische Form und ihre persönliche Verkörperung in Voltaire gefunden. An keinem Punkte ein im eigensten Sinne schöpferischer Denker, ist er doch der typische Philosoph der Aufklärung; denn in keinem anderen ist ihre ganze Denkweise mit allen ihren Vorzügen und allen ihren Schwächen so glänzend und so wirkungsvoll zum Ausdruck gekommen wie bei ihm. Mit der unerbittlichen Klarheit des kritischen Verstandes verbindet sich in seinen Schriften die bezaubernde Anmut anschaulich lebendiger Darstellung, und hinter dem spielenden Witz, der vor keiner Schranke der Überlieferung Halt zu machen scheint, spricht doch überall ein tiefes sitt-

liches Gefühl für Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Seine theoretischen Überzeugungen haben sich zuerst an der Hand der englischen Vorbilder gestaltet, deren Kenntnis er seinen Landsleuten vermittelte, und eine Zeitlang schien es, als ob er bei aller scharfen und in der äußeren Form sogar manchmal frivolen Kritik der positiven Religion zur Fahne des teleologischen Deismus schwören wolle. Aber die persönliche Erschütterung der optimistischen Lebensauffassung und die seinem klaren Verstand einleuchtende Skepsis Pierre Bayles ließen auch ihn die Reste der religiösen Vorstellung auf die Forderungen des sittlichen Bewußtseins einschränken, und je problematischer ihm diese überall da wurden, wo sie über die den Sinnen zugängliche Erfahrung hinausgingen, um so energischer und mutiger richtete er seine Tätigkeit darauf, im Bereiche des öffentlichen Lebens mit den Resten der Vorurteile aufzuräumen und die Forderungen einer rein menschlichen Moral durchgängig zu verwirklichen. Seine Demokratisierung des Freidenkertums warf alle ständischen und gesellschaftlichen Schranken nieder und rang um das Ideal, daß die in ihrer natürlichen Erkenntnis reif gewordene Menschheit die Gestaltung ihrer Geschicke selbst in die Hand nehmen solle. Aber er kämpfte dafür nur im Sinne der intellektuellen Befreiung, der rückhaltlosen Durchdringung aller Verhältnisse mit der Macht des Verstandes. Eben deshalb war doch schließlich, trotz des moralischen Rückhaltes in seinen Überzeugungen, die Aufklärung bei ihm hauptsächlich eine Auflösung der unbefangenen geltenden Vorstellungsweisen und seine Wirkung die, daß nicht nur die religiösen Dogmen, sondern auch die metaphysischen Lehren, an deren Systematik auch sein Geschmack Anstoß nahm, ihm selbst und mit ihm der großen Menge seiner Leser problematisch wurden.

Stärker noch tritt dieser zersetzende Fortschritt des aufklärerischen Denkens in dem großen Gesamtwerke zutage, worin das intellektuelle Leben dieses Zeitalters mit dem ganzen Reichtum seiner Einsichten und seiner Ansichten eine adäquate Kodifikation gefunden hat, in der von Denis Diderot herausgegebenen und inspirierten Enzyklopädie. In ihrer von d'Alembert geschriebenen Vorrede durchaus baconisch im Sinne einer empiristischen und naturalistischen Weltweisheit entworfen, machte das große Werk, an dem sich alle führenden Geister der französischen Literatur kürzer oder länger, offener oder vorsichtiger beteiligten, den typischen Entwicklungsgang durch, daß der Inhalt immer kritischer und radikaler sich gestaltete. Wie Diderot selbst, so schritt auch die Enzyklopädie, in der sich der gemeinsame Gedankenfortschritt des Pariser Geisteslebens niederlegte, vom Empirismus zum Sensualismus und Positivismus, vom Deismus zum Naturalismus, vom Skeptizismus zum Materialismus fort. Diese glänzende Vereinigung der gelehrten und der literarischen, der philosophischen und der wissenschaftlichen, der politischen und der sozialen Überzeugungen der Zeit hinterläßt doch in ihrer Gesamtheit den Eindruck einer innerlichen Auflösung, in der neben den Tatsachen des täglichen

Lebens und den gelehrten Notizen nur die vagen Umrisse einer sozialen Moral als positiver Gehalt übrig bleiben.

Système de la nature.

Den letzten Schritt in der Formung der Ergebnisse dieser Bewegung tat ein anderes Werk, das auch aus der gemeinsamen Arbeit des Kreises jener „Philosophen“ hervorging: das *Système de la nature*. Hier tauchte aus der skeptischen Oberfläche des zersetzenden Denkens mit plumper Naivität eine neue dogmatische Lehre empor, der Materialismus. Die sensualistische Erkenntnistheorie war ja schließlich immer nur durch skeptische oder positivistische Bedenken davon zurückgehalten worden, die materialistische Weltansicht auszusprechen, die ihr in dem gesunden Menschenverstande als naive Voraussetzung zugrunde lag. Wo diese kritische Vorsicht fehlte wie bei einem Manne von der Keckheit und Rücksichtslosigkeit Lamettries, da trat die materialistische Denkart mit einer Art von unverhohlener Selbstverständlichkeit und sogar mit absichtlich zugespitztem Antagonismus gegen allen Glauben an geistige Wirklichkeit und geistige Werte zutage. Sie begründete sich dabei wissenschaftlich durch die mechanistische Welterklärung, welche im Prinzip schon bei Descartes und seinen Nachfolgern jede Erklärung physischer Vorgänge durch geistige oder seelische Kräfte verneint, welche auch das organische Leben mit allen seinen zweckmäßigen Funktionen zuletzt auf Mechanik der Atome zurückgeführt und die Annahme übersinnlicher Wesen und Wirkungen für die Gesamtheit des Universums ebenso unnötig gemacht habe wie für die Erklärung der einzelnen Organismen und ihrer Tätigkeiten. Diese Elimination des Geistigen aus der Welterklärung, diese Betrachtung des Zweckmäßigen als einer nach den Prinzipien der Wahrscheinlichkeit immerhin möglichen Konstellation der mechanischen Elemente des Weltgeschehens leuchtete dem naturwissenschaftlichen Denken auch solcher Männer ein, welche wie die englischen Assoziationspsychologen Hartley und Priestley dadurch in unlösbare Widersprüche zu ihrer fromm-gläubigen Überzeugung versetzt wurden. Bei den Verfassern des *Système de la nature* fielen solche Skrupel fort. Sie erkannten nur das an, was die Naturforschung mit klarer Verstandeseinsicht erwiesen zu haben schien, und so formulierten sie, was bei den Enzyklopädisten noch in einem halbbewußten oder halbverdeckten Dunkel gelegen hatte, zu einem offenen und polemischen Materialismus und Atheismus.

Gefühls- und Genialitätsphilosophie.

Aber gerade damit brach die Verstandesaufklärung des 18. Jahrhunderts sich selber die Spitze ab. Wenn eine solche öde und kalte Weltansicht, wenn diese Verneinung alles seelischen Weltinhaltes sich als das letzte Ergebnis der Kultur des Intellektes verkündete, so wurden dadurch zu gegnerischer Entfaltung alle die Kräfte ausgelöst, die schon vorher mehr in der Stille als eine Gegenströmung gegen die rationalistische Aufklärung tätig gewesen waren. Denn so sehr das 18. Jahrhundert in seiner Hauptentwicklung den Idealen klarer Vernunftkenntnis

und vernunftgemäßer Lebensgestaltung nachging, so wenig fehlte es ihm andererseits an tiefem und innerlichem Gemütsleben. Die Beschäftigung des Individuums mit sich selbst, die Selbstbespiegelung der Monade, entdeckte in der Tiefe des Lebens die Ursprünglichkeit des Gefühls, der Leidenschaft, der genialen Schöpfung. In der ästhetischen und in der moralischen Theorie war das Gefühl oder der Geschmack als eine vom Verstande unabhängige, ihm die Prinzipien der Beurteilung gebende Instanz erkannt worden, und die neue poetische Bewegung der Genialität, welche von England nach Deutschland hinüberspielte, durchbrach wie ein frischer Lebensquell das erstarrte Formelwesen, das die Aufklärung auch der Dichtung aufgezwängt hatte.

Die packendste Form aber und die zündende Macht über die Geister Rousseau. gewann diese Opposition des Gefühls gegen die einseitige Verstandeskultur wiederum in einer typischen Persönlichkeit der französischen Literatur, in Jean Jacques Rousseau. Er maß den Wert der Aufklärung an ihren eigenen Kriterien der Aufgaben des Lebens: er fragte, was diese gesteigerte und verfeinerte Zivilisation, was die Ausbildung von Kunst und Wissenschaft als Ertrag abgeworfen habe für die Glückseligkeit und die innere Befriedigung des einzelnen Menschen. Und er fand, daß diese Zivilisation, die sich rühmte, das Ergebnis des geschichtlichen Prozesses zu sein, weit entfernt, den Menschen wirklich zu vervollkommen und glücklich zu machen, vielmehr ihn stetig seiner eigenen Natur und seiner wahren Bestimmung entfremdet habe. Er setzte gegen die wertfreie, gegen die kühle und frivole Verstandesansicht der Enzyklopädisten eine leidenschaftliche Glut natürlichen Gefühls, heiß und brennend, alles niederreißend und entwertend, was an Lebensformen und Institutionen aus dem Überwiegen der Verstandeskultur hervorgegangen sei. Er hatte für sich die elementare Gewalt der Leidenschaft, den Notschrei bedrängter Massen und die Wucht einer durch keine begrifflichen Spitzfindigkeiten angekränkelten Überzeugung. So hallte sein Ruf nach Natürlichkeit über Europa, und das Geschlecht, das gewohnt war, über die Erziehung als die Umbildung des natürlichen zum gesitteten Menschen nachzudenken und seiner Erfolge darin sich zu freuen und sich zu rühmen, wurde an seiner intellektuellen Vollkommenheit, an dem vermeinten Triumph seines Geistes irre und begann sich nach neuem Leben zu sehnen.

Eines jedoch blieb den beiden Formen der Aufklärung, der verstandesmäßigen und der gefühlsmäßigen, gemein: das war die verständnislose Gleichgültigkeit gegen die historische Wirklichkeit. Wurde sie dort nach den Prinzipien einer abstrakten Vernünftigkeit, so hier nach elementaren Impulsen des natürlichen Gefühls gemessen. Das Vernünftige und das Natürliche standen im Bunde gegen das Historische: auf der einen Seite so, daß die Vernunft ihre Forderungen als die des ewig gleichen Wesens der Dinge dem Wechsel der geschichtlichen Erscheinungen entgegenhielt, — auf der andern Seite so, daß das natürliche Ge-

Das Unhistorische der Aufklärung.

fühl sich selbst den Verirrungen des historischen Prozesses gegenüber als das allein und wahrhaft Vernünftige durchsetzen wollte. In diesem Verhältnis bestand der revolutionäre Charakter der Aufklärung, und so verbanden sich alle ihre philosophischen Richtungen, um in der Theorie den Bruch mit der Geschichte zu vollziehen, den die französische Revolution durch die Tat zu verwirklichen meinte.

Geschichts-  
philosophie.

Aus dieser Negation ist schließlich das positive Interesse der Aufklärung an dem Wesen und Wert der Geschichte erwachsen, und diese letzte Wendung des aufklärerischen Denkens hat sich unter dem unmittelbaren Eindrucke Rousseaus in der deutschen Philosophie durch Herder vollzogen. Freilich war Herder nicht der einzige, der das von der Philosophie so lange vernachlässigte Gebiet der Geschichtsphilosophie wieder bearbeitete. Rousseau hatte das Kulturproblem in der schärfsten Form gestellt. Die ungeheuren Geschehnisse, die von Frankreich her die Welt zu erschüttern begannen, gaben diesen Fragen unmittelbare Bedeutung. Ihre Beantwortung knüpfte sich durchgängig an den Begriff von der unbegrenzten Perfektibilität des Menschen, den Rousseau trotz seiner pessimistischen Beurteilung der bisherigen Geschichte und ihrer Ergebnisse mit dem vollen Optimismus des aufklärerischen Glaubens aufrecht erhalten hatte. Diese vertrauensvolle Seite seiner Überzeugungen wurde von allen den Männern weiter entwickelt, welche in Frankreich in der Weise wie St. Lambert oder Volney die philosophische Rechtfertigung der Revolution übernahmen. Sie alle aber waren gerade darin echte Schüler der Aufklärung, daß sie das Wesentliche in dem Fortschritt der Geschichte, der mit der Revolution seinen Höhepunkt erreicht haben sollte, doch immer in der intellektuellen Vervollkommnung und in der mehr und mehr sich ausbreitenden Herrschaft der vernünftigen Einsicht über das Leben fanden. Das war auch der Grundgedanke des bedeutendsten dieser Versuche, der von Condorcet ausging. Das Bild vom Fortschritt des menschlichen Geistes, das er skizzierte, war durchgängig in diesem Grundton gehalten, und er glaubte von dem bisherigen Verlauf der Linie her auch ihre Fortsetzung in eine bessere Zukunft konstruieren zu können, die ein reiferes und glücklicheres, an Leib und Seele höher entwickeltes Geschlecht sehen werde.

Herder.

Herder war durch Rousseaus Parole und den Widerhall, den sie bei ihm wie bei den deutschen Stürmern und Drängern fand, der kühlen Verständigkeit der Popularphilosophie wie des schulmäßigen Rationalismus entfremdet; er machte gegen diese „platte“ Aufklärung das Unrecht des Gefühls und vor allem des religiösen Gefühls geltend, und er ließ sich durch diesen Gegensatz, in welchem das romantische Denken heraufdämmerte, sogar zeitweilig bis zu orthodoxem Eifern und dauernd zu gereizter Kritik gegen allen Rationalismus, insbesondere zuletzt auch den Kantischen, verleiten. Aber er hatte damit vor der großen Masse der Aufklärer das Verständnis für die Totalität des menschlichen Wesens

und für die gleichmäßige Wertung aller seiner Lebensäußerungen voraus. Als er daher in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ daran ging, den Rousseauschen Begriff der Perfektibilität im Sinne des Leibnizschen Entwicklungsgedankens durchzuführen, gewann er den weiten Ausblick auf die gesamte geschichtliche Entwicklung der Menschheit. Während der einsam forschende Italiener Vico darauf ausgegangen war, allgemeine Lebensgesetze zu finden, die sich in der Entwicklung aller Völker gleichmäßig darstellen sollten, und dabei der Natur der Sache gemäß nur zu vagen und trivialen Allgemeinheiten gelangte, verfolgte Herder den Entwicklungsgang des ganzen Geschlechts von seinen ersten, durch die organische Anlage und die gesamte Umwelt bestimmten Bedingungen bis zu den Kulturentwicklungen der zivilisierten Völker als einen großen, bedeutungsvollen, in sich zusammenhängenden Gesamtverlauf. Auch er wollte damit den historischen Prozeß als eine Notwendigkeit der natürlichen Entwicklung begreifen, aber im Leibnizschen Sinne sah er gerade in diesen natürlichen Notwendigkeiten die fortschreitende und zweckvolle Verwirklichung der in dem physischen Geschlecht von vornherein gegebenen Anlage zur Humanität. So feierte der optimistische Glaube der Aufklärung seinen höchsten Triumph: wie der Mensch als die Krone der Schöpfung, so erschien die Geschichte der Menschheit in dem Zusammenhang der Völkergeschichte als die Krönung des natürlichen Lebens.

#### D. Kant und der deutsche Idealismus.

Der unermessliche Kulturwert der aufklärerischen Bewegung bestand in der Stetigkeit und Sicherheit, womit darin eine freie und vorurteilslose Welt- und Lebensansicht aus dem wissenschaftlichen Denken in die Überzeugungen des ganzen gebildeten Europa allmählich durchsickerte, und die Durchsetzung der allgemeinen Literatur mit diesen Ergebnissen einer sich dem Leben zuwendenden Philosophie, die innige Beziehung zwischen dem Denken und dem Dichten war überall, und nicht zum wenigsten in Deutschland, die charakteristische Erscheinung jener großen Zeit. So kam es, daß die letzten und entscheidenden Gegensätze des geistigen Lebens eine gleichmäßige Ausprägung in der philosophischen und in der poetischen Entwicklung fanden. Diese Gegensätze aber beruhten darauf, daß jene Gleichsetzung von Natürlichkeit und Vernünftigkeit, worin sich der Glaube des Zeitalters überall darstellte, auf der einen Seite in der Klarheit verstandesmäßiger Einsicht, auf der anderen in der Ursprünglichkeit des persönlichen Gefühls gesucht wurde. Man beurteilt die „Aufklärung“ falsch, wenn man in ihr nur die Entwicklung jener Verstandeskultur sieht, die allerdings ihre gewaltige Oberströmung bildet und am offensten zutage tritt: man muß auch der Unterströmung lauschen, die aus den Tiefen des

Rationalismus  
und  
Irrationalismus.

Gemütslebens die freie und natürliche Entwicklung des Menschenlebens in Dichtung und Philosophie gestalten will. In der heftigen Opposition gegen die Herrschaft des Traditionellen im gesamten Leben, in der Befreiung von den Fesseln des geschichtlich Gegebenen haben beide Richtungen ihre Gemeinsamkeit: aber in ihren positiven Entfaltungen erheben sie sich mit der Zeit immer schroffer gegeneinander. Gegen den Rationalismus, der die Welt bis auf den letzten Rest mit seinen Begriffen durchdringen und nichts als wahr anerkennen will, was sich nicht beweisen läßt, gegen denselben Rationalismus, der auch das Leben restlos gestalten und nichts darin bestehen lassen will, was sich nicht vor der Vernunft rechtfertigen läßt, gegen diesen Rationalismus empört sich die Leidenschaft des natürlichen Gefühls mit der ganzen Irrationalität der individuellen Wirklichkeit. Dieser Gegensatz von Rationalität und Irrationalität ist schon in dem Verhältnis der führenden Geister der englischen Aufklärung, Lockes und Shaftesburys, angelegt; er kommt mit voller Energie in den beiden großen Schriftstellern der französischen Aufklärung zum Wort, in Voltaire und Rousseau, und er spielt sich in Deutschland aus dem Verhältnis der Schul- und Popularphilosophie zur Gefühlsphilosophie in den literarischen Gegensatz zwischen der regelrechten und der genialen Dichtung hinüber.

Die kritische  
Grenz-  
bestimmung:

I. Kant. Von diesem Grundverhältnis aus ist die überragende Stellung zu verstehen, in der Immanuel Kant den intellektuellen Prozeß der Aufklärung vollendet und damit überwunden hat. Mit allen Eigenheiten des Professors, dessen ganzes Leben sich in den engen Kreisen seiner heimatlichen Universität Königsberg abgespielt hat, und mit der zähen Gewalt seines systematischen und architektonischen Geistes der Gründlichkeit, der Ordnung und der Sauberkeit war er in seinem ganzen Wesen darauf gerichtet, die rationale Tendenz des aufklärerischen Denkens bis in ihre letzten Folgerungen durchzuführen und das Leben aus der dumpfen Unmittelbarkeit in die bewußte Klarheit und Deutlichkeit zu erheben: aber der tiefe Ernst und die gewaltige Wahrhaftigkeit seines Charakters ließen ihn gerade in dieser Klarheit und Deutlichkeit überall die Grenzen erkennen, an denen das Recht der irrationalen Wirklichkeit beginnt. So ist sein Lebenswerk gerade in dem Sinne die kritische Philosophie, daß er auf allen Gebieten menschlicher Vernunftbetätigung die Rationalisierung von Welt und Leben bis auf die äußerste Grenze zu treiben sucht, um dann mit fester Hand diese Grenze abzustecken und dahinter den für die Vernunft undurchdringlichen Rest in dem Lebensgrunde der Welt und des Menschen anzuerkennen. Diese bewußte Abgrenzung zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen erscheint selbst als das letzte und höchste Ergebnis des rationalen Denkens und andererseits als die Eröffnung und Freilegung der geheimnisvollen Quellen alles inneren Lebens. Mit der reinlichen Scheidung der Gebiete des Rationalen und des Irrationalen erhebt sich die Philosophie im Begriffe zur Verknüpfung jeder beiden Richtungen

des 18. Jahrhunderts — zu derselben Zeit, wo sich ihre positive Synthesis in der größten modernen Persönlichkeit, in Goethe, vollzog.

Zur Bewältigung dieser Gesamtaufgabe hat sich Kant erst allmählich das leistungsfähige Mittel in der Methode geschaffen, die er im engeren Sinne die kritische oder transzendente genannt hat. Sie erwuchs ihm aus der fortschreitenden Erkenntnis der Unzulänglichkeit aller der Wege, auf denen die Philosophie der Aufklärung den Wert und die Geltung von Prinzipien des Erkennens und des Handelns aus der Einsicht in die Art ihres Entstehens, ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung im menschlichen Geiste beurteilen zu können meinte. Die psychogenetische oder, wie Kant sagte, physiologische Betrachtungsweise war den rationalistischen und den empiristischen Theorien gemeinsam gewesen. Die einen gingen in irgend einer Form auf die Annahme ursprünglicher, eingeborener Wahrheiten im Subjekt zurück, die andern wollten alle Gestaltungen des Innenlebens aus der Einwirkung des Objekts erklären: aber in beiden Fällen war der Verzicht auf eine Begründung adäquaten Wissens das Ergebnis gewesen. Kant machte die Schule der rationalistischen Kathederphilosophie durch und zerriß ihre Maschen Schritt für Schritt mit eigener Kraft. Er wendete sich dann den empiristischen und den skeptischen Theorien der englischen Philosophie, den großen Eindrücken der französischen Literatur und den Neigungen der zeitgenössischen deutschen Popularphilosophie zu: aber alle die liebenswürdigen und geistreichen Essays, in denen er sich von diesen verschiedenen Tendenzen der Aufklärung mitgenommen darstellt, verraten doch, daß er keiner davon jemals sich ganz zu eigen gegeben, vielmehr stets das Ziel im Auge gehabt hat, für das unbedingt rational Gültige die Voraussetzung in dem Inhalt des vernünftigen Bewußtseins selbst aufzufinden. Hinsichtlich der metaphysischen Lehre hatte er auf eine solche unbedingte Geltung früh verzichten gelernt, so wertvoll sie für die Bedürfnisse seiner religiösen und moralischen Überzeugungen gewesen wäre: dagegen meinte er, eine solche allgemeine und notwendige Geltung einerseits für die Theorie der mathematischen Naturforschung, als deren vollkommene Form ihm Newtons Prinzipien galten, andererseits für das moralische Bewußtsein voraussetzen zu dürfen. In beiden Fällen aber ließ sich die Geltung durch genetische Betrachtungen weder begründen noch anfechten: es kam vielmehr nur darauf an, diejenigen Momente zu analysieren, auf denen sie beruht, und damit zugleich die Gegenstände zu begrenzen, auf welche sie sich zu erstrecken berechtigt ist. Diese Methode hat Kant die kritische oder die transzendente genannt: ihre allgemeine Formel ist die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, d. h. nach der Berechtigung solcher Vernunftfunktionen, für welche eine allgemeine und notwendige Geltung in Anspruch genommen wird, ohne daß diese auf dem genetischen Wege ihrer Entwicklung aus den einzelnen Funktionen begründet werden könnte. Kant übersieht daher weder, noch leugnet er, daß die Vernunftprinzipien, die er im Sinne ihrer Notwendig-

Kritische oder  
transzendente  
Methode.

keit und Allgemeingültigkeit als a priori bezeichnet, im Bewußtsein des einzelnen wie der menschlichen Gattung zustande kommen; die Apriorität hat bei ihm niemals die psychologische Bedeutung einer genetischen Priorität im Sinne des Eingeborensseins, sondern er fragt nach dem Geltungsrechte alles dessen, was im geistigen Leben des Menschen über die zufälligen Bestimmungen des individuellen oder des sozialen Bewußtseins hinüberzugreifen beansprucht, und er findet die Kriterien für die Entscheidung dieser Frage überall nur in dem rationalen Zusammenhange des gegenständlichen Inhaltes selbst. Seine Kritik wird auf diese Weise zu einer Umgrenzung des von allen zeitlichen und persönlichen Bestimmungen unabhängigen und rein gegenständlich in sich begründeten Inhaltes aller Vernunftbetätigungen des Menschen, d. h. aller Arten seiner Kulturfunktion. Hierin allein besteht der sog. subjektive Charakter der Kantischen Philosophie, vermöge dessen sie alle Probleme der sachlichen Erkenntnis aus der Art nicht ihrer Entstehung, sondern ihrer Begründung in dem vernünftigen Bewußtsein bildet und löst: aber deren Lösung besteht immer wieder in dem Nachweis einer in der Sache selbst liegenden und von den Bewegungen des empirischen Vorstellens unabhängigen Notwendigkeit der Begriffe. Die ganze Frage seiner Philosophie ist, wodurch und wie weit die Wertleistungen des subjektiven Lebens objektiv in einer übergreifenden Sachlichkeit begründet sind.

System der  
Vernunftkritik:

Diese Methode der Kritik hat Kant in seinen großen Werken zuerst auf das Problem der Wissenschaft und von da her auf die übrigen Seiten der Vernunft oder des Kulturlebens angewendet, auf die Sittlichkeit und das Recht, auf die Kunst und die Religion. Diese sachliche Gliederung seiner Lehren aber entspringt in der Darstellung auf dem Boden der psychologischen Einteilung, die sich in der deutschen Philosophie seiner Zeit durchgesetzt hatte. Er findet den Anspruch auf Apriorität in allen drei Gebieten des Bewußtseins: auf dem Gebiete des Vorstellens in der wissenschaftlichen Theorie, auf dem Gebiete des Wollens in den Maximen des sittlichen Lebens, auf dem Gebiete des Fühlens in den Gemeinsamkeiten des ästhetischen Urteils über Natur und Kunst, und nachdem er diese drei großen Lebensgebiete in der Kritik der reinen Vernunft, in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der Urteilskraft durchforscht hatte, konnte er daran gehen, abschließend die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu bestimmen. In allen Fällen aber handelt es sich darum, daß die Vernunft mit kritischer Selbstbesinnung das Gebiet ihrer berechtigten Betätigung ausmißt und damit sich selber die Grenzen ihrer Wirksamkeit steckt.

Wissenschafts-  
lehre.

Am größten erweist sich das Gebiet des rational Berechtigten auf dem Gebiete der Erkenntnis, und doch schränkt es sich auch hier gegenüber den Ansprüchen, die das Denken immer gemacht hat und immer machen muß, in der eindrucksvollen Weise ein, welche bei Kants Zeitgenossen die erschütternde und zermalmende Wirkung hervorrief. Denn nichts

weniger als der gesamte Umkreis menschlicher Erfahrung wird von Kant der ordnenden und gestaltenden Kraft der wissenschaftlichen Theorie im Prinzip unterworfen; aber dies positive Ergebnis wird durch den Verzicht auf alle Ansprüche des metaphysischen Denkens, auf jede Art von wissenschaftlicher Erkenntnis des Unerfahrbaren erkaufte. Freilich schränkt sich dabei für Kant auch der Begriff der Erfahrungswissenschaft auf die mathematische Theorie der Naturforschung ein. Nur so weit will er wahre Wissenschaft anerkennen, als Mathematik darin ist; nur die Bemeisterung der Tatsachen durch allgemeine Begriffe und Gesetze gilt ihm als rationale Wissenschaft. Die zweifellose Geltung der Mathematik zunächst ist darin begründet, daß ihre Erkenntnis ihre Gegenstände selbst in der Anschauung durch die Definition und Konstruktion erzeugt, und die damit gewonnenen Gesetzmäßigkeiten müssen auch für den ganzen Umkreis der Erfahrung gelten, weil die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, als Voraussetzungen in jeder einzelnen Erfahrung bereits enthalten sind. Kein besonderes Nebeneinander oder Nacheinander ist in der Wahrnehmung erlebbar, ohne die Einordnung ihrer Gegenstände in den einen allgemeinen Raum und die eine allgemeine Zeit. Diese Lehre von Raum und Zeit als den reinen Anschauungen oder den Anschauungen a priori hatte Kant bereits in seiner Inaugural-Dissertation mit einem feinen Anklang an die Leibnizsche Vorstellungsweise vorgetragen; Raum und Zeit galten ihm schon damals als die Formen der sinnlichen Rezeptivität, und in der Kritik der reinen Vernunft war es die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik, zu zeigen, daß die in der reinen Mathematik erkannte Gesetzmäßigkeit von Raum und Zeit für alles Erfahrbare gelten muß, weil jede Erfahrung als eine Verknüpfung von Empfindungen deren Einordnung in räumliche und zeitliche Beziehungen zur Voraussetzung hat und gegenständlich in sich enthält. Mit dieser Geltung für den ganzen Umkreis des Erfahrbaren haben Raum und Zeit empirische Realität: aber es besteht keinerlei Gewähr dafür, daß sie über die sinnliche Rezeptivität hinaus, deren Formen sie sind, eine reale Bedeutung besitzen; in diesem Sinne haben sie transzendente Idealität, d. h. notwendige Geltung nur als Vorstellungen, über deren Verhältnis zur absoluten Realität, zu den Dingen an sich, nichts ausgemacht werden kann.

Transzendente  
Ästhetik.

Ihre entscheidende Vertiefung haben diese Untersuchungen Kants erst durch das Problem der Gegenständlichkeit erfahren, das in der transzendentalen Logik seine Lösung gefunden hat. Die Kritik der Möglichkeit der Erkenntnis führt an der Hand der naiven Vorstellung, wonach Wahrheit in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihrem Gegenstande bestehen soll, zu der fundamentalen Frage, worin überhaupt die Gegenständlichkeit des Erkennens bestehen, worauf die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände begründet sein kann. Die entscheidende Entdeckung Kants bestand nun in der Einsicht, daß die Gegenständlichkeit niemals etwas anderes bedeuten kann als die allgemeingültige Verknüp-

Transzendente  
Analytik.

W. Weid.

fung von Empfindungen. Diese Verknüpfung ist immer räumlicher und zeitlicher Art, aber ihre Notwendigkeit ist nur so zu denken, daß jede besondere Koordination im Raum und ebenso jede besondere Sukzession in der Zeit in einer Art der begrifflichen Synthesis begründet ist. Solche Zusammengehörigkeiten erkennen wir in der logischen Form des Urteils, welches seinen Anspruch auf Objektivität, d. h. auf gegenständliche Geltung für jedermann, darin ausspricht, daß es seine Elemente, das Subjekt und das Prädikat, in einer bestimmten begrifflichen Form miteinander verknüpft. Diese begrifflichen Formen bedeuten somit die Arten der Gegenständlichkeit, Kant nennt sie die reinen Verstandesbegriffe oder die Kategorien, und er findet sie in der „Analytik“ nach dem Prinzip, daß es so viele Kategorien geben muß wie Urteilsarten, an der Hand der von ihm für gültig angesehenen Tafel der Urteile. Nach den vier Gesichtspunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität hatte er je drei Urteilsformen konstruiert, und so ergab sich ihm die systematisch gegliederte Zwölfzahl der Kategorien, indem jedesmal der reine Verstandesbegriff die Art der Verbindung von Subjekt und Prädikat bedeuten sollte, deren gegenständliche Geltung den Erkenntniswert des Urteils ausmacht. Die Möglichkeit einer solchen begrifflichen Verknüpfung von Empfindungen beruht darauf, daß darin der sachliche Grund ihrer räumlichen und zeitlichen Anordnung enthalten ist. So wird z. B. die Sukzession zweier Erlebnisse erst dadurch gegenständlich und damit allgemeingültig, daß sie in der Kategorie der Kausalität, in der begrifflichen Verknüpfung von Ursache und Wirkung als notwendig begründet ist. Bei diesem Beispiel trifft die Auffassungsweise der Kantischen Kategorienlehre in so glücklicher Weise zu, daß man daran sieht, wie stark bei dem Philosophen persönlich in dem Entwurf dieser Lehre das Bedürfnis mitgewirkt hat, das Humesche Kausalitätsproblem zu lösen. Bei einer großen Zahl der übrigen Kategorien dagegen ist der „Schematismus“, der in der Analogie zwischen dem begrifflichen und dem zeitlichen, bezw. räumlichen Verhältnis bestehen soll, lange nicht so deutlich und sicher. Aber der ganze Zweck der tiefsinnigen Untersuchungen, die Kant in dem Abschnitt über die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geführt hat, läuft darauf hinaus, daß es keine Erfahrung, d. h. keine allgemeingültige, über die zufälligen Erlebnisse und Assoziationen der Individuen hinausgehende Vorstellungsverbindung geben könnte, wenn nicht die räumliche und zeitliche Anordnung der Empfindungen gegenständlich in den allgemeinen Regeln der begrifflichen Verknüpfung begründet wäre, die durch die Kategorien gedacht werden. Wenn wir unter Natur eine gesetzlich geordnete Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen, ein System der Erfahrung verstehen, so sind dieser Natur ihre Gesetze durch den Verstand vorgeschrieben, und die Bilder, welche unsere Sinnlichkeit in dem Miteinander und Nacheinander der Empfindungen auffaßt, erhalten erst dadurch die Bedeutung von Gegenständen, daß ihre Ordnung in begrifflichen Zusammenhängen begründet ist. Deshalb aber gelten auch

die in den Kategorien gedachten begrifflichen Zusammenhänge für den ganzen Umkreis des in den Empfindungen Wahrgenommenen, und diese ihre Geltung spricht Kant in den Grundsätzen des reinen Verstandes aus, die in ihrer systematischen Totalität den Inbegriff der reinen Naturwissenschaft ausmachen sollen. Den bedeutsamsten Teil davon sehen wir in den auf den Kategorien der Relation aufgebauten „Analogien der Erfahrung“: die Natur besteht aus Substanzen, deren Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; ihre Zustände wechseln nach dem Grundsatz der Kausalität, wonach nichts ohne zureichende Ursache geschieht; und nach dem Grundsatz der Gemeinschaft stehen die Substanzen in durchgängiger Wechselwirkung, wonach der Zustand der einen dem der andern sein Dasein in der Zeit nach allgemeinen Regeln bestimmt. Damit war die philosophische Grundlage für die naturwissenschaftliche Theorie gewonnen und im Prinzip die Möglichkeit einer rationalen Durchdringung der gesamten Erfahrungswelt durch die Formen einer begrifflichen Gesetzmäßigkeit begründet.

Aber diese ganze Deduktion galt für die Kategorien nur insoweit, Ding an sich. als sie Formen der Synthesis für eine gegebene Mannigfaltigkeit sind. In ihr konnten die gegenständlichen Zusammenhänge vermöge des anschaulichen Schematismus als notwendig und allgemeingültig begründet werden. Aber diese gegenständliche Rationalität beschränkt sich deshalb auch auf den Umkreis der Erfahrung, die als solche, d. h. als ein geordnetes Ganzes, erst in den Kategorien begründet ist. Eine andere Gegenständlichkeit als diese war nach den Voraussetzungen der Kantischen Kritik unmöglich. Wenn man daher unter dem Ding an sich eine Wirklichkeit denkt, die von dem erkennenden Bewußtsein, seinen Empfindungen, Anschauungen und Kategorien unabhängig ist, so können solche Dinge an sich niemals als Gegenstände erkannt, sondern höchstens problematisch gedacht werden. Diese negative Seite seines Ergebnisses spricht Kants transzendentaler Idealismus in der Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich aus. Die Kategorien sind konstitutiv für das System der Erfahrung; über deren Grenzen hinaus gibt es keine Gegenstände der Erkenntnis. Insofern als durch die Kategorien eine über das individuelle Vorstellen hinausgreifende gegenständliche Erkenntnis begründet wird, bedeutet die rationale Erkenntnis ein überindividuelles, sachlich konstitutives Denken, und diese ihre Bedeutung formuliert Kant in dem Begriffe der transzendentalen Apperzeption. Aber eine andere Sachlichkeit oder Gegenständlichkeit als die der rationalen Zusammengehörigkeit des Gegebenen ist deshalb unerkenntlich.

Mit dem Begriffe des Dinges an sich setzt sich somit die Rationalität Transzendente  
Dialektik. der Erfahrungserkenntnis ihre eigene Grenze. Denn nur deshalb kann die solcher Erkenntnis zugängliche Sinnenwelt als Erscheinung bezeichnet werden, weil für das Denken eine unentfliehbare Notwendigkeit zur Überschreitung jener Grenze und zur Annahme des Dinges an sich besteht, wenn auch das letztere nicht mehr einen erkennbaren Gegenstand bildet.

Ist die Metaphysik als Erkenntnis des Unerfahrbaren und Übersinnlichen unberechtigt und in diesem kritischen Sinne unmöglich, so ist sie doch als ein immer wiederkehrendes Bestreben des menschlichen Geistes tatsächlich vorhanden und muß ihr Motiv in dem Erkenntnisleben selber und in seiner notwendigen Struktur haben. In diesem Sinne handelt Kant in der transzendentalen Dialektik von dem transzendentalen Schein. Die Tätigkeit des Verstandes in der Verarbeitung des sinnlichen Materials findet bei dessen endloser Ausdehnung niemals einen befriedigenden Abschluß; sie schreitet von Bedingtem zu Bedingtem in einem endlosen regressus oder progressus fort, und sie findet deshalb in dem gegenständlichen Material niemals den Abschluß der Totalität, die sie ihrem Wesen nach verlangen muß. Aus diesem Bedürfnis nach dem Abschluß entsteht die Vorstellung des Unbedingten und damit die Aufgabe, ein solches Unbedingtes zu erkennen. Da aber alle Gegenstände der Erkenntnis als kategorial geformte Anschauungen bedingt sind, so muß das Unbedingte zwar notwendig gedacht, kann aber niemals als Gegenstand erkannt werden: es ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, und aufgegeben als ein nie zu erreichendes, aber den Fortschritt in der Erkenntnis der Gegenstände bestimmendes Ziel. Solche notwendigen, aber niemals zu lösenden Aufgaben der Vernunft nennt Kant Ideen. So bildet auf dem Boden der inneren Erfahrung die Idee der Seele das regulative Prinzip für die Aufgabe, den letzten Zusammenhang aller Zustände des Bewußtseins zu verstehen, aber keinen Gegenstand der Erkenntnis: die Seele kann nicht als eine in der Erfahrung aufweisbare Substanz erkannt werden, und alle Eigenschaften, die man ihr als solcher in der rationalen Psychologie zuschrieb, konnten nur durch Paralogismen begründet werden, durch Fehlschlüsse, welche die logische Einheit des Bewußtseins mit einer substantiellen Existenz verwechselten. Ebenso gerät die Vernunft, wenn sie von dem Weltall als einem Gegenstande der Erkenntnis nach der Richtung irgend einer der Kategorien etwas aussagen will, in die unvermeidliche Antinomie, daß dieselben Prädikate, welche nach dem Erkenntnisbedürfnis des Verstandes bejaht werden müssen, wegen der Unendlichkeit der räumlichen und zeitlichen Erscheinung verneint werden müssen. Die kosmologische Idee wird somit, sobald sie Gegenstand der Erkenntnis sein soll, in unlösbare Widersprüche verwickelt. Für die Idee der Gottheit endlich als der unbedingten Totalität aller Wirklichkeit überhaupt läßt sich der Beweis der Existenz weder auf dem ontologischen, noch auf dem kosmologischen, noch auf dem physikotheologischen Wege führen.

Das problematische Ergebnis der Erkenntnis-kritik.

Allein in allen diesen Fällen, worin die Selbsttäuschung der metaphysischen Systeme deutlich erwiesen wird, zeigt sich die Kritik insofern zweischneidig, als sie auch alle negativen Behauptungen, die sich auf die Ideen beziehen, für ebenso unrichtig erweist wie die positiven. Das Ergebnis der Erkenntnislehre ist also hinsichtlich der Dinge an sich vollkommen problematisch. Es bleibt bei der Notwendigkeit, das Unbedingte

und Übersinnliche zu denken und zugleich auf seine Erkennbarkeit durchweg zu verzichten. Kant glaubte damit durch die Aufhebung des Wissens den Raum für die Möglichkeit des Glaubens gewonnen zu haben: aber auch hinsichtlich des Glaubens hielt er mit eiserner Konsequenz an dem Bestreben fest, ihn soweit als irgend möglich zu rationalisieren.

Eine rationale inhaltliche Bestimmung des Dinges an sich konnte, wenn sie der theoretischen Vernunft verschlossen war, nur in der praktischen gesucht werden, und so führte Kant die Bestrebungen der Aufklärungsphilosophie zu Ende, welche die Moral von aller theoretischen Begründung hatten unabhängig machen wollen. Aber die kritische Philosophie konnte sich dabei nicht auf ein empirisches Gefühl, sondern nur auf ein allgemeingültiges, vernünftiges Bewußtsein stützen, das als ein letzter Urteilsgrund im Inhalt des moralischen Lebens selbst gefunden werden konnte. Es galt deshalb für Kant die Frage, ob es eine notwendige und allgemeingültige Beziehung des Willens auf Gegenstände, ein höchstes Gesetz des vernünftigen Willens gebe. Solche Apriorität war aber niemals durch den immerdar empirisch gegebenen Inhalt des Willens, sondern nur durch seine Form, durch seine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit möglich. Deshalb mußte die kritische Moral darauf verzichten, an irgendein schon bestehendes Wollen zu appellieren und die einzelnen sittlichen Regeln als die Mittel zur Erfüllung solcher Ziele abzuleiten: sie konnte weder die Glückseligkeit, noch die Vollkommenheit, noch irgendein Gebot irdischer oder überirdischer Mächte brauchen. Vielmehr fand der Philosoph das Sittengesetz dadurch charakterisiert, daß es als kategorischer Imperativ unabhängig von allem schon bestehenden Wollen des Menschen seine Anforderungen an die Gesinnung stellt. Diese Anforderung war damit eine an alle gleichmäßig ergehende Maxime, und gerade diese Fähigkeit, für alle unter allen Umständen gleichmäßig zu gelten, wurde das Kriterium des kategorischen Imperativs. Gegenüber der ästhetischen Moral der Exklusivität war dies Prinzip des kategorischen Imperativs durch und durch demokratisch. Es verlangte, daß jede Handlung lediglich durch die Besinnung auf eine Maxime motiviert sein sollte, die sich zum Motive für alle übrigen eignen könnte. Es schied aus dem Bereiche wahrer Moralität alle Regungen des persönlichen Gefühls, alle Neigungen der individuellen Natur, alles Unmittelbare der Willensbetätigung aus und geriet in die Gefahr, mit jener strengen Maximenhaftigkeit, die zu Kants persönlichem Charakter gehörte, das sittliche Wollen und Handeln in einen prinzipiellen und durchgängigen Gegensatz zu dem natürlichen Triebleben zu bringen. Als Träger der Autonomie, als der Wille, der sich selbst das Vernunftgesetz der Pflicht gibt, erschien die Person vermöge dieser ihrer Freiheit in einer ihr eigenes empirisches Dasein überragenden Würde; denn solche Freiheit, worin die Unabhängigkeit von den empirischen Motiven mit der Bestimmtheit durch das selbstgegebene Gesetz zusammenfiel, konnte niemals in dem empirischen Charakter des

Der kategorische Imperativ.

Die ethischen  
Postulate.

Menschen, der ein Gegenstand der rationalen Erkenntnis ist, gefunden werden, sondern nur in dem intelligiblen Charakter, mit dem die Persönlichkeit der übersinnlichen Welt angehört. Der Glaube an diese Freiheit des intelligiblen Charakters ist ein der rationalen Erkenntnis unzugängliches Postulat der rationalen Sittlichkeit: und der Glaube an eine sittliche Weltordnung, an die Gottheit als ihren Gesetzgeber und an das unsterbliche Leben der Persönlichkeit treten als die Bedingungen hinzu, unter denen allein das höchste Gut, die Identität von Tugend und Glückseligkeit, verwirklicht werden kann. Alle einzelnen Bestimmungen, die Kant in seiner Sittenlehre aus diesem Ideal der Würde und Freiheit der Persönlichkeit abgeleitet hat, breiten das Prinzip der Maximenhaftigkeit in alle Verhältnisse des menschlichen Lebens aus: aber sie erkaufen den Sieg des gesetzmäßigen Handelns durch die Unterdrückung jedes Rechtes der Individualität. Das formale Prinzip der Ethik kommt eben darin zur Geltung, daß der so stark betonte Wert der Persönlichkeit nur in seiner für alle gleichmäßig zutreffenden Maximenhaftigkeit, niemals in seiner individuellen Ausprägung anerkannt wird.

Legalität und  
Moralität.

Auf dem Gebiete des Sollens, wo es sich nur um die normative Gesetzgebung der Vernunft handelte, konnte die im tiefsten Grunde rationalistische Denkweise Kants sich mit unbeschränkter Folgerichtigkeit entfalten, und seine Durchführung der Metaphysik der Sitten zeigt in der Tugendlehre wie in der Rechtslehre diese positiv rationalistische Seite seines Wesens in der vollkommensten Ausbildung. Der Begriff der Freiheit, der dabei das alles beherrschende Zentrum bildet, fällt überall mit dem der Herrschaft eines selbstgegebenen Gesetzes zusammen: sein Geltungsbereich ist in der Moral die Gesinnung, im Recht die Handlung. Denn die Übereinstimmung mit den Forderungen des Sittengesetzes begründet für die Handlung nur ihre Legalität, welche ihre Motivation durch alle Arten der Triebe offen läßt: erst die Übereinstimmung der Gesinnung mit dem Sittengesetz, die Unterwerfung des individuellen Willens unter die für alle gültigen Maximen begründet den Charakter der Moralität. Trotz dieser Unterscheidungen bildet doch für Kant das Recht eine Verwirklichung des Sittengesetzes in dem äußeren Zusammenleben der Menschen: denn das System der Regeln, nach denen die Freiheit des einzelnen mit der aller übrigen unter einem allgemeinen Vernunftgesetz vereinbar ist, bedeutet in letzter Instanz auch nur die Begründung eines Reiches der Freiheit auf dem Boden des ursprünglich von den Naturtrieben beherrschten Menschenlebens.

Geschichts-  
philosophie.

Freilich führt die durchgängige Rationalität der Normgesetzgebung auf dem Gebiete des Willenslebens den Philosophen zu der scharfen Stellung seines ethischen Dualismus. Das gegebene Triebleben und der natürliche Zustand des Menschen ist im ethischen Sinne durchaus irrational. Die Befolgung der Norm erfolgt in der Gesinnung unter durchgängigem und fast für notwendig im Sinne der Verdienstlichkeit angesehenem Wider-

spruche zur natürlichen Neigung. Das geschichtliche Leben des Menschengeschlechts, als dessen Ziel Kant die Verwirklichung des vollkommenen Rechtszustandes in den Völkern und zwischen den Völkern betrachtet, beginnt durch den Bruch mit dem Naturzustande der ethischen Indifferenz. Sein Anfang ist der Sündenfall, die bewußte Empörung des individuellen Triebes gegen das bis dahin naiv geltende und nun zum Bewußtsein kommende Gesetz. Der Fortschritt der Geschichte ist der Sieg des Rationalen über das Irrationale: aber sein Ziel, die Herbeiführung des vollkommen rationalen Zustandes, liegt deshalb im Unendlichen.

So war das Ergebnis der beiden Kritiken die Kluft zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen der Welt der Zwecke und der Welt der Naturgesetze. In beiden Fällen reichte die Rationalität so weit, wie das Bewußtsein der Form, der allgemeinen Gesetze in der Theorie und der allgemeingültigen Normen im Wollen und Handeln. Für die Erkenntnis blieb der empfundene Stoff, für das Handeln das empirische Wollen als die Grenze undurchdringlicher Irrationalität bestehen. Darum wurde für Kant das ästhetische Urteil, das sich immer nur auf einzelnes bezieht und niemals auf allgemeine Regeln sich gründet und das dabei doch auf allgemeine Geltung Anspruch erhebt, zu einem so überaus wichtigen Problem. Seine Kritik der Urteilskraft untersuchte von dieser Frage aus die logische Struktur des ästhetischen Verhaltens. Er stellte fest, daß im Schönen wie im Erhabenen ein persönlich uninteressiertes Wohlgefallen an der reinen Form der Vorstellung haftet, und er meinte daher, alle die irrationalen Bestandteile des Gefühls, welche auf Reiz und Rührung hinauslaufen, aus der reinen Formwirkung des im eigentlichen Sinne Ästhetischen ausschließen zu sollen. Aber schon bei der Durchführung dieses Prinzips zeigte sich, daß er damit zu dem Begriffe einer reinen Schönheit gelangte, die sich auf das Bedeutungslose beschränkte, und daß er für alle höheren und wertvolleren Formen des ästhetischen Genusses die anhängende Schönheit, d. h. die durch einen Zweckbegriff des Bedeutungsvollen vermittelte heranziehen mußte. Und als er gar zu der Auffassung vom Wesen des Genies als der schöpferischen Kraft der ästhetischen Produktion fortschritt, da formulierte der Rationalist mit erstaunlicher Sicherheit das ihm völlig fremde und undurchdringliche Wesen des Genies in dem Begriffe einer Intelligenz, die wirke wie die Natur. Indem er dies Unbegreifliche als tatsächlich anerkannte und in seinem vollen Werte würdigte, entdeckte er in den Tiefen der Vernunft selbst eine der Klarheit und Deutlichkeit des Begriffs sich entziehende Ursprünglichkeit schöpferischer Produktion. Er vollzog damit in seiner begrifflichen Arbeit die Selbstbegrenzung des aufklärerischen Denkens und rechtfertigte die große geistige Gesamtbewegung, mit der in Sturm und Drang die irrationale Unterströmung der Aufklärung zum Durchbruch gekommen war. Er vervollständigte in der Kritik der Urteilskraft diese tiefgreifende Einsicht durch die Analogie, die er zwischen der subjektiven Zweckmäßigkeit des ästhetischen Ver-

Ästhetik.

haltens und der objektiven Zweckmäßigkeit der Erscheinungen des Lebens in der Natur auffand. In beiden Fällen galt ihm das Prinzip der absichtslosen Zweckmäßigkeit, deren unmittelbare Erfassung weder durch eine rationale Erkenntnis noch durch eine rationale Normsetzung begreiflich und begründet ist, als die Berechtigung zu der Betrachtung, „als ob“ das irrational Gegebene sich in letzter Instanz den Systemen der rationalen Gesetzmäßigkeit zweckvoll unterordne und zu ihrer Verwirklichung füge.

Religions-  
philosophie.

Dies war denn auch der Gesichtspunkt, den Kant bei dem Abschluß seines philosophischen Systems in der Religionsphilosophie einnahm. Und doch kehrte sich dabei das Verhältnis in gewissem Sinne um. Denn zunächst freilich versuchte Kant zu zeigen, wieviel von dem religiösen Leben sich rational begründen und rechtfertigen lasse; aber eben dabei entwickelte sich mit voller Wucht die innere Lebensgewalt des Irrationalen. Von einer Begründung religiöser Vorstellungen durch wissenschaftliche Erkenntnis konnte nach den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft selbstverständlich keine Rede sein. Aber auch das moralische Bewußtsein mit allen den Postulaten des metaphysischen Glaubens, den die Kritik der praktischen Vernunft entwickelt hatte, reichte doch zum Eindringen in die Welt des Übersinnlichen nur in verhältnismäßig beschränktem Maße. Kant blieb sich durchaus bewußt, daß in dem religiösen Leben ein transzendentes Verhalten vorliegt, welches über alle Rationalität des theoretischen und auch des praktischen Vernunftlebens hinausgeht. Seine Philosophie kannte als rationale Doktrin nur die Ethiktheologie, d. h. die Moralmetaphysik der praktischen Vernunft. Das Wesen der religiösen Überzeugung bestand ihm deshalb darin, das Moralgebot, das in Wahrheit auf der Autonomie der praktischen Vernunft beruht, so anzusehen, „als ob“ es aus dem Verlangen des göttlichen Willens entspringe und dadurch sanktioniert werde. Auf der einen Seite erschien damit die Religion als ein Vehikel der sittlichen Motivation, das bei der Schwäche der menschlichen Natur begreiflich, ja unerläßlich war: auf der anderen Seite aber lag doch in dem Postulat der Gottheit als des Trägers einer sittlichen Ordnung der übersinnlichen Welt eine metaphysische Verankerung des Sittengesetzes, die Kant nicht entbehren mochte. Sie war zwar kein Gegenstand theoretischer Einsicht, aber desto mehr ein solcher des vernünftigen Glaubens, und sie bot schließlich die einzige Handhabe, um für das sittliche Leben des Menschen die in dem Postulat der Freiheit verlangte übersinnliche Realität zu gewährleisten. Darum bildete die Unterscheidung des intelligiblen und des empirischen Charakters des Menschen die wesentliche begriffliche Voraussetzung, an die Kant seine ethiktheologische Deutung der Mysterien der christlichen Religion anknüpfte, wie er sie wesentlich vom Standpunkte des Protestantismus mit pietistischem Einschlag verstand. Die Vorstellungen vom radikal Bösen, von der Wiedergeburt, von der vorbildlichen Gottessohnschaft, von der Erlösung durch die stellvertretende Liebe usw. wurden in ihrer theoretischen Unbegreif-

lichkeit und Unmöglichkeit erkannt, nach ihrer ethischen Rationalität so weit, als es irgend angehen wollte, gedeutet und blieben doch schließlich als eine Art der Beziehung des Menschen zur übersinnlichen Welt bestehen, die in den begrifflichen Zusammenhängen der kritischen Philosophie einer vollkommenen rationalen Analyse sich entzog. Nur so viel konnte gewonnen werden, daß die Notwendigkeit verstanden wurde, mit der das Menschenleben und damit die gesamte Natur so betrachtet werden müssen, „als ob“ sich im Rahmen ihrer Gesetzmäßigkeit eine höhere übersinnliche Wirklichkeit, das Reich Gottes, verwirkliche. Der letzte Sinn der vom theoretischen Wissen zu erkennenden Erscheinung war die Verwirklichung einer übersinnlichen Welt der Werte, die von der sittlichen Vernunft gefordert wurde und von der auch die religiöse Vorstellung in allgemeingültiger Weise nur so viel gewährleisten konnte, als in dem ethischen Postulat und in der darauf begründeten Beziehung zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich enthalten war.

So entdeckt Kant mit der kritischen Methode auf allen Gebieten des geistigen Lebens in den Funktionen des Individuums die allgemeingültigen Bestandteile seines rationalen Wesens, auf denen sich die großen Gesamtfunktionen der Kultur aufbauen: Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Kunst und Religion. In allen Fällen ergibt sich dabei eine schöpferische Kraft des Bewußtseins, die, weit entfernt, das Gegebene nur in sich zu wiederholen, vielmehr ihrerseits eine neue Welt nach eigener Gesetzmäßigkeit erzeugt. So ist die Erkenntnis der Wissenschaft Erscheinung in dem Sinne, daß der erkennende Geist in der Ordnung der Empfindungen dem Stoffe seine eigene Gesetzmäßigkeit vorschreibt. So ist Sittlichkeit die Gestaltung des Lebens durch das von der Vernunft selbst gegebene Gesetz der Freiheit. So ist Recht die selbstgewollte Ordnung für die gegenseitige Einschränkung der Willkür unter dem allgemeingültigen Gesetz. So ist Kunst die aus der Tiefe des Genies geschaffene Gestaltung eines eigenen Gegenstandes der Anschauung und der darin enthaltenen Harmonie von Sinnlichkeit und Verstand. So ist Religion das Hereinragen der übersinnlichen Persönlichkeit des Menschen in die Bewegung seines natürlichen Willenslebens. Bei allen diesen Kulturtätigkeiten wurzelt ihre allgemeingültige Notwendigkeit in der schöpferischen Spontaneität des rationalen Bewußtseins, des „Bewußtseins überhaupt“. Aber sie alle haben ihre Grenze an dem Irrationalen, das sie einerseits voraussetzen und an das sie andererseits heranreichen, ohne darin eindringen zu können. Die rationale Erkenntnis hat ihr Material für die Anwendung ihrer begrifflichen Formen in den Empfindungen, die ihr gegeben sind: und sie verlangt über sich selbst hinaus die Idee des Unbedingten, die sie als Erkenntnis nicht bezwingen kann. Sittliches und rechtliches Leben steht den natürlichen Trieben und der Willkür der Individuen mit der bezwingenden Macht seiner rationalen Maximen nicht immer siegreich gegenüber: und seine eigene Berechtigung beruht in einem übersinnlichen Leben des

Das Bewußtsein  
überhaupt.

Menschen, das nur auf Grund des Sittengesetzes geglaubt, aber niemals begriffen werden kann. Ästhetisches Genießen und Produzieren sondert sich in seiner reinen Idealität aus den empirischen Gefühlen der Lust und Unlust heraus; seine Geltung beruht schließlich auf dem übersinnlichen Substrat der Menschheit und auf dem Geheimnis der Genialität, das keine rationale Erkenntnis durchdringen kann. Die Religion endlich in ihrer empirischen, positiven Gestalt ist mit zahlreichen Versuchen einer unzulänglichen Erkenntnis und mit allen Triebfedern des sinnlichen Willenslebens durchsetzt: in ihrem reinen Wesen reicht sie an die undurchdringlichen Geheimnisse des Übersinnlichen heran, ohne sie je völlig zu erschließen.

Zentrale Stellung  
von Kants  
Kultur-  
philosophie.

Den Ausgangspunkt der Kantischen Kritik bildet somit, wie man namentlich wohl seiner Ethik vorgeworfen hat, das Bewußtsein des Individuums: aber es wird überall durchforscht nach den notwendigen und allgemeingültigen Bestimmungen seiner Vernunfttätigkeit, und daraus ergibt sich in dem Verständnis ihrer sachlichen Begründung das reife Selbstbewußtsein einer hochentwickelten Kultur, deren nach der Verschiedenheit der seelischen Funktionen geschiedene Systeme sich alle als die Erzeugnisse einer das Leben des Individuums und die historisch bedingten Betätigungen der Gattung überragenden, in sich selbst geltenden Vernunft erweisen. Auf diesem Verhältnis beruht die zentrale Stellung Kants in der Geschichte der neueren Philosophie. In seinem Nachdenken, das ebenso breit und umspannend wie tief und eindringend war, kommen alle Motive aus der beispiellos reichen Geistesbewegung des 18. Jahrhunderts zusammen, um durch ihre systematische Vereinigung eine vollkommen neue Gestalt zu gewinnen: und eben deshalb war die so streng und methodisch in sich geschlossene Lehre der kritischen Philosophie befähigt, die ganze Mannigfaltigkeit des aus vielen Quellen genährten Geisteslebens ihrer Zeit in sich aufzunehmen und fruchtbar zu gestalten. Diesen Prozeß stellt die Entwicklung der metaphysischen Systeme dar, welche sich mit wechselnder Anlehnung an die Lebensinteressen der Zeit aus der Kantischen Philosophie herausgebildet haben. Wir bezeichnen ihr gemeinsames Wesen mit dem Namen des Idealismus: sie sind alle getragen von der Grundüberzeugung eines geistigen Lebensinhaltes der Welt, und wenn sie die Schranken, die Kant durch die Lehre vom Ding an sich gesetzt zu haben glaubte, zum Teil wieder durchbrachen und vom Selbstbewußtsein der Vernunft aus ein restloses Verständnis der absoluten Wirklichkeit gewinnen zu können meinten, so geschah das immer in der Überzeugung, daß alle Realität zuletzt Vernunft sei. Aber ihr gemeinsames Problem war deshalb die Frage, in welchem Sinne diese Vernunft das Irrationale selber in sich berge und entfalte. Und an der Antwort auf diese Frage schieden sich die Wege derer, die die Philosophie im Sinne eines Systems der Vernunft auszubauen unternahmen.

II. Fichte. Die erste Forderung, welche von Anhängern wie von Das System der Vernunft als Aufgabe der romantischen Philosophie. Gegnern Kants gleichmäßig gegen seine Darstellung der kritischen Philosophie geltend gemacht wurde, ging auf das Verständnis der inneren Einheit und Zusammengehörigkeit aller der Vernunftfunktionen, die er in dem Bestreben, ihr Recht und ihre Grenze auszumessen, sorgfältig gegeneinander abgegrenzt und in ihren Funktionen auseinandergelegt hatte. Es galt, das System durch den Aufweis seiner inneren Einheit zu vollenden, und dies Bedürfnis trat an die Philosophie als eine um so gebieterischere Forderung heran, je mehr es in der überreichlichen Lebendigkeit des Geisteslebens der Zeit begründet erschien. Mitten in der Not politischer Schwäche und Zerrissenheit schuf sich die deutsche Nation damals ein Weltreich des Gedankens in Dichtung und Philosophie, und die Träger dieser neuen „Bildung“ waren überzeugt, daß nur aus ihr schließlich jene vernünftige Gestaltung der menschlichen Gesellschaft werde hervorgehen können, welche die französische Revolution vergebens mit der Leidenschaft und mit der Gewalt aufzurichten versucht hatte. Für die Bewältigung des unermesslichen Bildungstoffes, den man damals aus der Literatur aller Zeiten und aller Völker in das eigne Leben aufzusaugen bemüht war, bedurfte man eines einheitlichen philosophischen Prinzips: und so verlangten vor allem die Romantiker von der Philosophie diese höchste und bedeutsamste Kulturleistung. Wenn man aus diesem Grunde und mit Bezug darauf, daß diese Aufgabe mit vollem Bewußtsein von den Romantikern formuliert worden ist, die nachkantische Philosophie als die romantische bezeichnet, so ist das gerechtfertigt, während alle anderen Bedeutungen des Wortes auf diese Philosophie nicht zutreffen. Denn das ist in der Tat der gemeinsame Charakter dieser Systeme: sie wollen die begriffliche Struktur des gesamten Kulturlebens in der systematischen Einheit der Vernunftfunktionen entdecken.

Der Erste in dieser Reihe der romantischen Philosophen ist Johann Fichtes ethischer Idealismus. Gottlieb Fichte. Er hat das System der Vernunft um das Prinzip konzentriert, das aus der Lehre Kants am eindrucksvollsten auf seine Zeitgenossen wirkte, auf das Pflichtbewußtsein des kategorischen Imperativs. Gegen alle Weichlichkeit der ästhetischen Aufklärungsmoral, gegen alles Paktieren mit gegebenen Zuständen hatte Kant die ganze Herbheit eines unbedingten Sollens, die ganze Rückhaltlosigkeit und Rücksichtslosigkeit eines Vernunftgebotes geltend gemacht, das in seiner Verwirklichung neues Leben schaffen sollte. In dieser Selbstbestimmung der Vernunft sah, wie Schiller, so auch Fichte das Wesen und den Wert der neuen Philosophie. Darum wurde für Fichte das ganze Universum das versinnlichte Material der Pflicht, alle Formen des Vernunftlebens entstanden ihm aus dem ursprünglichen Tun des Willens, der, wo er keinen Gegenstand seiner Betätigung vorfindet, sich ihn aus seiner Freiheit heraus zum Widerstande setzt; alle Aufgaben des einzelnen Ich bestanden ihm darin, daß es sich von seiner Naturbestimmtheit her zum allgemeinen Ich, zur

reinen Vernunft erhebe und gestalte. So führte Fichte in seiner „Wissenschaftslehre“ den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische durch. In dem ewig unerfüllten Sollen fand er den Grund alles Seins, in den niemals völlig gelösten Aufgaben den Sinn und das Recht alles Gegebenen. Mit diesem hohen Idealismus durchleuchtete er das Leben des Individuums und das der Völker. Wie der Lebenswert des einzelnen darin besteht, daß er sich mit seinen höchsten Tätigkeiten zum Allgemeinen steigert, so ist auch das Recht und der Wert der Zeitalter und der Völker in der Geschichte darin beschlossen, was sie für die gesamte Menschheit bedeuten. Selbst die glühende Predigt des deutschen Nationalgedankens, die Fichte in den Reden an die deutsche Nation aus seiner in der Schule der Not geläuterten Vaterlandsliebe schuf, begründete den Wert der aus der neuen Bildung erwachsenden deutschen Nationalität durch seine Steigerung zu einem urbildlichen und vorbildlichen, allgemein menschlichen Kulturwesen. Auf diese Weise rang sich in der philosophischen Theorie aus den kosmopolitischen Überzeugungen selbst, die Fichte mit allen großen Denkern des 18. Jahrhunderts teilte, die nationalistisch zugespitzte Sonderung heraus, welche das historische Leben des 19. Jahrhunderts zu charakterisieren berufen war.

Teleologische  
Konstruktion.

Anfänglich meinte Fichte mit dem Entwurf der Wissenschaftslehre aus dem sittlichen Willen, der ihm nicht nur als das Wesen des Ich, sondern auch als der absolute Wert und damit als der Ursprung aller Wirklichkeit galt, den gesamten Inhalt der Welt metaphysisch ableiten zu können. Er hielt dazu die Methode der teleologischen Konstruktion für tauglich, welche das Urbild der späteren Dialektik gewesen ist. Aus den Aufgaben des Bewußtseins sollten alle seine Handlungen als die Mittel zu ihrer Erfüllung in dem Sinne begriffen werden, daß jedesmal aus dem noch ungelösten Rest der Aufgabe die neue Aufgabe und damit die neue Art des Tuns entspringen sollte. Aber er stieß dabei in den Empfindungen, durch die für das Bewußtsein die erscheinende Wirklichkeit gesetzt wird, auf die grundlos freien Handlungen, deren Zweck zwar im allgemeinen verständlich, aber doch zur Erklärung ihres besonderen empirischen Inhaltes nicht brauchbar war. Hier hatte er seinerseits die Grenze der rationalen Deduktion erreicht, und von hier aus wurde ihm deshalb die Unmittelbarkeit des Lebens und das ursprüngliche Gegebensein der individuellen Realität zum Mittelpunkt seiner Gedanken. Fichte näherte sich damit sichtlich der romantischen Stimmung. Er ging freilich nicht bis zu dem Irrationalismus fort, mit dem die sogenannten Gefühlsphilosophen, Hamann und namentlich Friedrich Heinrich Jacobi, die Kantische Lehre bekämpften. Der letztere insbesondere meinte, Kant habe gerade selbst durch seine Kritik den Beweis erbracht, daß alles theoretische Erkennen auf das endlose Reich des Bedingten beschränkt und vom Unbedingten prinzipiell ausgeschlossen sei. Er nannte dies in seiner scharfsinnigen Kritik den notwendigen „Spinozismus“ der Wissenschaft und behauptete, daß dieser

Jacobi.

mit der ursprünglichen Wahrheit des sittlichen und des religiösen Gefühls völlig unvereinbar sei. Aber auch in dem Verständnis des sittlichen Lebens stand Jacobi im ausdrücklichen Gegensatz gegen Kant. Er bestritt mit aller Lebhaftigkeit die Maximenhaftigkeit von dessen Moral und machte dagegen das Recht der individuellen Lebensbestimmung und Lebensentfaltung geltend. Dieses Moment enthielt die Fortführung dessen, was zuerst Shaftesbury verkündet, was die deutsche Genialitätsbewegung in Sturm und Drang verlangt hatte und was nun mit allseitiger Lebendigkeit in dem romantischen Bewußtsein sich durchsetzte. Für die Aufnahme dieses Momentes in den Gedankenzusammenhang der idealistischen Philosophie haben Fichte und Schleiermacher die Formel von der Bestimmung des Menschen gefunden, wonach sich das Individuum aus dem ganzen Reichtum des allgemeinen Kulturlebens je nach der Gegebenheit seiner Anlagen und seiner Verhältnisse zur freien Persönlichkeit herausarbeiten soll.

Aber auch in der späteren Form seiner Lehre betrachtete Fichte noch immer mit dem hohen ethischen Idealismus, der seine Persönlichkeit wie seine Lehre charakterisierte, das gesamte Leben der gegebenen Wirklichkeit als die rastlose Arbeit, durch die sie sich selbst zu einer sittlichen Weltordnung gestalten soll. Allein er fand nun diese Bestimmung in einem göttlichen Urbilde begründet, dessen ewiges Sein in der freien Selbstgestaltung des empirisch Wirklichen abgebildet werden soll und deshalb in jedem einzelnen eine seiner Individualität entsprechende und seiner freien Selbstbestimmung entspringende Verwirklichung finden muß. Er denkt das Ziel des geschichtlichen Lebens als ein Reich der Vernunft und der Freiheit zugleich, worin jeder einzelne aus seinem eigensten Wesen heraus den allgemeinen Inhalt der geistigen Wirklichkeit in besonderer Weise zur Darstellung bringt. Er betrachtet deshalb den ganzen historischen Prozeß als einen Lebensverlauf, der von der dumpfen Herrschaft eines natürlich gegebenen Gesamtbewußtseins durch die Empörung der Individuen, durch ihre Irrtümer und Sünden, durch ihre Zersplitterung in die Anarchie der Meinungen und der Leidenschaften hindurch schließlich vermöge der Selbstbesinnung und inneren Klärung zu einer selbstgewollten Unterordnung unter das Vernunftgesetz und zu seiner Verwirklichung im gemeinsamen Leben führe. Er meinte, die Auflösung der inneren Gemeinschaft, die im Naturzustande der Menschheit durch die Gebundenheit der Sitte gegeben war, habe im Zeitalter der Aufklärung mit der Proklamation der Selbstherrlichkeit der Individuen ihren Höhepunkt erreicht, und er fand in der Ausbreitung der neuen Dichtung und der neuen Philosophie den Beginn der Vernünftigkeit. Er war und blieb recht eigentlich der Führer der geistigen Bewegung, welche mit vollem Bewußtsein, wie Schiller von dem „ästhetischen Staat“, von der Wissenschaft und der Dichtung die Herbeiführung eines höheren und besseren Zustandes der menschlichen Gesellschaft erwartete.

Fichtes spätere  
Lehre.

Romantik.

III. Die Romantiker. Mit voller Energie entwickelte sich dies Prinzip in dem Kreise von Dichtern und Schriftstellern, die man im engeren Sinne als die Romantiker bezeichnet: aber es nahm bei ihnen, je nach dem Vorwiegen persönlicher Beziehungen, sehr bald verschiedene Färbungen an. Wenn Fichte stets den Schwerpunkt der geistig-sozialen Umbildung in der Herrschaft des philosophischen Geistes gesehen hatte, so glaubten die Romantiker zunächst in der Poesie das große Mittel zur Umgestaltung der Welt zu finden. Für sie bildete das ästhetische Leben die höchste Blüte der Vernunft. Hatte schon Kant in der Kritik der Urteilskraft die Ausgleichung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, die Aussöhnung von Freiheit und Notwendigkeit gesucht, so war Schiller in seiner Ausführung dieser Theorie dazu fortgeschritten, in dem ästhetischen Zustande die höchste Entfaltung der sinnlich-übersinnlichen Natur des Menschen und die vollkommenste Auswirkung seines Vernunftlebens zu finden. Mit der Ausbreitung und Umbiegung dieser Gedanken wie der Fichteschen Lehre von der schöpferischen Bedeutung des Ich entwarf die Romantik in Friedrich Schlegels Lehre von der Ironie das Ideal von der souveränen Macht der Genialität in Dichtung und Leben. Freilich wurde in dieser Zuspitzung anstatt der Freiheit als der allgemeingültigen Selbstbeschränkung des die Welt der Gegenstände erzeugenden Vernunftbewußtseins die souveräne Willkür der einzelnen Persönlichkeit untergeschoben, die in ihrer schrankenlosen Selbstbetätigung mit dem Stoffe nur spielen, ihn durch die Form vernichten und in endlosem Selbstgenuß sich daran entfalten sollte; freilich führte derselbe Gedanke, zum Teil mit Anlehnung an die Art, wie Friedrich Heinrich Jacobi das Recht der Individualität gegen die Maximenhaftigkeit der Kantischen Moral ins Feld geführt hatte, auch zu den bedenklichen Folgerungen, wonach die Regeln der Sittlichkeit nur für den Philister mit seiner zweckbestimmten Arbeit, aber nicht mehr für die triumphierende Genialität der künstlerischen Persönlichkeit gelten sollten, die nur sich selber auszuleben den Beruf habe: aber das Wertvollere in der romantischen Bewegung war das Bedürfnis nach einem intimen Zusammenhange von Dichtung und Leben, die tiefe Überzeugung, welche, indem sie Welt und Leben [zu poetisieren, in den Tiefen der Wirklichkeit den Pulsschlag des Gemütes wiederzufinden suchte, in ihrer Weise daran arbeitete, das geistige Wesen aller Realität zur Anerkennung zu bringen.

Schlegel.

Historische  
Bildung.

Vor allem betätigte sich darin der tiefe Ernst einer geistigen Selbst-erziehung der Individuen, denen die ganze reiche Welt des historischen Lebens als der Nährboden galt, aus dem sie sich selbst zu ihrer vollbewußten Eigenart gestalteten. So wurde in der Tat ihr Bildungsleben zur Verwirklichung des transzendentalen Bewußtseins, eine Umschmelzung des geschichtlichen Stoffs zu einem neuen Bildungssystem. Darin fand der von Herder und Goethe verlangte Gedanke der Weltliteratur seine philosophische Rechtfertigung; aus ihm entsprangen die wissenschaftlichen

Anfänge der Literaturgeschichte, der Rechtsgeschichte, der Sprachgeschichte; in ihm wurzelte vermöge der poetischen Idealisierung des Griechentums der Geist des Neuhumanismus. Ein reiches und reifes Persönlichkeitsleben arbeitete sich mit vollem Bewußtsein aus dem geistigen Gesamtleben der Menschheit heraus, und an die Stelle einer trockenen Verstandesherrschaft, an die Stelle einer in kleine Lebensverhältnisse eingesenkten Sentimentalität trat eine universelle Gesamtkultur.

Allein die Energie des neuen Lebens bestand zuletzt doch in der Überzeugung, daß sich dies Walten des Geistes als der Kern aller Wirklichkeit wußte. Die Poetisierung der Natur, die in der Dichtung von Novalis eine ebenso große Rolle spielte, wie in seiner Naturphilosophie, sollte nur die Vorstufe für die Wendung des romantischen Denkens sein, welche die Totalität der Bildung, die volle Vergeistigung von Welt und Leben in der Religion suchte. Hierin hat Schleiermacher der Romantik die Wege gewiesen. Sein Appell an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion wies sie darauf hin, daß die lebendige Einheit alles geistigen Lebens, die sie suchten, nur auf der Beziehung des Gemüts zu dem universellen Lebensgrunde aller Wirklichkeit, auf dem frommen Gefühl erwachsen könne. Seine Wissenschaftslehre zeigte die endlose Konvergenz, womit der sinnliche und der geistige Faktor in allem Wissen nach Stoff und Methode aufeinander zustreben, ohne sich jemals völlig zu decken. Seine Ethik lehrte die rastlose Arbeit, mit der die Vernunft im allgemeinen, wie im individuellen Leben und in der Verknüpfung beider sich selbst aus dem natürlichen Leben herausfindet und sich darin einbildet. Aber alles dies setzt ihm den ursprünglichen Zusammenhang des Gemüts mit dem Universum voraus, das in keinem Erkennen und Wollen, sondern nur in dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, in dem Durchdrungensein des ganzen Lebens von dem Bewußtsein der göttlichen Bestimmung zutage tritt.

Merkwürdig genug ist das Geschick dieser notwendigen Wendung in der Romantik gewesen. Mit voller Gewalt brach damit die Sehnsucht durch, die Totalität und Einheit des neuen Kulturlebens in der Religion zu suchen, von der Zersplitterung der Vernunfttätigkeiten zu ihrer innersten Gemeinschaft den Weg zu finden. Aber die mystischen Formen, in denen sich diese Bestrebungen auch bei Schleiermacher einführten, die ganz unmittelbare Beziehung, in die dabei die voll entfaltete Individualität zu dem all-einen Wesen treten sollte, schien sehr bald ihre Ergänzung durch eine einheitliche Lebensgestaltung und zuletzt durch die Herrschaft einer einheitlichen Lehre zu fordern. So entwarf schon Novalis in dem entscheidenden Aufsatz „Europa oder die Christenheit“ das Programm, das neue Bildungsideal den Institutionen des katholischen Lebenssystems des Mittelalters einzuimpfen: und damit war für die deutsche Romantik der Anlaß gegeben, in die Bahnen der französischen einzulenken und bei der klerikal-legitimistischen Restauration zu enden.

Schleiermacher.

Religiöse  
Romantik.

Neospinozismus.

IV. Schelling. Die philosophische Systematisierung des romantischen Lebens haben Schelling und Hegel vollzogen, jener, indem er der Poetisierung der Natur und dem religiösen Zuge des romantischen Denkens die begriffliche Form gab, dieser, indem er den historischen Grundzug der neuen geistigen Bewegung zu einer gewaltigen, in sich geschlossenen Weltanschauung gestaltete. Zu den grundlegenden Bestimmungen der Kantischen Philosophie trat bei beiden der Einfluß der größten dogmatischen Lehre, des Spinozismus, hinzu, der schon bei Fichte, freilich mehr als eine Herausforderung des Gegensatzes, maßgebend gewesen war. Jetzt prägte sich die Vergeistigung des Universums, die das Grundstreben des Idealismus ausmachte, in dem Bedürfnis aus, von den Bestimmungen des Vernunftsystems her eine neue Form für das Verhältnis der geistigen zur körperlichen Welt und für das Verhältnis der Gottheit zur Welt selbst zu gewinnen. Darin mehr als in einer Reihe äußerer terminologischer Formen liegt die Berechtigung zur Bezeichnung dieser Entwicklung als Neospinozismus. Denn in der Tat handelte es sich für Schelling wesentlich darum, dem Verhältnis der beiden Attribute, dem Verhältnis von Natur und Geist im Sinne der Wissenschaftslehre eine neue Form zu geben, und für Hegel darum, das Hervorgehen der Welt aus Gott als den Prozeß einer logischen, im Wesen des Geistes begründeten Notwendigkeit zu begreifen.

Natur-  
philosophie.

Schellings vielgestaltige philosophische Entwicklung begann mit der „Naturphilosophie“. Sie entsprang aus der Absicht, mit dem Gedanken der Fichteschen Wissenschaftslehre Ernst zu machen, wonach die Natur ein Produkt des Ich, ein zweckvolles System zur Erfüllung einer Aufgabe der Vernunft sein sollte. Zahlreiche Motive aus der gleichzeitigen Naturforschung, welche aus der Zersplitterung in Einzeluntersuchungen zum Verständnis des einheitlichen Zusammenhanges der Naturerscheinungen zurückstrebte, verbanden sich mit jenem aus der Philosophie stammenden Prinzip. Was Schelling und die Seinen suchten, war dasselbe, was Goethe und Herder bereits in den Spinozismus hineingedeutet hatten, die Einheit des Lebens der Natur: und für den aus der Schule des Idealismus kommenden Philosophen konnte diese Lebenseinheit nur ein zweckvoller Zusammenhang von Funktionen sein, der auf eine einheitliche Leistung im Dienste der Vernunft hinauslief. Dies Ziel des Naturlebens aber durfte kein anderes sein, als das Bewußtsein. So galt die Natur bei Schelling als das System der unbewußten Vernunft, das in der Erzeugung des Bewußtseins seinen Zweck und seinen Sinn hat. Die Methode der teleologischen Konstruktion wurde auf eine Verarbeitung aller Arten des physischen Geschehens oder der „Kategorien der Natur“ ausgedehnt, durch die für jede einzelne Erscheinung der Natur ihr Sinn und ihre Bedeutung in der Leistung gefunden wurde, welche sie zu dem Gesamtertrag der Natur, dem Entspringen des Bewußtseins im animalen Wesen beiträgt. In diesem Aufzeigen der Bedeutung fand Schelling im Sinne Fichtes auch

die Erklärung der Erscheinungen, und die vitalistisch-teleologische Betrachtung war deshalb für die Naturphilosophie wichtiger als die Untersuchung des kausalen Mechanismus, durch den sich jene zweckvollen Leistungen verwirklichen. In diesem Verhältnis liegt der Grund für den Widerspruch, den später die mechanistische Naturforschung gegen die konstruktive Gewaltbarkeit der Schellingschen Naturphilosophie erhoben hat: es besteht zwischen ihnen der Gegensatz zwischen dem rein tatsächlichen Beschreiben und zwischen dem wertenden Begreifen. Für Schellings Zeitgenossen bestand der Reiz seiner Naturphilosophie gerade in dem großen Zuge der einheitlichen Konstruktion, die von der Materie und ihren mechanischen Zuständen durch die physikalischen Erscheinungen des Lichts, der Elektrizität und des Magnetismus hindurch eine einzige Linie zweckvoller Gestaltung bis zu den organischen Gebilden zeichnete, an denen schließlich in der vollkommenen „Zwerggestalt“ des Menschen das Bewußtsein der Vernunft erwachen soll: und die poetische Vergeistigung der Natur, die der romantischen Dichtung vorschwebte, fand ihr willkommenes Gegenbild an dem philosophischen Versuche, das Gesamtleben der Natur als ein unbewußtes Walten der sich selber suchenden Vernunft aufzuweisen.

War so die Natur als werdendes Ich gedacht, so mußte andererseits auch das Ich in der Mannigfaltigkeit seiner Funktionen auf sein unbewußtes Gegenspiel, die Natur, bezogen werden. Diese Umgestaltung der Wissenschaftslehre vollzog Schelling in dem System des transzendentalen Idealismus. Hier fand er in der Selbstbestimmung der praktischen Vernunft den Gegenpol zur natürlichen Wirklichkeit, ein System von Tätigkeiten, welches im moralischen, rechtlichen und geschichtlichen Leben das eigene Gesetz den gegebenen Zuständen aufzuprägen berufen ist. Näher schon erschienen die Beziehungen der theoretischen Vernunft zur natürlichen Realität, durch die sie innerlich bestimmt bleibt, so sehr sie auch von ihren apriorischen Formen aus deren Ordnung selbständig zu gestalten vermag. Das Naturhafteste endlich im Leben der Intelligenz ist die künstlerische Funktion, in der die unbewußte Naturkraft der Genialität sich mitten in der absichtsvollen Bewußtheit des Erzeugens und Genießens siegreich zur Geltung bringt. So werden die Motive der Kantischen und der Schillerschen Ästhetik in das System der Wissenschaftslehre hineingehoben, um in dem unbewußt-bewußten Charakter der ästhetischen Vernunft die höchste und wertvollste in dem ganzen Zusammenhange der Funktionen der Vernunft zu erkennen.

Geistes-  
philosophie.

In den beiden von reichem Leben strotzenden Entwicklungsreihen der Identitätssystem. Naturphilosophie und des transzendentalen Idealismus waren die beiden großen Reiche der Natur und des Geistes stetig in so sinnvoller Weise aufeinander bezogen, daß von jener totalen Scheidung, welche die frühere Weltansicht zwischen ihnen hatte feststellen wollen, nicht mehr die Rede sein konnte. Beide, Natur und Geist, erschienen gleichmäßig als Verwirk-

lichung der Weltvernunft, verbunden durch stetig herüber- und hinüberlaufende Zweckbeziehungen und unterschieden nur durch das Maß der beiden Funktionsarten einer und derselben Urvernunft. In der Natur — so lehrt Schelling in der „Darstellung meines Systems der Philosophie“ —, in der realen Reihe überwiegt der unbewußte, im Geist, in der idealen Reihe der bewußte Faktor, und die einzelnen typischen Erscheinungen beider Reihen lassen sich als deren Potenzen so anordnen, daß sie von den äußersten Polen der Entgegensetzung immer mehr sich der anderen Reihe nähern. So werden die Potenzen der Natur vom Raum und der Materie an immer geistähnlicher und geistiger, und im Organismus erreicht die reale Reihe ihr höchstes Gebilde, weil die zweckvolle Gesamtheit seiner Funktionen zum Träger des Bewußtseins wird. So werden andererseits die Potenzen des Geistes von der Freiheit des Sittengesetzes an immer naturhafter und kulminieren in dem Kunstwerk als dem natürlichsten und naturähnlichsten Erzeugnis intelligenter Tätigkeit. Aber in keiner der einzelnen Erscheinungen beider Reihen kommen natürliches und geistiges Vernunftwesen zur vollen Deckung oder Ausgleichung. Nur in der Totalität beider Reihen und in ihrem zweckvoll verflochtenen Gesamtleben, nur in dem Universum, das zugleich der vollkommenste Organismus und das vollkommenste Kunstwerk ist, fallen Natur und Geist vollständig zusammen. Alle diese einzelnen, endlichen Erscheinungen in den beiden Sphären der Natur und des Geistes müssen in ihrem universellen Lebenszusammenhange als die Erscheinungen der einen unendlichen Vernunft angesehen werden, die deshalb selbst weder Natur noch Geist, weder real noch ideal, weder unbewußt noch bewußt genannt werden darf, die vielmehr als die totale Identität und Indifferenz beider Bestimmungen, als das unbestimmbar Unendliche der gesamten Entwicklung beider Reihen zugrunde liegt. Ohne Beschränkung durch die Kategorie der Substanz erhebt sich hier aus dem Schoße des Idealismus die spinozistische Idee der Gottheit: das Universum in der lebendigen und zweckvollen Wechselbeziehung der beiden Reiche von Natur und Geist wird zu einer vollständigen Entfaltung und Selbstgestaltung des göttlichen Urwesens, der Vernunft. Aber wenn Spinoza über die sachlichen Allgemeinbestimmungen der Attribute hinaus nur die leere logische Form der Substantialität übrig behalten hatte, so war es in der Gesamtrichtung des deutschen Idealismus, in der Tendenz der Vergeistigung des Universums begründet, daß jene absolute Vernunft, die als Indifferenz oder Identität den beiden Reichen des Realen und des Idealen zugrunde liegen sollte, hier doch schließlich nur als geistiges Urwesen gelten konnte. Dies entscheidende Motiv hat Hegel später als das Bestreben ausgesprochen, die Substanz zum Subjekt zu erheben, und schon gleich nachdem er in Jena als Dozent an die Seite des jüngeren, ihm in der öffentlichen Laufbahn vorangeeilten Freundes erschienen war, wirkte er mit seinem an den großen Systemen der antiken Philosophie genährten Denken so stark auf Schelling ein, daß

sich diesem die Potenzen der realen und der idealen Reihe in Ideen, d. h. in Selbstanschauungen Gottes verwandelten. Damit bekam die ideale Reihe wieder die Priorität und das Übergewicht über die reale, und die Phase des Versuchs ihrer vollkommen gleichwertigen Koordination war überwunden.

Die konsequente Ausführung dieses Prinzips war der Hegelschen Philosophie vorbehalten: Schelling selbst wurde, nachdem er jene Umformung der Potenzen in Ideen Gottes vollzogen hatte, teils durch die romantische Atmosphäre seiner Zeit und seiner Umgebung, teils durch den Einfluß von Männern wie Franz von Baader, die ihn auf die alte Mystik und insbesondere auf Jakob Boehme hinlenkten, von Schritt zu Schritt mehr in theosophische Bahnen gedrängt. Die metaphysische Selbständigkeit der Ideen oder der Welt neben Gott wurde ihm zu dem Zentralproblem, das er durch die religiösen Vorstellungen vom Abfall und Sündenfall zu lösen dachte. In Kants Lehre von der Freiheit des intelligiblen Charakters und in Fichtes geschichtsphilosophischer Konstruktion von dem wechselnden Verhältnis des Individualwillens zum Universalwillen fand er die begrifflichen Formen, um aus dem Sündenfall als der Empörung des Individuellen die Verselbständigung der Natur zur empirischen Welt abzuleiten und im geschichtlichen Prozeß der idealen Reihe die Rückkehr zu Gott als die sein Wesen und seinen Fortgang bestimmende Aufgabe zu setzen. Schließlich aber zog er die mystische Konsequenz, in diesem Hervorgang und Rückgang die Selbstentwicklung der Gottheit selber zu finden, und nachdem er sich überzeugt hatte, daß alle diese metaphysischen Verhältnisse durch ein rationales Denken nicht bezwungen werden könnten, sah er bei seinen letzten schon in die Mitte des 19. Jahrhunderts hineinragenden Spekulationen in dem bisherigen Philosophieren nur ein negatives System, dem er selbst die positive Philosophie der Mythologie und Offenbarung entgegenstellen wollte. Aus einer spekulativ konstruierten Religionsgeschichte sollten sich die dialektisch geordneten Momente des göttlichen Wesens durch die Reihenfolge der Formen ergeben, mit denen es sich in den geschichtlichen Gestaltungen des religiösen Lebens darstellt: die Entwicklung der Religionen sollte die Entwicklung Gottes selbst sein. Wenn damit ein historischer Prozeß des menschlichen Bewußtseins zu metaphysischer Bedeutung gesteigert wurde, so war das nur eine spezielle Anwendung der Methode, welche in viel universellerer Weise von Hegel begründet worden war.

Freiheitslehre  
und positive  
Philosophie.

V. Hegel. Der Vollender der idealistischen Metaphysik ist Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Langsam und in der Stille gereift, ist er von Anfang an, seitdem er in die Entwicklung des Jenenser Philosophierens eingriff, mit dem höchsten aller Probleme hervorgetreten: die Welt als die notwendige Entwicklung des göttlichen Geistes zu begreifen. Und das Organon für die Lösung dieser Aufgabe war ihm die Entwicklung des menschlichen Geistes. Aber er faßte den Begriff der Entwicklung

Die Welt  
als Entwicklung  
des Geistes.

dabei wesentlich unter dem Fichteschen Gesichtspunkte einer inneren Notwendigkeit logischer Struktur. Wenn der letzte Zusammenhang aller Dinge geistiger Natur ist, so werden wir ihn nur so weit verstehen, als wir ihn in unserer eigenen geistigen Bewegung erleben, aber andererseits auch nur so weit, als sich darin eine über die empirischen Bestimmungen des menschlichen Bewußtseins übergreifende universelle Notwendigkeit darstellt. In diesem Sinne spricht Hegel von der Selbstbewegung der Wahrheit im Bewußtsein als von der sachlichen Vernunftnotwendigkeit, die sich darin trotz aller Zufälligkeit des einzelnen Vorstellens geltend macht. Was Kant das Transzendente genannt hat, ist für Hegel das Metaphysische: in dieser Deutung besteht für ihn der „Mut der Wahrheit“, den er in seiner Heidelberger Antrittsrede gegen die Timidität der Erkenntnistheorie proklamierte. Aber eine solche übergreifende Wahrheit kann dem menschlichen Bewußtsein gerade nicht in denjenigen Bestimmungen zuerkannt werden, welche auf dem erfahrungsmäßigen Wesen des Menschen beruhen. Deshalb mußte der Versuch einer psychologischen und anthropologischen Begründung der Kantischen Vernunftkritik, wie ihn Fries und gar später Beneke unternahmen, im Empirischen stecken bleiben, ohne in der sachlichen Behandlung der transzendentalen Wahrheit über die Position des Kritizismus hinauszukommen. Demgegenüber begriff Hegel, daß die universelle Wahrheit, die ja, wenn sie erkannt werden soll, irgendwie im Erlebnis des menschlichen Bewußtseins sich entfalten muß, nur in den inhaltvollen Bewegungen des Gattungslebens gesucht werden kann, welche sich im historischen Prozeß über den Tätigkeiten des individuellen („subjektiven“) Geistes als ein Reich höherer Ordnung aufbauen. Diese geschichtlich entfaltete Gattungsvernunft nannte er den objektiven Geist, und in ihm fand er zwar nicht die reine Wahrheit des absoluten Geistes, aber die Form des Lebens, worin sich dieser für die menschliche Erfahrung abspielt. In diesem Sinne darf man seine Philosophie als die historische Weltanschauung des Idealismus bezeichnen. Sie ist nach dieser Richtung durch die Überzeugung bestimmt, daß jedes Gebilde des historischen Lebens ein Moment göttlicher Wahrheit in sich trägt und eine berechnete Stufe ihrer Entwicklung bedeutet, so daß sie zwar niemals die ganze Wahrheit, aber immer eines ihrer notwendigen Momente ausmacht. Diese Anerkennung des historischen Rechts ist aber eben deshalb auch zugleich die Behauptung der historischen Relativität. Niemand ist weiter als Hegel davon entfernt gewesen, dem einzelnen historischen Gebilde als solchem in seiner zeitlichen Bestimmtheit den Wert der Vernunftgeltung zuzuerkennen. Die Wahrheit des Einzelnen besteht nur in der Bedeutung, die es im Zusammenhange des Ganzen besitzt. Daß „alles was ist, vernünftig ist“, gilt nur so weit, als es ein Glied in dem sinnvollen Gefüge des Ganzen ist: sobald das Einzelne herausgerissen und ihm eine absolute Bedeutung beigemessen werden soll, zerfällt es in die Nichtigkeit der historischen Zufälligkeit.

Wenn Hegel so völlig Ernst damit macht, über dem teleologischen Phänomenologie. Idealismus der Natur, worin er der Schellingschen Lehre beitrug und sie nur an einigen Stellen für die Zwecke seiner Gesamtauffassung umbildete, den teleologischen Idealismus der Geschichte zu errichten, so war dieses Bestreben ganz und gar aus dem Prinzip der Romantik geboren, welche die neue Bildung aus der Gesamtheit des Ideenstoffes der menschlichen Geistesgeschichte herausarbeiten wollte. In seinem genialen Erstlingswerke, der Phänomenologie des Geistes, ist jene von fruchtbaren Keimen erfüllte Atmosphäre des intellektuellen Lebens mit dem ganzen Reichtum umfassenden Wissens und tiefen Verständnisses in so vollkommener Allseitigkeit entfaltet, wie in keinem andern Buche der Zeit. Aber nicht minder großartig erweist sich dabei die Verarbeitung dieses immensen Stoffes, und in ihr besteht jene „Überwindung der Romantik“, durch welche Hegel in der Zusammenfassung der Fäden des geistigen Lebens seiner Zeit das letzte Wort gesprochen zu haben schien. Denn der allumspannende Zusammenhang, in den er alle besonderen Gebilde des objektiven Geistes einfügte und von dem aus er das Maß ihres relativen Vernunftrechtes und damit im idealistischen Sinne ihr innerstes Wesen bestimmte, war kein anderer als der logische Zusammenhang. In dieser logischen Struktur allein konnte jene vollkommene und reine Wahrheit gesucht werden, die in ihrer Gesamtheit den absoluten Geist, die Idee oder die Gottheit ausmacht. Mit der Einstellung des Geschichtlichen in eine solche rein logisch gegliederte Gesamtheit sollte erst sein innerstes Wesen und damit sein Vernunftwert begriffen werden. Nicht in dem Historischen als solchem erkannte somit Hegel das Vernünftige, sondern erst aus der Stelle, an der sich das Einzelne als ein Notwendiges in der logischen Struktur des Ganzen herausstellte, beurteilte er umgekehrt das Vernunftrecht des Geschichtlichen. Streckenweise mochte ihm deshalb die zeitliche Reihenfolge historischer Gebilde mit ihrer logischen Entwicklung zusammenfallen, und wenn man es als die Religion des logischen Idealismus bezeichnen darf, an die Vernunft in der Geschichte zu glauben, so war Hegels Überzeugung davon so sehr erfüllt, daß er sich dadurch bei seiner logischen Konstruktion der Geschichte unter Umständen wohl zu einer Vergewaltigung der Tatsachen hinreißen ließ. Aber wie dereinst in der Schellingschen Naturphilosophie, so lag doch auch hier in letzter Instanz nur der Sinn zugrunde, daß die philosophische Betrachtung der Tatsachen auf das Verständnis ihrer Bedeutung für einen höheren und übergreifenden Vernunftzusammenhang gerichtet sein müsse.

Die logische Struktur aber, deren Verständnis diese Aufgabe zu leisten vermöchte, war für Hegel die dialektische Methode. Sie erwuchs ihm nach den Anregungen der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Grundvorstellung, daß, wenn im Wesen des Geistes der Sinn der Welt und der Grund ihres Auseinandergehens in die gesonderten Gestalten der Wirklichkeit gesucht werden sollte, dies unmittelbar und unabweislich

Dialektische  
Methode.

voraussetze, daß es zum Wesen des Geistes selbst gehören müsse, sich in sich selber zu spalten, ein anderes aus sich hervorgehen zu lassen und aus dieser Zerrissenheit wieder zu sich selbst zurückzukehren. Wenn die Mystiker gemeint hatten und wenn mit ihnen jetzt auch Schelling meinte, eine dunkle Tiefe im göttlichen Wesen selbst annehmen zu müssen, um daraus seine Entfaltung in die Welt abzuleiten, so bestand die Rationalisierung der Romantik bei Hegel darin, daß er die immanente logische Notwendigkeit aufzeigen zu können glaubte, womit der Geist diese Selbstentzweiung und dadurch diese Selbstverwandlung in die bunte Gestaltfülle der Einzelwirklichkeit von Natur und Geschichte vollbringe. Die logische Gegensätzlichkeit und ihre synthetische Überwindung wurde so das Schema der Entwicklung für die dialektische Methode, welche in steter Selbsterneuerung von einer Kategorie zur anderen fortschreiten und schießlich in der höchsten Form der totalen Selbsterfassung des Geistes sich vollenden sollte. Nach diesem Schema gliederte sich zunächst das ganze System. Die Logik entwickelte die reine Bewegung der Idee an sich selbst und durchlief in diesem Aufbau der Kategorienlehre schon die allgemeine Form ihrer Sondergestaltung in Natur und Geschichte. Die Naturphilosophie behandelte die „Idee in ihrem Anderssein“, ihre Selbstentlassung zu den Gestaltungen der räumlichen und körperlichen Welt, und deren systematischer Zusammenhang wurde wiederum in ihrem Aufstreben zum organischen Leben als dem Träger des Bewußtseins gefunden. Die Geistesphilosophie endlich konstruierte die Momente des Prozesses, durch welchen das in natürliches und geschichtliches Außensein ergossene Leben der Idee zu ihrer bewußten Selbsterfassung und Selbstgestaltung zurückkehrt. So stark nun auch die Macht des dialektischen Geistes und die Feinheit des Aufsuchens der intimen Zusammenhänge und der verschlungenen Übergänge zwischen den Kategorien in Hegels Logik ist, — so selbständig und eigenartig er die Materialien der Naturphilosophie zu einer geozentrischen Weltansicht und zu einer organischen Lebensansicht neu zusammengefügt hat, — so ist doch zweifellos die große und eindrucksvolle und zugleich die bleibende Leistung seiner Lehre in der Geistesphilosophie zu suchen.

Lehre vom  
objektiven Geist.

Es gehörte zu den von Kant gezogenen Grundlinien der idealistischen Weltanschauung, daß die Wahrheit und die Realität der Vernunft im Allgemeinen und Allgemeingültigen gesucht wurde. Ebendeshalb hatte die spezifisch romantische Bewegung ihre Energie daran, das Unrecht und den selbständigen Wert der Individualität dagegen geltend zu machen. Hegel ging von Anfang an auf die Überwindung dieses Gegensatzes und auf die Durchführung des aristotelischen Gedankens aus, daß das wahrhaft und konkret Allgemeine in der individuellen Wirklichkeit enthalten und nur in ihr wirklich sei. Aber das Schema seiner Methode brachte es doch mit sich, daß alle besonderen Gestaltungen des geistigen Lebens nur als Durchgangspunkte in dem dialektischen Fortschritt der Idee erschienen.

Sie besaßen ihren Eigenwert in der Stellung, die sie in diesem Fortschritt einnahmen, und wenn darin ihr konstitutives Wesen gesucht wurde, so galt für Hegel gerade die Herauslösung des Einzelnen als solchen für eine unzulängliche Reflexion, der er ihre Abstraktheit vorwarf. Und die charakteristische Folge dieses ganzen Verhältnisses war dann doch die, daß die Lehre vom individuellen oder subjektiven Geiste, die sonst sogenannte Psychologie bei Hegel nur die erste Stufe der Geistesphilosophie bildete und daß in ihr gezeigt werden sollte, wie der einzelne Geist erst dadurch seine wahre Wirklichkeit findet, daß er in seinem Selbstbewußtsein die Gesetzmäßigkeit des allgemeinen Geistes als das Wesentliche entdeckt. Hier wurde in dem abgeschlossenen System dasselbe Prinzip mächtig, welches schon in der „Phänomenologie“ den Leitfaden gebildet hatte: die Aufweisung der inneren Widersprüche, welche das Bewußtsein von seiner ersten sinnlichen Bestimmtheit her durch alle Stufen seiner Entwicklung hindurchtreiben, bis es erst in der vollkommenen Selbsterfassung der Vernunft zum Abschluß und zur Ruhe kommt. Dieser Prozeß führt aber das Individuum durchweg über sich selbst hinaus und in die Gestaltungen des Allgemeinen, d. h. des objektiven Geistes hinein. Das vernünftige Wesen des Menschen verwirklicht sich nur in der Gemeinschaft. Als die abstrakte Grundform solcher vernünftigen Gemeinschaft behandelt Hegel das Recht. Er sieht darin das System der Beziehungen, wodurch die Individuen im gemeinsamen Leben eine sie alle überragende Vernunft verwirklichen. Aber die Formen der rechtlichen Lebensgemeinschaft betreffen für sich allein nur die äußerliche Realisierung des allgemeinen Geistes: seine innerliche Verwirklichung besteht in den Prozessen, durch welche das Individuum seine Gesinnungen dem Gebot der Gattungsvernunft unterwirft, die als sittliches Bewußtsein, als Pflicht in ihm spricht und in ihm den Gegensatz zwischen diesem Allgemeingültigen und seinen eigenen natürlichen Triebbestimmtheiten hervorruft: so wurde bei Hegel die „Moral“ als individuelle Ethik zu einem Momente des dialektischen Übergangs in den großen Gesamtbewegungen des objektiven Geistes. Die Durchdringung endlich zwischen Legalität und Moralität, zwischen der vernünftigen Außengestaltung des Handelns und der vernünftigen Innengestaltung des Wollens sieht Hegel im Wesen des Staats. Er betrachtet ihn als die Verwirklichung der sittlichen Idee, Staat. als die Fleisch gewordene Gattungsvernunft, als das vollkommene Gesamtleben, in welches das Individuum mit allen seinen Vernunfttätigkeiten aufzugehen berufen ist. Damit bekannte sich Hegel schon früh zu dem Ideal des antiken Staates, freilich nicht zu den wirklichen Gebilden des historischen Griechentums, aber zu den Aufgaben, welche die antike Staatstheorie insbesondere bei Platon gestellt hatte, und welche von der poetischen Begeisterung des Neuhumanismus wieder aufgenommen wurden. Im Gegensatz gegen die historischen und namentlich gegen die psychologischen Doktrinen vom Staat, im Gegensatz gegen die Lehre von der

Interessenbefriedigung lehrte Hegel den Staat als die vernünftige Verwirklichung des Volksgeistes begreifen, der alle Leistungen der objektiven Vernunft zugleich in seinen äußeren Institutionen wie in der inneren Anteilnahme der Individuen an seiner Gesamttätigkeit vereinige. Es war ein gesteigertes und tief in sich selbst befestigtes Staatsbewußtsein, das er einem Zeitalter verkündete, worin man sich gewöhnt hatte, den Staat nur als ein Gebilde historischer Zufälligkeit zu betrachten und ihm alles innere Lebensinteresse fernzuhalten. Damit hat Hegel aus der idealistischen Theorie heraus die Aufgaben des modernen Kulturstaates bestimmt und der politischen Entwicklung der Zukunft die Wege vorgeschrieben, die sie aus den historischen Voraussetzungen heraus zu beschreiten begonnen hat.

Geschichte.

In dem ersten Entwurf erschien damit die Bedeutung des Staates so umfassend, seine Aufgabe so groß, daß in ihm das höchste Produkt der Vernunft in der Erfahrung, die letzte Verwirklichung des Geistes gegeben zu sein schien. Freilich genügt kein einzelner empirischer Staat der Geschichte den Anforderungen dieser Idee. Nur in der Reihenfolge der Staatenbildungen, in denen Volk auf Volk, jedes seinen Staat schaffend, auf die Bühne der Weltgeschichte tritt, konnte die volle Verwirklichung der Vernunft gesucht werden, und deshalb vollendete sich Hegels Lehre vom objektiven Geiste in der Geschichtsphilosophie. Er betrachtete die Gesamtheit der Menschengeschicke als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, und dieser ging ihm von der orientalischen Welt, in der nur einer frei ist, zur griechisch-römischen, in der einige frei sind, und schließlich zur christlich-germanischen, in der dem Prinzip und dem Ziele nach alle frei sind. In diese Grundauffassung konstruierte Hegel mit der ganzen Virtuosität seines dialektischen Geschickes alle einzelnen Gestalten der Weltgeschichte hinein, und er bewies gerade hierin sein bewundernswürdiges Verständnis des Wesentlichen an dem Einzelnen, indem er es durch seine Stellung im Entwicklungsgange des Ganzen zu charakterisieren unternahm. Überzeugt, daß das Ganze als eine sinnvolle und übergreifende Gestaltung und Zusammenfassung alles Einzelnen die Verwirklichung einer höheren Vernunft bedeutet, schreckte er nicht vor dem kühnen Versuch zurück, den Ideengehalt der menschlichen Geschichte zu einem abschließenden und einheitlichen System zu verweben.

Lehre vom  
absoluten Geist.

Allein wenn Hegel zuerst gemeint hatte, im Staat die allumfassende Verwirklichung der Vernunft sehen zu dürfen, so führte ihn der Eintritt in den romantischen Gedankenkreis und die Energie des individuellen Lebens, das er darin vorfand, über jenes antike Ideal hinaus. Er verstand das Recht der geistigen Lebensgewalten, welche dem modernen Individuum eine Sphäre eigener Betätigung über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates hinaus sichern und welche doch nicht minder eine noch viel weiter in die Werthöhen der allgemeinen Vernunft hinaufgreifende Bedeutung besitzen. So errichtete er noch über dem Reiche des objektiven

Geistes die abschließende Vernunftwelt des absoluten Geistes. Er verstand darunter die Gesamtheit derjenigen Funktionen des Bewußtseins, in denen sich die empirische Tätigkeit des Anschauens, Vorstellens und Denkens unmittelbar mit der reinen Vernunftwahrheit der Wirklichkeit in Beziehung weiß. Diese Darstellungsformen des absoluten Geistes, der damit vollkommen „zu sich selbst kommt“, sind die Kunst, die Religion und die Wissenschaft. Aber die Ausführung dieser drei abschließenden Teile seines philosophischen Systems zeigt nun wiederum in der deutlichsten Weise, daß alle Formen des individuellen Bewußtseins, in denen sich jene letzte Selbsterfassung der Idee vollzieht, durch die Bewegungen des objektiven Geistes vermittelt und bestimmt sind. Die Kategorien der Kunst werden von Hegel in einer Weise, für die in Schillers kulturphilosophischen Konstruktionen die Anlässe geboten waren, aus dem historischen Prozeß des Gattungsgeistes abgeleitet: und eine ähnliche, in den einzelnen Phasen sogar vielfach analoge Konstruktion waltet in den Entwicklungen seiner Religionsphilosophie ob. Der große Zug seiner gesamthistorischen Auffassung, die im höchsten Sinne kulturgeschichtliche Behandlung aller einzelnen Erscheinungen des geistigen Lebens gibt allen diesen Teilen des Hegelschen Systems eine systematische Geschlossenheit und eine innere Harmonie, welche für jede Kulturtätigkeit auch des gegenwärtigen Lebens den Hintergrund in allgemeinen historischen Notwendigkeiten schuf. Hier schien wirklich die Einsicht gewonnen zu sein, mit der die eigene Arbeit der Zeit sich selbst aus der Gesamtheit des geschichtlichen Verlaufs als das innerlich Notwendige herausentwickeln konnte. Und dieser Eindruck vollendete sich, wenn der letzte Teil des Systems, die Philosophie der Wissenschaft, d. h. der Philosophie selber, die gleiche Struktur der historischen Konstruktion aufwies. In der Geschichte der Philosophie sollten die Kategorien der Wirklichkeit, die in der Logik aus der Selbstentfaltung der Idee abgeleitet, in der Natur- und der Geistesphilosophie in ihre Besonderungen auseinandergelegt worden waren, in der höchsten Form der begrifflichen Welterkenntnis wiedererkannt werden, und ihren logischen Zusammenschluß, ihre Vereinigung zum System bildete dann der absolute Idealismus selber.

Wir haben heute — nach langen Jahrzehnten der Verkennung — längst wieder gelernt, die dialektische Methode auch in der Gestalt der historischen Konstruktion als eine äußere Schale und eine zeitliche Hülle zu betrachten, die gesprengt werden muß, wenn man die Hegelsche Philosophie wieder in der wahren Bedeutung verstehen will, mit der sie auf ihre Generation gewirkt hat: als der reife Ausdruck eines gesteigerten Kulturbewußtseins, das, wie es die ganze Welt als die lebendige Entwicklung des Geistes und als die verwandte Wohnstätte des vernünftigen Bewußtseins betrachtet, so auch in der ringenden Arbeit des geschichtlichen Menschen nicht bloß das emsige Schaffen seines natürlichen Wesens, sondern eine höhere Welt geistiger Realität sieht, die sich darin aus all den

System der  
Entwicklung.

Anlässen der empirischen Bewußtseinsbewegung mit ihrer ganzen inneren Wucht und ihrer weltumspannenden Bedeutung herausarbeitet. Das Entscheidende darin ist der Gedanke, daß die Kulturtätigkeiten des Menschen, mögen sie in ihrer Sondererscheinung noch so sehr durch die natürlichen und die geschichtlichen Bedingungen der einzelnen Bewußtseinsarbeit bestimmt sein, doch in sich eine alles Zeitliche überragende Bedeutung von innerer Wahrheit besitzen. Was die religiöse Vorstellung mit der Einfügung des Menschenlebens in eine überragende göttliche Weltordnung meint, das wollte Hegel als den begrifflichen Sinn aller geistigen Lebens-tätigkeit verstehen. Und der Beweis für diesen Glauben seines Panlogismus fand er in dem Fortschritt der historischen Entwicklung, worin der Geist aus allen Unzulänglichkeiten und Widersprüchen, in die er durch seinen natürlichen Ursprung eingebettet ist, schließlich zu seinem vollgültigen Selbstbewußtsein gelangt. Diese Entwicklung ist bei Hegel die Gewähr für die Vernünftigkeit des Universums. Sie ist zugleich die Mahnung an jeden Einzelnen, an jedes Volk, an jedes Zeitalter, mit seiner geistigen Arbeit sich selbst zu dem zu machen, was es seiner Anlage, seiner Bestimmung nach im Zusammenhange des Ganzen ist.

Herbarts  
Sonderstellung.

VI. Herbart. Der großen Entwicklung des idealistischen Monismus, der sich von Kants transzendentaler Logik bis zu Hegels absoluter Logik in folgerichtigem Fortschritt entwickelte, stehen andere Versuche zur Seite, dem idealistischen Grundgedanken eine weniger hochfliegende und mehr den Formen des überlieferten oder des gewöhnlichen Vorstellens entsprechende Fassung zu geben. Das letztere geschah hauptsächlich von Seiten des Psychologismus, der bei Fries noch versuchte, sich auf der Höhe der transzendentalen Methode zu halten, aber bei Beneke vollständig auf den Standpunkt der Assoziationspsychologie und damit zu der Behandlungsweise der Aufklärungsphilosophie herabsank. Auf der anderen Seite suchte Herbart mit Ablehnung der erkenntnistheoretischen Wendung, welche die Problemstellungen der Philosophie durch Kant genommen hatten, die begrifflichen Spekulationen der alten Ontologie wieder aufzunehmen, und er hielt die Mittel der formalen Logik für ausreichend, um mit der „Bearbeitung der Begriffe“, durch welche die Erfahrung im unbefangenen Leben und in den besonderen Wissenschaften gedacht wird, zu einwandfreien metaphysischen Positionen zu gelangen. Er erkannte das Unzulängliche und Widerspruchsvolle dieser Vorstellungen bereitwillig an: aber statt darin Momente einer übergreifenden Wahrheit zu sehen, hielt er es für die Aufgabe der logischen Begriffsarbeit, solche Widersprüche fortzuschaffen und damit aus dem Reiche der Erscheinung zu der widerspruchslosen Wahrheit der absoluten Wirklichkeit vorzudringen. Die Methode der Beziehungen, die er zu diesem Zwecke handhabte, war also trotz des gemeinsamen Ursprunges, den sie mit der dialektischen Methode in der Fichteschen Wissenschaftslehre hatte, in ihrem Ziel wesentlich das

Gegenstück zur Schelling-Hegelschen Dialektik. Und ebenso war auch die Weltansicht Herbarts ihrer formalen Struktur nach der Identitätsphilosophie prinzipiell entgegengesetzt.

Jene Identitätsphilosophie hatte sich metaphysisch wesentlich am Leitfaden des Funktionsbegriffes entwickelt. Wie die Vernunft als ein System zweckvoller Tätigkeiten das Wesen der Urwirklichkeit ausmachen sollte, wie die dinghaften Stoffe der Natur schon bei Kant und noch ausgesprochener bei Schelling als Produkte von Kräften galten, so wurde überhaupt in dem lebendigen Fluß der dialektischen Bewegung alles, was die naive Vorstellung als ein „Sein“ anspricht, zu einem Produkt und einem Niederschlag des ewigen Werdens gemacht. Das war folgerichtig in der Tendenz begründet, Geist und Vernunft als Wesen der Welt zu begreifen. Herbart dagegen folgte den Gewohnheiten der älteren Metaphysik, wenn er das Sein in der Form des Substanzbegriffes zum Ausgangspunkte seiner Metaphysik machte. Er fand den Widerspruch bei der Kategorie der Inhärenz gerade in demjenigen, was Kant als deren Wesen begriffen hatte: in der Synthesis des Mannigfaltigen der Eigenschaften zur Einheit des Dinges. Er glaubte diesem Widerspruch zu entgehen, wenn er unter Hinweis darauf, daß jede empirisch aussagbare Eigenschaft eines Dinges immer nur eine Beziehung des Dinges zu einem oder mehreren anderen Dingen bedeutet, jene Mannigfaltigkeit in eine Vielheit von Beziehungen auflöste, die dem eigentlichen Dinge nicht an sich, sondern nur „zufällig“ zukommen sollten. Das einzelne Ding als solches, das wahrhaft Reale, sollte eine starre Einheit und Einfachheit seiner Qualität besitzen, die, an sich unbekannt, doch den gemeinsamen Grund für die erscheinende Vielheit der Eigenschaften in der Erfahrung ausmache. Dieser Substanzbegriff setzte zur Erklärung der Welt seine Multiplikation voraus, und dem Monismus der Identitätsphilosophie gegenüber behauptete deshalb Herbarts Ontologie eine ausgesprochen pluralistische Weltanschauung. Für sie war somit die Einheit der Welt, die in der Anschauung des Vernunftlebens für die Identitätsphilosophie das Unmittelbarste und Gewisseste gewesen war, ein theoretisch unlösbares Problem, und nur in seiner Religionsphilosophie machte Herbart einen schüchternen Versuch, auf dem teleologischen Wege des Glaubens diese Lücke auszufüllen.

Der Umstand, daß Herbart jene einfachen Substanzen als „Reale“ bezeichnete, hat zu der irreführenden Benennung seiner Metaphysik als Realismus Anlaß gegeben: aber dieser Name trifft auf seine Lehre in keiner der Bedeutungen zu, welche das Wort in der geschichtlichen Terminologie besessen hat oder besitzt. Vielmehr ist innerlich die Herbartsche Ontologie dem Zuge ihrer Zeit entsprechend durchweg idealistisch. Die unerkennbare einfache Qualität des Realen verbietet, sie als Atome, als raumerfüllende Substanzen zu denken. Herbart sucht vielmehr die räumlichen Bestimmungen der erscheinenden Dinge in einer mühseligen Konstruktion aus den Beziehungen zwischen den Realen zu erklären, vermöge

Die Realen.

Problem des Geschehens.

deren sie sich gegenseitig partiell durchdringen. Er betrachtet dies partielle Durchdringen als eine der Formen der Selbstbehauptung, womit die Realen sich gegen die Störung durcheinander erhalten. Die allein unmittelbar erlebte Form aber, in der wir diese Selbsterhaltungen kennen, sollen die Vorstellungen sein, mit denen sich das Reale unserer Seele gegen die Störungen durch die anderen erhält. Alle diese Störungen jedoch und Selbsterhaltungen betrachtet Herbart als Vorgänge, welche die einzelnen, an sich völlig unveränderlichen Realen nichts angehen: das „Kommen und Gehen“ der Substanzen ist ein Prozeß, der sich wesentlich für das Bewußtsein und im Bewußtsein abspielt. So ist alle Lebendigkeit der Welt und aller Fluß des Geschehens aus der starren Vielheit unbekannter und unveränderlicher Substanzen in das innere Leben des Bewußtseins verlegt, aber eben dadurch aus der wahren Realität in die Erscheinung gedrängt. Ebendeshalb vermochte diese Metaphysik trotz des Scharfsinns ihrer künstlichen Begriffsbildung nicht die geringste fruchtbare Beziehung zum Leben oder zur Wissenschaft zu gewinnen. Neben der großen Bildungsbewegung der Zeit, in deren Mittelpunkt die identitätsphilosophische Entwicklung stand und deren Gesinnungen sie in mitreißender Begeisterung zum Ausdruck brachte, ging die Herbartsche Ontologie als ein Spiel unfruchtbarer Begriffsgymnastik einher; in dieser Metaphysik steckte nichts von dem großen geistigen Inhalte der Zeit: und wenn Herbarts Philosophie sich keine Eingriffe in die Erkenntnisphären der besonderen Wissenschaften erlaubte, mit keinen gewalttätigen Konstruktionen an die Natur oder an die Geschichte herantrat, so ist sie andererseits auch völlig ohne Wirkung auf diese besonderen Wissenschaften geblieben. Jene Ontologie der Realen ist heute nur noch eine historische Kuriosität.

Nur nach einer Seite hin hat Herbarts Lehre eine dauernde Wirkung ausgeübt: das war die Psychologie und die von ihr abhängige Pädagogik. Von den Voraussetzungen seiner Metaphysik her betrachtete Herbart die Vorstellungen als die Selbsterhaltungen der Seelensubstanz, und er wendete auf sie selbst wieder die Prinzipien seiner Ontologie an: sie sollten sich als an derselben Substanz auftretende Funktionen auch gegenseitig stören und hemmen; das Seelenleben erschien als diese Bewegung der Vorstellungen, durch die sie sich gegenseitig aus dem Bewußtsein verdrängen oder in das Bewußtsein hineinziehen. An der einzelnen Vorstellung galt das Bewußtsein als ein Merkmal, das ihr nicht notwendig gebühre, das sie nur erhalte, wenn die Beziehungen zu den andern Vorstellungen die günstigen Bedingungen dazu gewähren, und ohne welches sie nur noch einen Trieb zum Vorstellen bedeute. Diese metaphysische Grundlage gab der Psychologie Herbarts theoretisch ein intellektualistisches Gepräge: denn die Grundfunktion der Seele sollte die Vorstellung sein, Gefühle und Triebe galten nur als Zustände und Verhältnisse an den Vorstellungen. Zugleich schien diese metaphysische Veranlagung für die psychologische

Theorie die Möglichkeit zu gewähren, die ihr Kant abgesprochen hatte, die Anwendung der Mathematik. Jenes Verhältnis der Störung und Hemmung, das zwischen den Vorstellungen bestehen sollte, hatte etwas den statischen und mechanischen Beziehungen physischer Kräfte Analoges, und so meinte Herbart, die Verhältnisse, in denen die Vorstellungen einander ihre Bewußtseinsintensität abschwächen und unter Umständen auf den Nullpunkt herabdrücken, nach Analogie der theoretischen Physik in mathematischen Formen und Formeln ausdrücken zu können. Er mußte dabei allerdings eine Anzahl willkürlicher Voraussetzungen über die Hemmungssumme und die Art ihrer Verteilung hinzufügen: aber er glaubte deren Berechtigung durch das dritte Moment seiner psychologischen Methode erweisen zu können, das er in der inneren Erfahrung fand. Mit diesen Mitteln schuf Herbart eine psychologische Theorie, welche zum erstenmal mit exakt konstruierten und klar definierten Begriffen zu arbeiten schien; je mehr dabei die metaphysischen Voraussetzungen in gewissem Sinne der naiven Vorstellungsweise vom Seelenleben entsprachen oder wenigstens nicht widersprachen, um so mehr konnte die spätere naturwissenschaftlich denkende Generation sich mit dieser Psychologie befreunden, welche mit ihren mathematisch ausgedrückten Gesetzen, die durch Erfahrung verifiziert werden sollten, als ein Gegenstück zu der physikalischen oder chemischen Theorie angesehen werden durfte. Es kam hinzu, daß die assoziationspsychologische Methode, das Seelenleben aus streng gesetzmäßigen Beziehungen zwischen Vorstellungselementen zu konstruieren, auch bei Herbart zum ausgesprochenen Determinismus und zur Ablehnung jedes metaphysischen oder transzendentalen Freiheitsbegriffs führte. Damit aber hing endlich auch die Brauchbarkeit dieser Psychologie für die Begründung der Pädagogik als Wissenschaft zusammen. Man darf sagen, daß für deren Theorie, soweit sie überhaupt möglich ist, von Herbart die Grundlinien gezogen worden sind. Eine Lehre von der zweckvollen Leitung oder Beeinflussung der seelischen Entwicklung ist wie jeder bewußte Eingriff in den Naturverlauf nur durch die Erkenntnis von dessen Gesetzmäßigkeit möglich, und so muß die Psychologie die Begründung für das Wesen und die Anwendung aller Erziehungsmittel hergeben, während andererseits die wissenschaftliche Einsicht in die Erziehungsziele bei der Ethik gesucht werden muß.

Auch in der Ethik freilich ging Herbart eigene Wege. Er billigte Ethik. Kants Absicht, sie von der Metaphysik ganz unabhängig zu machen, und wollte diese Absicht noch strenger als Kant selbst ausführen, wenn er die Moral in eine allgemeine Ästhetik einstellte, deren Gegenstand nicht Urteile über das Sein, sondern solche über den Wert des Seins bilden sollten und deren Aufgabe er darin fand, die tatsächlichen Werturteile so weit begrifflich zu bearbeiten, bis sie auf unmittelbar evidente, widerspruchslose Formen gebracht wären. Alle solche Wertungen beziehen sich auf Verhältnisse, und in der Ethik sind dies Verhältnisse des Willens.

Auch auf diesem Gebiete verzichtete Herbart auf eine monistische Zuspitzung und beruhigte sich mit der Darlegung von fünf ethischen Ideen, in denen die Grundverhältnisse des Willens ihre selbstverständliche und allgemeingültige Beurteilung finden sollten. Eine Fülle von Lebens- und Menschenkenntnis war in dieser Theorie mit verständigem Urteil gewiß verwertet: aber es fehlte auch hier der große Zug und die packende Universalität des historischen Denkens, welche die Identitätsphilosophie über die Enge des individuellen Lebens hinausgeführt hatte.

Schopenhauers  
Sonderstellung.

VII. Schopenhauer. Abseits von der Hauptlinie der idealistischen Bewegung steht auch Schopenhauer, aber in anderer Weise als Herbart. Der ganze Reichtum des zeitgenössischen Geisteslebens, die Fülle der Ideen, die aus den besten Erzeugnissen aller Literaturen in die eigene Gedankenbewegung aufgenommen wurden, die intime Durchdringung philosophischen und poetischen Schaffens, die das romantische Zeitalter charakterisierte, — alles dies findet sich bei Schopenhauer in so ausgesprochener Weise wie nur bei irgendeinem andern der hervorragenden Geister der Zeit: ja man darf sagen, daß sich diese ihre Eigenart in der Schönheit der Sprache, in der Vollkommenheit der Darstellung, in der Reife des Stils bei keinem in so hohem Maße entfaltet hat wie bei Schopenhauer, der unter den deutschen Philosophen der größte Schriftsteller ist, und darauf hat auch zum großen Teil der Zauber beruht, den seine Schriften und damit zeitweise auch seine Lehre auf die späteren Generationen ausgeübt haben. Aber diese Vorzüge lagen bei Schopenhauer wesentlich in der künstlerischen Art seines literarischen Schaffens: die Aufnahme dieser Bildungsmächte in die metaphysische Ansicht, ihre Erhebung zu Momenten des geistigen Weltinhaltes, wie sie in den Bedürfnissen des transzendentalen Idealismus angelegt war, wurde von Schopenhauer mit aller Energie abgelehnt, und deshalb wußten die Philosophen der Hegelschen Generation mit ihm und seiner Lehre nichts anzufangen. Er warf sich dem intellektualistischen Zuge, dem die Identitätsphilosophie gefolgt war, ebenso entgegen wie der historischen Methode, womit sie die Welt der Ideen zu gliedern und zu organisieren unternahm. Schopenhauer hielt sich an den Grundgedanken, mit dem Kant aus der Beschränkung der Erkenntnis auf die sinnliche Erscheinungswelt sich zur Rettung der metaphysischen Überzeugung, zur Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses an die praktische Vernunft gewendet und sich zum Willen geflüchtet hatte. Er hätte zu Fichtes ethischem Idealismus gelangen müssen, wenn bei ihm ebenso wie bei Kant in dieser Flucht zum Willen das sittliche Bedürfnis maßgebend gewesen wäre. Aber statt dessen waltet in seinem Philosophieren der romantische Trieb eines ästhetischen Schauens, das über alle Unzulänglichkeiten des theoretischen Wissens hinaus das innerste Wesen der Welt mit Einem Blicke erfassen will. Diese eigenartige Verknüpfung eines voluntaristischen Grundlebens und einer ästhe-

tisch-intellektualistischen Betrachtung desselben bildet, wie das persönliche Wesen Schopenhauers, so auch dasjenige seiner Philosophie.

Als der echte Schüler Kants fühlte sich Schopenhauer in der Wertung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Auch er beschränkte sie auf die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt, und neben den beiden reinen Anschauungen nahm er als die einzige ursprünglich gültige Kategorie nur die der Kausalität als konstitutiv für das Erkennen an. Aber die Tätigkeit dieser Prinzipien führt immer nur von Bedingtem zu Bedingtem der einzelnen Erscheinung in anfang- und endloser Reihe. Das einzige, worin sich die wissenschaftliche Erkenntnis darüber erheben kann, ist die Auffassung der immer sich gleichbleibenden Formen des Seins und des Geschehens, der Gattungsbegriffe der Gestalten und der Veränderungen, der Gesetze und der Typen — mit Einem Worte der Ideen im platonischen Sinne. Niemand vielleicht hat die intime Verwandtschaft zwischen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie Kant in der Kritik der reinen Vernunft formuliert hatte, mit dem Platonismus tiefer begriffen und energischer herausgearbeitet als Schopenhauer. Aber ebendeshalb gelten ihm die Ideen nur als die allgemeinen Formen der Erscheinung und selbst noch nicht als das letzte Wesen der Wirklichkeit. Dieses zu erfassen, ist nicht mehr die Sache der begrifflichen Verarbeitung der Erfahrung, sondern es bedarf dazu eines intuitiven Blickes über die Gesamtheit der Erfahrung, eines unmittelbaren Verständnisses für ihr innerstes Wesen, das nur aus dem inneren Erlebnis kommen kann. Dies innere Erlebnis aber ist das Wissen des Menschen davon, daß er seinem wahren Wesen nach Wille ist, — daß nicht nur die leibliche Darstellung seiner Persönlichkeit in die Welt der bloßen Erscheinungen gehört, sondern auch alle Zustände und Tätigkeiten seines Intellekts nur die der inneren Erfahrung sich offenbarende Erscheinung seines Willens bedeuten. Und da nun der Mensch nur ein Glied der gesamten Erscheinungswelt ist, da diese ihrer innersten Natur nach überall dieselbe sein muß, so ist jenes Ding an sich, das die Verstandeserkenntnis nicht aus der Erfahrung herausbuchstabieren kann, der Wille. Man soll ihn nach Schopenhauer nicht eigentlich die Ursache der Welt oder ihrer einzelnen Gebilde nennen, sondern lieber das Wesen, das darin erscheint, das darin zum Objekt der Vorstellung wird. Dies erkenntnistheoretische Prinzip ließ sich freilich schwer durchführen: denn wenn auch der Wille nicht als die Ursache angesehen werden durfte, die seiner Erscheinung zeitlich vorherging, so wurde er doch immer als der Grund und das Wesen betrachtet, um dessen willen die Erscheinung so ist, wie sie ist.

Der Wille stand so als Ding an sich der „Welt als Vorstellung“ gegenüber. Deshalb mußten aus seinem eigenen Wesen alle Momente der Vorstellung und damit der Rationalität gestrichen werden. Der alleine Weltwille konnte als Ding an sich nicht der bewußte, durch Absichten und Motive bestimmte Wille sein, den der Mensch in seiner inne-

Welt als Wille  
und Vorstellung

Pessimismus.

ren Erfahrung kennt; es blieb in ihm nur der dunkle Drang und Trieb, nur die rastlose Selbsterzeugung übrig, der Wille zum Wollen. So nannte ihn Schopenhauer den Willen zum Leben; denn das Leben selbst ist nichts als Wollen. Deshalb paart sich in der Welt, welche die Erscheinung dieses Willens ist, der Eindruck der zweckhaften Bestimmtheit, die allem Willensartigen innewohnt, mit dem der Ziellosigkeit und Unvernünftigkeit ebendieses Willens. Wo Schopenhauer die Natur als die Werkstätte des Willens betrachtet, wo er die Formen ihres Wirkens in der aufsteigenden Reihe von der mechanischen Kausalität zum organischen Leben und darüber hinaus zu den Vorgängen der bewußten Motivation verfolgt, da schildert er, der gesamten Auffassung nach sachlich nicht viel anders als die Schellingsche Naturphilosophie und doch in viel glücklicherer, von aller scholastischen Konstruktion freierer Darstellung, die Zweckmäßigkeit des Universums bis in ihre Sondergestaltungen hinein: aber sobald er den Boden des bewußten Willenslebens des Menschen betritt, da kommt ihm die ganze Unvernunft und Ziellosigkeit dieses lediglich auf sich selbst gerichteten Wollens zur deutlichen Erkenntnis. Deshalb führt die Metaphysik des irrationalen Willens zum Pessimismus. Zum Wesen dieses Willens gehört seine Unbefriedigtheit, seine Unlust: und all sein reiches Wissen von Welt und Leben, all sein tiefes Verständnis menschlicher Wünsche und Leidenschaften, Hoffnungen und Illusionen bietet der Philosoph auf, um von der reinen Höhe seiner intellektuellen Betrachtung die Unvernunft und Unseligkeit des Willenslebens zu schildern. Für ihn selbst ist es eine Art von ästhetischem Schwelgen in der Betrachtung des Tragischen und des Tragikomischen, das ihm in dem Ringen des Willens allüberall vorzuliegen scheint. Das immer gleiche Wesen dieses Willens erlaubt daher auch nicht den Glauben, daß es in seiner Erscheinung einen Fortschritt, eine Entwicklung gebe; denn diese setzte ein inhaltliches Ziel, nicht bloß den Willen zum Leben, zum Ausleben voraus. Darum leugnet Schopenhauer — darin der entschiedenste Gegenfüßler Hegels — jeden Sinn und Inhalt der Geschichte; sie ist ihm inhaltlich ein ewiges Einerlei, das nur seine äußeren Formen, seine Kostüme und Masken, seine Kulissen wechselt.

Erlösungslehre.

Eine Erlösung von diesem Elend gäbe es nur, wenn der Wille selbst aufhören könnte: aber das ist metaphysisch unmöglich, eben weil die Welt selbst Wille ist. Deshalb ist der Gedanke dieser Erlösung, der gerade aus diesem Bewußtsein des unentflieharen Elendes der Welt mit um so heißerer Sehnsucht aufsteigt, mit den Mitteln der metaphysischen Erkenntnis bei Schopenhauer nicht zu fassen. Der Philosoph verliert sich damit in das Dunkel mystischer Postulate und hüllt diese in das Gewand der religiösen Spekulationen der indischen Philosophie. Die Verneinung des Willens zum Leben als Aufgehen in das Nichts erscheint als die niemals vollkommen zu verwirklichende Idee dieser Erlösung. Nur eine unvollkommene Vorbereitung dazu bildet für den Philosophen das moralische

Leben: dessen Wesen sieht er im Mitleid und findet die metaphysische Wurzel dafür in der intuitiven Erkenntnis, womit der Einzelne in dem Anderen über alle Verschiedenheiten der Erscheinung hinweg sein eigenes und innerstes Wesen erfaßt und an der Milderung des fremden Leidens als des eigenen tätig ist. Aber wenn damit auch das moralische Leben noch in dem Willen zum Leben, in seinen Trieben und in seinem Elend stecken bleibt, so gibt es für das Individuum eine zwar nicht vollständige, aber doch eine vorübergehende Erlösung, wenn es in der reinen Tätigkeit des Intellekts seinen Willen zum Schweigen bringen und die Welt ohne Begier und ohne Interesse anschauen und denken kann. In der Kunst und in der Wissenschaft ist dieses Ziel zu erreichen: aber in beiden Fällen nur dadurch, daß die Betrachtung sich von dem Einzelnen, an dem der Wille haftet, zu dem Allgemeinen, zur Idee und zum Gesetz erhebt.

So sind in Schopenhauers Lehre die Elemente der idealistischen Bewegung zu einem neuen und eigenartigen Gebilde verwoben, worin die Kunst und die Wissenschaft als die Überwindung des Weltelends erscheinen und die Verneinung des Willens als ein mystisch-religiöses Ideal im Hintergrunde schwebt. Diese Philosophie ist der vollbewußte Verzicht auf die Durchwirkung des Lebens mit den Idealen der Vernunft, eine Flucht in das Reich des Schauens und Betrachtens und darüber hinaus in das Dunkel des Nichts. Zur Zeit ihres Entwurfs war diese Lehre der gedankliche Ausdruck einer persönlichen Stimmung, die in dem tatenfrohen Drang des allgemeinen auf die Verwirklichung idealer Forderungen gerichteten Geisteslebens keine Stätte fand. Aber diese Neuentfaltung und extreme Zuspitzung des Irrationalismus bildete ein bedeutsames Gegenstück zu jenem Überwiegen des von Kant neu gegründeten Rationalismus, der in der historischen Weltanschauung Hegels seinen Triumph gefeiert hatte. In diesem antithetischen Verhältnis zwischen Hegel und Schopenhauer läuft die in einen so fruchtbaren Reichtum von Gedanken ausgebreitete Entwicklung des Idealismus mit einem ungelösten Problem aus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts hat nach manchen Irrwegen, auf denen sie zum Teil in alte, prinzipiell überwundene Vorstellungsweisen zurückfiel, sich schließlich zu diesem Problem zurückgefunden und hat mit der Frage nach dem Verhältnis des Werts zum Sein die Beziehung zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen in der Welt von neuem in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt.

Hegel und  
Schopenhauer.

### E. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Das 19. Jahrhundert ist kein philosophisches gewesen. Es zeigt in der ganzen Art und Richtung seines geistigen Lebens eine völlig andere Struktur als das 18. Von der bestimmenden Macht, welche die Aufklärung für alle Interessen des wissenschaftlichen Erkennens und ebenso für die ver-

Allgemeine  
Charakteristik.

nünftige Gestaltung des individuellen und des gemeinsamen Lebens der Philosophie zuwies und welche doch auch in der idealistischen Bewegung durchgängig für sie in Anspruch genommen wurde, ist es mit der Zeit im Verlaufe des 19. Jahrhunderts immer stiller geworden. Nur in den Motiven der Lehre von Auguste Comte ist noch ein starker Nachhall davon zu spüren: aber auch in dieser zeigt sich die veränderte Konstellation darin, daß die Philosophie auf eine zentrale Selbständigkeit eigener Schöpfung verzichtet und ihre Mission an die besonderen Wissenschaften abtritt. In der Tat ist die charakteristische Eigenschaft des wissenschaftlichen Lebens im 19. Jahrhundert die gewesen, daß die besonderen Disziplinen, und zwar die Geschichtsforschung in demselben Maße wie die Naturforschung, eine mächtige und erfolgreiche Entwicklung gefunden haben, wobei mit dem Erwerb tatsächlichen Wissens auch eine wertvolle Bereicherung und Verfeinerung der methodischen Formen und eine Herausarbeitung allgemeiner Prinzipien verbunden war. Aber die eigentlich philosophische Denkarbeit trat dabei mehr in den Hintergrund; nur wenige umfassende Systeme der Philosophie begegnen uns, und auch deren Bedeutung liegt viel mehr in einer den neuen Bedürfnissen der Spezialwissenschaften sich anpassenden Umbildung der aus der großen Vergangenheit übernommenen Grundgedanken als in einer prinzipiellen Originalität und Neuschöpfung. Das Wertvollste, was in diesem Zeitraum für die Philosophie selbst gewonnen wurde, bestand in der Durcharbeitung ihrer Einzeldisziplinen, in der Behandlung der Grenzgebiete, auf denen sie sich mit den empirischen Wissenschaften berührt, und niemals ist das Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften so oft und von so verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt worden wie im 19. Jahrhundert. Die Eingriffe, welche sich die idealistischen Systeme zum Teil in die Arbeit der Einzelwissenschaften erlaubt hatten, gaben dazu ebensoviel Anlaß wie die erfolgreiche Selbständigkeit, mit der diese Disziplinen die Früchte ihrer rein empirischen Arbeit einheimsten. Diese Lebhaftigkeit in den peripherischen Gebieten ist für die Philosophie des 19. Jahrhunderts ebenso charakteristisch wie die lange Stagnation in ihrer zentralen und prinzipiellen Ausbildung. Die Folge dieser Verhältnisse ist es gewesen, daß zumal in Deutschland nach der fast hypertrophischen Entladung des metaphysischen Triebes eine Erlahmung und Erschlaffung des philosophischen Interesses eintrat, die gegen die Mitte des Jahrhunderts zu einem völligen Tiefstande führte. Erst nachher ist aus der Arbeit der einzelnen Wissenschaften selbst wieder das Bedürfnis nach einer philosophischen Vertiefung, nach einer prinzipiellen Begründung und Auseinandersetzung, nach einer gedanklichen Vereinigung hervorgegangen und damit die Bewegung eingeleitet worden, welche sich zur Anerkennung und zur Erneuerung der großen Systeme der idealistischen Zeit, zuerst und vor allem Kants zurückfand. Zu gleicher Zeit aber hat die Überlebendigkeit eines über alle Erwartungen und Ahnungen hinaus unermeßlich gesteigerten Kulturlebens und die Fülle der daraus erwachsenden, an die

Tiefe des Lebens greifenden Probleme von neuem ein Bedürfnis nach innerer Verständigung und einheitlicher Lebensanschauung hervorgebracht, und so hat man auch aus den Bedürfnissen des Lebens schließlich den Weg zur Philosophie zurückgefunden. Dieser allgemeine Zug der Entwicklung der neuesten Philosophie tritt besonders deutlich in Deutschland zutage. Er trifft aber auch für die übrigen Nationen zu, und wir dürfen uns damit begnügen, ihn mit kurzen Strichen an der Geschichte der französischen, der englischen und der deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts aufzuweisen.

I. Französische Philosophie. Das 18. Jahrhundert hatte in Frank- Materialismus.  
reich schließlich das philosophische Interesse auf die Analyse de l'entendement humain beschränkt, die Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Bewußtseinszustände. Auch die Geschichtsphilosophie der Revolution feierte in dieser nur den Sieg der Vernunft in der Aufklärung der Ideen, und dieser Stand der Sache fand seine amtliche Anerkennung, als durch Destutt de Tracy für die Philosophie der Name der Ideologie eingeführt wurde. In der Entwicklung dieser Ideologie legten sich aber in der Folge zwei Richtungen auseinander: die eine, welche, wie bei Destutt de Tracy selbst, in der Weise Condillacs und der Assoziationspsychologen den Mechanismus der Seelentätigkeiten aufzeigen wollte, — die andere, welche dagegen die Selbständigkeit der Seele, die Eigenart ihrer Funktion aufrecht zu erhalten versuchte. Die erste Richtung geriet nach dem Vorgange der Assoziationspsychologen schon bei Cabanis auf den Weg der physiologischen Psychologie und endete sehr schnell bei einem ausgesprochenen Materialismus. Mit einer feineren, dem damaligen Stande gemäß mehr chemischen Betrachtungsweise der Gehirnvorgänge wurde, ähnlich wie dereinst von Lamettrie, die Abhängigkeit der Intelligenz und des Willens von den Nervenzuständen, vom Alter und Geschlecht, von Krankheit und Gesundheit dargelegt, und bedeutende Mediziner, wie Pinel und Broussais verteidigten diesen Materialismus noch später und sehr lebhaft gegen die spiritualistischen Philosophen. Schon hier wird überall ausgeführt, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnisweise alle Kausalverhältnisse als lediglich mechanisch, auch alle organischen Bildungen als wesentlich physikalisch und chemisch und alle psychischen Vorgänge als Nervenzustände zu behandeln habe. Unter diesen Voraussetzungen verband sich dann die physiologische Psychologie mit der in der älteren Psychologie üblichen Lehre von dem Seelenvermögen zu der Phrenologie von Gall und Spurzheim, welche jede Gruppe von seelischen Tätigkeiten als eingeborene Vermögen an bestimmte Stellen des Gehirns lokalisieren und die Stärke ihrer Ausbildung schon an der äußeren Bildung des Schädels erkennen wollte. Diese grobe Materialisierung der Seelenkräfte machte nicht nur bei den französischen Ärzten großes Aufsehen, sondern auch als ein Gegenstand der Neugier die Runde durch die ganze gebildete und ungebildete Welt.

Ideologische  
Gegner.

Die Gegenströmung gegen diese materialistische Ausbildung der Ideologie ging hauptsächlich von Rousseau aus und fand noch während der Revolutionszeit eine sehr lebhaft, wenn auch wunderliche Vertretung durch den Mystiker St. Martin, der in seiner Opposition gegen die Verstandesaufklärung mit Hilfe der Gedanken von Jakob Boehme das metaphysische Wesen der Seele verteidigte, die innerlichst Wille und Gefühl sei und sich durch ihre selbständigen Reaktionen gegen die leiblichen Zustände bewähre. Ähnliche Vorstellungen wurden auch in den Kreisen der Physiologen und Mediziner geltend gemacht; sie führten bei der Schule von Montpellier, Männern wie Barthez, Bichat und Buisson, zum Teil wieder zur Annahme der Lebenskraft, wie sie ähnlich zur selben Zeit in Deutschland von Stahl und den Naturphilosophen verfochten wurde. Eine ausgleichende Stellung nahm dann in der eigentlichen Ideologie Laromiguière ein, indem er die verschiedenen Stufen der Seelentätigkeit durch das verschiedene Maß der aus den sinnlichen Daten hervorbrechenden Selbständigkeit des Bewußtseins zu gliedern versuchte, von der einfachen Empfindung durch die Grundfunktion der Aufmerksamkeit und der Vergleichen zu den höheren Erkenntnisformen, und ebenso von dem natürlichen Trieb durch die Zustände der Wahl bis zu der reinen Freiheit des moralischen Lebens aufsteigen wollte, — eine Revision und Reform des Condillacismus, die dessen Grundlagen in Frage stellte, aber andererseits doch auch bei seinem positivistischen Ergebnis endete.

Religiöse  
Gegner.

Mystik.

Die stärkste Gegnerschaft erwuchs der Ideologie aus den religiösen Kreisen, welche für die Auswüchse der Revolution die aufklärerische Ungläubigkeit verantwortlich machen wollten. In diesem Sinne hat zuerst St. Martin die Revolution als ein göttliches Strafgericht, ihre Schrecken als ein blutiges Sühnopfer für den Unglauben dargestellt, aber zugleich auch — echt mystisch — für die Entwürdigung der Religion durch die Kirche. Er kämpft gegen beide Fronten, gegen Aufklärung und Jesuitismus, gegen Unglauben und blinden Glauben, gegen Enzyklopädie und Orthodoxie. Er weist gern auf die Probleme der Sprache und der Gesellschaft hin: beide sind nicht, wie der Condillacismus will, vom Menschen erfunden und nicht, wie die Kirche will, von Gott gelehrt und geboten: beide sind mit dem natürlichen Wesen des Menschen erwachsen. So ist die Gegenrevolution von vornherein religiös gefärbt; aber ihren Erfolg hat sie nicht der mystischen Schwärmerei, sondern der *ecclesia militans* zu verdanken, die auch ihre Philosophie geschaffen hat. Den Vorstoß hat hier Chateaubriand gemacht, der der Revolution und ihrer Theorie vorwarf, sie habe in der Auffassung von dem Fortschritt der menschlichen Geschichte verkannt, daß darin die Religion den entscheidenden Faktor bilden müsse. Aber sie könne das nur in der Gestalt des Katholizismus sein, welcher der Träger des historischen Zusammenhanges für die Menschheit sei. So war die französische Romantik ursprünglich religiös und politisch und wurde erst von da aus wissenschaftlich und ästhetisch, während

Traditionalismus.

die deutsche Romantik den umgekehrten Weg gegangen ist. Aus dem Gedankenkreise von Chateaubriand stellte sehr bald Joseph de Maistre die politische Reaktion und die religiöse Restauration als die einzigen Heilmittel gegen die Revolution dar. Ihre Schuld sei die Selbstherrlichkeit der Individuen, der Unglaube und die Leidenschaft — im letzten Grunde der Abfall von der Autorität, in der allein die Wahrheit zu finden ist. Der erbsündige Mensch kann sie von sich aus mit allem Vernünfteln nicht finden, er muß sich unterwerfen. Aber die Wahrheit und die Autorität ist nur in der geschichtlichen Tradition, in der Kontinuität der größten aller Institutionen, der römischen Kirche, welche „das Wort“ als das göttliche Lebenselement der Menschheit bewahrt. In etwas mehr begrifflicher Form hat diese Gedanken de Bonald ausgeführt. Er wendet sich namentlich gegen die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie der Aufklärung und der Revolution. Diese habe die Gesellschaft und den historischen Prozeß als Produkte der Individuen zu erklären gesucht, in Wahrheit ist die Gesellschaft ein ursprüngliches Ganzes, als solches von Gott eingesetzt und durch sein Gebot bestimmt. Die Kirche bewahrt die Tradition der göttlichen Gesellschaftsordnung: sie verwaltet das Verbum, sie vertritt der Willkür und dem Irrtum der Individuen gegenüber die Idee der historisch entfalteten Gesamtheit. An solche Grundgedanken heftet de Bonald eine metaphysische Lehre von dilettantischem Formalismus, die auf die Durchführung der teleologischen Dreiheit von Ursache, Mittel und Wirkung hinausläuft. Hier hat offenbar diese Theorie ihre Tradition noch nicht gefunden: dieser Ultramontanismus ist das Postulat einer Tradition, die man noch nicht hat, — er weiß noch nichts vom Thomismus. Darum ging damals auch der Traditionalismus in sehr verschiedenartige Formen auseinander. Er sprach in den Streitschriften und Predigten des Prälaten Frayssinous, in den mystischen Träumereien des Dichters Ballanche ebenso wie in den ersten Schriften von Lamennais, der schon in einer Weise, die wohl von Hegels Lehre vom objektiven Geist berührt war, das Gewissen als die Sprache des historischen Kollektivbewußtseins der Menschheit in dem Individuum betrachtet haben wollte, aber schon früh den Gesamtgeist demokratisch zu denken anfang und den Traditionalismus mit dem politischen Liberalismus zu verbinden suchte.

Zwischen diesen beiden extremen und politisch orientierten Theorien der Revolution und der Gegenrevolution entwickelte sich eine ursprünglich rein wissenschaftliche Lehre, die aber auch nachher ihre politische Färbung bekam, indem sie in den Dienst der liberalen Mittelpartei trat. Es ist der Spiritualismus, der sich später Eklektizismus nannte. Sein Urheber, Frankreichs bedeutendster Denker nach Descartes, war Maine de Biran. Er war von der Ideologie ausgegangen, wurde aber schon durch eine Untersuchung über das Wesen der Gewohnheit, worin er die passive und die aktive zu unterscheiden lernte, darüber hinausgetrieben, fand eine gewisse, wenn auch indirekte Anlehnung an die schottische und die deutsche

Philosophie und wandte sein Hauptinteresse der prinzipiellen Differenz zwischen der äußeren und der inneren Erfahrung mit dem Bestreben zu, auf die Theorie der letzteren, die Psychologie, wesentlich die Metaphysik zu begründen. Wie Descartes nimmt er dazu seinen Ausgangspunkt im Selbstbewußtsein: aber die Tatsache, die ihm dessen Ursprünglichkeit und metaphysische Bedeutung enthält, ist nicht das Denken, sondern das Wollen: „Je veux, donc je suis“. In polemischer Anlehnung an ideologische Theorien entwickelte er dies Selbstbewußtsein aus dem Gefühl des Widerstandes, den der Wille schon am eigenen Körper als seine Begrenzung vorfindet. In einer an Fichte anklingenden Weise erhebt sich daraus das Verhältnis von Moi und Non-Moi, Freiheit und Notwendigkeit. In der gefühlten Kraft als der metaphysischen Urtat wurzelt die Persönlichkeit mit ihrer Einheit, Freiheit und Ursächlichkeit. Darin liegen dann die Grundbegriffe einer spiritualistischen Metaphysik, welche jene Merkmale der Persönlichkeit teils auf die Gottheit, teils auf die substantiellen Elemente des Universums anzuwenden versucht. In immer neuen Wendungen hat Maine de Biran von diesen Prinzipien her Seele, Leben und Welt zu durchdringen, insbesondere aber die metaphysische Theorie von der Einseitigkeit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise seiner Zeit freizumachen gesucht. Eine letzte Phase seines Denkens führte ihn mit lebhafter Polemik gegen de Bonald und Lamennais zu mystischen Ausklängen, in denen er seine Lehre zu Malebranche zurücklenkte.

Spiritualismus.

Victor Cousin.

Die feinsinnig grüblerischen Analysen Maine de Birans traten freilich in einer literarisch nicht gerade wirkungsvollen Form auf. Aber sie führten weit über die groben Einseitigkeiten und die geräuschvollen Deklamationen der extremen Theorien hinaus, und sie fanden begeisterten Anklang bei allen denen, welche sich aus ähnlichen Bedürfnissen heraus den Studien der Geschichte der Philosophie und zugleich der Aufnahme schottischer und deutscher Lehren zuwandten, so bei dem Physiker Ampère, bei Ancillon, de Gérando, Royer-Collard und Jouffroy, die nicht nur als Schriftsteller, sondern hauptsächlich auch als akademische Lehrer eine bald mehr psychologisch, bald mehr metaphysisch orientierte Geistesphilosophie vertraten. In großen Dimensionen aber geschah dasselbe durch die weithin und lange Zeit wirksame Tätigkeit von Victor Cousin, der, auf einer Instruktionsreise in Deutschland mit Schelling und Hegel in Zusammenhang gekommen, eine Zeitlang die Verfolgung der Reaktion erfuhr, dann aber mit Guizot und Villemain die glänzende Wirksamkeit in Paris eröffnete, worin er zeitweilig die Leitung des gesamten französischen Unterrichtsministeriums unter der Juli-Monarchie besaß und eine glückliche Organisation des liberalen Bildungswesens einleitete. Er führte die historische Weltanschauung gegenüber dem Radikalismus und dem starren Traditionalismus zum Siege. Er begründete darauf die politische Theorie des Liberalismus, welche auf eine freiheitliche Fortentwicklung der Institutionen ohne Bruch mit der Geschichte und ohne Unterwerfung unter ein unver-

Eklektizismus.

änderliches Dogma gerichtet war. Er vertrat diese Gedanken siegreich in dem Kampf der Parteien um die Schule. In seiner philosophischen Lehre war sein Eklektizismus nahe daran, den Hegelschen Gedanken in einen historischen Relativismus auslaufen zu lassen, der die Entwicklung des philosophischen Denkens durch einen stetig wiederkehrenden Rhythmus der Sukzession von Sensualismus, Idealismus, Skeptizismus und Mystizismus verfolgen wollte. Seine eigene Metaphysik ging auf der einen Seite der Lehre von Maine de Biran nach und betonte im Wesen der Persönlichkeit hauptsächlich die Freiheit und die Realität des Zufälligen, das nicht notwendig und nicht allgemeingültig ist: auf der andern Seite nahm er in den Formen des deutschen Idealismus die Unpersönlichkeit und Überpersönlichkeit der Vernunft und in ihr den Sitz der allgemeinen und notwendigen Ideen an, mit denen sich Logik, Ethik und Ästhetik, die Theorien vom Wahren, Guten und Schönen zu beschäftigen haben. Sein oratorischer und organisatorischer Einfluß hatte seine wissenschaftlich bedeutsamste Seite in der fruchtbaren Begründung und Leitung philosophiegeschichtlicher Studien. Er selbst war als Übersetzer und Herausgeber vielfach tätig und hob zum Teil schon die Schätze, welche die Pariser Bibliothek aus der lange vergessenen mittelalterlichen Philosophie birgt. Aus seiner weit ausgebreiteten Schule sind dann in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine Menge wertvoller historischer Arbeiten hervorgegangen, während die theoretischen Leistungen seiner Schüler ohne Originalität sich zwischen den psychologistischen Ansätzen der spiritualistischen Metaphysik und den eklektischen Ausdeutungen der historischen Entfaltung der Gattungsvernunft, zwischen dem schottischen und dem deutschen Bestandteil seines Systems hin und her bewegt haben. — Analog zu Cousins Einführung Schellingscher und Hegelscher Philosopheme ist in den romanischen Ländern, namentlich durch die Übersetzungen von Ahrens, auch die Lehre Chr. Fr. Krauses zur Anerkennung gelangt, der seiner zwischen Schelling und Hegel stehenden Fassung der idealistischen Prinzipien die Verbreitung in Deutschland selbst durch eine unglückliche, vermeintlich urdeutsche Sprache versperrt hatte.

Neben jenen drei philosophischen Richtungen, die in mehr oder minder intimen Beziehungen zu den politischen Parteien der Zeit standen, hat nun auch die sozialistische Bewegung, welche durch die französische Revolution als das neue Moment des öffentlichen Lebens ausgelöst worden war, ihre philosophische Vertretung gesucht und gefunden. Es ist aber durchaus unrichtig, wenn man gemeint hat, die Wurzeln des Sozialismus in der atomistischen Gesellschaftslehre der Aufklärung suchen zu sollen; das trifft höchstens auf einige besondere Punkte, namentlich in den kommunistischen Theorien, z. B. bei Fourier zu, dessen Lehre von dem Trieb und der Attraktion als Prinzip der Triebbewegung vielleicht so gedeutet werden kann. Aber die eigentlichen sozialistischen Theorien gehen von vornherein, im Gegensatz zum Individualismus, von dem Begriff des Gesellschaftsganzen

Sozialismus.

und des Gesamtgeistes aus. Sie standen in dieser Hinsicht dem deutschen Idealismus, wenn man etwa an Fichtes „geschlossenen Handelsstaat“ denkt, durchaus nicht fern. Sie konnten deshalb später auch in Männern wie Leroux oder Reynaud sich mit christlichen oder traditionalistischen Motiven verbinden, und dieser Gedanke von dem organischen Ganzen der Gesellschaft ist wohl auch das einzige, worin man einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Hegelianismus und dem St. Simonismus finden darf. Im übrigen sind die reformatorischen Prinzipien, mit denen St. Simon den Plan der wissenschaftlichen Arbeiten des 19. Jahrhunderts bestimmen wollte, weit mehr auf die Naturwissenschaft und die dadurch begründete Technik orientiert. Er proklamiert die physiko-politische Wissenschaft: wie er die wahre Grundlage der Gesellschaft in der Industrie und in den Arbeitern, die richtige Leitung der Gesellschaft bei den Künstlern und Gelehrten sucht, so will er die Reorganisation der durch die Revolution aufgewühlten Gesellschaft durch Naturwissenschaft und Technik bestimmen und durch die religiöse Gesinnung herbeiführen. Aber die sozialistische Religion St. Simons, das „neue Christentum“, ist eine Religion des Diesseits, eine Verbrüderung nur zum Zwecke der irdischen Glückseligkeit. Eine Fülle von Motiven des geschichtlichen und gesellschaftswissenschaftlichen Denkens in Frankreich und Deutschland, aus Rousseau und Condorcet, aus Herder und Hegel kreuzen sich in der unklaren Begeisterung St. Simons mit den Interessen der naturwissenschaftlichen Technik und Industrie: aber seine Gedanken über das goldene Zeitalter der Zukunft zeigen überall die religiöse Färbung, welche allen Bewegungen der Restaurationszeit im Gegensatz zur Aufklärung gemeinsam war: und diese religiöse Färbung ist an den sozialistischen Theorien lange haften geblieben, nur daß hier überall jeder Kompromiß mit den positiven Religionen prinzipiell abgelehnt wurde.

Comte. Die in diesem Sinne gerichteten Lehren von St. Simons Schülern und Zeitgenossen gehören mehr der Geschichte der sozialen Bewegung selbst als der ihrer philosophischen Theorie an: aber aus diesen Gedanken und den darin schlummernden Gegensätzen ist das innere Schicksal des bedeutenden Denkers zu begreifen, der als überragende Persönlichkeit aus diesem Milieu hervortritt: Auguste Comte. Ein tüchtiger Mathematiker, mit seiner streng katholischen Familie entzweit, auf private Lehrtätigkeit und literarischen Erwerb angewiesen, erfüllte er sich zuerst mit den gärenden Gedanken der Restaurationszeit, und als er eine Zeitlang als Schüler St. Simons tätig war, entwickelte er den Grundgedanken von der Reorganisation der Gesellschaft durch die moderne Wissenschaft in einer leidenschaftlichen und geistreichen Darstellung, welche in der Polemik gegen die Aufklärungsphilosophie Hand in Hand mit dem Traditionalismus ging. Auch er machte für die Schäden der Revolution die Selbständigkeit des individuellen Urteils, die Untergrabung der Autorität und die Gewissensfreiheit verantwortlich. Jetzt aber habe das kritische Zeitalter mit seinem negativen

Ergebnis sich selbst das Ende bereitet, und es müsse ein organisches Zeitalter des Neuaufbaues der Gesellschaft folgen. Diese Reorganisation jedoch will Comte auf der Einheit der Überzeugung, auf der Herrschaft des Gesamtgeistes über alle Lebensfunktionen errichten. Das Mittelalter habe diese Aufgabe in bewunderungswürdiger Weise geleistet, aber die Grundlage dafür habe damals das theologische System gebildet, dessen Unhaltbarkeit darzulegen die Mission des kritischen Bastardzeitalters, der Reformation und der Aufklärung, gewesen sei. Die neue Organisation könne zu ihrer Grundlage nur die Wissenschaft und zwar die positive Wissenschaft, die Wissenschaft der Tatsachen, haben. Deshalb schied sich Comte damals von St. Simon, sobald dessen Reformpläne die religiöse Wendung nahmen: er wollte die Grundlage für die neue Lebensform der Gesellschaft nur in der exakten Wissenschaft suchen. Das Zeitalter der Gewissensfreiheit und der Anarchie, die sie notwendig mit sich führe, werde erst aufhören, aber auch sicher aufhören, wenn von den Aufgaben des Menschen, vom Wesen der Gesellschaft und ihrer Geschichte eine ebenso sichere, zweifellose und exakte Wissenschaft vorliege wie die Mathematik und die Physik.

Diese Wissenschaft hat Comte die Soziologie genannt, und sie aufzustellen war der wesentliche Zweck, den er mit dem umfassenden Entwurf seiner „Philosophie positive“ verfolgte. Die Wissenschaften hätten wie alles menschliche Weltvorstellen und Leben den Weg der drei Stadien durchgemacht, wonach sie zuerst theologisch durch übersinnliche Kräfte, dann metaphysisch durch allgemeine Begriffe und endlich positiv lediglich durch Feststellung der Tatsachen ihre Erkenntnisaufgabe gelöst hätten. Eine nach der andern habe mit der Zeit das positive Stadium erreicht, zuerst die Mathematik, nachher die anderen. Nur die Gesellschaftslehre, die bisher entweder theologisch oder metaphysisch behandelt werde, habe den letzten Schritt noch zu tun, und sie müsse dabei dem Vorbilde der anderen Wissenschaften folgen, die das Ziel schon erreicht haben. Comtes positive Philosophie ist daher nichts anderes als das System oder, wie er sagt, die Hierarchie der positiven Wissenschaften, das System, das in der Soziologie seinen Abschluß und seine Krönung finden soll. Sie verzichtet darauf, absolute Prinzipien zu finden, sie kennt weder erste Ursachen noch letzte Zwecke. Sie will nur neben den einzelnen Tatsachen die allgemeinen Tatsachen feststellen, ihre dauernden und regelmäßigen Verhältnisse, die bleibenden Momente und die sich stetig wiederholenden Reihenfolgen: sie will Statik und Dynamik der Tatsachen sein. Unter diesem Gesichtspunkte behandelt die positive Philosophie mit breiter Ausführlichkeit die sechs positiven Wissenschaften: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie. Dieser Aufstieg geht vom Einfachen zum Verwickelten fort. Er setzt voraus, daß die einfacheren Phänomene als Momente in den verwickelteren enthalten sind; aber er betrachtet niemals die verwickelteren der höheren Stufe nur als Zusammensetzung oder Ergebnis aus den Mo-

menten der niederen Stufe, sondern er sucht durchgängig zu zeigen, daß auf jeder neuen Stufe auch etwas sachlich Neues hinzutritt, was aus dem Vorhergehenden nicht abzuleiten ist und, wie es neue Methoden zu seiner Bearbeitung bedarf, so auch im Objekt etwas Eigenes besitzt. So treten z. B. in das Leben die physikalischen und chemischen Vorgänge als Momente ein, aber das Leben selbst ist etwas anderes, das aus ihnen nicht zu begreifen, sondern für sich nach eigener Methode zu studieren ist. So gehen auch die Individuen und der biologische Zusammenhang des Menschengeschlechts in die Gesellschaft ein, aber diese ist etwas Überraschendes, das sich daraus nicht von selbst ergibt. In dieser an das aristotelische System, nur mit Ausschluß von dessen teleologischer Struktur erinnernden Behandlung tritt Comte prinzipiell der aufklärerischen Gesellschaftsphilosophie gegenüber. Er rechnet die Psychologie des Individuums, die er übrigens durchaus als Nervenphysiologie im Sinne der Gallischen Phrenologie auffaßt, noch ganz in die Biologie herein, und es laufen von ihr keinerlei Fäden der erklärenden Theorie in die Soziologie hinüber. Er treibt diese Scheidung so weit, daß er keinen Anstoß daran nimmt, vom Standpunkt der Biologie aus das Menschengeschlecht wie alle organischen Gattungen als eine vollkommen unveränderliche Spezies zu betrachten und dabei in der Soziologie das Wesen des historischen Prozesses als eine totale Veränderung, ja als eine Umkehrung der Natur eben derselben Gattung darzustellen. In dem biologischen Typus des Menschen überwiegt das affektive über das intellektuelle Moment und im affektiven der egoistische über den altruistischen Trieb: der Prozeß der Geschichte ist das fortschreitende Wachstum des Übergewichts unserer Menschheit über unsere Tierheit nach den beiden Seiten der Herrschaft der Intelligenz über die Triebe und unseres sympathischen Instinkts über den persönlichen Instinkt. Dies zu begreifen soll die Soziologie als das ihr eigene Erkenntnismittel die „historische Methode“ anwenden; aber was Comte darunter begreift, soll eine durch Theorie geleitete Beobachtung sein und ist damit zugestandenermaßen eine rein konstruktive Philosophie der Geschichte, welche ihrer generalisierenden Betrachtung unbemerkt die Wertgesichtspunkte von Comtes sozialen Idealen unterschiebt. Das statische Wesen der Gesellschaft, ihre morphologische Struktur besteht in der Kooperation der Individuen und der Familien im Fortgang der Generationen; in der Ausgleichung der Funktionen, wodurch der Zersplitterung der Ideen und Gefühle ebenso vorgebeugt werden muß wie der der Interessen und der Tätigkeiten, entfaltet sich gerade die Reaktion des Ganzen auf die Teile. Aus diesem Grunde bedarf die Gesellschaft der Autorität, die auf der Entwicklung der intellektuellen Überlegenheit beruht und die spontane Unterordnung der Teile erforderlich macht. Weil aber die Kooperation sich ebenso auf das Erkennen und Fühlen wie auf das Handeln bezieht, so muß die Autorität in doppelter Form auftreten als die geistige und die weltliche Macht. Das Verhältnis dieser beiden Autoritäten nennt Comte das große Problem aller Geschichte. Es ist zum ersten-

mal im Mittelalter auf Grund der religiösen Weltanschauung gelöst: es soll jetzt von neuem gelöst werden durch die Errichtung der geistigen Gewalt der Wissenschaft und der weltlichen Gewalt der Industrie. Für die soziologische Dynamik, d. h. für seine Konstruktion des historischen Prozesses, worin Comte unverhältnismäßig viel einseitiger und willkürlicher verfährt als Hegel, besitzt er wiederum nur das Hilfsmittel des Gesetzes der drei Stadien. Dabei bleibt es ein Rest der von den Philosophen der Revolution, insbesondere von Condorcet, innegehaltenen Betrachtungsweise, wenn Comte als das entscheidende Wesen des geschichtlichen Fortschritts den intellektuellen Umschwung betrachtet und ihm in seinen verschiedenen Stadien die verschiedenen Gesellschaftsformen zuordnet. So fällt mit der theologischen Denkweise die militärische Gesellschaftsordnung, mit der metaphysischen Denkweise die „legistische“ Gesellschaftsordnung, mit der positiven Denkart die industrialistische Gesellschaftsordnung zusammen.

Die Geschichte war somit für Comte eine Massenbewegung, die nach dem Gesetz der drei Stadien auf die Herbeiführung des positiv-industriellen Zustandes der Gesellschaft hinauslaufen muß. Galt aber die Einsicht in diese Notwendigkeit als die wissenschaftliche Wahrheit der Soziologie, so verlor sie eben damit den Charakter eines reformatorischen Motivs und den Sinn einer agitatorischen Erkenntnis, in welchem sie anfänglich gedacht worden war. Es erwies sich als ein innerer Zwiespalt, die neue Gesellschaftsordnung auf die wissenschaftliche Erkenntnis gründen zu wollen und diese Erkenntnis in einem historischen Gesetz zu finden, wonach sich die Bewegung zu dem gewünschten Ziele von selbst vollziehen sollte. Es fehlte dem mathematischen Denker an der elementaren Unterscheidung zwischen den Methoden der Wirklichkeitserkenntnis und den Methoden der Wertbeurteilung. Der Zwiespalt, in den er dadurch geriet, hat die intellektuelle Tragik seines Lebens gebildet. Das Bewußtsein davon stellte sich bei ihm in der Überzeugung ein, daß die Wissenschaft zwar die zukünftige Weltordnung vorzeichnen, aber sie nicht herbeiführen könne, — daß die Kräfte ihrer Verwirklichung bei den affektiven Momenten gesucht werden müßten. Die Darlegung dieser Wendung hat Comte selbst in dem Discours sur l'ensemble du positivisme gegeben. Dies interessante Selbstbekenntnis bildet den Übergang von der positiven Philosophie zur positiven Politik und Religion, und es beweist, zusammen mit den temperamentvollen Jugendschriften, die Comte am Ende der „Politique positive“ wieder abdrucken ließ, daß er so unrecht nicht hatte, wenn er die Einheit seines Lebens gegenüber den verschiedenen Gestaltungen behauptete, die seine Lehre vom Ideal der neuen Gesellschaftsordnung am Anfang und am Ende gefunden hat. Er machte jetzt nur auch seinerseits die religiöse Wendung, um derentwillen er zuerst sich von St. Simon getrennt hatte. Der Zweck seiner Religion der Humanität, die er die positive Religion nannte, weil sie alles Transzendente und Übersinnliche prinzipiell ausschließen sollte, war schließlich doch nur der, die Gefühls-

Humanitäts-  
religion.

mächte zu entwickeln, die den von der positiven Wissenschaft als Ziel vorgezeichneten Lebenszustand zu verwirklichen vermöchten. Damit hing es zusammen, daß seine Agitation sich nun an die Frauen und an das Proletariat wendete: und aus der Macht seiner Jugenderinnerungen ist es zu begreifen, daß der pedantische Gelehrte seine neue Religion in Lehre und Kultus zu einer kümmerlichen Nachahmung des römischen Katholizismus ausbildete. Damit aber hatte er sich von seinen Anfängen so weit entfernt, daß seine Anhänger mit heftigem Streit in zwei Gruppen auseinanderfielen, in die wissenschaftlichen Positivisten, deren Führer Littré war, und in die Jünger der Humanitätsreligion, die sich um Lafitte scharten.

Soziologie und  
Psychologie  
nach Comte.

Comtes Auflösung der Philosophie in das System der positiven Wissenschaften darf in gewissem Sinne als die Parole für das wissenschaftliche Leben in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts angesehen werden. In Frankreich zumal waren auch bei den übrigen philosophischen Schulen die allgemeinen Prinzipien nicht so lebendig und wirksam ausgeprägt, als daß sie eine kräftige Weiterentwicklung gefunden hätten. Man bediente sich ihrer mehr in der Diskussion der politischen und sozialen Probleme, und die eigentliche wissenschaftliche Arbeit zog sich auf die besonderen Disziplinen zurück. In der eklektischen Schule überwog das historische, in der positivistischen das naturwissenschaftliche Interesse. In der letzteren ist insbesondere die Entwicklung der Psychologie und der Soziologie hervorzuheben, welche zum Teil bei ihrer empirischen Ausgestaltung andere Wege gegangen sind, als Comte sie vorgezeichnet hatte. Die Psychologie nahm unter Theodule Ribot wieder den Rang einer eigenen Wissenschaft ein. Mit vielseitigem Eingehen auf die englischen und die deutschen Theorien und mit der Abwägung der Verhältnisse zwischen der subjektiven und der objektiven, der introspektiven und der experimentellen Methode erweiterte sie sich zu einer Fülle eindringender und interessanter Untersuchungen. Die Soziologie ihrerseits kam in Männern wie Espinas, Dürkheim, Worms und Tarde mehr und mehr von dem Charakter der geschichtsphilosophischen Konstruktion, den ihr Comte aufgeprägt hatte, ab und näherte sich mehr einer wirklich naturwissenschaftlichen Behandlungsweise. Sie wurde auf der einen Seite zur vergleichenden Sozialwissenschaft und zog auch die tierischen Gesellschaften in den Bereich ihrer Betrachtung; sie ging auf der anderen Seite den Fragen der psychologischen Erklärung der Tatsachen nach und bildete in dieser Hinsicht die Theorie der Massenpsychologie aus. Damit verbanden sich endlich die Bestrebungen, auch für die Ethik in der gesellschaftswissenschaftlichen Lehre von den Sitten und ihrer Entwicklung eine empirische Grundlage oder wenigstens eine ergänzende Ausführung zu geben. Daneben gingen so eigenartig persönlich gedachte Lehren, wie Guyaus Theorie der Moral als des extensiv und intensiv gleich gesteigerten Lebens oder wie Auguste Sabatiers feinsinnig lebenswürdige Religionsphilosophie einher. Zugleich entwarf Hippolyte Taine, der mit der positivistischen Ideologie metaphysische Neigungen zu verbinden wußte,

für seine großen historischen und ästhetischen Studien die den soziologischen Ideen nahestehende Theorie des „Milieu“. Im allgemeinen aber bewegen sich alle diese Arbeiten eben auf der Peripherie der Philosophie und auf den Gebieten, in denen sie sich mit den besonderen Wissenschaften berührt. Nur von den Theorien, welche die Grundlagen der einzelnen Wissenschaften kritisch untersuchten, wie es Couturat an der Mathematik und Poincaré an der mathematisch-physikalischen Theorie unternahmen, kann man sagen, daß sie mehr in die zentrale Arbeit der Philosophie zurückstrebten.

In vollem Maße gilt dies von denjenigen Philosophen, welche von der Theorie der Wissenschaft aus direkt die Probleme der Metaphysik wieder aufzunehmen versuchten. Die wirksamsten Anregungen gaben in dieser Hinsicht Ravaisson und Lachelier, indem sie den steril gewordenen Spiritualismus und Eklektizismus, der eine durch die Erneuerung aristotelischer Prinzipien, der andere durch die Aufnahme kantischer Momente befruchteten. Die interessanteste und vielseitigste Entwicklung hat in dieser Richtung Charles Renouvier durchgemacht, der diesem neuen Rationalismus zuerst die Prägung des Neokritizismus gab und bei seiner tiefgründigen Ausarbeitung und Umgestaltung der kantischen Prinzipien die antinomische Struktur der Weltanschauung zeitweilig bis zu den rücksichtslosesten und manchmal phantastisch erscheinenden Konsequenzen verfolgte. Zuletzt aber konzentrierte sich auch seine Weltanschauung, wie er sie namentlich in der Nouvelle Monadologie niederlegte, um den Begriff der Persönlichkeit. Zu demselben Ziele drängen auch andere metaphysische Entwicklungen, die von ähnlichen Voraussetzungen her Leibnizsche Gedanken aufgenommen und mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft in Zusammenhang gebracht haben. Emile Boutroux hat mit einer feinsinnigen Durchführung des Begriffes der Kontingenz die Unzulänglichkeit der naturwissenschaftlichen Theorie der mechanischen Gesetzmäßigkeit für das Begreifen des Weltinhaltes dargelegt und dessen geistiges Grundwesen in der Freiheit gefunden. Endlich hat Henri Bergson mit einer äußerst interessanten und scharfsinnigen Verwendung von Motiven der pragmatistischen Erkenntnistheorie eine Art von mystischer Persönlichkeitsphilosophie zu begründen begonnen. Er geht von der biologischen Betrachtungsweise aus, daß das Gehirn kein Apparat zur Aufspeicherung von Vorstellungen, sondern ein Organ der Vermittlung sensibler und motorischer Funktionen, daß also, was wir Erkenntnis der Außenwelt nennen, immer nur Mittel für unser Handeln sei: durch den Schematismus dieser Vorstellungen von der Raumwelt sei aber niemals das innerste Wesen des Geschehens zu begreifen, und um so bedenklicher erscheine es, daß die Wissenschaft sich gewöhnt habe, nach den Prinzipien der Auffassung des Räumlichen auch den Prozeß des Seelenlebens zu deuten, wie das in der Assoziationspsychologie, in der Psychophysik und anderen Theorien versucht werde. In der Natur, wie sie von der Wissenschaft aufgefaßt werde, bleibe gerade nach

Kritizismus und  
Idealismus.

dem Prinzip der mechanischen Kausalität trotz aller Evolution doch das Wesen immer dasselbe: eine schöpferische Evolution, durch die Neues in der Welt zu Wege gebracht wird, ist nur in der reinen Innerlichkeit der Seele, in jenem höheren Ich zu suchen, das von dem niederen, in die räumliche Erscheinung ergossenen verschieden und geschieden ist. Und wenn sonst in der Welt von einem wirklichen Geschehen die Rede sein soll, so ist es nur dadurch möglich, daß hinter der körperlichen Erscheinung allüberall eine eigentliche geistige Wirklichkeit tätig ist.

Mill. II. Englische Philosophie. In England bewegte sich die Philosophie während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts durchaus in den Bahnen der psychologischen Untersuchungen, in welche sie einerseits durch die Assoziationspsychologen und andererseits durch die Schotten gelenkt worden war. Der unausgetragene Gegensatz beider Richtungen verschärfte sich durch die Verstärkung, welche beide Auffassungsweisen durch die genauere Ausführung ihrer Theorien und zum Teil auch durch die Aufnahme von Lehren der deutschen und der französischen Philosophie erfuhren. Die Assoziationspsychologie wurde in Edinburgh selbst durch die geistreichen und außerordentlich wirksamen Vorträge von Thomas Brown vertreten, der auch in seinen Untersuchungen über das Kausalproblem die Humesche Lehre durch feinsinnige Ausführungen vervollständigte. Ihre volle Ausbildung aber und ihre eindrucksvollste Gestalt erhielt die Assoziationspsychologie durch James Mill und vor allem durch seinen Sohn John Stuart Mill. Der letztere blieb freilich in seiner Entwicklung den assoziationspsychologischen Voraussetzungen nicht vollständig treu: die Auflösung des Ich in eine Reihe von Wahrnehmungen machte ihn doch an dem Punkte stutzig, wo diese Reihe von sich selber etwas weiß und w. deshalb das Band, das sie zu einem Ganzen verknüpft, doch ein Eigenes und Selbständiges zu sein scheint. Er nahm damit, ähnlich wie auch Alexander Bain, ein Moment der Aktivität aus denselben Gründen und in derselben un abgeschlossenen Weise auf, wie das von einem Teil der französischen Ideologen in der Ausführung des Condillacismus geschehen war: aber bei Mill wirkt diese Unstimmigkeit um so bedenklicher, als er aus den assoziationspsychologischen Voraussetzungen die logische Theorie der Induktion entwickelt hat, die ihn berühmt machte. Nach dem Prinzip der Berührungsassoziation fand er die Grundform des induktiven Verfahrens in der Analogie, in dem Schluß von Besonderem auf Besonderes. Unabhängig davon waren freilich im letzten Grunde die Glanzleistungen seiner Logik: die Theorie des Experiments und die Lehre von den Methoden der empirischen Kausalschlüsse. Aber in den allgemeinen erkenntnistheoretischen Auffassungen wehrte er sich in dem Streite mit Whewell hartnäckig gegen jede Anerkennung des Apriori. Er sah auch in der mathematischen Erkenntnis ebenso wie in dem Kausalitätssatze lediglich Ergebnisse empirischer Induktion; er leugnete mit Berkeley die Realität abstrakter Ideen.

Er sprach von der Möglichkeit, daß es Welträume gebe, in denen das Geschehen sich ohne jede kausale Gesetzmäßigkeit abspielte, und wenn er auch vollkommen recht darin hatte, daß er diesen auf Berkeley und Hume begründeten und unmittelbar daraus entwickelten Positivismus in seiner Unabhängigkeit von Comte aufrecht erhielt, so kam er doch mit diesem in der Leugnung des Absoluten und in der Behauptung der empirischen Relativität aller allgemeinen Prinzipien durchaus überein. Seine Darlegung dieser Gedanken hatte vor den wissenschaftstheoretischen Ausführungen des französischen Mathematikers eine gewisse Frische und Ursprünglichkeit der Persönlichkeit voraus: und deshalb ist diese Form des Positivismus in der späteren Literatur auch auf dem Kontinent die wirksamere gewesen. Jene starke Wirkung seiner Persönlichkeit tritt auch in seiner Art der Aufnahme des Utilismus hervor, der mit der Assoziationspsychologie seit Hobbes Hand in Hand ging und für Mill unmittelbar durch das Einleben in die Gedankenkreise Benthams gegeben war. Seine psychologische Theorie läßt auch hier mehr im Sinne Humes eine ursprüngliche Wirksamkeit sympathischer Gefühle zu, und der mannhafte Sinn, den er in seiner reichhaltigen Behandlung politischer und sozialer Fragen bewährt hat, läßt in seiner Ethik das Moment der Pflichterfüllung und der Charakterentfaltung stark hervortreten. Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit im Guten ist für ihn auch der wesentliche Inhalt des religiösen Bewußtseins. Seine theologischen Vorstellungen haben einen ausgesprochen pessimistischen Boden; sie sind mit einer Art von positivistischer Ehrlichkeit so dualistisch, daß er in einem göttlichen Wesen nicht die Ursache des von so viel Bösem durchsetzten Universums, sondern nur einen ordnenden und mit den Mächten des Widerstandes ringenden Geist sehen mag, an dessen Arbeit das sittliche Leben des Menschen teilzunehmen habe.

Die schottische Lehre zeigte sich den Einflüssen der deutschen Philosophie der Natur der Sache nach sehr viel zugänglicher. Diese Einflüsse machten sich zunächst in der allgemeineren Literatur geltend, wo namentlich Coleridge und Carlyle sie aufnahmen, der erstere mehr von der Neigung zu der romantischen Lebensauffassung ergriffen, der letztere von dem starken Persönlichkeitsbewußtsein Fichtes, mit dessen Hilfe er sich von dem Materialismus und Utilismus der Aufklärung befreit hatte. In der Philosophie wurde besonders der Einfluß Kants wirksam, und dessen Verbindung mit dem schottischen Gedankenkreise stellt sich in den fein abgewogenen Lehren von William Hamilton dar. Nach dem Prinzip der schottischen Schule ist Hamiltons Lehre wesentlich Geistesphilosophie auf psychologischer Grundlage. Dabei heben seine Analysen der seelischen Vorgänge in ähnlicher Weise, wie es in Frankreich durch Maine de Biran geschehen war, mit stärkerem Akzent die Aktivität des Bewußtseins hervor, und die verschiedenen Stadien, die er im Erkenntnisprozeß zu unterscheiden suchte, erweisen sich sämtlich als die sich stetig steigernden Äußerungen dieser Aktivität. Insbesondere zeigt sich dies darin, daß Hamilton

Hamilton.

durchgängig in einer Weise, welche den Kantischen Einfluß deutlich erkennen läßt, den synthetischen Charakter des Bewußtseins hervorhebt. Aber gerade daraus entwickelt er in seiner Erkenntnistheorie den relativen Charakter alles menschlichen Bewußtseins. Denken als synthetische Funktion ist Beziehung zwischen Inhalten, die dadurch einander bedingen. Wie das Ich nur im Verhältnis zum Nicht-Ich, wie Existenz nur im Gegensatz zur Nicht-Existenz vorstellbar ist, so können allgemein die Inhalte des Bewußtseins, die in diesem unterschieden werden müssen, um aufeinander bezogen zu werden, immer nur als bedingte vorgestellt werden. Denken heißt bedingen. Deshalb ist das Unbedingte immer nur der Grenzbegriff der äußersten Extreme, zwischen denen sich das wirkliche Denken des Bedingten bewegt, und es ist der Fehler der metaphysischen Theorien, als welche Hamilton hauptsächlich die nachkantischen deutschen Systeme bekämpft, daß sie das Unbedingte zum Gegenstand einer Erkenntnis haben machen wollen, wozu es niemals werden kann. Das Unbedingte kann deshalb nur geglaubt werden, und Hamilton begründet diesen Glauben in einer an Kant anklingenden Weise auf das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung. Unter seinen Schülern hat namentlich Mansel daraus eine Kritik aller wissenschaftlichen Theologie entwickelt und die Gewißheit des religiösen Glaubens lediglich auf die Offenbarung der Schrift zurückgeführt. Hamilton selbst meinte in seiner Bewußtseinsphilosophie ganz nach schottischer Art die Theorie des gesunden Menschenverstandes zu entwickeln, welche im Bereiche des Bedingten und Relativen die Existenz der Außenwelt ebenso sicher wie die der inneren Erfahrung und die kategorialen Auffassungen der Substantialität und Kausalität ebenso zweifellos wie die einzelnen Data der Erfahrung gewährleistet. Er glaubte deshalb auf dieser psychologischen Grundlage von der Gesetzmäßigkeit des synthetischen Bewußtseins auch die drei nomologischen Wissenschaften begründen zu können, welche sich auf die drei Gebiete des inneren Lebens, das Vorstellen, Wollen und Fühlen, als Logik, Ethik und Ästhetik beziehen. In diesem Sinne ist seine Philosophie trotz ihrer Beeinflussung durch Kant ein ausgesprochener Typus des Psychologismus; ja man kann gerade an ihm sehen, wie stark die psychologistischen Voraussetzungen des englischen Denkens auch die Auffassung der Kantischen Problembildungen und Begriffe durchgängig gefärbt haben. Auf dem theoretischen Gebiete tritt das darin hervor, daß Hamilton von der transzendentalen Logik der kritischen Philosophie nichts wissen will, daß er die erkenntnistheoretischen Momente sogar aus der aristotelischen Logik ausschalten möchte und deshalb der Logik nur die rein formale Aufgabe zugesteht, die Normen für die Aufsuchung der Verhältnisse zwischen den wie auch immer begründeten oder zustande gekommenen Begriffen systematisch zu entwickeln. Unter diesen Verhältnissen der Begriffe erschien ihm nach dem Vorgange der empiristischen Logik des 18. Jahrhunderts als das wichtigste die Einordnung des Subjekts in die Sphäre des Prädikats. Was die Urteile zum Ausdruck zu bringen

berufen sind, ist das Verhältnis der Umfänge von Subjekt und Prädikat. Damit wurde die Quantität das bedeutsamste Merkmal am Urteil, und es ward als der Beginn einer Reform dieser Logik angesehen, daß Hamilton von diesen Voraussetzungen her auch die Quantifikation des Prädikats verlangte, die es allein möglich mache, alle Urteile eindeutig in der Form von Gleichungen auszudrücken. So ist dieser Einfall Hamiltons zum Ausgangspunkte für die Ausbildung des logischen Kalküls geworden, welche als eine Reform der Logik im Sinne ihrer Mathematisierung durch Männer wie Boole, Venn und Stanley Jevons systematisch betrieben und namentlich in naturwissenschaftlichen Kreisen Englands und Frankreichs zu ausgebreiteter Anerkennung gelangt ist.

Der Streit zwischen John Stuart Mill und Hamilton ist das wichtigste Ereignis in der Entwicklung der englischen Philosophie des 19. Jahrhunderts gewesen. Die Gegner hatten den Boden des Psychologismus gemein, und in ihnen kamen die alten Gegensätze von David Hume und der schottischen Schule in der Weise zum Austrag, daß sie sich zum Teil gegenseitig steigerten, zum Teil aber auch einander näherten. Diese Annäherung wurde in der Folgezeit dadurch befördert, daß beide Theorien über den Standpunkt der Individualpsychologie, den sie als Jünger des 18. Jahrhunderts gleichmäßig einnahmen, durch ein neues Denkmotiv hinausgetrieben wurden, das der englischen Philosophie zunächst in der Form einer biologischen Hypothese zurückgeführt wurde: durch das Prinzip der Entwicklung. Es ist bekannt, wie die biologische Deszendenztheorie, deren Ansätze in die Wissenschaft des 18. Jahrhunderts zurückreichen, in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses durch die Gestaltung gerückt worden ist, welche sie durch Charles Darwin erfahren hat. Dabei waren es nicht eigentlich die neuen Gesichtspunkte, welche Darwin für seine universelle Begründung der Deszendenzlehre einführte, der Kampf ums Dasein und die natürliche Zuchtwahl, sondern es war vielmehr das methodische Verfahren seiner Lehre, welches für diese eine prinzipielle Bedeutung auch in der Philosophie auszumachen schien. Man faßte die Art, wie er die Variation der organischen Typen erklärte, sehr bald in dem Sinne auf, daß damit durchgängig die Zweckmäßigkeit der Organismen auf rein mechanischem Wege erklärt werde. Das alte Problem der Teleologie, das die philosophische Weltbetrachtung so tief und heftig bewegt hatte, schien vielen auf die einfachste Weise gelöst zu sein. Das Überleben des Zweckmäßigen durch die natürliche Auslese sollte das Rätsel der organischen Zweckmäßigkeit aus der Welt schaffen. Diese philosophische Verallgemeinerung der entwicklungsgeschichtlichen Deszendenztheorie wurde bald wie in England selbst, so auch auf dem Kontinent als die große Entdeckung der Zeit gepriesen, und falls sie in sich begrifflich begründet wäre, so würde ihr dieser Wert auch dann zustehen, wenn die Darwinsche Hypothese in ihrer speziellen biologischen Ausführung hier und da sich Modifikationen gefallen lassen muß. Aber der Nachweis von dem Überleben

Darwinismus.

des Zweckmäßigen ist in dieser Theorie von vornherein darin gegeben, daß das Zweckmäßige als das Lebensfähige definiert wird, und die generelle Verwendung der Hypothese führte nun zu der Täuschung, als müsse alles, was aus anderen Gesichtspunkten als zweckmäßig zu beurteilen ist, sich nun auch als das Lebensfähige und deshalb Überlebende ausweisen. Auf solchen Folgerungen hat es beruht, daß in der Darwinistischen Theorie das Prinzip der Entwicklung, das in der biologischen Forschung seit Lamarck, Goethe und Kant zur Geltung gekommen war und das in seinem philosophischen Sinne so gewaltige Systeme, wie diejenigen von Aristoteles, Thomas von Aquino, Leibniz, Schelling und Hegel beherrscht hatte, plötzlich wie ein Neues, wie eine Offenbarung ergriffen und enthusiastisch proklamiert wurde. In Wahrheit bestand die Neuheit bei dieser Anwendung des alten Prinzips und bei dieser mechanischen Erklärung des Zweckmäßigen darin, daß prinzipiell die Zweckmäßigkeit mit dem Erfolg der in Selbsterhaltung und Fortpflanzung erwiesenen Lebensfähigkeit identifiziert wurde. Es war der Versuch, das Wertvolle mit dem Ertrag des kausalen Mechanismus gleichzusetzen, und insofern ist die durch den Darwinismus spezifizierte Form des Entwicklungsgedankens in der Tat die ausgeprägteste Erscheinung des naturalistischen Optimismus.

Spencer.

Den Beweis dafür liefert das umfassende System der Philosophie, das auf dem Prinzip eines solchen naturalistisch gewendeten Entwicklungsgedankens von Herbert Spencer schon unabhängig von Darwin entworfen und nachher mit schematischer Allseitigkeit ausgeführt worden ist. Dies System der synthetischen Philosophie darf im gewissen Sinne als der reife Abschluß des empiristischen Philosophierens der Engländer überhaupt angesehen werden und verbindet die verschiedenen Richtungen, in denen sich dieses seit Bacon auseinandergelegt hatte, zu einer geschlossenen und eindrucksvollen Einheit. Spencer nimmt die Unerkennbarkeit des Unbedingten aus der Lehre Hamiltons auf. Er betrachtet das nie völlig zu lösende Problem des Unbedingten als den gemeinsamen Gegenstand der Bemühungen aller Philosophie und aller Religion; aber er ist der Meinung, daß die Erkenntnis der Phänomene, der bedingten Erscheinungen des Unbedingten, je weiter sie sich in den besonderen Wissenschaften stetig ausdehnt, um so mehr das Gesetz der Wirksamkeit erkennen läßt, nach dem sich die eine an sich unerkennbare Kraft in die Fülle ihrer Erscheinungen entwickelt. Philosophie ist ihm deshalb in Analogie zu dem positivistischen Begriff die Synthesis aller Ergebnisse der besonderen Wissenschaften unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung. Das Wesen der Entwicklung aber — das ist das Entscheidende und Charakteristische dieses Naturalismus — wird nicht in inhaltlichen und qualitativen, sondern wesentlich in formalen und quantitativen Bestimmungen gesucht. Im Anschluß an gewisse biologische Theorien bezeichnet Herbert Spencer das Wesen der Evolution als die Tendenz aller natürlichen Gebilde, aus dem Homogenen in das Heterogene überzugehen. Er denkt diesen Vorgang so, daß das relativ Einfache

vermöge der Vielheit der Ursachen, deren Einwirkung es unterliegt, sich zur Mannigfaltigkeit differenziert und daß andererseits die so gestaltete Mannigfaltigkeit sich wieder zu neuer Einheit zusammenschließt und integriert. Die „höheren“ Einheiten, die das Ergebnis dieser Evolution sind, unterscheiden sich von den niederen somit wesentlich durch den größeren Reichtum ihres Inhalts und durch die verwickeltere Form ihrer einheitlichen Verknüpfung. Das Leben des Universums, das die Tätigkeit der unbekanntem Kraft ausmacht, besteht danach immer darin, daß der einfache Keim sich durch die Vielheit seiner Beziehungen zur Umgebung dieser in seiner Tätigkeit und in seiner Ausgestaltung anpaßt und sich als ein einheitliches System dieser Differenzierungen, als die integrierte Einheit erhält. Jedes Lebenssystem der physischen wie der psychischen Welt erhält sich um so sicherer und um so länger, je mehr seine Tätigkeit in ihrer organischen Einheit seinen Lebensbedingungen angepaßt ist. Dieser biologische Grundgedanke beherrscht bei Herbert Spencer die gesamte Weltanschauung. Er bestimmt auch die psychologischen und auf ihrem Grunde die logischen und die ethischen Theorien des Denkers, der durch diese Evolutionstheorie die Gegensätze des Empirismus und des Rationalismus überwunden und in eine höhere Einheit zusammengefaßt zu haben meinte, damit aber doch tatsächlich mehr gegen den kritischen Idealismus vorging, wie er in England am besten durch Thomas Green und F. H. Bradley vertreten wurde. Wenn in dem individuellen Bewußtsein theoretische Sätze und praktische Willensrichtungen, die durch die Erfahrung und das Interesse des Individuums in keiner Weise begründet sein können, doch mit unmittelbarer Evidenz als psychische Mächte sich geltend machen, so ist das evolutionistisch daraus zu erklären, daß derartige Vorstellungs- und Willensweisen sich im Leben der Gattung als zweckmäßige Anpassungen an ihre eigene Existenz und ihr Verhältnis zur Umgebung entwickelt, befestigt und vererbt haben. Was für das Individuum als unbegreifliches Apriori gilt, ist von der Gattung erworben und aus ihrer Lebensgestaltung begreiflich. In letzter Instanz ist deshalb Herbert Spencers System trotz seiner metaphysischen Grundanlage und trotz der kosmologischen Weite seiner Betrachtungsweise auf den Standpunkt anthropologischer Relativität bezogen. Denn alle Wertbestimmungen des logischen Denkens, die schließlich doch die letzten Kriterien aller Erkenntnis bilden müssen, und alle Wertbestimmungen des ethischen Bewußtseins, worin das Lebensverhältnis des Individuums zur Gesellschaft sich darstellt, erscheinen als die für den Bestand des Gattungslebens passenden und deshalb überlebenden Formen und Gewohnheiten des menschlichen Bewußtseins. Sie entwickeln sich unter den Phänomenen der unbekanntem Kraft mit derselben Notwendigkeit, aber auch mit keinem anderen Rechte und keinem anderen Werte als alle Manifestationen des Absoluten im ganzen Umkreise des Universums. Das ist der Grundunterschied dieses naturalistischen Entwicklungssystems von dem historischen Entwicklungssystem der deutschen

Philosophie, das in der Schaffung der Kulturwerte die Selbstgestaltung des Weltgeistes begreifen zu dürfen meinte.

Pragmatismus.

Deshalb entspricht es dieser in gewissem Sinne abschließenden Gestaltung der englischen Philosophie durchaus, wenn neuerdings die relativistischen Konsequenzen des Evolutionssystems in der philosophischen Literatur Englands und besonders auch Nordamerikas mit aller Schärfe gezogen worden sind. Wenn gerade die höchsten Prinzipien theoretischer wie praktischer Art, die sich im Bewußtsein als apriorische Grundlagen alles Erkennens und Wertens darstellen, schließlich doch nichts weiter sind als Ergebnisse der Anpassung des Geistes an die Lebensbedingungen des einzelnen Menschen und der Gattung, so haben alle diese Prinzipien ihren Sinn und Wert in letzter Instanz nicht eigentlich als sachlich bestimmte Wahrheiten, sondern vielmehr als die erfolgreichen Mittel zur Orientierung des Menschen in seiner Umwelt und zur Anpassung an die Erfüllung der Bedürfnisse, die er in ihr befriedigen will. Mit solchen Überlegungen droht der theoretische Wahrheitsbegriff in allen den Formen, die er früher angenommen, in die Brüche zu gehen. Nicht mehr die naive Aufgabe, die Vorstellung mit der Realität in Übereinstimmung zu bringen, erscheint dann als das Wesen der Wahrheit, auch nicht mehr die Übereinstimmung der Vorstellungen untereinander, wie sie wenigstens noch in der nominalistischen Semeiotik als theoretisches Kriterium aufrecht erhalten worden war; sondern als wahr gelten unter dieser Voraussetzung nur die Vorstellungen, welche sich als brauchbare und wirksame Mittel zum Handeln erweisen. Für diese Vorstellungsweise sind deshalb die Namen des Pragmatismus und des Instrumentalismus aufgekommen; sie nehmen natürlich verschiedene Färbungen an, je nachdem man diesen Wahrheitswert schon bei den Auffassungen und Meinungen der Individuen in Kraft treten läßt oder ihn erst für die in der Entwicklung herangezüchtete und wissenschaftlich geschulte Denkweise der Gattung in Anspruch nimmt. In der ersten Richtung ist man damit wieder bei dem alten Individualismus der Sophisten angelangt; in der zweiten, die sich gern auch als Humanismus bezeichnet, geht man auf die höchsten Probleme der Erkenntnistheorie gerade in dem Sinne ein, daß man in den Grundlagen aller Wissenschaften, sogar schon der mathematischen, nichts anderes anerkennen zu dürfen glaubt als Voraussetzungen, die sich im Laufe der Entwicklung als die zweckmäßigsten für die Ordnung und die Beherrschung der Tatsachen erwiesen haben. Für diese Wendung hat sich dann auch der Name Konventionalismus eingeführt. Alle diese von demselben Grundgedanken des Relativismus beherrschten Theorien haben sich im letzten Jahrzehnt von Amerika und England aus auch nach Italien und Frankreich, in neuester Zeit auch in die philosophische Literatur Deutschlands hinübergespielt und finden auf allen diesen Wegen mancherlei interessante Anknüpfungspunkte an die Theorie der Werte, die aus anderen Gründen in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses gerückt ist.

III. Deutsche Philosophie. Das deutsche Geistesleben stand in den Hegels Schule. Jahrzehnten nach Hegels Tode unter dem Banne seiner Philosophie. Sie erstreckte ihre Macht über die allgemeine Literatur und über die besondern Wissenschaften. In dem weiten Rahmen ihrer historischen Weltanschauung und ihrer dialektischen Methode schienen die Gegensätze des politischen und des religiösen Lebens nebeneinander Raum zu haben. Während die herrschenden Kreise der Restaurationszeit in Preußen den Hegelianismus als ihre Staatsphilosophie in Anspruch nahmen, schwang der Liberalismus auch in seiner extremen Opposition die Fahne der Kritik und der Dialektik, welche den Weg zum Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit zeigen sollte: und während die Hegelianer auf der Berliner Universität die Einheit und Übereinstimmung der Philosophie mit der Religion im Sinne protestantischer Orthodoxie verkündeten, begann in der vom Hegelschen Geiste erfüllten Jugend der heftige Sturm gegen die erneute Herrschaft der Mächte, mit denen die Aufklärung abgerechnet zu haben gemeint hatte. Durch die romantische Bewegung war zum Teil eine neue Innerlichkeit religiösen Lebens erwacht: aber durch ihre Verbindung mit der politischen Restauration wurde dieses Leben künstlich in das Bett der alten Kirchlichkeit hineingezogen. Deshalb hat sich die Auflösung der Hegelschen Schule, ihr Zerfall in die „Rechten“ und die „Linken“ an dem religiösen Problem vollzogen, und es waren, dem starken Persönlichkeitsleben der romantischen Bildung entsprechend, wesentlich zwei Fragen, an denen die Einheit der Schule auseinander ging: die nach der Persönlichkeit Gottes und nach der Unsterblichkeit der Menschenseele. Über beide hatte Hegels eigene Lehre in so unbestimmter Dialektik gehandelt, daß die entgegengesetzten Lehren bei ihm ihre Autorität suchen konnten: die orthodoxe Theologie, die mit der Persönlichkeit Gottes, mit der Trinitätslehre und mit der Unsterblichkeit des Menschen im wörtlichsten Sinne Ernst machte, und auf der andern Seite der Pantheismus des „Geistes“, der aus der allgemeinen Bewegung den einzelnen Geist als eine zeitlich vorübergehende Erscheinung heraustreten lassen und darin zu sich selbst kommen sollte. Der Gegensatz dieser Ausdeutungen des logischen Idealismus wurde ausgelöst durch das Erscheinen von Strauß' „Leben Jesu“ im Jahre 1835. Was in der Tübinger Schule durch die besonnene Kritik Ferdinand Christian Baur's begonnen war, hatte hier mit der Theorie des Mythos als der Schöpfung des Gesamtgeistes seine rücksichtslose Folgerung gezogen, und an diesem Eckstein schieden sich die Geister. Auf beiden Seiten wurde der theologisch-philosophische Streit bald mit der äußersten Heftigkeit geführt; auf der linken Seite verband sich mit der religiösen Kritik der politische Liberalismus, und in Arnold Ruges Halleschen Jahrbüchern fand sich die sturmberedte Jugend zu hitzigem Kampfe zusammen. Wie jeder derartige Bewegung blieb auch diese in ihrer stetigen Stachelung durch den Gegensatz und die Gegenmacht nicht vor der Ausladung in die äußersten Folgerungen bewahrt.

Feuerbach.

Die typische Erscheinung in dieser Entwicklung ist Ludwig Feuerbach. Er begann in den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ mit einer begeisterten Verkündung des Pantheismus, die sich ebenso an Spinoza wie an Hegel anlehnte. Aber er schritt sehr bald zur Kritik der Hegelschen Philosophie fort, die ihm noch allzutief mit dem theologischen Denken verquickt zu sein schien. Er fand, daß, wenn sie wesentlich eine Philosophie des Geistes bildete und der Deutung des geschichtlichen Prozesses gewachsen war, in ihr für die Natur und das sinnliche Einzelwesen kein Raum sei. Für Hegel ist nur der Geist das Wirkliche und das Wahre, die Natur dagegen das Reich des Andersseins und der Zufälligkeit: ihm gilt nur der Begriff und das Allgemeine, nicht das Ding und das Einzelne. In Wahrheit aber, so beginnt nun Feuerbach zu lehren, ist nur das Einzelne, das den Sinnen Zugängliche wirklich, das Allgemeine ist eine blasse Abstraktion, der Geist ist die Natur in ihrem Anderssein, die in sich selbst gespaltene, sich selbst entfremdete Natur. So wird das dialektische Gebäude auf den Kopf gestellt, und an die Stelle des logischen Idealismus tritt der sensuale Materialismus. In den Grundsätzen der Philosophie der Zukunft erklärte Feuerbach aller begrifflichen Spekulation ebenso den Krieg wie dem idealistischen Gedanken einer geistigen Weltsubstanz. Das wahrhaft Wirkliche ist das sinnliche Einzelwesen. Der „Geist“ ist die Illusion des Individuums, das Jenseits, das es sich einbildet und womit es sich schreckt. Es ist die Grundtäuschung des religiösen Vorstellens, die auch noch in den philosophischen Begriffen hängen geblieben ist, daß das Allgemeine, welches nichts ist als ein Gebilde aus Einzelvorstellungen, für etwas an sich Wirkliches, für etwas Andersartiges, für eine zweite Welt, die Welt des Geistes, gehalten wird. Diese Illusion suchte Feuerbach in seinen späteren Schriften, die vom Wesen des Christentums oder der Religion im allgemeinen handelten, durch seine anthropologische Erklärung der Religion zu begreifen, durch die Theorie des Wunsches. Was der Mensch selbst zu sein wünscht, das Ideal, das er sich von seinem Gattungswesen macht, das stellt er sich als eine jenseitige Wirklichkeit vor und betet es als seinen Gott an. Damit aber verlegt sich nach Feuerbachs Meinung zum Unglück der Menschheit ihr Wollen und Handeln aus der wirklichen Welt, aus dem Diesseits, aus der Natur, in jene Welt der Negation, der abstrakten Transzendenz. Wenn er darin die Schuld für alle bisherigen Leiden der Menschheit findet, so will er mit seiner Philosophie der Zukunft um so mehr alles Denken und Wollen auf diese Welt der Sinnlichkeit, die allein wirkliche beschränken. Der materialistischen Theorie entspricht eine Ethik der irdischen Glückseligkeit. Mit warmem Herzen, mit der vollen Hingabe seiner ursprünglichen und starken Natur, mit einem überzeugungsvollen Glauben an die Möglichkeit des irdischen Glücks für die Menschheit hat Feuerbach diese Gedanken ausgeführt. Er begründet diese Ethik der Diesseitigkeit auf das Gefühl der Mitfreude und hat sie in einem interessanten Aufsatz, der erst nach seinem Tode veröffentlicht worden ist, gegen Scho-

penhauers Theorie des Mitleids verteidigt. Es steckt darin eine optimistische Lebensbejahung, die mit starker Sinnlichkeit einen besseren Zustand des irdischen Daseins für den Menschen herbeiführen will. „Der Mensch ist, was er ißt“, sagte Feuerbach nicht nur im Sinne seines theoretischen Materialismus: er meinte auch, man solle den Menschen gesund und sorgenfrei machen, so werde er auch gut sein, an der Freude der andern teilhaben und dafür wirken.

Dieser Feuerbachsche Materialismus gewann durch seine Abstammung auf den Höhen der idealistischen Dialektik eine Art von metaphysischer Legitimation und andererseits durch seine ethisch-soziale Zuspitzung auf die Bejahung diesseitigen Menschenglücks eine praktische Bedeutung. Sein paradoxes Verhältnis zum Hegelianismus trat in einer Anzahl von charakteristischen Nebenerscheinungen hervor, so z. B. in der Rechtsphilosophie von Ludwig Knapp, die mit einer virtuosen Handhabung feinsten Dialektik die Zurückführung aller Erscheinungen des individuellen und des gesellschaftlichen Willenslebens auf Muskelvorgänge im menschlichen Organismus darzulegen suchte, — vor allem aber in der feinsinnigsten und lebenswürdigsten Darstellung, welche die materialistische Welt- und Lebensansicht noch zuletzt in dem Alterswerke von David Friedrich Strauß „Der alte und der neue Glaube“ gefunden hat. Mit umfassender Durchführung des Entwicklungsgedankens und namentlich mit Hilfe der inzwischen zur Ausbreitung gelangten darwinistischen Theorie wurde hier die Feuerbachsche Ansicht von dem materiellen Grundwesen der Wirklichkeit in dem Sinne zugrunde gelegt, daß gezeigt wurde, wie in der organischen und der geistigen Entwicklung die Natur überall „über sich selbst hinaus strebe“. Mit dieser echt dialektischen Wendung war dann freilich auch die Konsequenz, mit der Feuerbach die Ziele des seelischen Strebens in die sinnliche Diesseitigkeit gebannt hatte, wiederum verlassen und die Anknüpfung an die geistigen Lebensinhalte der idealistischen Zeit zurückgewonnen.

Dialektischer  
Materialismus.

Auf der andern Seite verband sich die dialektische Konstruktion des Hegelianismus mit dem Feuerbachschen Materialismus bei Marx und Engels zu der Theorie des Sozialismus. Die Hegelsche Lehre hatte die Wahrheit aller Vorgänge des intellektuellen Lebens in der rationalen Selbstbewegung des geistigen Weltinhaltes gesehen, der darin zum Bewußtsein kommen sollte. Wenn man nun mit Feuerbach diesen geistigen Weltinhalt durch den materiellen ersetzte, so mußte die Hegelsche Geschichtsauffassung den Charakter annehmen, daß als die Grundwahrheit aller Prozesse des Bewußtseins die Selbstbewegung des materiellen Substrates angesehen wurde. So stellten Marx und Engels in Analogie zu Feuerbach die Hegelsche Geschichtsphilosophie auf den Kopf, indem sie als das Grundwesen aller geschichtlichen Vorgänge die Bewegung der ökonomischen Bedürfnisse und Verhältnisse betrachteten und alle Erscheinungen der intellektuellen Geschichte, des moralischen und rechtlichen, des wissenschaftlichen und des künstlerischen, des religiösen Lebens nur als die Folge- und Begleiterscheinung

Marxismus.

nungen des ökonomischen Prozesses behandelt wissen wollten. Diese ökonomisch-materialistische Geschichtsphilosophie bekannte sich dann auch zu dem Grundgedanken Auguste Comtes, wonach das Ergebnis des naturnotwendigen und gesetzmäßig bestimmten Entwicklungsganges der Geschichte schließlich das Ideal einer industrialistischen und sozialistischen Gesellschaftsordnung sein sollte. Auch hierin kam, nur wiederum mit gänzlich veränderten Wertinhalten, der Hegelianismus mit seinem historischen Optimismus, mit seinem Glauben an die Vernunft in der Geschichte zum Ausdruck. Aber wie der französische Positivismus, so stellte auch dieser dialektische Materialismus für das Leben und Streben der Gesellschaft wie des Individuums eine durchgängige und scharf begrenzte Bejahung der sinnlichen Diesseitigkeit dar, und in dem gleichen Sinne hat in Deutschland auch Eugen Dühring seine materialistische Theorie vom Wert des Lebens durchgeführt.

Populärer  
Materialismus.

Der metaphysische Materialismus Feuerbachs verknüpfte sich nun aber bei seiner weiteren Ausführung notwendig mit dem anthropologischen Materialismus, der in den physiologischen und ideologischen Theorien des 18. Jahrhunderts begründet und von den französischen Ärzten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgebildet worden war. Er erschien damit als die notwendige Schlußform einer wesentlich naturwissenschaftlichen Weltanschauung, und in dieser Form, mit diesem Anspruch trat der Materialismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Erbschaft der idealistischen Systeme an, die ihre Macht über die Geister verloren hatten. Auf den Universitäten hielten sich wohl noch Hegelsche und zum Teil Herbartsche Lehren oder bildeten sich gewisse eklektische Theorien aus der Verknüpfung Fichtescher und Schellingscher Motive, wie bei Weiße, Ulrici oder dem jüngeren Fichte: in der allgemeinen Meinung aber galt der Idealismus und namentlich die Dialektik als überwunden, die Naturphilosophie wurde zu einem Scheltwort für verstiegene und phantastische Meinungen, und als wissenschaftlich sollte nur noch die mechanische Erklärung nicht nur aller körperlichen, sondern auch aller seelischen Vorgänge gelten. So haben Karl Vogt und Moleschott die Lehre von Lamettrie und Broussais mit Feuerbachschem Einschlag erneuert und die mechanisch-chemische Erklärung des Lebens und der Seelentätigkeiten durchzuführen gesucht. Als nun gar mit dem Eindringen des Darwinismus das Rätsel der organischen Zweckmäßigkeit mechanisch gelöst zu sein schien, da befestigte sich der Materialismus in der Selbsttäuschung, eine auf den zweifellosen Ergebnissen der Naturforschung sicher begründete und wissenschaftlich allein gültige Weltansicht zu sein. Unbekümmert um begriffliche Schwierigkeiten, denen er in seiner Darstellung leicht aus dem Wege gehen konnte, schien er von den Tatsachen selbst gefordert zu sein und allen den Unzuträglichkeiten ein Ende zu machen, in welche sich das theologische und das metaphysische Denken der Menschheit verwickelt hatte. Die kritischen und negativen Gesichtspunkte entnahm dieser Materialismus gern den positivi-

stischen Theorien: aber deren skeptische Vorsicht gab er preis und erstarrte so zu einem naturwissenschaftlichen Dogmatismus, der alle philosophischen Motive als abgetane Irrtümer von sich wies und sich gegenüber dem theologischen und philosophischen Dualismus als die einzig einheitliche Weltanschauung, als den wahren „Monismus“ proklamierte. Bei der allgemeinen Erschlaffung und Ermattung des idealistischen Geistes breitete sich diese Denkart in weite Bildungsschichten aus und erzeugte in den folgenden Jahrzehnten eine Flut von populären Schriften, von denen Büchners „Kraft und Stoff“ und in der neueren Zeit Häckels „Welträtsel“ als Typus gelten dürfen.

In der Abwehr gegen die materialistische Bewegung sind die beiden bedeutendsten Systeme der Philosophie entstanden, welche Deutschland im 19. Jahrhundert gesehen hat: Lotzes teleologischer Idealismus und Hartmanns Philosophie des Unbewußten. Beide freilich sind nicht im eigensten Sinne als ursprüngliche Neuschöpfungen zu bezeichnen, sondern als verspätete Nachsprößlinge an dem Hauptstamm der idealistischen Entwicklung. Beide haben ihre eindrucksvolle Wirkung der schönen und formvollendeten Darstellung verdankt, mit der sie Grundgedanken der idealistischen Weltansicht der kühleren, auf tatsächliche Richtigkeit und vorsichtige Folgerung gestellten Auffassung des modernen Denkens nahelegen wußten. Beide haben den Materialismus dadurch bekämpft, daß sie mit umfassender und tief eindringender Kenntnis der naturwissenschaftlichen Theorien deren Ergebnisse in ihre philosophische Lehre aufnahmen, um ihnen dadurch die Grenzen ihrer Bedeutung für eine abschließende Weltanschauung zu bestimmen. Bei beiden macht sich, freilich in sehr verschiedener Form, in ihrer Entwicklung das Schwergewicht des sachlich-historischen Denkens von Hegel unter Ablösung von den dialektischen Formeln der intellektualistischen Konstruktion siegreich geltend.

Lotze und  
Hartmann.

Die medizinisch-naturwissenschaftliche Durchbildung Lotzes ließ ihn das Recht und die Pflicht der Theorie zu einer universellen Durchführung der mechanischen Erklärungsweise der Wirklichkeit in vollem Maße anerkennen: aber von vornherein betrachtete er diesen universellen Mechanismus nur als die Erscheinung und als die Form der Verwirklichung einer geistigen Realität. In dieser Auffassung stand er dem Vater des deutschen Idealismus, Leibniz, am nächsten, dem er auch in der polyhistorischen Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Betätigung und in der schmiegsamen Aufnahmefähigkeit für die mannigfachsten Anregungen persönlich verwandt war. Auch für ihn vertiefte sich deshalb der naturphilosophische Begriff des Atoms und der ontologische Begriff des Herbartschen Realen zu der Vorstellung der Monade als der geistigen Substanz: aber die Beziehungen dieser Monaden dachte er als lebendige Wechselwirkung, welche nur in der Zugehörigkeit aller dieser Einzelsubstanzen zu einer geistigen Ursubstanz, der göttlichen Persönlichkeit, begründet sein könne. Zu diesen Beziehungen der Wechselwirkung rechnete er auch die Vorgänge der Er-

Lotze.

kenntnis, und wenn er darin Reaktionen der Seele gegen die Einwirkungen ihrer Umwelt erblickte, so verstand es sich ihm von selbst, daß darin die Natur dieser aufnehmenden Seele mit ihrer Gesetzmäßigkeit wirksam sein muß. Wenn aber deshalb diese Erkenntnis „nur“ Erscheinung zu ihrem Inhalt hat und darauf beschränkt bleibt, so ist eben das Aufblühen dieser Erscheinungswelt in den erkennenden Geistern selbst eine metaphysische Tatsache von hervorragendster Bedeutung und von einer inneren Bedeutsamkeit, welche weit hinausragt über den Inbegriff der Veranlassungen, die dafür in dem äußeren Mechanismus des Weltgeschehens vorgelegen haben mögen. Denn in dieser inneren Lebendigkeit der bewußten Monaden gestaltet sich eine Welt der Werte, deren Verwirklichung anzuregen auch den letzten Sinn ihrer mechanischen Veranlassungen ausmacht. Auch die Vorgänge der Erkenntnis sind deshalb als zweckvolle Tätigkeiten des Bewußtseins durch die Werte zu begreifen, die dadurch verwirklicht werden sollen. Von der ersten Verarbeitung des Empfindungsstoffes zur begrifflich sich formenden Wahrnehmung an bis hinauf zu den entwickelten methodischen Zusammenhängen des wissenschaftlichen Denkens sind alle Formen des logischen Bewußtseins aus den Aufgaben zu verstehen, die das Erkennen von Schritt zu Schritt sich selber setzen muß, um schließlich den Sinn der Welt in der Verwirklichung der höchsten Werte zu begreifen: die Prinzipien der Logik liegen, wie diejenigen der Metaphysik, in der Ethik. Diese Grundgedanken hat Lotze von früh an ausgesprochen, seitdem er in seiner „Medizinischen Psychologie“ den Kampf mit dem Materialismus siegreich aufgenommen hatte. Aber die Ausführung seines Systems der Philosophie hat nur die feinsinnig durchgearbeiteten Neudarstellungen seiner Logik und seiner Metaphysik gebracht: den dritten Teil, die Ethik, das System der Werte, hat er als begriffliche Lehre nicht mehr schaffen können. Dafür sind wir durch seine philosophische Anthropologie, den „Mikrokosmos“, entschädigt worden, eines der geistreichsten und liebenswürdigsten Bücher der deutschen Literatur, worin dasjenige, was Herder im 18. Jahrhundert durch seine Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit versucht hatte, mit der philosophischen Vertiefung des idealistischen Denkens und mit der Bereicherung des naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Wissens geleistet ist, die das 19. Jahrhundert gewonnen hat. Die naturwissenschaftliche Zeichnung des Lebens und die psychologische Charakteristik des Bewußtseins bilden die Grundlage, auf der die Herausarbeitung der Kulturwerte als der wesentliche Sinn und Inhalt des historischen Prozesses der Menschheit dargelegt wird: aus dem Stoff der Geschichte ist hier ein schier unübersehbares Material prächtig behauener Bausteine gewonnen, deren Zusammenfügung zu dem begrifflichen System der Werte dem Denker nicht mehr vergönnt gewesen ist. Aber in der ganzen Struktur der Lotzeschen Philosophie lag es begründet, daß auch dieses System niemals auf absolute und abschließende Bedeutung hätte Anspruch erheben wollen. Denn in Lotzes Auffassung

vom Wesen des Erkennens, welche die berechtigten Momente des modernen Pragmatismus vorwegnahm, lag es begründet, daß die Grenzen dieses Erkennens durch die Beziehungen bestimmt sind, in denen der endliche Geist zu dem Zusammenhange des Wirklichen überhaupt steht.

Eduard von Hartmann hat seine Philosophie von vornherein als den dialektisch notwendigen Abschluß der idealistischen Entwicklung konzipiert und in den metaphysischen Motiven der spätesten Lehre von Schelling die Möglichkeit gesucht, den Gegensatz von Hegel und Schopenhauer, von Intellektualismus und Voluntarismus, von Rationalität und Irrationalität zu überwinden. Darum gelten ihm der Wille und die Vorstellung, das Alogische und das Logische als die beiden koordinierten Attribute des geistigen Urwesens, zu dessen Bezeichnung er deshalb den Namen des Unbewußten wählte. Da keines der beiden Momente aus dem andern ableitbar ist, so bleibt für das metaphysische Denken nur ihre ursprüngliche Synthesis, ähnlich wie dereinst bei Spinoza diejenige von Räumlichkeit und Bewußtsein übrig. Danach schienen sich tiefe Gegensätze der bisherigen Weltauffassung in eine höhere Einheit zu fügen. Die Existenz der Welt konnte auf den irrationalen Akt des Willens zurückgeführt und dabei doch ihre zweckvolle Gestaltung dem logischen Moment zugeschrieben werden. Vor allem aber schienen sich Optimismus und Pessimismus streitlos zu vereinigen: die Welt konnte als die beste unter den möglichen gelten und blieb doch als dem Akte des irrationalen Willens entsprungen ein Übel. Ja, je mehr Hartmann mit der Hereinarbeitung der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre den historischen Evolutionismus des Hegelschen Momentes in seiner Lehre verstärkte, um so mehr konnte die ganze zeitliche Entwicklung der Welt als ein rationaler Prozeß gedeutet werden, der zu seinem Ziele die Selbstvernichtung haben und damit den irrationalen Akt des Urwillens wieder gut machen sollte. In religionsphilosophischer Deutung führte das zu der eigenartigen Vorstellungsweise, daß alle Kultur-tätigkeit des Menschen ihren Wert schließlich als die Mitarbeit an der Selbsterlösung Gottes zu haben schien. Die Philosophie des Unbewußten hatte bei ihrem Erscheinen (1869) in der Zeit philosophischer Stagnation und materialistischer Verarmung einen glänzenden und blendenden Erfolg, namentlich auch in den Kreisen der allgemeineren Literatur, und in dieser zog sie einen ganzen Schwarm pessimistischer Schriften nach sich, in denen die Schopenhauerschen und Hartmannschen Motive mit mannigfachen Konstellationen variiert wurden. Der Schöpfer jener Philosophie aber nahm in den folgenden Jahrzehnten mit unermüdlicher, wissenschaftlich sich immer mehr vertiefender Arbeit an der Diskussion der besonderen Probleme der Philosophie und namentlich an deren erkenntnistheoretischer Entwicklung teil, bis er in seiner Kategorienlehre eine neue systematische Übersicht des Ganzen gewann.

Hartmann.

Noch ein drittes Moment hat zur Überwindung der materialistischen Phase des deutschen Denkens geführt: das war die Rückkehr zu Kant.

Rückkehr zu  
Kant.

Sie entsprang den Bedürfnissen der mächtig fortschreitenden Naturforschung gerade bei ihren bedeutendsten Trägern. Aus der erfolgreichen Bearbeitung der Einzelprobleme traten mit der Zeit die großen allgemeinen Prinzipien hervor, welche sich um die beiden einander ergänzenden Momente der Erhaltung der Energie und der Entwicklung konzentrierten. Diese Ergebnisse mußten die ernsteren Forscher wieder zu einer philosophischen Prüfung der Grundlagen aller Erkenntnis führen, und eine solche Besinnung fanden sie vermöge der Ablehnung des dialektischen Idealismus bei Kant. Auf ihn hatte auch der jetzt viel gelesene Schopenhauer immer wieder hingewiesen. Seine Vernunftkritik wurde durch die eindrucksvolle Darstellung Kuno Fischers neu bekannt, und zu ihr begannen sich große Naturforscher, wie Helmholtz, Rokitanski u. a., zu bekennen. Die Auffassung des Kritizismus von seiten der Neukantianer, als deren Typus zu dieser Zeit Albert Lange mit seiner „Geschichte des Materialismus“ gelten darf, war durch die Opposition gegen die materialistische und zugleich gegen die idealistische Metaphysik wesentlich so bestimmt, daß mit der Begründung einer mathematisch-physikalischen Theorie zugleich deren Beschränkung auf die Erfahrung und die Unerkennbarkeit des Ding an sich für die Hauptsache genommen wurde. Dieser agnostische Kritizismus hatte den ausgesprochenen Charakter einer naturwissenschaftlichen Semeiotik, und die physiologische Lehre von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung, die ihm durch Kant von den Empfindungen auf die Anschauungsformen Raum und Zeit ausgedehnt zu sein schien, bildete eine Zeitlang das Hauptstück der Erkenntnistheorie. Das neu erwachte Interesse an der Philosophie war also zunächst nicht metaphysisch, sondern bis zu einem gewissen Grade sogar ausdrücklich antimetaphysisch; es war wesentlich erkenntnistheoretisch und besaß deshalb keine systembildende Kraft, sondern verteilte seine Arbeit an die Mannigfaltigkeit der philosophischen Sonderdisziplinen und Sonderprobleme. Mit diesem Verzicht auf eine zentrale Neuschöpfung und mit dieser eklektischen Ausbreitung in kritische Einzeluntersuchungen macht die Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland den Eindruck eines Heeres, das sich nach einem mißlungenen Angriff zu neuem Sturm erst wieder sammelt, und diese Sammlung trägt deshalb zugleich den Charakter einer historischen Besinnung an sich. Die gelehrte Arbeit wendete sich mit Vorliebe der Geschichte der Philosophie zu; insbesondere für das Studium der griechischen Philosophie bot auch die Philologie des Neuhumanismus gesteigertes Interesse und verfeinerte Hilfsmittel dar. Mit voller Beherrschung der geschichtlichen Tatsachen und Methoden haben aus der Fülle der Detailarbeit heraus gerade die ursprünglich dem Hegelianismus zugehörigen Historiker der Philosophie, ein Johann Eduard Erdmann, ein Eduard Zeller, ein Kuno Fischer ihre großen Werke geschaffen.

In den erkenntnistheoretischen Untersuchungen dieser Zeit, bei denen Otto Liebmann eine führende Stellung einnahm, lassen sich verschiedene

Richtungen unterscheiden. Die eine ging streng dem wissenschaftstheoretischen Interesse der Kritik der reinen Vernunft nach und hielt an der Begründung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Theorie als ihrem höchsten Ziele mit der Einseitigkeit fest, welche in der von Hermann Cohen vertretenen Form des Neukantianismus ihre äußerste Zuspitzung gefunden hat. Eine andere deutete den Agnostizismus im relativistischen Sinne und nahm dazu Elemente des französischen und englischen Positivismus in sich auf, wie es etwa von Karl Göring, von Ernst Laas und z. T. von Alois Riehl geschah, oder wie es in dem Empiriokritismus von Rich. Avenarius die immanent positivistische Form des sog. Conscientionalismus annahm. Unabhängig von dem in so wechselnden Verschiebungen behandelten transzendentalen Probleme hat Chr. Sigwart einen wertvollen Ausbau der Logik in methodologischer Hinsicht gegeben. Am meisten aber machte sich die Bedeutung, welche die Physiologie der Sinnesorgane für jene semeiotische Erkenntnistheorie der Naturforscher gewonnen hatte, darin geltend, daß die erkenntnistheoretische Atmosphäre der deutschen Philosophie mehr und mehr eine psychologische Färbung erhielt. Man fiel in den Irrtum der Aufklärungsphilosophie zurück, wenn man die Erkenntnistheorie prinzipiell als eine Lehre von der Entstehung und der Entwicklung der Vorstellungen behandelte und wenn man diese Methode dann folgerichtigerweise auch auf ethische und ästhetische Probleme übertrug. So begann eine Periode des Psychologismus, und diese Auflösung der Philosophie in Psychologie ist wiederum den psychologischen Studien in außerordentlich hohem Maße zugute gekommen. Es verstand sich dabei von selbst, daß die nahen Beziehungen, in denen der erkenntnistheoretische Neukantianismus zur Naturforschung stand, und namentlich die vermittelnde Stellung, welche die Sinnesphysiologie gewonnen hatte, zu einer vorwiegend naturwissenschaftlichen Behandlung dieser Psychologie Anlaß gaben.

Psychologismus.

Dazu kam noch eine besondere Anregung, die von einem sinnigen Forscher ausging, dessen Grundanschauungen ursprünglich nicht ohne Beziehungen zu der romantischen Naturphilosophie gewesen waren. Gustav Theodor Fechner kam von der Voraussetzung des intimen Lebenszusammenhanges zwischen Leib und Seele her und wollte dessen Gesetzmäßigkeiten mit den experimentellen Methoden der Naturwissenschaft beikommen. Er begründete die Psychophysik durch den Versuch, die psychischen Größen indirekt zu messen und auf diesem Wege das Verhältnis von Reiz und Empfindung durch ein mathematisch formulierbares Gesetz auszudrücken. Dabei lag als allgemeine Vorstellung die spinozistisch-schellingsche Idee des psychophysischen Parallelismus zugrunde, wonach jeder Erscheinung der physischen Welt eine solche der psychischen und umgekehrt entsprechen sollte: eben dies Verhältnis sollte durch die psychophysischen Gesetzmäßigkeiten festgestellt werden. Aber jener Parallelismus war nur durchführbar, wenn ausnahmslos zu allen einzelnen Erscheinungen und zu allen Zusammenhängen der Körperwelt entsprechende Korrelate in Ge-

Psychophysik.

Fechner.

bilden der seelischen Wirklichkeit angenommen wurden: die Vorstellungen von einem untermenschlichen und unteranimalen, wie von einem übermenschlichen Seelenleben waren somit bei Fechner nicht bloß liebenswürdige und interessante Phantasien, sondern folgerichtige Anwendungen der psychophysischen Grundvoraussetzung des Parallelismus. Deshalb hat sich auch die Theorie vom psychophysischen Parallelismus durchaus als die allgemeine Hypothese der Psychophysik erhalten: sie fand im Zusammenhange mit dem pampsychistischen Nebengedanken auch außerhalb der im engeren Sinne psychologischen Kreise bei Männern wie Fr. Paulsen Anklang. Als Hauptargument pflegt für sie angeführt zu werden, daß das Prinzip der Erhaltung der Energie in der Tat die Möglichkeit der psychophysischen Kausalität ausschließt, wenn man nicht zu künstlichen und unhaltbaren Ausflüchten greifen will. Freilich verlor sich in den mit Eifer eingerichteten und betriebenen psychophysischen Laboratorien vielfach der Sinn für die allgemeineren Fragen zugunsten der experimentellen Einzeluntersuchungen, die zum größten Teil durchaus in die Sphäre der Sinnesphysiologie gehörten und für die Philosophie nur die Bedeutung eines ihrem eigenen Wesen und Interesse widersprechenden Surrogats haben konnten. Denn wenn sich der bedeutendste Führer dieser psychophysischen Studien, Wilhelm Wundt, in der umfassenden Bearbeitung der Ethik und der Logik zu seinem System der Philosophie entwickelte, so lagen dessen voluntaristische Grundmotive in seiner Theorie der Apperzeption, welche von den im engeren Sinne psychophysischen Untersuchungen völlig unabhängig sich bereits in der ersten Form seiner physiologischen Psychologie entwickelt und im metaphysischen Sinne durch die allgemeine Neigung der Zeit verstärkt hatte, den Kern von Seele und Welt im Willen zu suchen.

Nietzsche

Im ganzen befand sich die deutsche Philosophie während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts in einem Zustande bunter Zersplitterung, der die Sammlung zu neuen Leistungen noch nicht gelungen war. Die Richtung aber, in der dies schließlich geschehen sollte, wurde durch die Stimmungen und die Bedürfnisse der Zeit bedingt, in der das deutsche Volk gewaltige Wandlungen seines äußeren Daseins erlebte und ihnen sein inneres Wesen mit hastender und aufgeregter Unsicherheit anzupassen im Begriffe war. Diesem Zustande der inneren Auflösung und leidenschaftlichen Neubildung mit seinen starken und gesunden Lebensmotiven und mit seiner unfertigen, sich selbst zerstörenden Leidenschaftlichkeit hat der Dichterphilosoph Ausdruck gegeben, der um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts die blendende, bald grell beleuchtende, bald verwirrende und umnebelnde Erscheinung in der deutschen Literatur gewesen ist: Friedrich Nietzsche. Mit elementarer Gewalt kommen in seinen Dichtungen die großen Gegensätze unseres heutigen Lebens zum Wort: die durch die politische Bewegung des 19. Jahrhunderts emporgetriebene Steigerung des Nationalitätsbewußtseins und die in der mächtigen Ausweitung des poli-

tischen Lebens neu sich stärkende Idee der Humanität, — die breite Schablonenhaftigkeit des zum Selbstbewußtsein reifenden sozialen Massenlebens und der gesteigerte Persönlichkeitstrieb des gegen solche Unterdrückung sich wehrenden Individuums, — die ungeheure Belastung des modernen Bewußtseins mit der ganzen historischen Tradition, aus der es hervorgewachsen ist, und der Drang, mit völlig neuer Leistung und Gestaltung das eigene Daseinsrecht zu bewähren, — der faszinierende Eindruck einer in rapider Ausgestaltung begriffenen Außenkultur und das tiefe Bedürfnis, darin und dagegen den übergreifenden Wert geistiger Lebenswirklichkeit aufrecht zu erhalten, — und in alledem endlich eine Überlebtheit der zu Institutionen erstarrten religiösen Lebensformen der Menschheit und dabei das heiße Drängen und Ringen nach einem unmittelbaren erlösenden und erhebenden Verhältnis des Individuums zum Universum. Alle diese Gegensätze des Zeitbewußtseins erscheinen in dem mit dem ganzen Gehalte der historischen Kultur durchtränkten Geiste Nietzsches wie in heftig strudelndem Fluß, und damit zersetzt sich ihm die ganze bisherige Wertsubstanz des menschlichen Lebens. Aus der historischen Relativität können nicht die Massen, sondern nur die großen Individuen zu neuen Werten gelangen, und wenn die Umwertung aller Werte gelingen soll, so ist das nur dadurch möglich, daß der Denker neue Werte schafft, daß er sich zum Gesetzgeber des Wertlebens der Menschheit macht. Diese neue Gesetzgebung aber bestimmt sich durch den Gegensatz des Individuums gegen die Massen. Sie erhebt sich deshalb über die historisch für die „Viel-zu-vielen“ geltenden Regeln, sie ist jenseits von Gut und Böse; sie gibt dem starken Individuum das Recht und die Pflicht, seinen Willen zur Macht grenzenlos zu betätigen. Für ihn soll nur als wahr gelten, was ihn in seiner Selbstbehauptung fördert, ihm ist alles erlaubt, was diese seine Selbstverwirklichung gewährleistet. Nur diese unbeirrte, freudige Lebensbejahung wird imstande sein, ein höheres und glücklicheres Geschlecht heraufzuführen. Das Übermenschentum ist von Nietzsche als das Ideal der genialen Persönlichkeit im aristokratischen Gegensatz gegen die mit dem ganzen Wust der Tradition belasteten Massen empfunden: aber es wandelt sich bei ihm in das Bild eines höheren Typus der menschlichen Gattung überhaupt. Die poetische, berückend schöne Darstellung, die Nietzsche seinen Ideen zu geben vermochte, läßt die Widersprüche der mannigfachen Gedankenmotive verschwimmen, die er aus den Zeitbestimmungen wie aus den verschiedenen kulturphilosophischen Theorien seit Rousseau in das reiche Gemälde seiner Lebensdichtung hineingewoben hat. Aber gerade weil in diesem widerspruchsvollen Schillern alle Motive des Zeitlebens ihren glänzenden Ausdruck fanden, weil namentlich der ungelöste Widerspruch zwischen den Werten der intellektuellen Kultur und dem leidenschaftlichen Drang nach tätiger Machtentfaltung den Grundton seiner prophetenhaften Dichtungen ausmachte, hat er mit seinem Programm der Umwertung aller Werte als der Denker seiner Zeit erscheinen können.

Philosophie der  
Werte.

Aber der Gegensatz zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen, unter dessen Wucht Nietzsche selbst zusammengebrochen ist, enthüllt sich einerseits als der des Rationalen und Irrationalen, des Logischen und Alogischen, der in der Metaphysik von Fichte bis Hartmann gewaltet hatte, und andererseits als der Gegensatz zwischen der intellektuellen Kultur und dem naturwüchsigen Machtwillen des Individuums. Wenn die Philosophie in ihrer begrifflichen Arbeit den Problemen nachgehen sollte, welche hinter den schillernden und glitzernden Anschauungen Nietzsches als die treibenden Kräfte stecken, so mußte sie den Gedanken aufnehmen, mit dem Lotze die Aufgabe aller Metaphysik dahin bestimmt hatte, sich auf das System der Werte zu besinnen, das sich in dem ganzen Mechanismus der Erscheinungswelt verwirklicht und verwirklichen soll. Nicht der Schöpfer oder Gesetzgeber der Werte darf der Philosoph sein wollen, aber der Sucher und Gestalter der Werte: und nicht um die Machtwerte des Einzelnen handelt es sich, sondern um die in der historischen Entwicklung zur Geltung gelangenden Kulturwerte, welche in einer höheren geistigen Wirklichkeit begründet sind. Diesem Zuge und diesem Bedürfnis der Zeit folgend, hat die neueste Philosophie in Deutschland die sachliche Bedeutung des Idealismus neu zu erfassen begonnen. Schon in der Auffassung Kants ist die agnostische Erkenntnistheorie mehr in den Hintergrund getreten gegenüber der Bedeutsamkeit seiner Begründung des ethischen, ästhetischen und religiösen Wertlebens und der metaphysischen Beziehungen, worin er es zu verankern suchte. Und im gleichen Sinne haben die großen idealistischen Systeme Fichtes, Schellings und Hegels neue Würdigung gefunden: die äußeren Wunderlichkeiten der dialektischen Konstruktion werden als die zeitliche Hülle abgestreift, und der hohe sachliche Gehalt tritt um so wirksamer hervor. Dieser neue Idealismus, der in den mannigfachsten literarischen Erscheinungen des letzten Jahrzehnts zutage tritt, ist noch im Werden und Gären begriffen. Bald stellt er sich mehr als eine Rückkehr zu Fichte, bald mehr als eine solche zu Schelling oder Hegel dar und wie in der allgemeinen Literatur, so spielt auch in der Philosophie die Neuromantik ihre Rolle. Dem religiösen Zuge, der dieser Analogie gemäß in dieser Bewegung waltet, hat am meisten Rudolf Eucken durch die unermüdliche Arbeit Ausdruck gegeben, womit er das Zeitalter von der Versunkenheit in den Rausch der äußeren Kultur zur Besinnung auf einen geistigen Lebensinhalt und dessen religiösen Lebensgrund aufgerufen hat.

Aber die Philosophie der Werte ist auch aus unmittelbar wissenschaftlichen Bedürfnissen denjenigen des allgemeinen Bewußtseins entgegengekommen. Denn seitdem die Wissenschaft sich für die Zwecke ihrer Welterkenntnis in die Mannigfaltigkeit der einzelnen Disziplinen hat gliedern müssen, wird der Weg der Philosophie zur bewußten Gestaltung des Kulturgehaltes ihrer Zeit immer durch die Kritik der besonderen Wissenschaften hindurchgehen müssen. Das ist mit bewußter Methode zum ersten-

mal durch Kant geschehen. Aber sein Begriff der Wissenschaft war durch den Hinblick auf die Begründung der mathematisch-physikalischen Theorie einseitig bestimmt. Die gewaltige Entwicklung der geschichtlichen Wissenschaft, die das 19. Jahrhundert gebracht hat, verlangte ihre Berücksichtigung in diesem kritischen Gange des Philosophierens oder dasjenige, was Wilhelm Dilthey als die Aufgabe einer Kritik der historischen Vernunft bezeichnet hat. Allein diese Kritik darf nicht in der Timidität eines psychologischen Relativismus stecken bleiben, sie wird immer darauf gerichtet sein müssen, wie die Kantische, von dem Wechsel der historischen, anthropologisch bedingten Wertungen zu den ewig gültigen Inhalten vorzudringen, die in einer übergreifenden geistigen Realität begründet sind. Die so bestimmte Ausgestaltung der kritischen Methode führt also von selbst zur „Theorie der allgemeingültigen Werte“, auf denen, wie die Gesamtheit des Kulturlebens, so auch die Gesamtheit aller wissenschaftlichen Arbeit aufgebaut ist. Indem die Philosophie diese Aufgabe verfolgt, steht sie in den tiefsten und reichsten Beziehungen zu den übrigen Wissenschaften und zu den Lebensinhalten ihrer Zeit.

---